EXPERIMENTAÇÕES DO PATRIMÔNIO

INTERFACES E CONEXÕES ATLÂNTICAS

Hilda Jaqueline de Fraga
Claudira do Socorro Cirino Cardoso
Éverton Reis Quevedo
Véra Lucia Maciel Barroso
Organizadores



Realização



GOVERNO
DOS **AÇORES**

Apoio



GOVERNO DOS AÇORES
CENTRO HISTÓRICO-CULTURAL SANTA CASA DE PORTO ALEGRE/RS-BRASIL

EXPERIMENTAÇÕES DO PATRIMÔNIO

INTERFACES E CONEXÕES ATLÂNTICAS

Hilda Jaqueline de Fraga
Claudira do Socorro Cirino Cardoso
Éverton Reis Quevedo
Véra Lucia Maciel Barroso
Organizadores

EVANGRAF
Porto Alegre
2025

Direitos reservados desta edição:
Organizadores e autores

1ª edição: 2025

Revisão linguística
Dos autores e organizadores

Produção gráfica e impressão
Evangraf - (51) 3336.2466

Contato
livroexperimentacoes@gmail.com

Os textos são de responsabilidade de seus autores.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

E96 Experimentações do patrimônio [recurso eletrônico] : interfaces e conexões Atlânticas / organizadores Hilda Jaqueline de Fraga ... [et al.] organizadores. – Porto Alegre : Evangraf, 2025.
29 Mb ; ePUB. – (Série Experimentações ; v. 5)

562 p.
Inclui bibliografia.
ISBN 978-65-5699-403-1

1. Patrimônio cultural - Brasil. 2. Patrimônio cultural - Portugal. 3. Patrimônio cultural - África. 4. História. I. Fraga, Hilda Jaqueline de. II. Série.

CDU 351.85(81:469:6)

(Bibliotecária responsável: Sabrina Leal Araujo – CRB 6/4287)

Sumário

Portugal - Brasil: conexões patrimoniais
José Andrade 9

Prefácio - Portugal: Navegar, navegar
Elisio Summavielle 11

Prefácio - Brasil
Paulo Knauss 14

Apresentação
Hilda Jaqueline de Fraga, Claudira do Socorro Cirino Cardoso, Éverton Reis Quevedo e Véra Lucia Maciel Barroso 18

I PARTE
PATRIMÔNIOS E SUPORTES DE MEMÓRIA

Documento é patrimônio: reflexões acerca do patrimônio documental arquivístico em Porto Alegre, Rio Grande do Sul (Brasil) e Guimarães (Portugal)
Vanessa Gomes de Campos e Alexandra Maria Barros da Costa Marques 25

A cartografia e os engenheiros militares portugueses no estudo da colonização e povoamento do Brasil: um patrimônio ilustrado
Luiz Fernando Rhoden 50

"Olá, cidade!" Um percurso patrimonial entre produção, pesquisa e divulgação histórica da fotografia em Passo Fundo, Rio Grande do Sul (Brasil)
Fabiana Beltrami 71

Patrimônio edificado da migração açoriana no sul do Brasil: balanço e ressignificações
Luisa Durán Rocca 85

Conservação e desenvolvimento: a gestão do patrimônio arqueológico em Portugal e no Brasil: os desafios do crescimento urbano
Deisi Scunderlick Eloy de Farias, Miguel Ferreira Feio e Marcela Martins Tavares 112

Patrimônio artístico-funerário de Porto Alegre, Rio Grande do Sul (Brasil) e Lisboa (Portugal)
Gisela Monteiro e Luíza Fabiana Neitzke de Carvalho 130

Sentidos do guardar: perspectivas para as pesquisas com o patrimônio histórico-educativo
Maria Teresa Santos Cunha 166

Abaixo as estátuas coloniais! O que fazer com os patrimônios contestados no Brasil?
José Ricardo Oriá Fernandes 185

II PARTE
PATRIMÔNIOS DE MATRIZ AFRICANA

Um patrimônio arqueológico negro em ambiente missioneiro: a Nimba de Santo Ângelo, entre o Rio Grande do Sul (Brasil) e a África Ocidental
José Rivair Macedo, Alberto Tavares Duarte de Oliveira e João Vitor Barbosa de Brito 209

Das ervas, a cura: um olhar para as manifestações culturais da Comunidade Quilombola de Queimadas (Currais Novos, Rio Grande do Norte. Brasil)
Eduardo Cristiano Hass da Silva 233

O não lugar da arte sacra afro-brasileira nas políticas culturais instituídas pelo Ceará (Brasil): o Museu da Arte Sacra de Aquiraz como objeto de estudo
Roberta Fraga Machado Gomes e Itacir Marques da Luz..... 256

Ações afirmativas no campo cultural: lugar de negro e quilombola na Casa de Saberes Cego Aderaldo em Quixadá (Ceará. Brasil)
Arilson dos Santos Gomes, Leandro dos Santos Bulhões de Jesus e Manuella Martha Costa Matos Figlioulo 275

O conceito de Cimarronaje como articulação de património e tecnologia ancestral por um humanismo afrocentrado no século XXI
Rogério Mendes..... 306

III PARTE
PATRIMÔNIOS IMATERIAIS

Provérbio: um património do passado ao futuro
Rui J. B. Soares 325

Viola(s) da Terra dos Açores: saberes e práticas de tocar
Wellington Nascimento..... 341

Dos princípios à prática: candidatura das tradições do Vinho Madeira a património cultural imaterial da humanidade
António José Marques da Silva, Naidea Nunes Nunes e Rossana Andreia Neves dos Santos..... 360

Tropeirismo e o patrimônio cultural imaterial: saberes e experiências materializadas
Adriana Fraga da Silva..... 391

IV PARTE
PATRIMÔNIOS, MEIO AMBIENTE, PAISAGENS E CIDADES

O fogo como património cultural atlântico: interfaces e conexões entre Portugal, Brasil, Angola e Moçambique
António Patrão..... 406

Paisagem cultural como recurso pedagógico: literacia da paisagem e consciência crítica na educação para a paisagem em Portugal
Maria Isabel Whitton Terra Soares de Albergaria 421

Cidade de Cacheu (Guiné Bissau): entre memórias e ruínas
Adilson Victor Oliveira 441

V PARTE
PATRIMÔNIOS RELIGIOSOS

Um tesouro inacabado: o Arcano Místico da Ribeira Grande, Ilha de São Miguel, Açores. Portugal
Susana Goulart Costa e Hilda Jaqueline de Fraga 462

Santas Casas de Misericórdia em Portugal e no Brasil: patrimônios seculares de caridade
Véra Lucia Maciel Barroso 483

VI PARTE
PATRIMÔNIO ALIMENTAR

Relato de uma musealização falhada numa ilha periférica: a indústria de laticínios e a valorização de memórias da comunidade em São Jorge (Açores, Portugal)
Susana Goulart Costa e Maria Manuel Velasquez Ribeiro 508

O queijo artesanal serrano de Caxias do Sul, Rio Grande do Sul (Brasil): o queijo do Divino e suas representações
Rosana Peccini e Gisele Cemin 522

Minicurrículos dos organizadores e autores 544

Portugal - Brasil: conexões patrimoniais

José Andrade[1]

A relação de cumplicidade entre Portugal e o Brasil é um legado do passado e um presente para o futuro.

Essa ligação cultural, de afetos comuns, que distingue e valoriza a nossa identidade transatlântica, é especialmente sentida e vivida entre as ilhas dos Açores e a região meridional, mercê do contributo açoriano para o povoamento efetivo de Santa Catarina e do Rio Grande do Sul, na segunda metade do século XVIII.

Na imensa geografia gaúcha, são hoje evidentes as marcas persistentes da açorianidade, desde logo com a própria capital estadual de Porto Alegre, a maior cidade do mundo povoada por açorianos.

Esse património identitário, que nos honra e orgulha no outro lado do Atlântico, merece ser cientificamente estudado e publicamente divulgado por ambas as partes, como, felizmente, já começa a suceder de forma crescente e consistente. O presente volume da série Experimentações é um bom exemplo desse desígnio e um passo seguro nesse caminho.

No quadro alargado de conexões atlânticas de afinidades culturais com a pátria portuguesa e os países africanos de expressão lusitana, em que sobressai um património linguístico comum, este livro exerce o direito à memória, também, na relação histórica e contemporânea entre Rio Grande do Sul e Açores.

1 Diretor Regional das Comunidades do Governo dos Açores.

O património edificado da migração açoriana no Sul do Brasil, a Viola da Terra dos Açores, a literacia da paisagem cultural, o Arcano Místico da Ribeira Grande na ilha de São Miguel ou a indústria de laticínios na ilha de São Jorge testemunham aqui essa nossa relação transatlântica a partir de importantes trabalhos de prestigiados pesquisadores brasileiros (como Hilda Jaqueline Fraga, Luísa Durán Rocca ou Wellington Nascimento) e açorianos (como Maria Isabel Soares de Albergaria, Maria Manuel Velasquez Ribeiro ou Susana Goulart Costa).

Graças a estes e a outros estudos e pesquisadores do Brasil e dos Açores, neste livro e noutros anteriores ou seguintes, o tempo histórico e a distância geográfica passam a caber num abraço comum.

Prefácio - Portugal
Navegar, navegar

Elísio Summavielle[1]

Foi no contexto sempre palpitante das chamadas 'amizades eletivas' que se promoveu este agradável contacto 'patrimonialista', quando me foi lançado o desafio de dar um contributo 'prefaciador' na edição desta obra coletiva, que vem agora a publico no quadro de um importante projeto de investigação e edição, intitulado 'Experimentações do Património: Interfaces e Conexões Atlânticas'. Agradeço por isso, muito reconhecidamente, o contacto e a simpatia da minha interlocutora, Véra Lucia Maciel Barroso, fazendo votos para que este projeto possa gerar e alargar o conhecimento patrimonial, cultural e histórico, através de toda uma mundividência de diversidades atravessadas por uma língua que, ao longo de meio milénio, desenvolveu múltiplos cruzamentos de ascendência e descendência cultural, e cujo conhecimento, informado e competente, será sempre enriquecedor, cultural e socialmente.

A Convenção para a Proteção do Património Mundial e Cultural (UNESCO-1972) estabeleceu a filosofia, as linhas orientadoras e os critérios que presidem à declaração da excecionalidade de um bem cultural, construído ou natural, no contexto mundial. Tal excecionalidade e carácter único tornam os bens classificados (no Brasil, o termo é 'tombados') pela UNESCO como 'Património da Humanidade' credores da atenção, e, eventualmente, de diversos níveis de apoio à sua correta salvaguarda e gestão, por parte da comunidade internacional, havendo por isso uma determinante

1 Historiador, membro do Concelho Nacional de Cultura de Portugal.

e acrescida responsabilidade por parte dos próprios detentores desses bens. E o mesmo se passa relativamente aos bens protegidos, e classificados também, no âmbito da Convenção para a Salvaguarda do Património Cultural Imaterial (UNESCO-2003). O que é peculiar no caso de Portugal é o facto de haver no planeta 24 monumentos e sítios de origem portuguesa classificados como 'Património da Humanidade', que são praticamente o dobro daqueles que temos classificados no nosso pequeno 'torrão pátrio'. Dizia o meu saudoso e sábio professor e mestre universitário António José Saraiva que 'foi a fome que nos atirou mar adentro', à descoberta de um mundo desconhecido, onde os portugueses se miscigenaram e foram permanecendo ao longo dos séculos, para além de um império político efémero, por vezes brutal como o tempo em que existiu, mas sempre frágil e perecível pela natureza das coisas.

Os portugueses que migraram foram tornando seu o solo que iam pisando, constituindo família com os autóctones, integrando e integrando-se, deixando a marca dos seus mesteres, quer no património edificado, quer num vasto património imaterial que em muito está por estudar e revelar. No dizer de um outro saudoso mestre - Agostinho da Silva -, que tanto amava o Brasil que o acolheu no exilio durante a ditadura salazarista, "o melhor dos portugueses revela-se nos portugueses à solta por esse mundo fora". Até na Malásia existem alguns milhares de pessoas com apelidos portugueses, em Malaca, e que ainda falam o 'papiá kristang' (o patuá cristão). Nesta enorme gesta coletiva nunca será demais evocar o papel decisivo de organizações religiosas como a Companhia de Jesus, no séc. XVII, a verdadeira elite de influência doutrinária e de penetração. O Brasil, com o seu gigantesco e contrastado território, será porventura o caso mais extraordinário da ação dos jesuítas, na disseminação da língua e na evidência inquestionável da sua coesão territorial. O maior prosador da língua portuguesa, o padre António Vieira, é autor de uma obra imperecível que nos esclarece bem sobre o que é esse outro império, que já não é apenas dos portugueses, mas todos os que falam a nossa língua. E será esse agora, porventura, o novo 'império' imaterial a descobrir, em todas as vertentes e em boa comunhão com as nações que guardam esses preciosos testemunhos dos séculos do mar.

Os vastos, plurais e interessantes temas tocados nestas ‘Experimentações…’ são um excelente sinal desta nova procura, de uma investigação académica aberta, livre e descomplexada. Os meus parabéns a toda a equipa, com os melhores votos de sucesso e de um consequente futuro. Naveguemos pois.

22 de maio de 2025

Prefácio - Brasil

Paulo Knauss[1]

Este livro valoriza a atualidade do debate sobre o destino do patrimônio cultural no nosso tempo, reunindo estudos de especialistas com enfoques e abordagens variadas, que oferecem um quadro do pensamento recente sobre os mundos dos bens culturais materiais e imateriais. A originalidade está em situar o patrimônio cultural no contexto de suas interfaces e conexões transatlânticas, tecendo relações diversas entre o Brasil, Portugal, incluindo Madeira e Açores, e os países da África lusófona.

No Brasil, depois do trágico incêndio do Museu Nacional, ocorrido em 2018, quando foram perdidas para o fogo coleções preciosas e de interesse universal, nunca foi tão importante pensar os sentidos contemporâneos do patrimônio cultural e defender uma política pública capaz de preservar os bens materiais e salvaguardar os bens imateriais. Se, de um lado, a contingência do sinistro inigualável expôs o drama do patrimônio cultural no Brasil, de outro lado, impôs a tarefa de repensar as relações dos tempos atuais com o passado e suas representações, colocando no centro das preocupações a promoção do patrimônio cultural. Não se pode esquecer, que esse contexto brasileiro recente se completa com a multiplicação dos museus comunitários pelo país, associados a diferentes expressões locais de causas nacionais, que evidenciam a força popular do patrimônio cultural no Brasil atual, a despeito da atuação hesitante de governos.

1 Professor do Departamento de História da Universidade Federal Fluminense (UFF) e Diretor do Museu do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB).

A rigor, o conjunto de textos reunidos neste livro situa o patrimônio cultural no horizonte de um campo ampliado, reconhecendo a sua multiplicidade tipológica e a diversidade dos contextos de produção de significados relacionados aos bens culturais materiais e imateriais. Pode-se dizer, portanto, que o livro evidencia a intenção de ultrapassar o lugar comum do patrimônio cultural demasiadamente associado ao valor de antiguidade e excessivamente centrado no patrimônio arquitetônico, que reúne os bens culturais imóveis ou edificados. Desse modo, os estudos que integram esta coletânea acompanham as tendências de valorização dos bens do patrimônio documental arquivístico, cartográfico, fotográfico, museológico, arqueológico, artístico, paisagístico além do patrimônio imaterial, relacionado ao registro de saberes e práticas tradicionais. Não se pode dizer que nenhum desses campos seja uma novidade, mas o quadro, que este livro nos apresenta, demonstra novas perspectivas do pensamento sobre o patrimônio cultural na atualidade.

Ao lado disso, a leitura dos textos desta coletânea destaca a diversidade dos contextos de significação dos objetos da cultura material ou dos saberes e práticas tradicionais. Sendo assim, por meio do reconhecimento do patrimônio cultural e do seu universo de representações do passado, compreende-se mais de perto a experiência do mundo escolar, urbano, religioso, agrícola, tropeiro, pesqueiro, musical, alimentar e da oralidade. Diante disso, mesmo admitindo-se a universalidade do patrimônio cultural e reconhecendo conexões entre o local, o nacional e o internacional, não há como deixar de considerar que os processos de significação dos bens culturais dependem de instituições e agentes sociais, mas que são vividos como ação coletiva contextualizada. Este livro demonstra bem isso, ao evitar a generalidade de um mundo atlântico de dimensões supranacionais, valorizando relações que interconectam experiências particulares.

Cabe salientar que a pluralidade de recortes e enfoques propostos pelos diversos textos da coletânea caracteriza que o patrimônio cultural, como universo das representações do passado, está em toda parte e em muitas esferas da vida social. Isso é importante, sobretudo, para pensar que a afirmação de política pública para a proteção do patrimônio cul-

tural deve ser fundamentada a partir de um olhar que ultrapasse a sua especificidade, pensando na sua transversalidade. Neste livro, por exemplo, encontram-se vários textos que chamam atenção para os laços entre a proteção do patrimônio documental, arqueológico e artístico em contextos urbanos com a luta pela garantia da qualidade do ambiente urbano diante do crescimento contemporâneo das cidades, sugerindo a necessidade de relacionar a defesa do patrimônio cultural com o planejamento urbano, em favor do direito à cidade. Assim, também a promoção do patrimônio arquivístico pode ser encarado como universo para o fortalecimento da implementação de programas de gestão de documentos para favorecer a causa da transparência de estado e do direito à informação e à memória. Nessa mesma direção, tratar os sentidos do patrimônio escolar pode significar valorizar o direito à educação pública, assim como promover o patrimônio museológico, artístico, musical, linguístico e de saberes e práticas tradicionais podem sustentar o reconhecimento da pluralidade social, o que anda junto com o combate aos preconceitos e a intolerância religiosa, valorizando o direito à diversidade cultural. É possível apontar, ainda, que a salvaguarda de tradições agrícolas e do mundo rural pode favorecer a proteção do meio-ambiente, assim como a proteção do patrimônio gastronômico pode andar junto com a proteção da segurança alimentar, fortalecendo a causa do desenvolvimento sustentável e o direito à saúde e à vida.

A partir desse panorama não há como deixar de considerar que o horizonte da defesa do patrimônio cultural não pode ser uma questão de repartição administrativa, mas precisa ser tratada por sua inserção no contexto de políticas transversais e intersetoriais de alcance abrangente, capazes de fortalecer a cidadania contemporânea.

Finalmente, é preciso saudar a organização deste livro, cuja publicação se deve à sensibilidade da Direção das Comunidades do Governo Regional dos Açores, garantindo o patrocínio desta iniciativa editorial, que reúne autores do Brasil, de Portugal continental e insular e da África lusófona. O livro também é uma realização do Centro Histórico e Cultural da Santa Casa de Porto Alegre, dando continuidade à coleção *Experimentações do patrimônio*, que conta com outros títulos de referência impor-

tantes para aprofundar a reflexão crítica sobre o patrimônio cultural no Brasil. A produção editorial valoriza o trabalho institucional do CHC Santa Casa, comprometido com a democratização do acesso ao patrimônio cultural, oferecendo a pesquisadores e ao público, em geral, a oportunidade de conhecer e explorar a riqueza de suas coleções reunidas no arquivo e no museu da instituição, contribuindo para multiplicar interpretações da história e representações do passado.

Apresentação

É motivo de orgulho, para nós organizadores, compartilhar mais um volume da série *Experimentações* que este ano celebra uma década de existência. Como todas as edições anteriores da coletânea, o quinto volume, que ora lançamos, reuniu um grupo diverso de colaboradores/as. As ressonâncias de seus estudos religaram territórios e investigações no campo do patrimônio situadas no lado de cá e no lado de lá do que cartograficamente fora denominado no século XVI, de oceano Atlântico. Nos séculos que se sucederam, se tornou rota de passagem entre a Europa, a África e a América caracterizada pelo intenso fluxo de mercadorias, pessoas e culturas e por uma história atlântica conectada.

A partir desta perspectiva reafirmamos os objetivos da publicação que é o de estabelecer pontes reflexivas desde diferentes cenários patrimoniais, demandas e discussões contemporâneas do campo, buscando expandir fronteiras geográficas a partir de temas comuns, sejam eles próximos ou alhures, que nos afetam como seres coletivos com aspirações de um sistema-mundo multicultural e, portanto, sensível aos legados agenciados por diversos grupos e povos, para se fazerem representar enquanto sujeitos históricos e fazedores de cultura.

Nesse movimento de trocas e interlocuções, já consolidadas pelas várias experiências acumuladas pela série, a referida publicação potencializa as redes históricas entre o Brasil e as outras regiões das margens do Atlântico, agregando, assim, outros horizontes históricos culturais, aos

quais o patrimônio cultural emerge como uma importante categoria reflexiva. Nela privilegiamos experimentações e estudos originais, contemplando as interfaces e conexões atlânticas de países que, assim como o Brasil, compartilham, dentre os bens e valores culturais, a língua portuguesa, além de outras expressões patrimoniais advindas dos processos e elos históricos que unem estas geografias. Elos que salientam a importância do Atlântico como território de investigação historiográfica, potencializado pela circulação da coletânea em alguns fóruns de discussão no Brasil e na Europa, mais precisamente, em Portugal Continental, nos Açores e na Madeira. Conectados a este debate, julgamos oportuno reafirmar essa interlocução com o tema central da nova edição intitulada: "Experimentações do Patrimônio: interfaces e conexões atlânticas", dando a conhecer as complexas relações abarcando a região, desde o Brasil, Portugal Continental, Arquipélagos dos Açores e da Madeira, e alguns países da África lusófona, como Angola, Moçambique e Guiné-Bissau.

As cartografias esboçadas pelos/os autores/as resultam numa obra na qual os leitores/as encontram uma variedade de interfaces somando 24 trabalhos de alta qualidade científico-acadêmico distribuídos em seis sessões.

Na primeira sessão **Patrimônios e Suportes de Memória,** investigadores dialogam sobre os diferentes registros de memória pesquisados no Brasil e Portugal, focados em fontes desde os arquivos, a cartografia, a iconografia, o patrimônio edificado de origem açoriana no extremos sul brasileiro, o patrimônio arqueológico e crescimento urbano no contexto brasileiro e português, o patrimônio artístico-funerário nas cidades de Lisboa e Porto Alegre em suas influências e confluências, o patrimônio escolar e seus fins educativos, e, por fim, os patrimônios coloniais contestados.

Na próxima sessão, a segunda, intitulada **Patrimônios de Matriz Africana,** os textos enfatizam os entrelaçamentos do nosso país, de norte a sul, com o continente africano. Em todos eles, o destaque para os traços desta ancestralidade que sobreviveu à longa travessia da diáspora pelo Atlântico. Os testemunhos estão no rol de repertórios patrimoniais mantidos, recriados e disputados pelas populações de matriz africana nos locais de destino, abrangendo artefatos escultóricos, movimentos de inventa-

riação de expressões e manifestações culturais de comunidades quilombolas, e o patrimônio relacionado à produção literária afrodescendente na América Latina sob o viés das Epistemologias do Sul e dos Estudos Decoloniais. Do mesmo modo, revelam as tensões pregressas e contemporâneas que moldaram as relações entre esses territórios e as concepções etnocentradas prevalentes em instituições de memória, como museus. Convém, ainda salientar, as reflexões apresentadas na sessão, acerca do papel das Políticas Afirmativas no âmbito das políticas culturais voltadas, particularmente, para o patrimônio afro-diaspórico e a emergência de conceitos que articulam o patrimônio e a tecnologia ancestral para um humanismo afrocentrado para o século XXI.

Dando seguimento, na sessão três dedicada aos **Patrimônios Imateriais** sobressaem os bens e valores intangíveis que conectam a região sulina do Brasil com espaços geográficos lusitanos através de estudos sobre os provérbios como formas de transmissão cultural de povos e sociedades ao longo de gerações, e enquanto patrimônio que se projeta do passado para o futuro. Em continuidade, os textos seguintes evocam os nossos laços culturais com a região da Macaronésia, fundamental na história atlântica por se tratar de um ponto de encontro e intercâmbio cultural entre as Américas, a Europa e a África. Nesta sessão, ela é representada por autores/as do Arquipélago dos Açores, com o qual o sul do Brasil possui fortes laços devido à significativa presença açoriana em grande parte de suas regiões, dado o movimento migratório dos Casais do Número, em finais do século XVIII. Dentre os patrimônios partilhados em ambos territórios, está a música e a arte de tocar apresentado na obra, na atenção dispensada por pesquisadores brasileiros radicados nos Açores, às práticas de tocar a viola da terra culminando no seu reconhecimento como patrimônio cultural imaterial dos Açores. Estes itinerários são seguidos das contribuições de investigadores do Arquipélago da Madeira, versando sobre o processo de candidatura da tradição da produção do Vinho Madeira, para a obtenção do título de patrimônio cultural imaterial da humanidade. Fechando a sessão, o tema do tropeirismo é analisado sob o viés do campo do patrimônio, como bem cultural associado a saberes e experiências materializadas.

Na sessão quatro, **Patrimônios, Meio Ambiente, Paisagens e Cidade,** as conexões patrimoniais atlânticas reúnem contribuições de brasileiros, portugueses continentais e açorianos no tocante a temáticas emergentes relacionadas ao meio ambiente, à paisagem e à cidade, como, por exemplo, as experiências em torno das dinâmicas ancestrais de comunidades no Brasil, Angola e Moçambique em torno da gestão do fogo, considerado como patrimônio cultural transatlântico. Não só como ferramenta de gerenciamento dos ecossistemas e das paisagens, mas também como elemento simbólico de memória coletiva, espiritualidade e coesão social nas margens do Atlântico.

Nesta sessão se inserem o debate e a socialização de experiências educativas relacionadas às paisagens culturais advindas de iniciativas do governo português, de instituições de ensino e organizações comunitárias, situadas nos Açores, na ilha de São Miguel. Concebidas como espaços praticados permeados por histórias e memórias coletivas, as contribuições dos estudos e projetos salientam o uso das paisagens como recurso pedagógico, através da metodologia de educação patrimonial, considerada como instrumento para uma consciência crítica sobre a preservação do patrimônio e a necessária construção de um futuro sustentável para os territórios.

Na sequência, apresenta-se uma pesquisa realizada na cidade de Cacheu, Guiné-Bissau, versando sobre um debate emergente do campo do patrimônio, qual seja, os ressentimentos sociais de grupos e povos quanto aos registros, monumentos e artefatos ligados à experiência traumática da colonização portuguesa, no continente africano. De acordo com a pesquisa, estas resistências no tempo presente atuam na ressignificação de espaços e representações da herança colonial na localidade em questão.

Na sessão cinco, **Patrimônios Religiosos,** encontram-se estudos colaborativos entre pesquisadores brasileiros, açorianos e portugueses do continente sobre duas das características significativas da tradição lusófona; a religiosidade e a atuação secular das ordens na assistência à saúde, no lado de cá e no lado de lá das margens do Atlântico. Inicialmente, aborda a trajetória de patrimonialização de uma obra escultórica de cariz religioso até a obtenção do selo de primeiro tesouro regional dos Açores.

O primeiro associado à arte freirática nos conventos femininos e à participação das mulheres no sistema das artes no Arquipélago dos Açores, no século XIX. No trabalho seguinte, verifica-se uma pesquisa comparativa sobre as Santas Casas existentes em Portugal - continental e insular - e o Brasil, durante o recorte temporal que se estende do século XVI ao início do século XX, e a trajetória da Misericórdia de Porto Alegre enquanto referência nos cuidados da saúde das comunidades em que se encontra inserida, tomando como aporte o conceito de patrimônio humano.

Encerrando a publicação, na sessão seis, **Patrimônio Alimentar**, as abordagens trazidas pelos/as autores/as, tal qual, nas sessões anteriores, retomam os vínculos entre a região sul do Brasil com os Açores em torno da tradição da produção do queijo na ilha de São Jorge e na região serrana do Rio Grande do Sul. Dos Açores, as autoras socializam os limites de um projeto de musealização referente à produção do queijo, extraindo desta iniciativa falhada aspectos a serem considerados na ativação destas propostas junto às comunidades locais. Da cidade de Caxias do Sul, no estado do Rio Grande do Sul, desponta a experiência de mobilização comunitária pela preservação do queijo artesanal serrano, tendo em vista a relevância cultural e econômica para a comunidade local e o simbolismo de reafirmação identitária açoriana através do famoso Queijo do Divino, elaborado pela comunidade para a celebração da Festa do Divino, no caso, a Vila da Criúva.

Como palavras finais não há dúvidas quanto à potente circulação de ideias e experimentações oportunizadas pelos textos compilados neste volume, no qual se verifica um Atlântico heterogêneo, plural e repleto de conexões culturais e dinâmicas de interações que seguem nos convocando a seguir aprofundando, cada vez mais, os elos que nos distinguem e que ao mesmo tempo nos unem.

Não se poderia encerrar esta apresentação, sem também registrar o profundo agradecimento à Direção das Comunidades, representada pelo diretor Dr. José Andrade, e ao Governo Regional dos Açores, na pessoa do Senhor Presidente José Manuel Bolieiro, pelo apoio recebido para o financiamento desta publicação, tornando possível a sua concretização.

As palavras finais de reconhecimento se estendem, igualmente, ao Centro Histórico-Cultural Santa Casa de Porto Alegre, e à toda sua equipe de profissionais que com dedicação e apreço acolheram a coleção *Experimentações,* desde o primeiro volume, apoiando, desde então, a sua continuidade, o que muito nos honra pela atuação pública que exerce como polo cultural sensível às temáticas envolvendo a cultura, o patrimônio, a cidadania e as convergências atlânticas.

Hilda Jaqueline de Fraga
Claudira do Socorro Cirino Cardoso
Éverton Reis Quevedo
Véra Lucia Maciel Barroso
Organizadores

I PARTE

PATRIMÔNIOS E SUPORTES DE MEMÓRIA



DOCUMENTO É PATRIMÔNIO: REFLEXÕES ACERCA DO PATRIMÔNIO DOCUMENTAL ARQUIVÍSTICO EM PORTO ALEGRE, RIO GRANDE DO SUL (BRASIL) E GUIMARÃES (PORTUGAL)

Vanessa Gomes de Campos[1]
Alexandra Maria Barros da Costa Marques[2]

Arquivo, memória e patrimônio

O arquivo, lugar por excelência com a função de conservar materiais que comprovam as atividades executadas por entidades públicas ou privadas, assim como por indivíduos, no decorrer de suas atividades, também é comumente associado à morada da memória da sociedade. O trinômio *arquivo-memória-patrimônio* é frequentemente utilizado para justificar a existência e atribuir sentido aos documentos arquivísticos depositados em um local próprio, como uma espécie de relíquias sobreviventes do passado e eternamente preservadas como evidências. Enquanto patrimônio, o arquivo representa os vestígios de nossa cultura, diríamos.

Cultura e patrimônio são termos com mútiplos sentidos. Por conseguinte, sua polissemia nos conduz por diferentes caminhos, e, ao mesmo tempo, pode causar certas dificuldades ao empreendermos sua utilização em contextos específicos. Por isso, antes de prosseguirmos, é importante que definamos algumas noções, a fim de situarmos o leitor nas ideias que conduzirão o caminho que escolhemos.

No que diz respeito à cultura, concordamos com Assmann (2008, p. 97), quando afirma que cultura é a memória da sociedade que não é geneticamente transmitida, ou seja, ela necessita de símbolos externos

1 Porto Alegre, Rio Grande do Sul. Brasil.
2 Guimarães. Portugal.

para ser perpetuada. Nesse sentido, como estabelece a autora, a memória da esfera cultural toma algumas precauções, valendo-se de instituições para o suporte de materiais e de elementos que deverão ser lembrados (Assmann, 2008). O arquivo seria a referência cultural em tal caso e Assmann (2008, p. 102) o considera como a *memória de armazenamento*, porque é onde fica armazenada passivamente, mantendo o passado no passado.

Por outro lado, o contraponto do arquivo seria o *cânon*, definido como a memória que circula ativamente e mantém o passado presente (Assmann, 2008, p. 98). Para Tedesco (2011, p. 12), o presente é o parâmetro que nos faz recorrer a elementos do passado, "esse conjunto de momentos descontínuos [...], que sofrem as ações da corrente do tempo e das relações sociais". Memória, então, não seria apenas sobre lembrar-se, mas o que lembrar e como lembrar. Hedstrom (2016, p. 241) chega a afirmar que,

> se aceitarmos a premissa básica de que a memória coletiva é um construto social que reflete necessidades atuais que grupos e indivíduos sentem de conferir sentidos particulares ao passado, surgem questões como tais necessidades são identificadas e por quem, além de como interpretações especificas do passado são mobilizadas para satisfazê-las.

Nessa perspectiva, as fontes arquivísticas são acionadas, enquanto representações do passado, provocando uma tensão entre os *cânones* questionadores do *arquivo*. Isso quer dizer que, de acordo com as necessidades de determinada época, acontece a dinâmica entre a memória cultural (coletiva) e o conhecimento armazenado no arquivo – até então inerte – que contesta e transforma das narrativas *canonizadas* (Assmann, 2008, p. 101-102). A ressignificação e a reinterpretação da cultura vão depender da seleção que fizermos dentre os materiais que preservamos do passado (arquivo), e que serão mobilizados para indagar o cânon.

É nesse sentido que também nos referimos ao patrimônio. Trata-se de um conceito que se redefine conforme a época. Há cerca de um sécu-

lo, no Brasil, falava-se apenas em patrimônio edificado, privilegiando as elites brancas e os bens de ordens religiosas. Pensando nas tensões das últimas décadas que envolveram a busca pelo reconhecimento de diferentes grupos sociais que romperam as barreiras de sua marginalização (Pollak, 1989), a necessidade de se abrir a outros significados levaram à tipificação do patrimônio de modo a se tornar mais representativo e inclusivo. Gonçalves (2009, p. 30), ao tratar do patrimônio como categoria de análise, reforça que não podemos naturalizá-la e impor um significado peculiar, pois qualquer qualificação que receba é uma construção histórica.

Ao trazer o adjetivo cultural ao patrimônio, tratamos de aproximar a um conjunto de bens que carregam consigo o sentido de pertença. Para Vieira (2022, p. 90), o patrimônio cultural é uma "panóplia de bens, que se estende do material ao imaterial, constituindo um diversificado legado do passado", cuja composição amplia os significados e a abrangência.

Em nossa compreensão, os documentos arquivísticos enquadram-se nessa *panóplia de bens*, mas possuem características específicas. O arquivo é criado como o local onde se guardam os registros que comprovam ações, ou seja, "não está subjacente o sentido de patrimônio enquanto uma expressão de cultura, mas sim o propósito de uma herança enquanto conjunto de bens e/ou direitos" (Vieira, 2022, p. 93). Com o passar dos tempos, os documentos arquivísticos foram adquirindo outros sentidos, na medida em que passaram a ser acionados para uso coletivo, compartilhados em vistas à história nacional, detentores de valores e de importância comum à sociedade.

Para Vieira (2022), a categoria patrimônio documental estaria ainda em uma esfera muito ampla, uma vez que engloba uma diversidade de acervos, conteúdos e suportes. Segundo o autor, como observamos na Figura 1, tal categoria deve ser subdividida em *patrimônio arquivístico* e em patrimônio *bibliográfico* (p. 98).

Figura 1 – Cadeia de relacionamentos do patrimônio arquivístico



Fonte: Adaptado de Vieira (2022, p. 98).

Já, Cougo Junior (2023) defende a noção de *patrimônio cultural arquivístico*, justificando que se trata do patrimônio preservado para fins culturais e tipificado para o arquivo. Segundo o autor, a ativação do patrimônio relacionado aos arquivos tem conexão com as "duas dimensões patrimoniais dos conjuntos de documentos arquivísticos", diretamente vinculadas aos produtores/acumuladores (Cougo Jr., 2019, p. 18-19): a primeira dimensão é a ênfase jurídica, que interessa mais a quem produziu/acumulou; a segunda, por outro lado, tem "viés cultural, que traz consigo as ideias de legado, de representatividade do passado e de caracterização das sociedades de que faz parte". Nesse sentido, interessa-nos a segunda dimensão, pois é quando o patrimônio se ativa para fins culturais ou, como considera Cougo Jr. (2019), quando falamos do processo de *patrimonialização dos arquivos*.

Os arquivos que gerenciamos são ícones patrimoniais e possuem amparo legal – em vista das instituições que os chancelam. Pensar nos conjuntos documentais como evidências do passado nos leva a refletir o compromisso que temos em preservá-los e, sobretudo, torná-los acessíveis. A consagração de políticas arquivísticas que protegem e nos levam a discutir e a assumir o caráter permanente dos documentos que representam a história e a cultura de nossa sociedade são fundamentais, embora –

ao menos no Brasil – exista certa dificuldade em se compreender que isso deve ser integrado a políticas públicas. No caso de Portugal, o primeiro diploma que regulou a proteção do patrimônio cultural data de 1932, mas sem referências aos documentos de arquivo. Só 53 anos depois, com a Lei 13/85 (Lei do Património Português), é que os arquivos foram finalmente reconhecidos como bens culturais, sendo salvaguardados e valorizados, enquanto parte integrante do Patrimônio Nacional.

Consideramos que "o patrimônio é usado não apenas para simbolizar, representar ou comunicar: é bom para agir (Gonçalves, 2009, p. 31)." Assim, o passado deve ser cruzado com o presente, considerando os sujeitos envolvidos e cabendo a nós, enquanto portadores de responsabilidade social das instituições que representamos, problematizar nossos discursos e evidenciar nossos procedimentos. Para tanto, a fim compreender a relação entre o arquivo, a memória e o patrimônio através de experiências concretas, apresentamos na sequência duas realidades distintas, mas com afinidades no processo simbólico de valorização do patrimônio documental arquivístico. O primeiro, trata da realidade do Arquivo Municipal Pimenta, de Guimarães (Portugal), enfatizando o projeto *Hereditas - Atlas da Paisagem.* A seguir, abordaremos o projeto *Visitas Culturais*, de iniciativa do Arquivos Histórico Monsenhor Ruben Neis, da Arquidiocese de Porto Alegre/RS (Brasil).

Os Projetos: documentos e patrimônio

Falar em patrimônio, sob qualquer tipificação, resulta, "necessariamente, [em] um conjunto de responsabilidades e obrigações, que estão relacionadas com a sua proteção e a sua disponibilização" (Vieira, 2022, p. 87). À vista disso, e em virtude de nossa atuação profissional em espaços arquivísticos, buscamos contribuir com nossas experiências concretas, que buscam defender o valor social do arquivo, utilizando-o como "transmissão de uma noção de experiência compartilhada" (Hedstrom, 2016, p. 255).

A trajetória de patrimonialização do Arquivo Municipal de Guimarães

O nascimento dos arquivos públicos em Portugal, enquanto instituições voltadas para a preservação, organização e acesso à informação histórica, ganharam expressão após a implantação da República em 5 de outubro de 1910. As políticas de laicização do Estado, a par da política descentralizadora que se vinha sentindo sobre a impraticabilidade de concentrar no Arquivo Nacional da Torre do Tombo todo o patrimônio arquivístico – modelo historicista de inspiração francesa –, alteraram o destino dos bens patrimoniais e documentais e impulsionaram a criação dos Arquivos em todas as capitais de distrito.

Em Portugal, à semelhança do que ocorreu no pós-Revolução Francesa, verifica-se que o conceito de patrimônio histórico ultrapassa a mera ideia de antiguidade, incorporando novas dimensões, como a de memória, identidade e valor cultural (Silva, 2022, p. 89). Inicia-se, igualmente, a criação de um corpo legal de proteção do patrimônio nacional, acompanhado por ações sistemáticas de inventariação e conservação dos bens.

É neste ambiente de mudança, que os vimaranenses[3] iniciam a luta pela defesa e preservação do patrimônio, nomeadamente o da *Real e Insigne Colegiada de Nossa Senhora da Oliveira*. Esta, como primaz das colegiadas portuguesas e centro nacional de peregrinação, além de ter sido protegida e agraciada pelos sucessivos reis portugueses, era, também guardiã de um valiosíssimo patrimônio documental, que se encontrava ameaçado de transferência para o Arquivo Distrital de Braga, criado em 1917.

Em reposta a esta ameaça várias personalidades vimaranenses uniram-se na defesa intransigente deste patrimônio, conscientes da importância de garantir a sua preservação e de evitar, a todo o custo, que fosse enviado para a cidade vizinha de Braga.

O Arquivo Municipal de Guimarães só nasceria em 1931, através do decreto nº 19.952, de 27 de junho, fruto do empenho, dedicação, persistência e influência de Alfredo Pimenta, patrono e seu primeiro diretor e outras personalidades da sua geração.

3 Habitantes de Guimarães.

Por força do decreto de criação foram incorporados: o arquivo da extinta Colegiada de Nossa Senhora da Oliveira, os processos crimes, cíveis e orfanológicos, os livros dos cartórios e tabeliães extintos, os livros paroquiais do concelho e todos os documentos, livros, processos, estatutos existentes das irmandades, corporações e repartições extintas.

A patrimonialização do Arquivo torna-se particularmente evidente com este ato legislativo. O Governo da Nação, ao reconhecer a importância deste património arquivístico na construção da memória coletiva e na identidade de Guimarães e do povo vimaranense, conferiu ao Arquivo Municipal um estatuto único no seio dos Arquivos Municipais Portugueses. Este é o único Arquivo Municipal português criado por decreto governamental, com funções análogas às de um Arquivo Distrital, para a aérea do concelho de Guimarães.

As portas da Casa do Arquivo Municipal só se abririam ao público em dia 14 de outubro de 1934 e, na cerimônia inaugural, Alfredo Pimenta ergueu a voz para dar vida e significado ao decreto de 1931, que oficializara a criação do Arquivo Municipal. Naquele momento solene, as suas palavras não foram apenas um discurso inaugural, mas uma verdadeira declaração de compromisso com a memória e a história.

Ninguém melhor que ele, para descrever a riqueza deste acervo, que atravessa séculos de história e que, com orgulho continuamos a guardar e preservar até aos dias de hoje:

> Como os homens, os Arquivos não se medem pelo tamanho: avaliam-se pela riqueza do seu conteúdo. Ter muitos documentos é bom, mas ter bons documentos é melhor [...]. Assim como a melhor maneira de se estudar geografia é conhecer a terra, é viajar, também o melhor processo de se conhecer um arquivo é percorre-lo minuciosamente. Quer dizer: por mais que eu diga, descrevendo a V. Exª em que consiste a riqueza do Arquivo Municipal de Guimarãis […] sempre [...] terão uma deficientíssima noção do que êle seja, é preciso folhear códice a códice, compulsar colecção sôbre coleção, ler pergaminho sôbre pergaminho, para se fazer a ideia justa do que vale este Arquivo […].

Mais do que uma simples descrição, estas palavras ecoaram e continuam a repercutir-se como um convite à descoberta, um apelo à valorização do património documental que constituiu a identidade e a memória coletiva de Guimarães.

Em 1952, por portaria publicada no Diário do Governo nº 51, II série, o Arquivo passou a ostentar o nome do seu primeiro diretor, Alfredo Pimenta. Se em 1931, o Governo da Nação patrimonializou os documentos ali guardados, duas décadas depois, em 1952, elevou a figura de Pimenta a um estatuto de referência identitária e patrimonial. Prestou-se, assim homenagem a um "homem de vontade férrea, de uma inteligência superior [...]", que dedicou parte da sua vida a este espaço, zelando pela preservação e divulgação da memória local (Monteiro, 1983, p. 6).

Este tributo, por um lado reconhece o seu papel histórico na consolidação do Arquivo e na valorização da memória local, por outro, levanta questões contemporâneas sobre os critérios de patrimonialização de figuras históricas. Nesse sentido, a teoria de Mauriece Halbwachs (Rodrigues, 2018) torna-se particularmente pertinente, ao afirmar que a memória é construída coletivamente e continuamente reinterpretada de acordo com os valores e as necessidades sociais do presente. Assim, a patrimonialização da figura de Alfredo Pimenta, cuja homenagem foi compreensível no contexto de 1952, poderia ser hoje questionada à luz de novas perspectivas identitárias e culturais. Contudo, é inegável que, enquanto historiador, poeta, crítico, homem de convicções, contribuiu de forma decisiva para a preservação da memória local. O seu legado intelectual e institucional merece ser reconhecido e continuamente transmitido às gerações futuras.

O papel do Arquivo na ativação da memória cultural

No silêncio das estantes do Arquivo Municipal Alfredo Pimenta (AMAP), repousam testemunhos de vidas, decisões e momentos que moldaram a história, documentos que suportam a marca do tempo em que foram criados, a intenção de quem os produziu e a verdade de um passado que não pode ser reescrito, um passado que permanece no passado, mas anseia

ser despertado, ativado, trazido ao presente, dando voz à memória coletiva e alimentando a identidade cultural de Guimarães. A título de curiosidade, na Figura 2 apresentamos a logomarca do AMAP:

Figura 2 – Logomarca do Arquivo Municipal Alfredo Pimenta



Fonte: AMAP.

Conscientes de que a memória cultural só cumpre plenamente a sua função quando é acessível e partilhada, e atentos às necessidades atuais da sociedade, em 2011, iniciamos um ambicioso projeto: a criação do Arquivo Digital. Desde então, este tem vindo a crescer, permitindo que, de forma progressiva, o vasto acervo documental, antes confinado ao espaço físico, esteja agora acessível a todos em toda a parte do mundo.

Atualmente, o catálogo *online* do AMAP conta com 235 fundos documentais, num total de cerca de 400.000 registros, dos quais cerca de 100.000 têm objetos digitais associados. Entre os documentos mais consultados destacam-se os livros paroquiais e da Conservatória do Registo Civil (registos de batismo, casamento e óbito), frequentemente utilizados para fins de investigação genealógica, mas também para fins probatórios, nomeadamente para obtenção da cidadania portuguesa.

Nesse processo de guarda, preservação e disponibilização assume particular relevância a incorporação de arquivos provenientes de entidades públicas e privadas, incluindo empresas, associações, famílias ou personalidades vimaranenses. Estes acervos não são unicamente constituídos por documentos arquivísticos, dele fazem parte vários objetos, fotografias ou outros artefatos, que nos ajudam a construir a história e a memória da sociedade vimaranense.

No caso dos acervos de empresas, destacamos o da antiga *Fábrica do Castanheiro*, que, além dos documentos administrativos, é constituído por carimbos de malhas, carimbos de escritório, amostras de tecidos,

malas de transporte, estandarte da fábrica, entre outros objetos de valor patrimonial, como observado na Figura 3.

Figura 3 – Exemplo dos artefatos que integram o acervo da Fábrica do Castanheiro



Fonte: AMAP.

Outro exemplo recente foi o da incorporação do acervo da centenária *Fábrica de Curtumes de Roldes*, a última fábrica de curtumes a laborar em Guimarães, que fechou as suas portas em 2024 e incluiu, igualmente, utensílios de trabalho, maquinaria pequena, amostras de couros, modelos de sapatos e peças de laboratório.

A nosso ver, estas incorporações enriquecem o patrimônio arquivístico, ampliando a diversidade de fontes disponíveis para investigação e memória coletiva, ou seja, estes objetos e artefatos devem ser entendidos não apenas como vestígios do passado, mas como expressões vivas de práticas culturais significativas, pois, além de testemunharem a atividade econômica das instituições, conservam, igualmente os saberes-fazer, a cultura, a memória social e a sua identidade. Tal como refere Matos (2023, p. 36): “O património industrial é fundamental para a recuperação da identidade e da memória da atividade a que se dedicaram os antepassados, e que de algum modo moldou a região tal como ele existe hoje”.

Além destas incorporações, temos dado especial enfoque à aquisição de acervos fotográficos, pois, além de serem fontes de informação para a

geração do conhecimento (Rodrigues, 2017, p. 56), são também parte integrante do patrimônio cultural. Atualmente, temos em curso a criação da Fototeca Municipal, um projeto de participação cidadã e institucional, que pretende envolver a população e entidades locais no sentido de integrar, num único repositório digital as imagens representativas das gentes, dos costumes, da cultura, do património dos vimaranenses. Pretendemos que seja um repositório vivo, representativo e plural da memória local. Maria João Serén refere que "um documento fotográfico é um ato social que exige a presença daqueles que são chamados os seus elementos básicos" (*apud* Rodrigues, 2017, p. 56). Sendo a fotografia um ato resultante de escolhas humanas inseridas dentro de um determinado contexto social e temporal, elas constituem um registro ou uma expressão de memórias de um passado, cuja reflexão deve ser chamada para o presente.

Nesse sentido, estamos, igualmente, empenhados no desenvolvimento de atividades de divulgação pública destes acervos, a título de exemplo, por ocasião dos 50 anos do *25 de abril*, levamos para o espaço público uma exposição fotográfica com os momentos mais marcantes vividos em Guimarães, aquando da Revolução dos Cravos. Paralelamente, publicamos um "álbum fotográfico" com o objetivo de proporcionar uma viagem no tempo não só para quem viveu ativamente aqueles dias, mas também para dar a conhecer às novas gerações como foi vivido o *25 de abril* em Guimarães.

Valorizar e reavivar a memória é um dos pilares da mediação cultural, especialmente no contexto dos arquivos, onde o patrimônio arquivístico ganha novas leituras, novas interpretações relativamente às preocupações atuais. Os Arquivos deixam de ser vistos como o local onde a memória está armazenada, onde o passado está no passado para se tornarem espaços de encontro, de aprendizagem e de participação colaborativa, onde o cidadão, de acordo com a Carta de Porto Santo (2001), assume a categoria de sujeito cultural ativo.

Além de exposições subordinadas a temas de âmbito local, desenvolvemos um conjunto diversificado de oficinas educativas, conferências, visitas guiadas ao patrimônio histórico, projetos com escolas, rúbricas sobre o patrimônio publicadas nas redes sociais, vídeos sobre patrimônio

paisagístico, edificado, arquivístico e imaterial, um conjunto de atividades que integram uma abordagem de educação não formal, que escolhemos lembrar, escolhemos interpretar, com o objetivo de estimular o pensamento crítico, gerar novas interpretações, fomentar identidades plurais e promover a cidadania.

Hereditas, Atlas da Paisagem Cultural de Guimarães

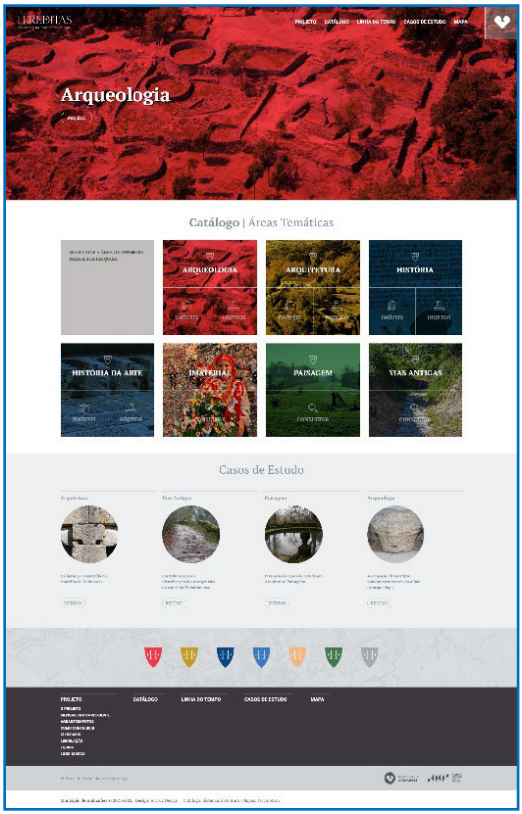
Ao longo dos anos, Guimarães tem vindo a consolidar-se como um exemplo notável de valorização e preservação do seu património histórico. Em 2001, o Centro Histórico de Guimarães foi distinguido como Patrimônio da Humanidade pela UNESCO e, em 2023, o Comitê do Patrimônio Mundial estendeu a área classificada ao conjunto denominado como *Zona de Couros*, um espaço emblemático que preserva a memória e o engenho das comunidades que, ao longo do Rio de Couros, moldaram o território vimaranense.

Ciente da riqueza da diversidade cultural e patrimonial, da importância da sua salvaguarda e da inexistência de um repositório dos bens culturais, tangíveis e intangíveis do concelho, o Município de Guimarães, através da Divisão do Centro Histórico, deu início, em 2018 ao projeto *Hereditas, Atlas da Paisagem Cultural de Guimarães*, nome de origem latina que significa herança, que, de acordo com Costa (2021, p. 47),

> […] *não fosse o latim a língua em que alicerçamos a nossa forma de expressão escrita; uma herança de que nos orgulhámos, e que tendo sido uma língua franca por mãos de novecentos anos, é simultaneamente um valor comum a tatos outros povos. Hereditas, porque traduz toda a Herança Cultural que, tendo-nos sido legada, temos por obrigação preservar e salvaguardar*.

O objetivo do projeto Hereditas era criar um repositório vivo e acessível do patrimônio cultural do concelho, integrando três grandes inventários: o do patrimônio construído, do patrimônio natural e do patrimônio imaterial. Na Figura 4, trazemos a interface disponível ao público:

Figura 4 – Interface do acesso digital ao conteúdo do Projeto Hereditas



Fonte: https://atlas.cm-guimaraes.pt/

Ao alargar o olhar patrimonial para além dos limites da área classificada como Patrimônio da Humanidade, esta iniciativa procurou valorizar o território na sua totalidade, reconhecendo a diversidade. Para tanto, constituiu-se uma equipa transdisciplinar, cientificamente assessoradas por professores universitários de diversas áreas do saber, nomeadamente, Arqueologia, Arquitetura, Arte, História e Paisagem.

Na primeira fase do projeto, num período de pouco mais de dois anos, desenvolveu-se um trabalho de prospeção de campo, na extensa mancha de todo o território vimaranense, com a tarefa de identificar os elementos relevantes, construídos e naturais, registrando-os de forma fotográfica, cartográfica e descritiva. Foram levantados 5.608 bens dos quais 1.982

foram selecionados, mapeados e inventariados, de acordo com critérios definidos pelas assessorias científicas. Depois de identificados, selecionados, passou-se à descrição e estudo dos bens e ao posterior registro, que contou com o apoio de um software de inventário, que, tal como refere Costa (2001, p. 46).

> garante a abrangência de todo um leque de varáveis que urge considerar: a descrição do bem, as suas características, estado de conservação, iconografia, autores, envolvente, cronologia, estratigrafia, linhas de água. Esta ferramenta permite que diversas fichas de inventário se relacionem entre si e, a estes, as manifestações de caracter intangível que lhe são intrínsecas.

Contou, igualmente, com o apoio de uma plataforma de georreferenciação em *open source* que permite criar, editar, visualizar e analisar todo o tipo de informação aeroespacial e relacionar cada bem cultural descrito com a sua localização exata.

Em 2023, já na responsabilidade do AMAP, o projeto *Hereditas*, entra numa segunda fase, na qual se considerou necessário alargar o âmbito das tipologias inventariadas. Tendo em conta que a Lei Base do Património Cultural, nº 107/2001, define bens culturais "os bens móveis e imóveis que […] representem testemunho material com valor de civilização ou de cultura", entendemos que a retabulística, imaginária, pintura, ourivesaria e azulejaria, tipologias integradas no âmbito da História da Arte, seriam também objetos passíveis de inventariação e integração no projeto *Hereditas*.

Inicialmente, optou-se por proceder-se ao levantamento da imaginária, retabulística e ourivesaria existente nas igrejas e capelas do centro histórico de Guimarães, cuja seleção optou pelo reconhecimento e identificação do valor artístico, estético, formal e histórico. Por se tratarem de bens móveis ou peças adaptadas à arquitetura, a sua identificação e análise permite uma maior proteção contra furtos, atos de vandalismo ou destruição por desconhecimento do seu valor. Do inventário efetuado, a grande maioria das peças analisadas são imagens devocionais e a sua

leitura foi auxiliada por documentação arquivística existente, maioritariamente no Arquivo Municipal.

Estas dimensões artísticas, por sua vez, relacionam-se intrinsecamente com as práticas de saber-fazer, bem como com manifestações culturais e religiosas, inseridas na dimensão imaterial do patrimônio, abrangida pela *Convenção para a Salvaguarda do Património Cultural Imaterial* (UNESCO, 2003).

O lugar onde as pessoas habitam determinam as devoções religiosas das comunidades que aí se desenvolvem. As práticas religiosas (romarias, procissões, festas) decorrem das crenças e devoções que, por sua vez, criam lugares de culto, como capelas, santuários ou cruzeiros, que dão identidade a um lugar e influenciam a forma como o território é percebido, vivido e até mesmo organizado. Assim, estas três dimensões – Território, Devoção e Práticas –, relacionam-se e condicionam-se entre si, como tal estão a ser estudadas de modo integrado.

A próxima etapa do projeto será passarmos ao registo de alguns processos e técnicas característicos de Guimarães, nomeadamente os ofícios tradicionais, como os tamanqueiros e os oleiros, as tradições e as expressões orais, e o registro de conhecimentos e práticas relacionados com a natureza e universo. Enfim, entendemos que, mais do que um simples levantamento, o *Hereditas* propõe uma nova forma de compreender e relacionar o patrimônio, promovendo uma leitura integrada e transversal da paisagem cultural vimaranense, uma paisagem feita de lugares, memórias, saberes e práticas que, embora por vezes silenciosas ou invisíveis, são fundamentais para a identidade e coesão do território.

Projeto Visitas Culturais do Arquivo da Arquidiocese de Porto Alegre

No relato da experiência anterior, fica evidente a efetivação de políticas públicas pertinentes ao âmbito cultural, como mecanismo de inserção dos sujeitos ao seu contexto históricosocial. Embora as trajetórias e as constituições sociais das instituições aqui representadas estejam distanciadas no espaço e na sua representatividade, podemos dizer que existem alguns pontos em que confluem: a atuação de agentes, a valorização do

patrimônio documental arquivístico como essencial na configuração de sentidos e ressignificações.

O Arquivo Histórico Monsenhor Ruben Neis[4] (AHMRuN), da Arquidiocese de Porto Alegre, é uma instituição privada, eclesiástica, na qual grande parte do acervo tem características de interesse público.[5] Desde 2022 desenvolvemos o projeto *Visitas Culturais* que consiste na valorização do patrimônio documental arquivístico e bibliográfico, englobando-o no conjunto de bens culturais da Arquidiocese de Porto Alegre. Através das pesquisas históricas e iconográficas junto ao acervo arquivístico, além de dar sentido aos bens culturais integralizados, também lançamos reflexões sobre os bens simbólicos de expressão histórica e social da Igreja, identificando imbricadas relações entre práticas culturais e representações. A proposta do projeto fundamenta-se em difundir culturalmente tais bens, materializados e secularmente constituídos.

Referir-se a ações que evidenciem os bens culturais da Arquidiocese de Porto Alegre é algo bastante novo, tanto quanto falar em políticas culturais integradas. Quanto a isso, podemos recordar o tombamento de três igrejas situadas na jurisdição da Arquidiocese de Porto Alegre. Em 1937, com criação do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), primeiro órgão federal de proteção do patrimônio nacional, e a promulgação do Decreto-lei nº 25/1937, que previa a proteção do patrimônio histórico e artístico, foram tombadas: a igreja de Nossa Senhora da Conceição, em Viamão; a de Nossa Senhora do Rosário e a de Nossa Senhora das Dores, ambas em Porto Alegre.[6] O enquadramento destes

4 A nomenclatura do Arquivo teve variações ao longo do século XX, tendo-se consolidado, no início dos anos 2000, o nome Arquivo Histórico da Cúria Metropolitana de Porto Alegre (AHCMPA). A partir de 30 de novembro de 2021, o Arquivo passou a chamar-se *Arquivo Histórico Monsenhor Ruben Neis*, em homenagem ao último sacerdote que atuou no órgão, e participou ativamente na constituição do acervo, além de ter contribuído decisivamente para os debates de fixação da data de fundação da cidade de Porto Alegre. Para o arcebispo Dom Jaime Spengler (2013-) foi a forma encontrada para deixar registrada a efeméride dos 250 anos de Porto Alegre, que aconteceu em 2022.

5 Sobre a trajetória histórica do Arquivo, ver: Campos, 2022.

6 A igreja matriz de Porto Alegre, que remontava ao século XVIII, já havia sido demolida (entre 1921 e 1929) para dar lugar ao novo edifício catedralício. Convém recordar que, em 1940, a pedido do então arcebispo Dom João Becker ao presidente da República Getúlio Vargas, a igreja de Nossa Senhora do Rosário, construída pela Irmandade dos Homens Pretos, teve o tombamento cancelado.

bens imóveis no mecanismo legal de proteção certamente garantiu sua existência ao longo dos anos, entretanto, muito tempo passaria na Arquidiocese de Porto Alegre antes que estes mesmos bens – e tantos outros – fossem ressignificados não só pela sua existência material, mas na atribuição de sentidos.

No contexto das mudanças conceituais em relação ao patrimônio cultural e, em especial as alterações que o Papa João Paulo II promoveu com a Pontifícia Comissão para os Bens Culturais da Igreja,[7] é que se ampliaram e difundiram as discussões dos bens culturais usados como recurso pastoral. De acordo com Berto (2012, p. 3-4), foi apenas a partir de 1993 que, de fato, no âmbito da Igreja Católica, os bens culturais passaram a ser inseridos em espaços especializados para serem devidamente geridos e tratados por profissionais especialistas, mesmo que já tivessem sido mencionados na legislação canônica. Tratou-se de um momento em que houve esforços para se compreender quais seriam os bens culturais da igreja e conhecer suas especificidades e importância. Por conseguinte, ao longo das décadas de 1990 e início dos anos 2000, foram produzidas pela Pontifícia Comissão as Cartas Circulares que buscaram imprimir amplas definições aos materiais e espaços de ordem cultural.[8] Em decorrência de toda essa movimentação, no âmbito da Arquidiocese de Porto Alegre, foram criados em 2001 o Vicariato da Cultura e a Comissão Arquidiocesana de Arte Sacra (CAAS). Enquanto o Vicariato tinha por missão a comunicação, em sentido pastoral,[9] a CAAS objetivava orientar e examinar projetos e intervenções arquitetônicas referentes ao espaço litúrgico.

7 A Pontifícia Comissão para os Bens Culturais da Igreja foi um órgão derivado da Pontifícia Comissão para a Conservação do Patrimônio Artístico e Histórico da Igreja, criado em 1988.

8 O primeiro documento, ainda no tempo em que se denominava Comissão Pontifícia, intitulou-se “A formação dos futuros presbíteros à atenção para com os bens culturais da Igreja” (1992). Os demais, lançados pela Pontifícia Comissão para os Bens Culturais da Igreja, foram: “As bibliotecas eclesiásticas na missão da Igreja” (1994); “Necessidade e urgência da inventariação e catalogação dos bens culturais da Igreja” (1999); “A função pastoral dos arquivos eclesiásticos” (1997); e “A função pastoral dos museus eclesiásticos” (2001). Também foram lançados dois documentos direcionados às instituições de vida religiosa: “Os bens culturais dos institutos consagrados” (1994) e “Inventariação dos bens culturais dos Institutos de Vida Consagrada e das Sociedades de Vida Apostólica: orientações práticas” (2006).

9 Ao assumir o governo da arquidiocese (2013), Dom Jaime Spengler transformou o Vicariato da Cultura em Coordenadoria, deixando o setor de comunicação como órgão independente.

Dentro da atuação da CAAS, embora focada na perspectiva arquitetônica, duas profissionais das áreas da Museologia e da Arquivologia, e integrantes do quadro funcional da Arquidiocese,[10] provocaram mudanças substanciais no panorama cultural arquidiocesano. Nesse sentido, fomos agentes que contribuíram com referenciais técnicos e visões diferenciadas na relação dos bens culturais católicos com a realidade histórica e social de inserção. A abordagem estratégica que adotamos apresentou-se através de ações promocionais, voltadas ao público externo, mas também articuladas para o público interno. Nossas iniciativas foram sendo apresentadas à sociedade como propósito de dinamizar a atuação das profissionais a partir de pesquisas sobre os bens culturais a serem destacados, e aproveitando-se de efemérides históricas institucionais ou mesmo integrando projetos parceiros de divulgação do patrimônio imóvel.

Um dos primeiros resultados foi o trabalho que marcou o *40º aniversário da visita do Papa João Paulo II a Porto Alegre,* em julho de 2020. Em virtude da impossibilidade de realizarmos uma grande exposição devido às restrições sanitárias impostas pela Covid-19, elaboramos um minidocumentário com material iconográfico do acervo do AHMRuN e excertos de imagens em movimento cedidas por uma rede de televisão local, além de extensa pesquisa nos documentos para roteirizá-lo.[11] O resultado foi muito positivo, mais uma vez firmando o reconhecimento do nosso esforço integrado entre conteúdo e sua promoção.

Outro trabalho substancial que executamos foi o livro *Das pedreiras às torres e carrancas: uma Nova Catedral para Porto Alegre* (Campos; Zuchetti; Volpatto, 2021) e colocou em evidência a abordagem multidisciplinar da nossa proposta, integrando o tratamento e a concepção dos bens culturais da Arquidiocese. Valendo-nos da efeméride de lançamento da pedra fundamental da nova catedral para divulgar a pesquisa iconográfica e documental realizada, a partir de um projeto gráfico bastante ela-

10 Especificamente, a museóloga Carolina Zuchetti, colaboradora entre os anos 2017 e 2024, e a arquivista e também historiadora Vanessa Gomes de Campos, colaboradora ainda atuante.

11 ARQUIDIOCESE DE PORTO ALEGRE. *João Paulo II*: 40 anos da visita a Porto Alegre (1980-2020). Porto Alegre, 2020. (7 min 14 s). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?-v=QCj7hwf96Hk&t=3s. Acesso em: 30 abr. 2025.

borado, o livro foi composto em seis capítulos que narraram, através de fotografias, a construção do novo edifício da igreja matriz da cidade. Afora fotografias, que conduziram a narrativa das etapas construtivas, também utilizamos documentos escritos e plantas, produzindo o apelo visual e atraindo olhares para além da esfera religiosa e evidenciando o potencial patrimonial do prédio que se funde à arquitetura urbana. Assim definimos que, com

> a fotografia como elemento de nossa narrativa, realizamos uma opção metodológica que passa a fazer sentido, à proporção que conseguimos aprender com as imagens e formar um conjunto orgânico capaz de promover múltiplas experiências. Cada indivíduo, com suas próprias vivências, apropriar-se-á da narrativa e a transformará em novas experiências (Campos; Zuchetti; Volpatto, 2021, p. 24).

O livro, embora tenha sido lançado apenas virtualmente por falta de recursos que possibilitassem sua impressão, foi muito bem acolhido. A sociedade apropriou-se do livro como um marco nas relações entre a história, a paisagem urbana e o vínculo simbólico da população com o prédio.

Estes exemplos servem para demonstrar que a inserção dos espaços, objetos, documentos eclesiásticos em contextos específicos os fazem dialogar com a realidade e nela se ancoram. Berto (2016, p. 2) refere-se aos acervos eclesiásticos como possuidores de dimensões, por um lado, histórica e social e, por outro, cultual e ritualística. Por isso, não é suficiente entender o bem cultural de caráter religioso apenas desde o ponto de vista da devoção, mas é preciso compreendê-lo como "remanescente das dinâmicas culturais" (Berto, 2016, p. 11).

Em 2022, com o fim das restrições sanitárias, resolvemos empreender sistematicamente o projeto *Visitas Culturais* através de roteiros mensais mediados a igrejas da cidade de Porto Alegre. Na Figura 5, trazemos a logomarca: algo simples, mas que atribui importante valor simbólico nos materiais de divulgação.

Figura 5 – Logomarca do projeto Visitas Culturais



Fonte: AHMRuN.

Todos os meses, de março a novembro, convidamos a comunidade a participar de um roteiro que, em geral, envolve mais de uma igreja. Os deslocamentos são feitos a pé ou, a depender da distância/roteiro temático, com ônibus fretado. Os grupos têm, em média, 80 pessoas de todas as idades, e os participantes devem preencher um formulário de adesão que é lançado via redes sociais[12] com 15 dias de antecedência. Ao longo dos anos, a adesão dos párocos e outros sujeitos que nos acolhem nas igrejas tem sido significativa, resultando na busca pelo arquivo para tratar de outros assuntos e mesmo para ampliar o conhecimento sobre o patrimônio documental arquivístico. Na Figura 6, temos uma das divulgações na mídia local, tanto digital, quanto impressa. A própria colunista Juliana Bublitz participou de algumas edições das Visitas Culturais.

Figura 6 – Publicação de matéria referente ao projeto Visitas Culturais


Como conhecer a Catedral e a Cúria Metropolitana de um jeito diferente em Porto Alegre

Com passeios guiados, projeto Visitas Culturais abre a temporada 2023

14/03/2023 - 11h00min

COMPARTILHE:

GZH EXCLUSIVO

Criado pela Arquidiocese de Porto Alegre, o projeto Visitas Culturais abre a temporada 2023 com um roteiro guiado na Catedral Metropolitana Mãe de Deus e na Cúria Metropolitana,

MAIS LIDAS

Fonte: Jornal Zero Hora, 14 mar. 2023.

12 O projeto tem Facebook (Visitas Culturais) e Instagram (@visitas_culturais). Além disso, também conta com as redes sociais da Arquidiocese de Porto Alegre, das igrejas parceiras e da mídia local.

Para a regularidade das visitas é imprescindível o desenvolvimento dos estudos históricos nos documentos do AHMRuN, que nos permite compreender o processo construtivo dos espaços, assim como os contextos nos quais se inseriam, os significados sociohistóricos, relevância e/ou destaque material e imaterial na cidade, etc. Para cada roteiro, também buscamos confeccionar um material a ser entregue aos participantes, como forma de atrair a atenção e facilitar a troca de conhecimento.

O projeto *Visitas Culturais* foi elaborado, partindo de dois pressupostos básicos: *mediação cultural* e *experimentações do patrimônio*.

A metodologia exemplar da "educação patrimonial" desenvolvida por Horta (2014, p. 49-50) contempla quatro etapas, a saber, observação, registro, exploração e apropriação dos bens culturais, o que será capaz de atribuir sentido aos objetos. Acreditamos que, quando nos referimos à *mediação cultural* nos expressamos mais amplamente na necessidade de se apreender a cultura como algo presente nos objetos, documentos, edifícios, mas também nas formas de pensar e de agir. Nesse sentido, os visitantes são instigados a conhecer sociedades históricas e, mesmo professando outras crenças religiosas, aproximar-se de uma estrutura sóciocultural consolidada (cânon) e convidados a refletir e questionar o passado. Com isso, é possível ampliar o entendimento em relação às práticas e manifestações religiosas, tomando-as como sistemas simbólicos de visão de mundo, de produtos da ação humana, cujos contextos e interações produziram significados. Assim, temos pensado nos bens culturais da Arquidiocese de Porto Alegre não apenas sob o olhar institucional, mas compreendendo-os como representações de fenômenos histórico-sociais e, assim, buscando correlacionar e identificar sentidos e usos de espectro cultural e compartilhado.

O que nos leva à *experimentação do patrimônio*. Tratamos a materialidade dos espaços como imaginários e resultado de lentos processos históricos. Os sentidos atribuídos, assim como a mediação que proporcionamos, embasada no levantamento documental, levam os visitantes a refletir sobre o passado a partir do que está sendo mobilizado para representá-lo. Do mesmo modo, instigamos que novas pesquisas surjam, ao questionarmos as condições contemporâneas dos espaços e de seus

sentidos. A percepção cultural e o que provocamos em determinado contexto, não acontece "por causa da exatidão histórica, mas [pela] capacidade de estabelecer conexões entre o passado e o presente" (Hedstrom 2016, p. 241).

Por isso, a estratégia de pensar sobre os bens culturais da Arquidiocese de Porto Alegre através de um tratamento integrado e multidisciplinar, nos permite evidenciar o patrimônio documental arquivístico como base para identificar elementos culturais e vivências sociais ao longo dos tempos. Sabemos que lidar com o patrimônio cultural é mergulhar em um campo marcado por disputas, seleções, protagonistas, mas é também um espaço de negociações e permanentes questionamentos.

Na Arquidiocese de Porto Alegre, *Visitas Culturais* tem sido sinônimo de pesquisa documental, preservação do patrimônio cultural em todas as suas tipificações e, acima de tudo, acesso aos materiais que o configuram e que são compartilhados enquanto sociedade.

Patrimônio documental: conceito em construção

Cougo Jr. (2019, p. 17) afirma que "a relação entre arquivos e patrimônio ainda é nebulosa do ponto de vista conceitual". Ao avaliar o longo processo de patrimonialização dos arquivos no Brasil, tratando cerca de 200 anos de institucionalização arquivística, Cougo Jr. (2023) identificou elementos na realidade brasileira que consolidaram a perspectiva patrimonial dos documentos de arquivo. Do mesmo modo, em Portugal, embora os parâmetros sejam diferentes, a inscrição dos arquivos como patrimônio também sofreram longa espera. Nesse sentido, concordamos com o autor, quando manifesta que tais circuntâncias refletiram as dificuldades sobre o panorama conceitual. Termos polissêmicos como patrimônio e cultura foram adquirindo significados e moldados à medida que seus usos foram se constituindo.

Ao perguntar-nos o que definimos por *patrimônio documental* é sempre um passo importante, sobretudo para estabelecer o recorte conceitual de nossa exposição. Apesar da aparente simplicidade do que é comumente definido por patrimônio documental, entendemos que a questão é

algo mais complexa. No meio arquivístico tem-se nomeado o *patrimônio documental* a documentação que atingiu a última idade,[13] ou a fase permanente, quando os documentos devem ser guardados permanentemente. Os arquivos históricos, de modo geral, assim se caracterizam pela passagem do valor probatório para o valor informativo (Schellenberg, 2004, p. 180-182).

As experiências expostas, tanto da realidade vimaranense do Arquivo Municipal Alfredo Pimenta (AMAP), quanto da sul-rio-grandense, do Arquivo Histórico Monsenhor Ruben Neis (AHMRuN), da Arquidiocese de Porto Alegre, enfatizaram o papel consolidador e construtor de identidades regionais. A responsabilidade assumida por nós, enquanto agentes em nossas instituições, nos empurram a agir para melhor tratar tecnicamente de nossos acervos, mas também de comunicá-lo. A preservação do nosso *patrimônio documental arquivístico* ou *patrimônio cultural arquivístico* é um compromisso permanente e exigente.

Referências

ALBUQUERQUE, Daniela Eugênia Moura de; SILVEIRA, Murilo Artur Araújo da. O patrimônio documental na literatura científica nacional da Ciência da Informação: pressupostos. *Em Questão*, Porto Alegre, v. 29, e-126150, p. 1-33, 2023.

ASSMANN, Aleida. Canon and Archive. *In*: ERLL, Ansgar; NÜNNING, Astrid (eds.). *Cultural Memory studies*: an international and international interdisciplinary handbook. Berlin/New York: De Gruyter, 2008, p. 97-108.

BELLOTTO, Heloísa Liberalli. *Arquivos Permanentes*: tratamento documental. 2. ed. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2004.

BERTO, João Paulo. As especificidades das Bibliotecas e Arquivos eclesiásticos no Brasil: apontamentos históricos para uma política de gestão integrada. *História e-História*, Campinas, p. 1-14, mar. 2012.

13 Trata-se da Teoria das Três Idades (Rousseau; Couture, 1998). Na primeira idade, temos o *arquivo corrente*, composto por documentos ainda amplamente usados para os fins aos quais foram criados, dependendo, sobretudo, do período de vigência. Findo o prazo de validade jurídico-administrativo, os documentos podem ser descartados ou transferidos ao *arquivo intermediário*, onde são guardados e novamente avaliados após encerrarem o prazo de vigência. A fixação de critérios e justificativas para o descarte e/ou guarda permanente dos documentos fica a cargo de uma comissão multidisciplinar. Os que não forem eliminados são recolhidos ao *arquivo permanente* ou *histórico* (Bellotto, 2004, p. 23-25).

CAMPOS, Vanessa Gomes de; ZUCHETTI, Caroline; VOLPATTO, Lucas Bernardes. *Das pedreiras às torres e carrancas*: uma nova Catedral para Porto Alegre. Porto Alegre: Outubro, 2021. Disponível em: https://www.catedralpoa.com.br/. Acesso em: 30 abr. 2025.

CAMPOS, Vanessa Gomes de. *Constituição social, interferências e contornos*: o Arquivo Pessoal do Monsenhor João Maria Balem e o Arquivo Histórico Monsenhor Ruben Neis (1887-1978). 2022. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade de Passo Fundo, UPF, Passo Fundo, 2022, 106 p.

CAMPOS, Vanessa Gomes de. *Entre o sagrado e o patrimônio*: pensando os bens culturais da Arquidiocese de Porto Alegre/RS. In: SEMINÁRIO NACIONAL, X, 01 a 03 dez. 2021, Campinas. *Anais*: Centro de Memória da Unicamp, 2024, p. 734-741. Disponível em: https://drive.google.com/file/d/1UFXHpG2UZH6GuikX6TUC2uKMdE5IyHG8/view. Acesso em: 30 abr. 2025.

COSTA, Teresa. Hereditas: Atlas da Paisagem Cultural de Guimarães. *C Invisível*, n. 1, p. 38-48, abr.-dez. 2021.

CHOAY, Françoise. *A alegoria do patrimônio*. Lisboa: Edições 70, 2018.

COUGO JUNIOR, Francisco Alcides. O cenário e os protagonistas da patrimonialização de arquivos no Brasil. Memória & patrimônio: preservação, políticas e acesso. In: MARCHI, Darlan de Mamann; KNACK, Eduardo Roberto Jordão; POLONI, Rita Juliana Soares (Org.). *Memória & patrimônio*: lugares, sociabilidades e educação. Pelotas: Ed. da UFPel, 2019.

COUGO JUNIOR, Francisco Alcides. *A patrimonialização cultural de arquivos no Brasil*. Santa Maria: Ed. do Autor, 2023.

CRIVELLI, Renato; BIZELLO, Maria Leandro. O lugar do patrimônio documental: Brasília e Fundo NovaCap. *Perspectivas em Ciência da Informação*, Belo Horizonte, v. 24, n. 2, p. 35-53, abr./jun. 2019.

DUCHEIN, Michel. Os Arquivos na Torre de Babel: Problemas de terminologia arquivística internacional. *Acervo*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 1-2, p. 13-22, jan/dez 2007.

GONÇALVES, José Reginaldo. O patrimônio como categoria de pensamento. *In*: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (Org.). *Memória e patrimônio*: ensaios contemporâneos. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009, p. 25-33.

GONÇALVES, José Reginaldo. O mal estar no patrimônio: identidade, tempo e destruição. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 55, p. 211-228, jan.-jun. 2015.

HEDSTROM, Margaret. Arquivos e memória coletiva: mais que uma metófora, menos que uma analogia. In: EASTWOOD, Terry; MACNEIL, Heather (Org.). *Correntes atuais do pensamento arquivístico*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2016, p. 237-259.

HORTA, Maria de Lourdes Parreira. O “link” (ou relação) das coisas com os objetos, com os sujeitos, com os documentos, com o museu e o que isso tudo quer dizer... *Mouseion*, Canoas, n. 19, p. 43-52, dez. 2014.

ICOMOS Portugal. Carta de Porto Santo sobre Património Cultural. Porto Santo: ICOMOS Portugal, 2021.

LAGE, Maria Otília Pereira. *Abordar o Património Documental*: Territórios, Práticas e Desafios. Guimarães: Éden Gráfico, 2002. (Cadernos NEPS, 4)

MATOS, Ana Cardoso de. Breves reflexões sobre o Património Industrial reflexos de um percurso dedicado a esta área. In: SOBRINO SIMAL, Vicente Juliás; MICHELON, Francisca Ferreira; LOPES, Enrique Larive; NUNES, João Fernando Igansi; FIORIN, Evandro (Eds.). *Nuestro Norte es le Sul*: Revisiones patrimoniales. São Paulo: UNESP, 2023, p. 27-37.

MONTEIRO, D. António de Castro Xavier. No Centenário do historiador Alfredo Pimenta foi enaltecida a obra do insigne Mestre de Portugalidade". *Boletim de Trabalhos Históricos*, v. XXXIV, Guimarães, 1983.

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

PORTUGAL. Assembleia da República. *Decreto nº 19.952*, de 27 de junho de 1931. Diário do Governos, I série, n. 147 de junho de 1931.

PORTUGAL. Assembleia da República. *Lei nº 13/85*, de 6 de julho. Lei do Património cultural Português. Diário da República, I série, nº154, de 6 de julho de 1985, p. 2292-2297.

RODRIGUES, Donizete. *Património cultural, memória social e identidade*: uma abordagem antropológica. Covilhã: Universidade da Beira Interior, UBImuseum, n. 0.

RODRIGUES, Donizete. Património cultural, memória social e identidade: interconexões entre conceitos. *Letras Escreve*, 7 (4), 337-361.

RODRIGUES, Joana Sousa – O papel do documento fotográfico nos Arquivos. *Páginas a&b: Arquivos e Bibliotecas*, série 3, n. 8, p. 55-65, (2017).

RODRIGUES, Márcia Carvalho. Patrimônio documental nacional: conceitos e definições. *Rev. Digit. Bibliotecon. Ciênc. Inf.*, Campinas, v. 4, n. 1, p. 110-125, jan./abr. 2016.

ROUSSEAU, Jean-Yves; COUTURE, Carol. *Fundamentos da disciplina arquivística*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1998.

SCHELLENBERG, Theodore R. *Arquivos modernos*: princípios e técnicas. 3. ed. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2004.

TEDESCO, João Carlos. *Passado e presente em interfaces*: introdução a uma análise sócio histórica da memória. Passo Fundo: Ed. da UPF, 2011.

UNESCO. *Convenção para a Salvaguarda do Património Cultural Imaterial*. Paris UNESCO, 2003.

VIEIRA,Thiago de Oliveira. O patrimônio arquivístico em discussão: origem e concepção de uma noção em consolidação. *Ponto de Acesso*, Salvador, v. 16, n. 2, p. 84-117, ago. 2022.

A CARTOGRAFIA E OS ENGENHEIROS MILITARES PORTUGUESES NO ESTUDO DA COLONIZAÇÃO E POVOAMENTO DO BRASIL: UM PATRIMÔNIO ILUSTRADO

Luiz Fernando Rhoden[1]

Introdução

O presente trabalho busca mostrar como a cartografia e a iconografia portuguesas se desenvolveram, a partir do início do século XVIII, e como os engenheiros militares portugueses, que estavam no Brasil, produziram mapas, plantas e projetos arquitetônicos, que traduziram o que estava escrito e descrito em documentos legais do governo português, sobre a colonização e o povoamento do Brasil, tendo como base a filosofia iluminista, então dominante entre a elite intelectual portuguesa.

Por cartografia entende-se a arte ou ciência de compor mapas, ou seja, planificar o que está visto no terreno. Por sua vez, a iconografia é, por definição, a ciência das imagens produzidas pela pintura, escultura e pelas outras artes plásticas. É, também, o conjunto de imagens relativas a um assunto determinado, incluindo-se aí as plantas arquitetônicas, os desenhos de fachadas de prédios e os desenhos, idealizados ou não, de espaços urbanos.

Tais documentos, especialmente aqueles relativos ao Rio Grande do Sul, embora se encontrem preservados em vários arquivos do Brasil e de Portugal, foram pouco pesquisados e, menos ainda, analisados pelos historiadores brasileiros, em geral.

1 Porto Alegre, Rio Grande do Sul. Brasil.

Mas, por que estudar esses documentos?

Porque se trata de formas (mapas, desenhos, plantas, projetos arquitetônicos), que tiveram uma norma, uma orientação, um documento legal, que descreveu previamente aquilo que seria interpretado e finalmente desenhado. Esse procedimento, ou seja, a norma transformada em forma é particularmente visível, nos traçados urbanos realizados no século XVIII, pelos engenheiros militares portugueses, que têm sido alvo de pesquisas realizadas desde o final do século XX.

Não se trata, porém, de um estudo da forma pela forma, mas do estudo das mentalidades e de um conjunto de fatores, historicamente contextualizados, que deram origem aos referidos traçados urbanos.

Enquanto a Espanha adotou, desde o início da povoação da América, ainda no final do século XV, uma legislação pormenorizada (norma), que foi aos poucos se consolidando e resultando num conjunto de vilas e cidades com traçados ortogonais, desenhados previamente (forma) a ação urbanística portuguesa, até meados do século XVII, se caracterizou pelo pragmatismo, sem desenvolver uma teoria ou uma legislação específica para a fundação de novas vilas resultando, na maior parte das vezes, em vilas desordenadas, com traçados espontâneos, não desenhados previamente. As exceções se deram nas poucas cidades fundadas *ex nihilo,* como foram os casos de Salvador e Rio de Janeiro e, mesmo assim, as legislações não eram muito detalhadas.

Somente no século XVIII, sob a filosofia iluminista que dominava o pensamento oficial português, essa situação se modificou, com a definição de traçados urbanos regulares (formas), através das Cartas Régias (normas) que elevavam as localidades à condição de vilas. Esses traçados organizados conformavam um espaço arquitetônico preciso e invariável. Um espaço dominado.

Antes de avançar no texto é preciso explicar melhor dois conceitos básicos, que de tanto serem mencionados perderam, em parte, seus significados originais tomando outras conotações, que dificultam o seu entendimento.

O primeiro conceito é o de traçado urbano.

Cada novo assentamento, uma vez pensado ou planejado com ante-

rioridade requer um projeto de distribuição de terras não só rurais, mas também, urbanas. Este projeto tem uma geometria, não necessariamente ortogonal, tem um traçado que se adapta, em maior ou menor grau, à topografia das áreas escolhidas. São os traçados urbanos planejados. Nesses casos temos as moradias se adaptando a um determinado desenho de ruas previamente estabelecidas. É através desses traçados que se pode inferir muitas das características e da natureza dos assentamentos, e da mentalidade de quem os planejou ou executou, contribuindo o estudo dessa geometria para o melhor conhecimento da história daquela formação econômico-social e de seus assentamentos.

Um traçado urbano pode ser também espontâneo, resultado do processo de crescimento de um povoado e, na medida em que as moradias vão sendo construídas, formando um determinado caminho, as ruas. Neste caso temos as ruas como resultado da localização das moradias, conformando traçados não organizados, nem reticulados e muitas vezes curvilíneos, estreitos, abrindo-se as vezes em largos para dar espaço ao adro das igrejas. Nestes casos a impressão de desorganização do espaço urbano foi muitas vezes observada. Não há um traçado planejado e predeterminado.

Portanto, um traçado urbano pode ser espontâneo (sem norma prévia) ou planejado (com norma prévia). No primeiro caso quase sempre se tem a irregularidade da forma e no segundo a regularidade do traçado (forma).

Outro conceito que merece ser esclarecido é o de traçado regular. O que é ser regular, ou o que é ter regularidade num traçado urbano? A regularidade é da forma ou da norma?

É muito comum vermos a expressão “traçado regular” como sinônimo de “traçado ortogonal” ou “traçado reticulado”. Tal, não será o entendimento adotado neste trabalho, porque entende-se por regular ou regularidade, aquilo que está de acordo, que está conforme com as regras, as leis, ou seja, traçado regular, será associado aqui, ao fato de existir previamente regra, ou lei que defina uma determinada configuração urbana. Neste sentido, um traçado urbano regular será, sempre, a forma de uma norma.

Nessa linha de pensamento, pode-se argumentar que a norma tem uma forma implícita, uma vez que pensada e escrita com anterioridade, poderá tornar-se realidade não explicitada, num lugar e num tempo futuro. A norma é, assim, um "vir a ser", uma ideia, um conceito, que se tornará realidade quando for traçado o plano de um povoado que, por conseguinte, estará carregado de significados políticos e culturais implícitos ou explícitos na norma que lhe precedeu.

Obviamente que este conceito é temporal, sendo, portanto, regular o que estiver de acordo com a lei ou a regra vigente, naquele momento histórico. Consequentemente, a configuração urbana de uma regra qualquer pode mudar, e mudou, ao longo do tempo.

Essas pesquisas se intensificaram somente a partir do final do século XX, quando começaram a ser publicadas a cartografia e iconografia portuguesas, com as devidas análises, que têm gerado novos entendimentos sobre a presença portuguesa no Brasil.

Em recente pesquisa realizada sobre a historiografia relativa à presença açoriana no sul do Brasil, percebeu-se a escassez de documentos iconográficos e cartográficos apresentados e que, quando eles apareceram, poucos foram os casos em que foram feitos os cruzamentos do que estava desenhado com os documentos escritos oficiais a eles relacionados.

Desde a primeira publicação do mapa com a distribuição das datas no Morro Grande, em Viamão, ocorrida em 1908, passando pelos textos de Thales de Azevedo (1958), que fez observações importantes sobre o traçado dos povoados que receberiam os açorianos, Francisco Riopardense de Macedo (1973), que tratou sobre a arquitetura açoriana, Glenda Pereira da Cruz (1993), que também tratou da arquitetura açoriana, chegando aos textos mais atuais de Luiz Fernando Rhoden (1999, 2006, 2008 e 2018), que trataram dos traçados urbanos dos povoados que receberam os casais açorianos, além de fazer extensa pesquisa cartográfica e iconográfica nos arquivos de Portugal e do Brasil, e Luísa Duran Rocca com sua dissertação de mestrado (2002), tese de doutoramento (2009) e de seu estudo sobre a atuação profissional de um dos mais importantes engenheiros militares, José Custódio de Sá e Faria (2020), percebe-se que tem havido um notório aprofundamento dessas pesquisas, utilizando-se da cartografia e da ico-

nografia existente, mas ainda escasso em relação ao conjunto da produção historiográfica brasileira sobre o tema.

Talvez um dos fatores que tenham contribuído para isso tenha sido uma certa desconsideração dos historiadores brasileiros sobre a importância emprestada pelo governo português, no século XVIII, ao conhecimento do território brasileiro e sua tradução em importantes mapas, plantas arquitetônicas e traçados urbanos, que contribuíram de diversas maneiras, para o maior empreendimento de Portugal naquele período – o Tratado de Madri, que definiu as fronteiras entre Espanha e Portugal, na América Meridional.

Essa produção, bastante documentada e enfatizada por Jaime Cortesão, em seu clássico e extenso trabalho denominado "*Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madri*" não teve repercussões importantes entre os historiadores brasileiros, do mesmo período.

Na produção da cartografia que deu motivo às pretensões portuguesas nas tratativas preliminares, que resultaram no Tratado de Madri, trabalharam importantes engenheiros militares, formados na nova escola portuguesa, que também contribuíram no processo de colonização do território sulino do Brasil, pelos casais açorianos, inserido no contexto daquele Tratado. Essa produção forma, hoje, um patrimônio ilustrado, no sentido de ser um patrimônio desenhado, mas também no sentido de ser produto da filosofia iluminista da época, de enorme interesse para os pesquisadores e será o tema desse trabalho, como já foi explicitado.

A história da utilização da norma como definidora de um traçado urbano, de uma forma, portanto, particularmente em Portugal, tem sido uma preocupação constante nas pesquisas que se tem realizado, desde 1995.

O desenvolvimento da engenharia militar e dos traçados urbanos portugueses

A restauração de Portugal, em 1640, acabando com 60 anos de dominação espanhola, custou ao país a perda de várias de suas possessões no Oriente e na África, em troca do seu reconhecimento, como nação independente, pelos demais países europeus.

O Brasil passava a ser, então, a maior e mais importante colônia portuguesa, da qual Portugal ficava cada vez mais dependente, principalmente após as descobertas de ouro em seu território.

Para proteger seus domínios, os portugueses adotaram medidas que visavam criar um corpo próprio de engenheiros militares e o desenvolvimento de uma prática nacional para edificar fortificações e para fundar novos povoados. A ideia era defender os pontos mais importantes da costa e fundar vilas e povoados pelo interior do território, fixando seus cidadãos e povoando o território.

Em 1647, D. João IV instituiu a Aula de Fortificação e Arquitetura Militar, dirigida por Luís Serrão Pimentel, que foi também o autor do primeiro tratado português para edificar fortalezas, denominado de "*Método Lusitânico de desenhar as fortificações das praças regulares e irregulares, fortes de campanha e outras obras referentes à arquitetura militar",* publicado postumamente, em 1680.

Entre outras coisas, dizia Pimentel, o seguinte:

> Convém que nos cheguemos quanto puder ser a maior regularidade, que assim para o ornato, como para a comodidade dos usos civis, e principalmente dos militares se costuma dar no compartimento das ruas, praças, edifícios públicos, e particulares naquelas fortalezas, ou povoações que de novo se fundam com melhor repartimento, e ordem do que faziam os antigos. Primeiramente no centro da fortaleza, ou povoação se deve deixar um terreiro, ou praça grande que deve ser a principal das armas; [...] Da praça de armas principal deve sair umas ruas direitas para os baluartes; outras para as cortinas... Deve também haver outras ruas que atravessam ordenadamente as que saem do centro, e em correspondência entre si, para serem melhores as serventias assim para o civil, como para o militar, e maior formosura da povoação. (Apud Rhoden, 1999).

Duas observações podem ser feitas sobre esse importante texto: em primeiro lugar a crítica feita por Luís Pimentel aos traçados urbanos portugueses antigos, que não eram bem repartidos, nem tinham ordem, fato

comprovado nas vilas brasileiras fundadas antes do século XVIII. Três séculos depois, essa constatação foi motivo, também, de crítica de vários intelectuais brasileiros e estrangeiros, como Sérgio Buarque de Holanda, (Raízes do Brasil), Robert Smith (Cidades Coloniais da América espanhola e portuguesa), Aroldo de Azevedo (Vilas e cidades do Brasil colonial: ensaio de geografia urbana) e Paulo Santos (Formação de cidades no Brasil colonial).

A outra observação se refere à preocupação daquele engenheiro militar com a "*regularidade*" e a "*formosura da povoação*". Tratava-se, então, de uma inovação nos conceitos portugueses, que não se preocupavam com a estética de suas novas fundações.

Percebe-se ainda a descrição de um modelo de traçado urbano, com uma praça central e ruas "*direitas*", que se cruzam com outras que as atravessam "ordenadamente", mas não diz que deveriam ser da mesma dimensão.

O texto consagrava a grande marca cultural portuguesa – o pragmatismo. Porém, isso não significava empirismo ou descuido quanto aos princípios geométricos do traçado das novas cidades, mas uma atitude de flexibilidade e de adaptação às condições do terreno. Contrário, portanto, à atitude dos espanhóis, que aplicavam o traçado em xadrez independentemente da conformação do terreno.

Portugal foi, ao longo do século XVIII, aperfeiçoando um modelo de traçado urbano, uma forma urbana, baseado cada vez mais em normas. À medida que as ideias iluministas iam se consolidando entre a elite intelectual portuguesa, pode-se perceber uma vontade política de estabelecer no terreno um espaço também iluminista, com ruas mais largas, retas e moradias todas iguais, conformando um espaço arquitetônico preciso, mensurável, claro e uniforme.

Essas normas foram transformadas em formas, através da atuação dos engenheiros militares portugueses ou a serviço do governo português, que estavam no Brasil.

Cem anos depois da criação da Aula de Fortificação de Lisboa, esses conceitos, desenvolvidos pela engenharia militar portuguesa, foram introduzidos definitivamente e cada vez mais detalhados, nas provisões régias (normas) que criaram, ao longo do século XVIII, novas vilas (formas)

no Brasil, inclusive os povoados que receberiam os casais açorianos, no Rio Grande do Sul e em Santa Catarina.

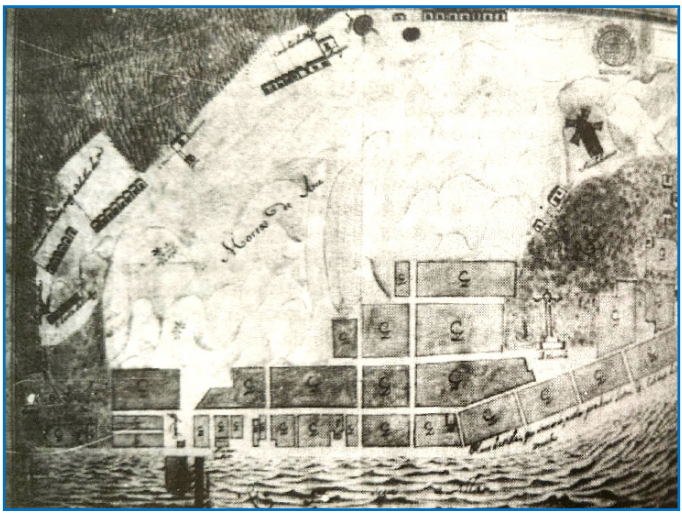
Dois exemplos bem próximos exemplificam essas mudanças. Ambos acontecidos no ano de 1747. O primeiro foi a Carta Régia de elevação à vila de Rio Grande de São Pedro, em 17 de julho de 1747, que mandava seguir em tudo o que dizia a Carta Régia de criação da vila de Aracati, no Ceará, acontecida em abril do mesmo ano. Ali constava o seguinte:

> [...] escolhido o dito sitio, e conservando a idea que aponta de eztender hua face da villa ao longo do ryo, demarque em primeiro lugar área, que hade servir de praça com tal proporção, que não padessa o defeito de acanhada, ainda que a ditta villa tenha aumento, que se espera; que no meyo da ditta praça levantara pelourinho, e aos lados della ficarão os edifícios públicos, como caza de câmara, cadea, e maes oficinas, que forem necessárias ao serviço da mesma villa, destinando logo espaços proporcionados a cada hum dos ditos edifícios, e oficinas: que feito o referido, tirando da área destinada a ditta praça linhas retas, e iguaes, demarque as ruas, que couberem, na reflexão de não hão de ter menos de vinte pés de largo [...] (Rhoden, 1999).

Note-se que na criação da vila de Rio Grande de São Pedro chegava-se ao pormenor da largura que deveriam ter as ruas, que deveriam ser retas e iguais, mas não diz que deveriam ser ortogonais. Além da especificação óbvia de uma casa de câmara e outra para cadeia. O que chama a atenção é que não era uma casa de câmara e cadeia, como ocorreu em grande parte do Brasil, mas uma casa para cada função pública.

O historiador Francisco Riopardense de Macedo (2002, p. 192) publicou uma planta encontrada no Arquivo da Sociedade de Geografia de Lisboa, que foi identificada como sendo de Rio Grande, sem autoria, e provavelmente datada de 1747-1748. Macedo descreve a referida planta sem relacioná-la com o texto de criação da vila de Rio Grande, de 1747, acima transcrito. A planta reproduzida abaixo, não deixa dúvidas de que o traçado proposto era a interpretação gráfica do que prescrevia a Carta Régia de Aracati, utilizada também para Rio Grande. (Figura 1).

Figura 1 – Planta da vila de Rio Grande (aprox. 1747-1748)



Fonte: Macedo. In: Barroso (Org.), 2002, p. 192.

O segundo exemplo refere-se à famosa Provisão Régia de 9 de agosto de 1747 (menos de um mês depois da criação da vila do Rio Grande de São Pedro), que determinava as regalias concedidas aos casais açorianos, que iriam colonizar o sul do Brasil. No que interessa para esse trabalho, aquela Provisão descrevia um modelo de traçado urbano, para os lugares que iriam receber 60 casais cada um, como se vê a seguir

> [...] procurará escolher assim na mesma ilha como na terra firme adjacente desde o Rio de São Francisco do Sul até o serro de São Miguel, e no sertão correspondente a este distrito (com atenção porém a que se não de justa razão de queixa aos espanhóis confinantes) os sítios mais próprios para fundarem lugares, em cada um dos quais se estabeleçam, pouco mais ou menos, sessenta casais dos que forem chegando [...]. No sítio destinado para o lugar assinalará um quadro para praça de quinhentos palmos de face, e em um dos lados se porá a igreja, a rua ou ruas de demarcação ao cordel com largura ao menos de quarenta palmos; por elas, e nos lados da praça se porão as moradas em boa ordem, deixando entre uma e outras, e pra trás lugar suficiente e repartido para quintais [„„] (Rhoden, 1999).

Aqui, alguns aspectos já denunciavam a política portuguesa de expansão do seu território no Brasil meridional, pois o texto coloca que a região a ser escolhida para a fundação dos lugares para os casais açorianos, deveria ser em terra firme "desde o Rio de São Francisco do Sul até o serro de São Miguel, e no sertão correspondente a este distrito". Ora o serro de São Miguel está situado no atual território do Uruguai e era, no século XVIII, território espanhol, assim como todo o território do atual estado do Rio Grande do Sul, pois o Tratado de Tordesilhas ainda estava em vigor. E essa informação era de conhecimento do governo português.

Portanto, a elevação de Rio Grande a vila e a fixação de casais açorianos nos lugares a serem escolhidos já era, em 1747, três anos antes da assinatura do Tratado de Madri, uma ideia expansionista portuguesa, que buscaria, depois, invocar o princípio do *Uti Possidetis*, no Tratado de Madri, para dar legitimidade às suas ações prévias.

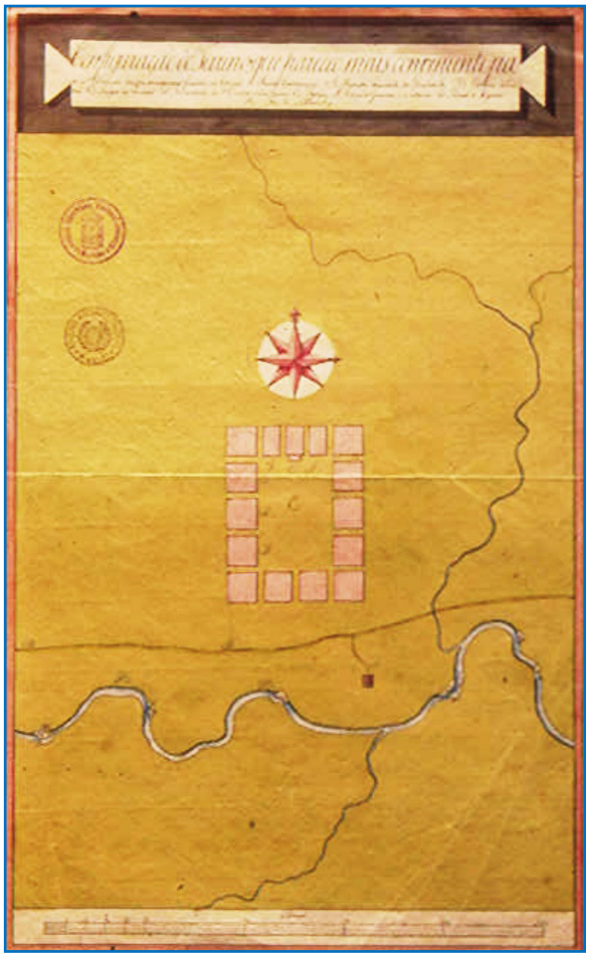
Observa-se ainda que nesta Provisão constam a dimensão da praça e das ruas, que seriam mais largas do que no caso de Rio Grande. Esse texto (norma) foi traduzido em planta (forma) pelos engenheiros militares que estavam em Santa Catarina, cujo desenho dos lugares que receberiam os casais serviu de modelo para as demais fundações. (Figura 2).

Esse desenho, possivelmente datado de 1750, foi publicado em 1999, no livro *Urbanismo no Rio Grande do Sul: origens e evolução* e mostra claramente a mudança de mentalidade no contexto da criação de novas vilas e cidades portuguesas. A cidade agora era pensada como uma extensão do poder real, um lugar organizado, um espaço dominado, onde as residências se submetiam ao traçado previamente estabelecido, ao contrário do que acontecia anteriormente. Além disso, a praça passava a ser o ponto central, local do estabelecimento dos prédios principais da administração pública e da igreja e gerador de todo o traçado urbano.

Cerca de 10 anos depois, a filosofia iluminista estava estampada nos novos traçados urbanos.

Em Portugal, os engenheiros militares foram fundamentais na reconstrução de Lisboa, após o terrível terremoto que assolou a cidade, em novembro de 1755.

Figura 2 – Configuração do terreno que pareceo mais conveniente para a primeira povoação das que se intentão fundar no certão de Santa Catarina (aprox. 1750)
Provável autor: Eng. José da Silva Pais



Fonte: Arquivo Histórico Ultramarino, Lisboa. Foto do autor.

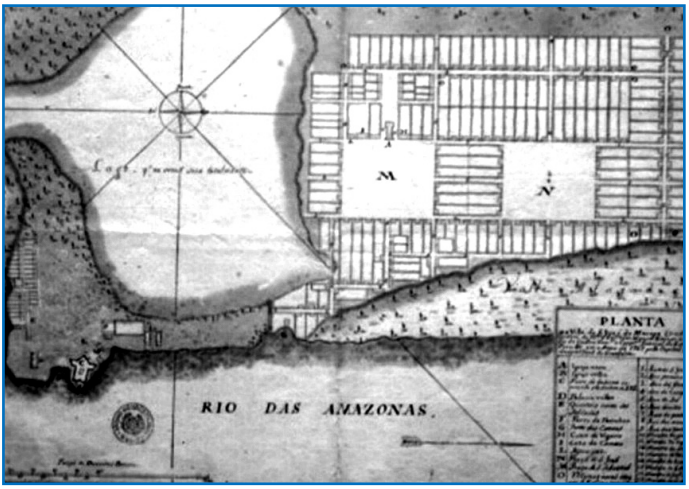
O traçado da Baixa Pombalina, desenhado pelo engenheiro militar Eugênio dos Santos, cobria a parte central da cidade, entre as colinas do Castelo e de São Francisco. Sua parte principal definia-se entre a praça do Terreiro do Paço e o Rossio. Tratava-se de um projeto urbano integral, com novos traçados das ruas e de edificações, com edifícios contínuos,

que se multiplicavam e davam uma monumentalidade ao conjunto. Além disso, um arco triunfal dá início à rua Augusta que liga as duas praças. No centro do Terreiro do Paço, agora denominada Praça do Comércio, foi colocada a estátua equestre do rei D. José I.

Portugal saía das trevas em todos os sentidos!

No Brasil, esse modelo de traçado urbano, com duas praças, foi utilizado em alguns casos, que interessam para esse trabalho. O estado laico, através de seus representantes, os engenheiros militares, separava a igreja das instituições públicas, com a criação de duas praças, uma para a igreja e outra para a câmara, cadeia e pelourinho. Esse modelo de cidade surgiu, pela primeira vez, em Macapá, no norte do Brasil, em 1758 e impressiona pela dimensão das praças, numa vila que iria receber, num primeiro momento, uma pequena população. (Figura 3)

Figura 3 – Planta da vila de São José de Macapá (1758)
Possivelmente de autoria do Eng. Domingos Sambuceti

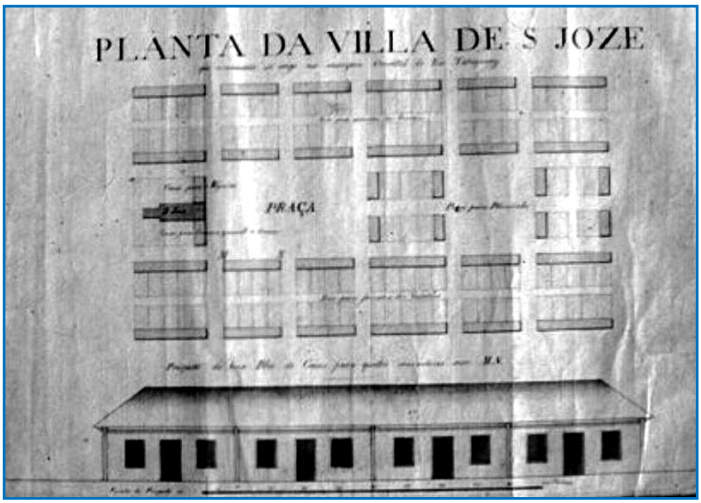


Fonte: Arquivo Histórico Ultramarino. Foto do autor.

Esse mesmo modelo foi adotado, em 1764, no traçado urbano de Taquari, no Rio Grande do Sul, a primeira povoação criada para receber os casais açorianos. Distantes cerca de 4 mil km uma da outra, uma nova concepção de cidade portuguesa se apresentava. (Figura 4).

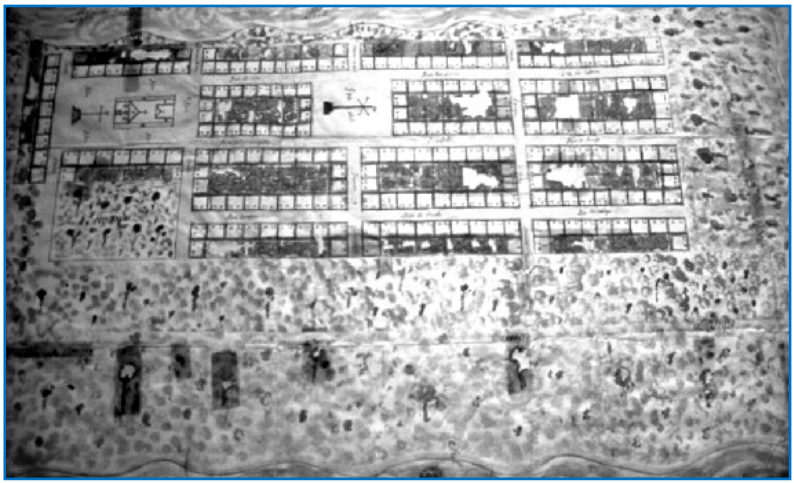
Esse traçado se repetiu em várias outras vilas criadas no nordeste e norte do Brasil, a partir de 1769, como foram os casos de Vila Viçosa, Prado, Vila de Silves, dentre outras localidades. (Figura 5).

Figura 4 – Planta da vila de São José, atual cidade de Taquari/RS (1767)
Projeto de Manoel Vieira Leão



Fonte: Arquivo Histórico do Exército. Rio de Janeiro. Foto do autor.

Figura 5 – Vila Nova de Viçosa/Ba (1769)



Fonte: Arquivo Histórico Ultramarino, Lisboa. Foto do autor.

O desenvolvimento da cartografia portuguesa e o Rio Grande do Sul

Em 1720, o Rei D. João V fundou, em Lisboa, a Academia Real de História Portuguesa. Fazia parte daquela Academia, entre outras personalidades, o engenheiro-mor do reino, Manuel de Azevedo Fortes. Tratava-se de um engenheiro com estudos na Espanha, França e Itália de onde trouxe importantes contribuições. Escreveu o "*Tratado do modo mais fácil e o mais exato de fazer as cartas geográficas"*, publicado em 1722. Seus trabalhos na área da cartografia introduziram em Portugal as bases racionais e científicas da ciência cartográfica, que muito contribuiriam, num futuro bem próximo, para os interesses do país. Tratava-se de um novo modo de pensar, iluminista, que privilegiava o racionalismo e a ciência, que influenciou fortemente os engenheiros militares portugueses.

Azevedo Fortes preocupou-se, também, com a organização do corpo de engenheiros enviando, em 1722 uma representação ao Rei, sugerindo modificações sobre a forma e a direção que eles deveriam ter, uma vez que, naquela época, a Aula de Fortificação e Arquitetura Militar de Lisboa já tinha quase 80 anos de existência.

Entre 1728 e 1729 publicou o "*Engenheiro Português",* dividido em dois tratados, que serviu de base para a formação de importantes engenheiros, que lhe seguiram, muitos dos quais atuaram no Brasil, como José da Silva Pais, José Fernandes Pinto Alpoin, André Ribeiro Coutinho e José Custódio de Sá e Faria. (Cortesão, 1984)

Entende-se, também, que as alterações nas Cartas Régias de criação de novas vilas, já observadas, foram objeto dessa nova formação dos engenheiros portugueses.

O desempenho de Azevedo Fortes deu maior relevância ao cargo, que durante todo o século XVIII teve na sua sucessão homens de grande conhecimento técnico e capacidade de trabalho. Iniciou uma escola e uma obra de reforma, pelo melhor dos métodos: a prática no terreno.

Os engenheiros militares, por sua vez, foram, aos poucos, convertendo-se num modelo de profissional polivalente, um misto de intelectual, cientista e técnico, integrados na elite cultural de Portugal (Rhoden, 1999).

O engenheiro era do Estado, e os trabalhos civis da Engenharia eram atribuídos à Engenharia Militar, no quadro da qual atuavam, com posto hierárquico (Tavares, 1965).

Concomitante ao que acontecia com os engenheiros militares, em 1722, o Rei D. João V contratou, na Itália, dois astrônomos jesuítas, os padres matemáticos, conforme e expressão da época, João Baptista Carboni e Domingos Capacci, ambos naturais de Nápoles. Os dois astrônomos jesuítas, e, em especial o padre Capacci passaram a fazer observações de latitudes e longitudes em Portugal e organizaram um observatório astronômico em Lisboa.

Em 18 de novembro de 1729, sete anos depois de sua chegada a Lisboa, o Rei D. João V notificou ao Vice-Rei do Estado do Brasil, que nomeara dois religiosos da Companhia de Jesus, peritos em matemáticas, que eram Diogo Soares e Domingos Capacci, para fazerem mapas das terras do dito Estado, não só pela marinha, mas pelos sertões. (Cortesão, 1984).

Os trabalhos dos padres matemáticos eram segredo de Estado, pois eles percorreram quase todo o território das Minas, Mato Grosso, Goiás, São Paulo, e todo o sul do Brasil (Figura 6) até o Uruguai, localizados em território espanhol, segundo o Tratado de Tordesilhas, ainda em vigor naquela altura, e que resultaram no Mapa das Cortes, isto é, o mapa do Brasil e regiões limítrofes, sobre o qual foi negociado o Tratado de Madri. Percebe-se aqui, mais uma vez, que a ideia de um novo tratado de limites para a América Meridional já estava sendo gestada e construída pelas autoridades portuguesas, cerca de vinte anos antes de sua assinatura e, que as condições para a colonização do sul do Brasil, com casais açorianos, atendiam também a essa ideia.

Figura 6 – A villa da Laguna e barra do "Taramandi" na costa do Brasil, e América Portugueza (1738). Autor: Pe. Diogo Soares



Fonte: Arquivo Histórico Ultramarino. Lisboa. Foto do autor.

Por sua vez, os serviços de Azevedo Fortes e dos dois padres matemáticos completavam-se. Atualizavam em Portugal uma cultura, que entrara em decadência. Transformavam a cartografia portuguesa, que até então mediara entre uma arte e uma ciência, exclusivamente em ciência, obedecendo aos moldes uniformes e à inspiração racionalista dos franceses. (Cortesão, 1984).

Assinado o Tratado de Madri, em 16 de janeiro de 1750, D. João V contratou diversos sábios e oficiais estrangeiros, uns peritos como engenheiros, outros peritos como astrônomos, para integrarem, junto com outros profissionais portugueses, as comissões de demarcação das fronteiras com a Espanha, na América Meridional. Essas contratações visavam ampliar o número de profissionais a serviço do governo português, que não os possuía em número suficiente, para aquelas demarcações dos limites do Brasil. Assim, por decreto de 1 de outubro de 1750 foram contratados os seguintes profissionais: Miguel Ângelo Blasco, Carlos Ignacio Reverend, Gaspar João Gerardo de Cronsfeld, João André Schwebel, José Maria Ca-

vagna, Enrique Antônio Galluzzi, Adam Wentzel Hestcko, Paulo Rörich, Manuel Gotz, N. Hatton, João Bartholomeu Havelle, José Rollen Wandreck, Filipe Frederico Strums, João Ignacio Piton, Adam Leopoldo Breuning, Guilherme de Bazines, Bartholomeu di Panigai, Bartolomeu Pincete, Stephano Bramieri, Xaverio Haller, Agostinho Brunelli, Michele Ciera, Daniel Paink, José Poliami. (Viterbo, 1988).

A eles se juntaram os portugueses José Custódio de Sá e Faria, Sebastião José da Silva, Francisco Xavier Paes de Menezes e Bragança, Gregório Rebello Guerreiro Camacho, Guilherme Joaquim Paes de Menezes e Bragança, Mauricio da Costa, Bartholomeu da Silva, Antônio de Mattos e Domingos de Sousa, formando as partidas que iriam percorrer, de norte a sul, a linha de fronteira definida pelo Tratado de Madri.

Dentre todos os profissionais, salientam-se, para o estudo da cartografia do Rio Grande do Sul, os nomes de Miguel Ângelo Blasco e José Custódio de Sá e Faria, pelos importantes trabalhos aqui desenvolvidos.

O engenheiro genovês Miguel Ângelo de Blasco veio para o Rio de Janeiro em 1751, passando para o Rio Grande do Sul, em 1752, onde esteve até 1767, aproximadamente. A bibliografia relaciona cerca de 15 trabalhos (mapas) realizados por ele nesse período, onde aparecem trechos da costa do Rio Grande do Sul, trechos dos rios Jacuí e Ibicuí, mapa das posições do exército português em direção às missões, entre outros (Barreto, 1973).

Ao voltar para Portugal, Blasco foi nomeado, em 1769, Engenheiro-mor do Reino, em substituição de Manuel da Maia, que havia falecido.

O engenheiro José Custódio de Sá e Faria talvez tenha sido o mais importante profissional português a atuar no Rio Grande do Sul, no período colonial. Foi designado em 1750, para a expedição da América Portuguesa, chefiando a terceira partida de demarcação das fronteiras do Brasil. Terminado aquele trabalho, foi designado para o Rio Grande, onde integrou as forças portuguesas, que atuaram no deslocamento dos índios dos sete povos das missões.

Em 1764, foi nomeado governador interino do Rio Grande do Sul. Nesse posto foi o responsável, entre outras coisas, pelo assentamento oficial dos primeiros casais açorianos, em Taquari, cumprindo o que estava estabelecido na Provisão Régia de 1747.

Em 1767, após fazer um detalhado mapa com o levantamento da vila do Rio Grande, ocupada pelos espanhóis desde 1763, mandou atacar o porto e a vila com uma pequena esquadra, que fracassou. Esse fato lhe custou o posto no governo do Rio Grande do Sul, mas também sua promoção a Brigadeiro. Passados seis anos, Sá e Faria foi enviado urgentemente a Santa Catarina, para defender a ilha e o continente do iminente ataque dos espanhóis, fato que realmente aconteceu e que custou a liberdade de Sá e Faria, feito prisioneiro e levado para Montevidéu e, depois, para Buenos Aires, onde passou a trabalhar para os espanhóis até sua morte, possivelmente no final de 1791.

Não se pode esquecer, que ao engenheiro militar cumpria atender às necessidades do Estado em obras públicas, em todos os pontos do território. (Tavares, 1965).

Daí se ver os mesmos profissionais atuando em diversas partes do Brasil.

Nesse sentido, devem ser citados outros dois importantes engenheiros militares que atuaram no Rio Grande do Sul, na segunda metade do século XVIII. Trata-se de Manoel Vieira Leão e Alexandre José Montanha.

O primeiro atuando em Rio Grande foi o responsável pelo projeto da igreja de São Pedro, datado de 1755, hoje a igreja mais antiga do Estado. Além disso, fez vários mapas da costa do Rio Grande do Sul, do vale do rio Jacuí, do rio Taquari, do forte projetado junto àquele rio e a planta da vila de São José do Taquari, atual cidade de Taquari, projetada para receber os casais açorianos, datada de 1767. (Barreto, 1973).

Alexandre José Montanha tem o nome ligado a vários trabalhos executados durante o Governo de José Marcelino de Figueiredo, no Rio Grande do Sul. A maior parte destes trabalhos foi de divisão de datas para serem distribuídas aos casais açorianos em Taquari, Santo Amaro, Morro Grande e Porto Alegre. Segundo Abeillard Barreto (1973, p. 945), a planta da divisão de datas para os casais de Porto Alegre, datada de 1772, está perdida.

Particular interesse tem o “Plano do terreno que mostra a divisão das datas dos casais que formão a Villa de São José de Tebiquary...”, pois além de desenhar todo o terreno onde seria feita a divisão das datas, descreve o

local onde estava a vila de São José do Tebiquary, onde os casais receberiam também um lote urbano.

Muitos outros engenheiros militares atuaram no Rio Grande do Sul até o final do período colonial, mas seria enfadonho citar a todos, embora tenham contribuído para o melhor conhecimento do território, através da extensa produção de mapas, de projetos para a construção dos primeiros prédios administrativos e religiosos do Rio Grande do Sul e de traçados urbanos para o assentamento dos casais açorianos.

Pelo que até aqui foi visto, pode-se perceber a importância da contribuição daqueles profissionais, para a consolidação do território gaúcho como integrante do Brasil e, por extensão, naquele momento, do reino de Portugal.

Conclusão

O estudo da cartografia e da iconografia realizadas pelos engenheiros militares que estavam no Brasil, desde meados do século XVIII, buscou demonstrar dois aspectos: o primeiro relativo à formação daqueles profissionais, a partir de 1647, com a criação da Aula de Fortificação e Arquitetura Militar e o desenvolvimento de uma nova mentalidade no contexto das novas edificações de defesa militares e nos traçados das novas povoações portuguesas, baseada na regularidade dos traçados e no pragmatismo na efetivação dos projetos no terreno.

O segundo aspecto diz respeito às mudanças de mentalidade da administração portuguesa, certamente influenciada pelos engenheiros militares, na criação de novos assentamentos urbanos. Essas mudanças foram tão mais profundas à medida que se difundia a filosofia iluminista na elite intelectual portuguesa de meados do século XVIII e foi mais percebida após as alterações na formação dos engenheiros militares, ocorrida no final da década de 1720.

Os preceitos do Tratado de Madri, concebidos por Portugal bem antes de 1750, quando foi assinado, bem demonstram esse fato. Neste contexto está a Provisão Régia de 9 de agosto de 1747, que estabeleceu as condições para a emigração de casais açorianos para o sul do Brasil.

O mesmo Tratado exigiu de Portugal a contratação de muitos outros engenheiros militares estrangeiros, para se juntarem aos portugueses e formarem as "partidas", que definiriam, no terreno, os limites entre o Brasil e a América espanhola. Muitos deles atuaram por longos anos no território do Rio Grande do Sul, contribuindo para o melhor conhecimento do terreno, através de uma série de mapas do território, defendendo-o em mais de uma oportunidade contra as constantes ameaças espanholas, implantando os primeiros povoados para receberem os casais açorianos e projetando os seus primeiros edifícios religiosos e administrativos.

Eram, enfim, os grandes intelectuais da época a quem se deve a produção cartográfica e iconográfica, não só do Rio Grande do Sul, mas de todo o Brasil.

Referências

ARAÚJO, Renata Malcher de. *As cidades da Amazônia no século XVIII (Belém, Macapá e Mazagão*). Porto: FAUP publicações, 1998.

AZEVEDO, Aroldo de. Vilas e cidades do Brasil colonial: ensaio de geografia urbana. *Boletim da Faculdade de Filosofia Ciências e Letras*. São Paulo: USP, n. 208, Geografia, n. 11, p. 1-96, 1956.

AZEVEDO, Thales de. *Gaúchos*: fisionomia social do Rio Grande do Sul. 2 ed., Salvador: Progresso, 1958.

BALEM, João Maria. *A paróquia de São José de Taquari no bicentenário da colonização açoriana no Rio Grande do Sul (1752-1952).* Porto Alegre: Tipografia do Centro, 1952.

BARRETO, Abeillard. *Bibliografia Sul-riograndense:* a contribuição portuguesa e estrangeira para o conhecimento e a integração do Rio Grande do Sul. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura, 1973.

CORTESÃO, Jaime. *Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madri – II.* Lisboa: Livros Horizonte, 1984.

CRUZ, Glenda Pereira da. Arquitetura Luso-açoriana no Rio Grande do Sul. In: BARROSO, Véra Lucia Maciel (Org.). *Presença açoriana em Santo Antonio da Patrulha e no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: EST, 1993, p. 51-60.

DURÁN ROCCA, Luisa. *A cidade colonial ibero-americana*: a malha urbana. Porto Alegre. Dissertação (Mestrado em Planejamento Regional e Urbano) – Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2002, 293p.

DURÁN ROCCA, Luisa. *Açorianos no Rio Grande do Sul:* antecedentes e formação do espaço urbano no século XVIII. Porto Alegre. Tese (Doutorado em Planejamento Regional e Urbano) – Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2009, 657p.

DURÁN ROCCA, Luisa; GUTIERREZ, Ramón. *José Custódio de Sá e Faria*: um engenheiro na América além das fronteiras. Buenos Aires, Porto Alegre: CEDODAL; UFRGS; CAPES, 2020.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1992.

MACEDO, Francisco Riopardense de. Os açorianos para o sul do Brasil. In: *Porto Alegre*: história e vida da cidade. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 1973, p. 33-46.

MACEDO, Francisco Riopardense de. Açorianos para o sul do Brasil. In: BARROSO, Véra Lucia Maciel (Org.). *Açorianos no Brasil*: História, Memória, Genealogia e Historiografia. Porto Alegre: EST, 2002, p. 189-210.

PRIMITIVA COLÔNIA DOS ILHÉUS. Anuário Estatístico RS. Porto Alegre, 1908, p. 336-338.

RHODEN, Luiz Fernando. *Urbanismo no Rio Grande do Sul:* origens e evolução. 1ª ed. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.

RHODEN, Luiz Fernando. Os Traçados Urbanos. In: BOEIRA, Nelson; GOLIN, Tao (Coord.) *História Geral do Rio Grande do Sul*: Colônia**.** Passo Fundo: Méritos, 2006, v. 1, p. 255-270.

RHODEN, Luiz Fernando. Por que Santo Amaro é patrimônio nacional? In: ROSA, Angelita da; BRITO, Gabriella Martins de; BARROSO, Véra Lucia Maciel (Org.). *Arquitetando Santo Amaro a partir de suas raízes*. Venâncio Aires: Traço, 2008, p. 191-203.

RHODEN, Luiz Fernando. O tombamento da vila de Santo Amaro e suas consequências. In: Fraga, Hilda Jaqueline de *et al*. (Org.) *Experimentações do Patrimônio*: políticas culturais e patrimônios. Porto Alegre: EST, 2018, p. 67-78.

SANTOS, Paulo. *Formação de cidades no Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2001.

SMITH, Robert. Cidades coloniais na América espanhola e portuguesa. *Journal of the Society of Architectural Historians*, Philadelphia 14 (4): Dec. 1955. Tradução de Murillo Marx, p. 3-12.

TAVARES, Aurélio de Lyra. *A engenharia militar portuguesa na construção do Brasil.* Rio de Janeiro: Estado-maior do Exército, 1965.

VITERBO, Francisco de Sousa. *Dicionário Histórico e Documental dos Arquitectos,* Engenheiros e Construtores Portugueses*.* Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1988. Reprodução em fac-simile do exemplar com data de 1899 da Biblioteca da INCM.

“OLÁ, CIDADE!” UM PERCURSO PATRIMONIAL ENTRE PRODUÇÃO, PESQUISA E DIVULGAÇÃO HISTÓRICA DA FOTOGRAFIA EM PASSO FUNDO, RIO GRANDE DO SUL (BRASIL)

Fabiana Beltrami[1]

O nome do projeto diz respeito ao meu cotidiano pessoal e profissional. “Olá, Cidade!”

Tal expressão, simples, se deu exclusivamente pela minha prática individual com o surgimento da plataforma/rede social Instagram, em 2011. Enquanto eu percorria a cidade em meu cotidiano de moradora da cidade de Passo Fundo, me comunicava com ela a partir do registro fotográfico pelo celular, conhecendo-a novamente neste processo. Portanto, o nome é realmente para dar um Olá para “alguém” que se conhece naquele instante, mas também que vez ou outra se encontra “por aí”.

Estou em Passo Fundo desde que nasci, em 1978, e, desde lá, vi o município tomar forma, envelhecer e se rejuvenescer, sem análises ou críticas, sem entendimentos políticos, econômicos ou culturais, sem uma atuação intencional na promoção do conhecimento. O pensamento em atuar intencionalmente como cidadã[2] vai se dar a partir da entrada na fa-

1 Passo Fundo, Rio Grande do Sul. Brasil.

2 Pensando na cidadania como atuação reflexiva e prática a partir da atuação como profissional e como moradora da cidade. Durante a faculdade, atuei no Programa “Onde Você Mora: o rádio mais perto do seu bairro”, entre 1999 e 2002. O programa, realizado ao vivo com duas horas de duração em uma rádio local, foi precursor em fazer uma comunicação popular focada no cotidiano dos bairros da cidade, a partir de uma produção “porta-a-porta”, em que eram produzidos os conteúdos a partir de visitas aos bairros, conversando com os moradores e chamando o poder público para respostas e diálogos com as lideranças comunitárias que ficavam no estúdio. Eu era responsável pela unidade móvel e pela permanência de 2 horas ao vivo no bairro, colocando os questionamentos, as histórias e as vivências dos moradores. Com isso, percorri a cidade toda, o que me levou, anos mais tarde, a dirigir o projeto Educação e Cidadania da UPFTV, canal de televisão aberto

culdade em 1997, no curso de Comunicação Social, habilitação em Rádio, TV e Vídeo, na Universidade de Passo Fundo. Vivenciar os processos técnicos e intelectuais, no que diz respeito a comunicação, da transição entre analógico e digital, foi importante na estruturação e na constituição do projeto, já que as duas formas de se produzir uma imagem fotográfica são abordadas e relacionadas durante todas as ações propostas nos projetos.

Hoje é possível falar em fases do projeto, pelo fato de eu estar olhando para a sua trajetória. O que trago é um processo que não teve um planejamento em sua constituição do início ao fim, mas que, em determinado momento, foi possível perceber que as ações incipientes estavam promovendo o olhar e as reflexões de forma coletiva, sendo possível constituir uma metodologia de trabalho para se pensar Cidade e Fotografia. Assim, o "Olá, Cidade!" se amplia com o projeto "Olá, Fotografia!". Para tanto, discorro sobre essa trajetória ampliando ainda mais a fotografia como um meio de constituir um olhar e uma mente reflexiva e ativa no perceber, pensar e agir no espaço de vivência que uma cidade pode provocar e provocar o sentimento de pertencimento no âmbito da História, do Patrimônio Cultural, Material e Imaterial.

Uma narrativa pessoal do caminhar

A primeira prática aconteceu na reunião do conjunto de fotografias que fariam parte deste projeto, foram sendo produzidas a partir do meu trânsito pelo espaço urbano, principalmente pelo centro da cidade e com o uso do celular.

Aprendi o fazer fotográfico com câmeras analógicas, aprendendo todos os processos: da captura à revelação, da composição com a iluminação, de cores, de estilos e de temáticas. Isso se deu no século passado e, profissionalmente, eu segui a carreira da imagem em movimento no au-

da Universidade de Passo Fundo, de 2004 até 2006. Este projeto realizou duas grandes ações: um diagnóstico social das 8 comunidades com maiores necessidades sociais econômicas de Passo Fundo e, que, a partir dos dados e indicadores, se pensava os formatos narrativos e visuais na produção do conteúdo audiovisual, junto com os moradores e as lideranças comunitárias, no objetivo de dar visibilidade às comunidades de forma educativa e reflexiva no município.

diovisual. É só em 2010 que retomo a fotografia com câmera digital e, logo em seguida, o registro com as câmeras de celulares, intensificando uma prática cotidiana no ano de 2013.

Da infância até o final da faculdade, morei em casa, num bairro distante do centro da cidade, depois fui morar no bairro centro, na principal avenida - a Avenida Brasil; antigo caminho das tropas e espaço de circulação, desde o início do núcleo urbano no século XIX. Este é um espaço de grande circulação de pessoas que transitam de um lugar a outro, muitas vezes de carro ou de transporte público, e é neste período que se deu meu andar pelas calçadas e o olhar atento sobre o que via.

A rede social Instagram foi instalada com o objetivo de, no seu princípio, ser uma plataforma de exibição de fotografias produzidas por um indivíduo, mostrando a sua visão a partir do lugar onde estava naquele exato momento por meio do compartilhamento com sua rede de amigos. Com o mesmo objetivo, e com tanto caminhar pelo centro, eu fui publicando sequências de imagens apresentando a minha trajetória por entre calçadas, edifícios, céus, cores e sem cores, por entre monumentos e achados por entre o chão, os muros e as praças. Depois de um tempo publicando as imagens, vez ou outra eu escutava frases como: "vi uma fotografia tua e nunca tinha prestado a atenção naquela praça" ou "nunca tinha visto que no topo da Catedral tinha a santa!". Aos poucos, começou a me incomodar quando as pessoas diziam que Passo Fundo não era fotografável, não tinha vistas interessantes, o que se tornou um estímulo para que eu buscasse olhar mais para ela, fotografar e publicar. Assim, fui construindo a minha narrativa, a minha história de afeto e memórias com a minha terra natal. Esse período teve a duração de quase cinco anos e foi parte da decisão de, ao ingressar no Mestrado em História do Programa de Pós-graduação em História da Universidade de Passo Fundo, conduzir a pesquisa intitulada "O enquadramento fotográfico como possibilidade de região na História", inicialmente orientada pelo professor Dr. Tau Golin, e seguida e finalizada pela Prof. Dra. Jacqueline Ahlert. Assim, meu olhar e minhas práticas foram sendo acrescidos dos conteúdos e conhecimentos históricos relacionados à fotografia, à memória, ao patrimônio, à cultura e ao município de Passo Fundo.

Olá, Cidade!

É a partir de 2017 que inicio um movimento consciente de divulgação das imagens produzidas desde 2013, com a proposta de uma exposição[3] fotográfica sobre Passo Fundo em comemoração aos 160 anos do município. Na curadoria e expografia, foram selecionadas 30 fotos que retratam o passeio pela cidade. Assim surgiu o título da exposição: "Olá, Cidade!". Esta identificação, já explicada anteriormente, dá significado e fortalece o sentido da produção, mas também direciona o objetivo principal de se produzir a exposição – que as pessoas olhassem para os espaços, os patrimônios e dessem os seus próprios "olás" com suas câmeras fotográficas nos celulares. Para se criar a exposição, foram utilizadas de suas estruturas tradicionais: o texto expositivo e a apresentação, realizada pelo jornalista e escritor Ivaldino Tasca. O espaço escolhido para receber a exposição foi a antiga estação férrea – a Gare, prédio histórico que estava cedido pelo poder público para a Setorial de Artes Visuais do Conselho Municipal de Políticas Culturais e artistas locais, com o propósito de uso cultural.

A exposição foi construída com as fotografias reveladas em papel fotográfico a partir do processo químico tradicional, coladas no suporte de placas de madeira e apoiadas em cavaletes, diretamente no chão, ou em mobiliários, e até suspensas. Todas as imagens foram dispostas mais próximas do ângulo de visão de sua produção, ou seja, algumas mais altas, outras mais baixas, uma suspensa (porque era uma fotografia aérea e a vista foi produzida de um avião mostrando o solo) e outras ficavam no chão, por serem fotografias que tinham seu enquadramento o chão. A altura era importante para que as pessoas se movimentassem no espaço – em muitas delas, as pessoas tinham que se abaixar para ficar no ângulo de visão da produção da imagem, já que eu tenho 1,49cm de altura.

Outra proposta expositiva era o uso de áudios juntos a algumas das fotografias. A narração era feita com minha voz, sem trilha, contando a experiência da produção das imagens: o que aconteceu naquele momento, porque algumas fotografias foram agrupadas e o sentido patrimonial de-

3 Para saber mais sobre a exposição e conhecer as imagens, acesse https://olacidade.click Acesso em: maio 2025.

las e até como o som foi o disparador de uma das imagens. Outras ações, com os mesmos objetivos da exposição, foram as visitas guiadas a alunos de escolas municipais e do ensino superior, além de oficinas para a prática do olhar e aprofundamento técnico do uso do celular para fotografar.

O pensar e o produzir a exposição como um produto cultural e educativo, cultivaram um percurso fecundo de se pensar a cidade ampliando o conhecimento técnico em fotografia e aprofundando suas relações com a História - a fotografia como um produto cultural construído pelo olhar de um produtor/fotógrafo, e, como um documento que pode no percurso do tempo, se constituir como um enquadramento fotográfico representativo de uma região que pode provocar leituras diversas, mas que não é ingênua, é construída com intenção e por um indivíduo (Kossoy, 2020a).

Durante a exibição, estive presente em praticamente todos os momentos em que a exposição ficou aberta ao público, possibilitando observar os visitantes por um tempo, antes de abordá-los, podendo, sem intervir, ouvir os comentários e, posteriormente, questionando-os sobre o que viam. Esta foi uma ferramenta de ação ativa, já que ao conhecer a leitura do espectador, era possível narrar a produção das fotografias de forma a refletir sobre o olhar deles em comparativo com o olhar da produção, qualificando os momentos de mediação das práticas nas oficinas, a fim de proporcionar a compreensão do fazer fotográfico e a vivência de quem procurava aprofundar o conhecimento prático e reflexivo, ou seja, o olhar do participante.

Muitas das fotografias apresentavam espaços conhecidos pela população, já em outras não havia objetos que identificassem Passo Fundo. Assim, era possível questionar a presença, ou não, de monumentos, de edificações, das identificações culturais, de espaços públicos e porque alguns deles estão sempre presentes na história da fotografia local, até mesmo a partir dos cartões postais, como era o caso da Catedral, da Avenida Brasil, da Praça Marechal Floriano. Por que, continuamente, eles se fazem presentes no enquadramento fotográfico por tantas décadas? E por que outras fotografias, que apresentem imagens "aleatórias", não seriam Passo Fundo, como a fotografia do gato, do coração no chão, do passo de gesso?

Se uma fotografia é construída, teve um objetivo em sua constituição ou foi selecionada para ter visibilidade e, a posteriori, divulgada e escolhi-

da para fazer parte de um acervo. Ela pode ser uma imagem que continuamente teve uma relevância determinada no percurso do tempo, e, talvez, esta escolha foi feita por vários indivíduos e interesses. Assim, pensar a fotografia como um meio de entender suas visualidades no passar do tempo, a partir do seu produtor e do seu uso, pode estimular uma leitura de mundo e de compreensão do lugar onde se vive pela população, cujas imagens conectam, compreendendo seus usos e suas funções no passado e que nortearam até o tempo presente. Mas, também, é possível construir imagens que possam provocar memórias individuais, a partir do caminhar, do observar e do afeto que elas proporcionam quando se aproximam do pertencimento ao lugar em que se vive. As imagens "aleatórias", sendo elas quais forem, fazem parte do cotidiano e da interação com o espaço de vida e podem ser consideradas como memórias do tempo e monumentos individuais para expressar o seu próprio passado?

A partir de toda a experiência de concepção da exposição, do feedback dos visitantes, entendi, nas primeiras visitas, que era possível construir um caminho para abordar técnica, pertencimento, história e patrimônio numa mesma atividade (Le Goff, 1990). Assim, foram realizadas oficinas de sensibilização para o olhar a partir do uso de celular para produção de fotografias. A oficina era dividida em seis etapas: no primeiro momento era realizada a visitação na exposição; depois, uma conversa com os participantes referente às fotografias, levando em consideração o conhecimento deles sobre os espaços, os elementos que as constituíam, suas memórias e a história que conheciam sobre o que viam e suas impressões; após, era apresentada, a partir das imagens vistas, as leituras técnicas, questionando-os se faziam ou não sentido técnico, a partir do conhecimento que traziam sobre fotografia, momento em que eram explicados os processos de construção das imagens (composição, iluminação e tema); a quarta etapa tratava da produção fotográfica a partir do uso do celular - configurações, qualidade, limitações e vantagens; a quinta etapa era a prática fotográfica com seus celulares no espaço e no edifício que abrigava a exposição, a antiga Estação Férrea da GARE.[4] Era notável que, a partir da oficina, muitos já percebiam o espaço arquitetônico, paisagístico

4 A Estação Férrea foi construída entre 1898 e 1920.

e histórico com um olhar mais atento para com a história e com a fotografia; na última etapa, cada um mostrava uma das fotos produzidas e relatava a vivência. Neste momento era importante esta abordagem porque as pessoas se distanciavam da ideia de que, para realizar fotografias com qualidade técnica e com um resultado desejado, bastava ter uma câmera profissional. Ou seja, esse pré-conceito em relação à necessidade de um equipamento fotográfico profissional naufragava ao passarem pelo processo e percebiam a importância do produtor da imagem - do fotógrafo - e do ciclo da produção de uma imagem que pode começar por muitos caminhos - pelo olhar, por uma inspiração, segue por alguns objetivos, pelo conhecimento e pela intenção de aproximação com o tema, enfim, por muitas variáveis.

Todo o desenvolvimento deste processo, e resultado deste período que se estendeu por um mês, resultou na continuidade das ações, tanto da exposição quanto das oficinas. Este estímulo se deu diante do conhecimento das ações e posterior solicitação das atividades por profissionais que atuavam nas áreas da cultura, comunicação, educação e história.

Assim, surge de forma constituída o Projeto Olá, Cidade! que, a partir da sua construção original, seria levado para diferentes contextos, montado desta forma e remodelado de outras formas, já que, em cada atividade, os espaços eram de outros tamanhos e formatos, não podendo ser seguida a mesma linha curatorial da primeira montagem. Assim, foi se reorganizando a metodologia de montagem da exposição e da oficina, adaptando-a ao público e ao tempo de duração disponível, nas adequações dos espaços. Ou seja, a primeira montagem foi sendo alterada a cada nova vivência, ampliando o número de imagens e constituindo uma metodologia mais intuitiva, porém com caminhos estruturados. Agora, as fotografias eram impressas, levadas numa caixinha; algumas vezes eram expostas espalhadas em mesas, no chão, em um varal; em outros momentos eram distribuídas em determinados números para as pessoas, que escolhiam quais as fotografias mais gostavam e menos gostavam, explicavam seus motivos, o que reconheciam ou não nas imagens. Na sequência eram ampliadas estas informações a partir da intenção, da composição, da técnica, da luz etc. Dependendo do tempo que a oficina durasse, eram aborda-

das dicas e práticas com o uso do celular. Os objetivos anteriores eram os mesmos, mas as ações e as etapas foram remodeladas e sua continuidade se deu por alguns anos neste formato até dar origem a um conjunto de postais[5] e um novo projeto, o Olá, Fotografia!

Olá, Fotografia!

Todas as atividades realizadas pelo projeto "Olá, Cidade!" deram sequência com a proposta, via edital do Funcultura,[6] de trabalhar a mesma proposta alinhando a história da fotografia analógica em Passo Fundo. Mas o percurso do mestrado e o envolvimento com o Instituto Histórico de Passo Fundo fez com que, a partir de um edital de fomento, surgisse um novo projeto que integrou o Olá, Cidade! no projeto que adentrou a pandemia do Covid-19.

O projeto "Olá Fotografia – Pesquisa, prática e construção de um glossário para uso pedagógico sobre a história da fotografia analógica em Passo Fundo" foi contemplado no VI Prêmio Funcultura – da Secretaria de Cultura da Prefeitura Municipal de Passo Fundo. O objetivo do projeto foi de reunir e organizar informações sobre a fotografia do período analógico em Passo Fundo a partir de três ações: 1) A publicação de um Glossário, em formato digital/on-line, que traz termos, técnicas, gêneros da fotografia no período analógico e atuante em Passo Fundo e também uma minibiografia dos fotógrafos do período; 2) A criação de uma metodologia pedagógica, para trabalhar com o Glossário, no que diz respeito à história da fotografia analógica para públicos do ensino fundamental em formato de oficina com duração de três horas. Para a construção da metodologia foram realizadas conversas com professores e sete (07) oficinas, em um total de doze (12) encontros, no Projeto Cyberliga, da Secretaria de Educação em 2023. 3) Curso em formato de apresentação e roda de conversa que foi realizado no início de 2023 com fotógrafos do período analógico e

5 Para acessar os postais https://olacidade.click/galeria-de-postais/ Acesso em: maio 2025.

6 Funcultura é um prêmio da Secretaria de Cultura da Prefeitura Municipal de Passo Fundo. O edital prevê premiações para projetos que encaminhem atividades nas áreas dos setores de cultura do Conselho Municipal de Políticas Culturais, como artes visuais, literatura, música, teatro, cultura popular, patrimônio, entre outros.

digital, apresentando o glossário e a história dos profissionais que a pesquisa revelou. Este momento serviu, também, para o conhecimento de mais informações, que contribuíram com o conteúdo do Glossário.

A metodologia de trabalho das oficinas do projeto "Olá, Cidade!" foi usada praticamente na sua constituição original, porém com a ampliação das fotografias que pudessem trazer mais elementos do patrimônio cultural, material e, em alguns momentos, até imaterial. Pesquisas preliminares apresentam indícios de que já circulavam profissionais da fotografia no final dos anos 1880. Já na segunda década dos anos 1900, aparece no Relatório da Intendência Municipal fotógrafos fixados na cidade. Estas informações locais, aliadas à história da fotografia no mundo e no Brasil (Kossoy, 2020b), alinhavam o conteúdo histórico com as representações fotográficas e com as máquinas fotográficas analógicas do meu acervo pessoal, o qual fui constituído ao longo do tempo e que é salvaguardado pelo Instituto Histórico de Passo Fundo.[7]

Assim, a captação de materiais – acervos tridimensionais, documentais, e depoimentos – referindo-se a um mesmo tempo e espaço – o período analógico da fotografia local – são aposentados e utilizados como materiais didáticos, apresentando narrativas, a partir da articulação das vivências dos fotógrafos, dos usos sociais da fotografia, dos estilos que predominam nas escolhas dos fotógrafos e dos retratados, dos equipamentos que chegavam até os profissionais. Estilos e técnicas, entre outras questões da profissão, poderão ser compreendidas e reconhecidas neste conteúdo, articulando memória e identidade local, já que todo material reunido aqui se deu a partir de entrevistas com parte dos fotógrafos e familiares de fotógrafos, bem como pesquisa bibliográfica, em documentos e acervos.

Com a metodologia, o objetivo foi percorrer a história da fotografia analógica experimentando o olhar fotográfico com as câmeras analógicas, a fim de refletir sobre o processo e o tempo de fotografar com as câmeras de filme e com o celular, na comparação entre a fotografia analógica e a digital a partir do tempo, dos tipos de suporte, dos objetivos e dos usos

7 O acervo conta com mais de 50 câmeras fabricadas a partir da década de 1950, de modelos de pequeno e médio formato.

da fotografia em cada técnica. Após a oficina, as crianças fotografaram seu cotidiano na cidade, percebendo o seu espaço de vivência e protagonizando seu olhar sobre Passo Fundo. Após, foi montada uma exposição fotográfica com as imagens produzidas por elas a partir do uso do celular e expostas em uma Galeria de Arte.

A metodologia foi aplicada com alunos do 6º ao 9º ano do Ensino Fundamental das escolas municipais. Primeiro abordou-se a história da fotografia com equipamentos analógicos com o objetivo de despertar as lembranças que eles tinham das fotografias impressas e dos álbuns fotográficos familiares, o que proporciona a reflexão com o que se tem nos acervos familiares em casa e como era a fotografia antigamente. Ao apresentar as câmeras analógicas, eles eram convidados a experimentarem e a sentirem como era fotografar com um equipamento que não possuía tela e não dava retorno imediato da imagem, como o aparelho celular. Olhando pelo *viewfinder* era possível refletir e comparar o "digital e analógico" aprofundando, junto com os jovens, os diferentes processos de se ter a imagem, a relação do Tempo e do Espaço. Passada esta etapa, era feita uma dinâmica de leitura de imagem com fotografias impressas, abordando as técnicas de iluminação e composição e o reconhecimento dos objetos no enquadramento. Na última etapa os jovens fotografavam a escola com seu celular e depois apresentavam as fotografias ao grupo.

Etapas do projeto

A metodologia foi constituída nestas cinco etapas que estão descritas na sequência, com o passo a passo em uma linguagem de orientação a quem for aplicar a atividade.

Etapa 01 – A história da fotografia analógica

Apresentar e refletir sobre a palavra Fotografia. Porque e quando ela surgiu, quem foram os inventores, o tempo e o espaço dos períodos históricos da fotografia, como se realizavam as primeiras imagens e em quais os suportes. Aqui, usa-se alguns termos e conteúdo do Glossário.

Etapa 02 – O fotógrafo analógico e o seu equipamento

Nesta etapa sugere-se abordar a profissão a partir do termo "Fotógrafo" e "Câmera", presente no Glossário. Seria importante ter algumas máquinas fotográficas analógicas para que eles possam experimentar o equipamento, se possível no espaço da escola, nos espaços interno e externo. O objetivo é eles olharem pela câmera e imaginarem as fotografias que estão tirando a partir do "brincar" com ela. Outra abordagem aqui é o tempo que se levava na produção de uma fotografia, em que o custo dos materiais era muito alto. Além disso, era preciso que a fotografia tivesse qualidade, que a imagem estivesse boa para ser vista e a imagem fixada para ser vista novamente no futuro. Uma das principais observações que eles devem sentir e entender é que o custo fazia com que o fotógrafo precisasse entender do equipamento e das técnicas, pensando antes de fazer o "clique".

Etapa 03 – Leitura de imagem: a iluminação e a composição na fotografia

Para esta etapa é importante ter imagens da cidade, do bairro, da escola, podendo ser digitais e projetadas na sala de aula. Outra opção, que pode ser completada com a anterior, é os alunos trazerem fotografias de casa com temáticas variadas. O momento vai proporcionar a leitura das imagens, de forma ordenada. O professor pode questionar os alunos com a primeira pergunta e, a partir da participação deles, ir fazendo as seguintes, caso necessário, e acrescentando outras. Aqui, o importante é a participação deles na observação da imagem, de forma que a cada questionamento e fala eles aprofundem seu olhar e sua reflexão sobre o conteúdo da imagem e sua produção.

Também é importante que o professor, de conhecimento do Glossário, possa trazer conceitos para orientar os alunos na leitura, para que todas as observações possam levar para um olhar mais cuidadoso do cenário que vivem e que vão tirar fotografias a partir da oficina.

1. O que aparece na imagem?
2. Como as pessoas estão se vestindo?

3. É possível reconhecer os lugares?
4. Em qual período do dia a foto aconteceu? De dia? De noite?
5. Como é a iluminação da fotografia? É possível perceber se ela ajudou ou atrapalhou a imagem?
6. Como os objetos e as pessoas estão posicionados na imagem? Há muito espaço sobrando nela?
7. Qual é o principal elemento na imagem?
8. Quem será que fez o registro "tirou a foto"?
9. A fotografia foi feita há pouco tempo ou é muito antiga?

Etapa 04 – Fotografando e analisando

Chegou a hora de os alunos fotografarem com seus celulares. Aqui, as observações feitas na etapa anterior farão a diferença na produção fotográfica de cada um. É relevante que eles façam esta etapa de forma individual e em silêncio, pensando bem antes de dar o click. Para tanto, é preciso passear pela escola, internamente e externamente, trazendo as reflexões e os pensamentos da etapa anterior para o momento da prática.

1. Observar a iluminação do ambiente;
2. Observar os elementos que compõem os espaços;
3. Pensar no conteúdo da imagem que ele quer que as pessoas vejam;
4. Cuidar a sua distância dos objetos;
5. O que incluir e o que excluir na hora de capturar a imagem;

Após a prática realizada, os alunos voltam para a sala e escolhem as fotografias que consideram boas, mostrando-as para a turma, refletindo sobre o que veem nas imagens, uma a uma. Aqui, sugere-se que o professor organize um método em que todos possam apresentar as imagens da forma mais simples. Durante as oficinas, por falta de projetor nas salas de aula, usamos o WhatsApp. Criamos um grupo com os alunos e todos disponibilizavam suas imagens ali, de forma ordenada, um aluno por vez, para que as imagens ficassem agrupadas. Após, juntos, cada um comentava a sua foto e os colegas contribuíam com a sua leitura.

Etapa 05 – Fotografando a partir de "um olá" para a cidade

Aqui, os alunos eram convidados a fotografar aquilo que os interessava no seu cotidiano familiar, solitário, na escola, passeando etc. O objetivo era mostrar o que era a cidade deles, o que lhes chamava mais a atenção, o que tinham vontade de fotografar. Normalmente se dava um mês para que eles pudessem fazer muitos retratos e escolhessem o que eles gostariam que fizesse parte de uma exposição. Então, montou-se a exposição com um texto de abertura. Como resultado, os alunos perceberam a sua cidade, a importância de sua participação, de olhar por espaços que não os chamavam a atenção anteriormente e, também, do protagonismo e da participação de uma exposição coletiva sobre a sua cidade num espaço histórico na Galeria Estação da Gare, antiga estação férrea de Passo Fundo. Nesta etapa, o objetivo foi de estabelecer uma conexão do indivíduo com os lugares da cidade, o pertencimento.

Considerações finais

O projeto "Olá, Cidade!" é norteador para muitos fazeres no que tange à fotografia e ao patrimônio. Aqui, relatei um caminho realizado e que permanece na sua estrutura base, trabalhando em diferentes atividades e situações, nas quais estas cinco etapas construídas continuam sendo usadas para variados públicos.

Para os que desejam aplicá-la, é indicado o conhecimento básico de fotografia analógica, dos elementos técnicos práticos da fotografia como composição e iluminação e a utilização do Glossário para aprofundar seu conhecimento sobre o tema, além de comparar e buscar a história local da fotografia da cidade em que vive. Reitero que não há necessidade de ter um conhecimento profissional, mas de se introduzir no conteúdo e, principalmente, tomar os objetivos do projeto para si e dar o seu "Olá" à sua cidade e buscar a história da fotografia local, a partir da pesquisa e do caminhar, do observar, do fotografar e do refletir sobre as questões do patrimônio, da história e da cultura. Para tanto, convido o leitor a acessar o site www.olacidade.click e conhecer algumas das imagens fotográficas que mostram o processo e as fotografias relatadas aqui para iniciar a sua

saudação para o lugar onde se vive. O "Olá" pode acontecer em qualquer cidade!

Referências

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas, SP: Ed. da UNICAMP, 1990.

KOSSOY, Boris. *Realidades e ficções na trama fotográfica*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2020a.

KOSSOY, Boris. *Hercule Florence:* a descoberta isolada da fotografia no Brasil. São Paulo: EDUSP, 2020b.

Fonte documental

Projeto "Olá Fotografia – pesquisa, prática e construção de um glossário para uso pedagógico sobre a história da fotografia analógica em Passo Fundo", 2017.

PATRIMÔNIO EDIFICADO DA MIGRAÇÃO AÇORIANA NO SUL DO BRASIL: BALANÇO E RESSIGNIFICAÇÕES

Luisa Durán Rocca[1]

A partir da revisão e atualização de pesquisas anteriores que abordam a questão da migração açoriana ao Rio Grande do Sul (Durán, 2009), e confrontando esse legado com propostas conceituais recentes do campo patrimonial apresenta-se um balanço para as necessárias ressignificações que a experimentação desse patrimônio permite.

A ocupação do Rio Grande do Sul

A colonização portuguesa no sul iniciou-se no século XVIII e foi um processo tardio em relação às demais regiões que formavam o Brasil colonial. O Continente de Rio Grande de São Pedro, como era denominado o território no século XVIII, inicialmente estava sob a jurisdição da Capitania de São Paulo. Em 1738, junto com Santa Catarina, passou a formar a Capitania do Rio Grande de São Pedro, dependente do governo do Rio de Janeiro. Portugal tinha consciência de que o verdadeiro controle territorial no dependia da delimitação de fronteiras e só estaria garantido se formassem uma barreira de propriedades fundiárias privadas entremeadas por povoações que centralizariam a vida civil e legal e que seriam colocadas sob o resguardo de destacamentos militares.

1 Porto Alegre, Rio Grande do Sul. Brasil.

A ocupação do território sulino caracteriza-se pela articulação de três planos complementares: a delimitação de fronteiras, a formação de assentamentos urbanos e a migração subsidiada de ilhéus, os *casais* ou famílias provenientes dos arquipélagos dos Açores e da Madeira.

A delimitação de fronteiras

A localização do meridiano do Tratado de Tordesilhas (1491) era objeto de controvérsias e por tanto a posse dos territórios platinos era indefinida. Os espanhóis fundaram Buenos Aires (1536) e Assunção (1537). A posição estratégica da primeira, na foz do Prata, permitia o acesso ao interior do continente, bem como o controle do escoamento da prata proveniente de Potosí e da produção de couros do pampa. Durante a União Ibérica (1580-1640), os limites do Tratado perderam sentido. Depois com a separação das coroas e a o auge da mineração, o controle do extremo sul tornou-se assunto prioritário. A partir de 1694, com o aumento de população em Minas Gerais, devido à extração de ouro e diamantes, houve imperiosa necessidade de trazer gado e alimentos e isto fomentou o tropeirismo e a instalação de estâncias no sul, região que era abundante em rebanhos de gado xucro.

Depois, os Tratados de Demarcação de Limites, o de Madri (1750) e o de Santo Idelfonso (1777), embora sendo questionados, foram muito importantes em termos culturais, porque marcaram a presença constante nos territórios ultramarinos de engenheiros militares, cartógrafos, geógrafos, astrônomos e profissionais de alta competência. Além de participar nas demarcações, os engenheiros militares, como foi o caso de José Custódio de Sá e Faria (Lisboa, 1710 - Buenos Aires, 1792), realizavam traçados e reorganizavam assentamentos urbanos, abriam estradas, construíam pontes e obras públicas de toda ordem e, ainda, exerciam funções administrativas. Dessa forma, e por via erudita, entraram nos territórios coloniais as ideias do iluminismo e a vanguarda da arquitetura neoclássica, e a longo prazo, entre suas consequências, estarão os movimentos de independência.

Formação dos assentamentos

A região sulina, as áreas de produção mineira, a Amazônia (Pará, Amapá e Maranhão) e o oeste (Mato Grosso), foram objeto do programa de *Novas Vilas* (Delson, 1997). Era um plano de ordenamento territorial e urbanização de inspiração iluminista, delineado na administração de D. João V (de 1706 a 1750) e aperfeiçoado durante o reinado de D. José I - e a administração do futuro Marques de Pombal (entre 1750 e 1777). Programas como Novas Vilas[2]não foram exclusivos de Brasil Colônia. Experiências similares e contemporâneas, fruto do pensamento ilustrado e com subsidio estatal também foram implantadas na Europa, com o objetivo de preservar soberanias e desenvolver empreendimentos pré-industriais (Oliveiras, 1998), e na Hispanoamérica, para ampliar a área produtiva e tributária em resposta a expansão e ao fomento da nova política colonial (Durán; Gutiérrez, 2021). Segundo Oliveiras (Ibid.) a colonização adquiriu sentido moderno: da conquista e ocupação territorial para implantar a soberania, passou-se à aplicação no território, de uma política econômica.

Nestes empreendimentos, havia dois conceitos-chave. O primeiro, a transferência de famílias de agricultores e/ou de artesãos, consideradas moralmente superiores, para promover o desenvolvimento econômico e estabilizar a sociedade civil. O segundo, a configuração da cidade que regulava a correlação entre ordem espacial – associada à regularidade geométrica – e ordem social; não por acaso, com a opção pela linguagem neoclássica na releitura de traçados ortogonais. Acreditava-se no papel do urbanismo como meio para alcançar a ordem social e o bem comum.

2 Destacam-se as *Nuevas Poblaciones* de Andaluzia, plano delineado por Pablo de Olavide em 1767 e que legou a fundação de mais de 40 assentamentos para famílias católicas de alemães. A Vila Real de Santo Antônio no Algarve foi encarregada pelo Marques de Pombal para desenvolver a indústria pesqueira e, simultaneamente, defender a fronteira. Na província de Cartagena do Vice-reinado da Nova Granada - costa caribe da atual Colômbia -, Antonio de la Torre y Miranda, a partir de 1774, fundou 43 povoações das quais persistem 27. Em 1778 o Vice-rei Jose Galvez e o conde de Floridablanca delinearam os planos de novas povoações para a Patagônia e o rio Uruguai que fomentaram a migração de famílias das Ilhas Canárias e da Galicia, justamente como uma contrapartida a estratégia portuguesa.

Migração subsidiada de casais

Desde o início da colonização portuguesa, houve migração de ilhéus principalmente para a região norte (Maranhão e Amazonas) e para o extremo sul, na Colônia do Sacramento. Famílias de açorianos e madeirenses, estiveram presentes no Brasil desde o início até o fim do período colonial. A Capitania do Rio Grande de São Pedro não foi exceção. A partir de 1748, o que mudou foi a chegada dos *casais de número*, famílias brancas, livres e católicas enquadradas no programa de migração subsidiada. A diferenca da colonização exclusivamente militar, o assentamento de *casais* era um esforço por estabilizar a sociedade nascente transplantando o modo de vida europeu. Segundo Laytano: [...] é uma originalidade que não se dirá étnica, mas quem sabe propriamente moral: colonização com casais. (1987, p. 46).

Com a migração em grande escala, a administração portuguesa pretendia dar resposta, simultaneamente, aos problemas sociais nos arquipélagos, decorrentes dos terremotos e da concentração da propriedade da terra nas mãos de poucos, e no Brasil, ocupar os territórios vulneráveis fomentando o desenvolvimento socioeconômico. Segundo Rodrigues (2008), em 1947 alistaram-se 7.941 pessoas, equivalentes ao 5,24% do total da população dos Açores.

O projeto foi perfeitamente pensado pelo ministro Alexandre de Gusmão (que era brasileiro). Uma das metas era assentar os ilhéus nos Sete Povos missioneiros, tão logo estivessem definidos os novos limites. A Carta Régia de 5 de setembro de 1746 remetia aos corregedores dos Açores as cópias do edital a ser divulgado nas câmaras municipais. As diretrizes foram definidas na Provisão de 9 de agosto de 1747, assinada por Dom João V.[3] O documento definia a ilha de Santa Catarina e o continente de São Pedro, desde São Francisco do Sul até o Cerro de São Miguel (atualmente em território uruguaio), como área de aplicação. Estabeleciam-se, simultaneamente, diretrizes de ordenamento rural e urbano com planos

3 Provisão de 9 de agosto de 1747, *que dá providencias para a condução e o estabelecimento de casais de açorianos no Brasil,* assinada por D. João V e dirigida ao governador da ilha de Santa Catarina, José da Silva Paes. In: IOTTI; HORN, 2001.

para o reparto de terras e para o traçado da freguesia. Reservava-se meia légua em quadro para formar o povoado e que teria 60 casais. Cada família receberia uma área rural ou *data* de um quarto de légua em quadro e um lote urbano para moradia na freguesia que se viria a construir, sob a orientação técnica da administração. Portanto, os colonos eram simultaneamente produtores rurais e moradores de espaços com pretendido grau de urbanidade.

Etapas

Para descrever o processo de ocupação do território sulino estabelecem-se quatro etapas: até 1725, quando portugueses já se encontram fixados na área; de 1725, com povoadores ampliando sua fixação, até 1750, quando se assina o Tratado de Madri; de 1750 a 1777, período instável e de movimentação bélica no território, até a data do Tratado de Santo Idelfonso; deste este último tratado até 1822, ano da finalização do regime colonial (Durán, 2009).

Até 1725

A ocupação da região foi iniciada pelos espanhóis, através da Companhia de Jesus, que desde Córdoba e Asunción iniciaram a catequese e o aldeamento dos guaranis, além de implementar o singular sistema socioeconômico e cultural a partir da rede de povoados conhecidos como missões. Sucessivos ataques dos bandeirantes destruíram as primeiras missões e a partir de 1682 se reorganizaram configurando a segunda fase, com os chamados 7 povos missioneiros. Pelo lado dos portugueses, a expansão ao longo do litoral consolidou uma rota terrestre paralela à costa entre Laguna, fundada em 1684 e a situada no que seria o extremo sul do território lusitano e a Colónia de Sacramento, fundada em 1680, como enclave portuário e comercial em frente de Buenos Aires.

1725-1750

Neste período ocorrem ocupações paralelas: a militar, em torno dos postos de avançada, e a civil, ao longo dos caminhos abertos pelos tropeiros, muitos deles paulistas, e de outras capitanias, que forneciam o gado muar a Minas Gerais. Ao longo de uma nova estrada que cruzava o planalto até chegar à Feira de Sorocaba, foram surgindo pontos de apoio na forma de pequenos assentamentos espontâneos providos de capelas que deram origem, às povoações de Santo Antônio da Patrulha, Nossa Senhora da Conceição do Arroio - atual Osório–; Nossa Senhora de Oliveira da Vacaria e Nossa Senhora da Conceição de Viamão (1740). Provavelmente é deste período o início de povoamento de Mostardas formada na estrada do litoral. Os espanhóis insatisfeitos com os avanços lusitanos tomaram a Colônia de Sacramento entre 1735-37 fato ao qual reagiram os portugueses e do qual resultou a construção de um forte sobre a Lagoa dos Patos e a formação de Rio Grande (1737), como sede da comandância da capitania.

1750-1777

Com a assinatura do Tratado de Madri ficou consagrando o princípio de *uti possidetis* e a adoção dos acidentes naturais como limites. Os termos favoreceram as pretensões de Portugal, reconhecendo seu domínio sobre a Amazônia, o centro-oeste e o sul; para Espanha, era de grande interesse obter a Colônia do Sacramento. A importância para a região sul radicava em que pelo artigo 13, Portugal entregava à Espanha a Colônia do Sacramento, *e todo o território adjacente,* fato susceptível a diversas interpretações*;* pelo artigo 16, os jesuítas e os guaranis das Missões da banda oriental do Rio Uruguai seriam removidos para território espanhol e os Sete Povos[4] passariam para Portugal que pretendia ocupá-los com os *casais* ou famílias de açorianos e com os retirantes da Colônia de Sacramento. Os guaranis inconformados com as disposições se voltaram

4 Os sete povos da banda oriental do rio Uruguai eram São Francisco de Borja, São Nicolau, São Luiz Gonzaga, São Miguel Arcanjo, São Lourenço Mártir, São João Batista e Santo Ângelo Custódio.

contra ambas as coroas, e disso resultou a chamada Guerra Guaranítica (1754-1756) e a expulsão da ordem jesuítica dos domínios espanhóis e portugueses. Em consequência, começou um processo de dispersão dos indígenas e o sistema das missões entrou num ciclo irreversível de decadência que levou gradativamente à sua extinção.

A migração tinha começado em 1747 para Santa Catarina, e na sequência viriam para o Rio Grande do Sul. Porém, o assentamento de açorianos demorou mais de 20 anos devido às dificuldades nas comissões de demarcação dos limites e a inesperada guerra guaranítica. Com a denúncia do Tratado de Madri o governo não cumpriu com as promessas e os imigrantes acabaram sendo abandonados à sua própria sorte. Ao longo dos rios foram se configurando povoados. Sobre o Jacuí: Santo Amaro (1752), Nossa Senhora da Conceição da Cachoeira (1753) e Bom Jesus do Triunfo (1754) e subindo o Rio Taquari, São José de Taquari (1763).

Em 1763, para dar mais controle ao escoamento da mineração, a capital do vice-reinado do Brasil foi transferida de Salvador para Rio de Janeiro. Nesse mesmo ano os espanhóis invadiram Rio Grande o que motivou a fundação de São Jose do Norte e acelerou a dispersão das famílias de ilhéus pelas estâncias e os povoados já existentes, ao longo da Lagoa dos Patos, do Guaíba e do Rio Jacuí, consolidando a presença açoriana na região.

A invasão a Rio Grande se estendeu até 1776 e teve importantes consequências na configuração da rede urbana. A sede da Capitania foi trasladada para Viamão, onde permaneceu por dez anos. Um arranchamento sobre o Guaíba na jurisdição de Viamão e denominado indistintamente como *Porto de Viamão, Porto dos Casais, povoado de São Francisco de Porto Alegre,* daria origem a Porto Alegre, que se desmembraria em 1772 e viria a ser a capital desde 1773.

A Guerra Guaranítica também trouxe mudanças para a população indígena. Quando as tropas portuguesas comandadas pelo governador geral do Brasil Gomes Freire de Andrade entraram nas Missões, ao contrário de expulsar os guaranis, os persuadiram a ficarem do lado lusitano. Aproximadamente 700 famílias indígenas saíram dos Sete Povos em direção ao Rio Pardo e se formaram cinco aldeamentos indígenas (Neis, 1987): Nossa Senhora da Conceição do Estreito (1753), São Nicolau de Rio Pardo (1757),

a Aldeia da Patrulha ou Guarda Velha de Viamão (1758), a Aldeia de Nossa Senhora dos Anjos de Gravataí (1762), Nossa Senhora da Cachoeira ou São Nicolau do Jacuí (1762). Para a política de Gomes Freire [...] "inverteu a corrente natural do povoamento" (Moraes, 1959, p. 83). A bacia do Jacuí era fértil, mas despovoada e somente com a fixação da povoação indígena e açoriana seria consolidada a ocupação da região. Com a retomada de Rio Grande em 1776, as aldeias se extinguiram e seus habitantes foram concentrados na Aldeia dos Anjos, atual cidade de Gravataí. (Langer, In: Boeira; Golin, 2006, p. 135-136.).

1777-1822

Segundo o Tratado de Santo Idelfonso, os espanhóis devolviam as vilas de Rio Grande e Laguna em troca da posse definitiva da Colônia do Sacramento. Foram nomeadas quatro comissões de demarcação de fronteiras, que atuaram desde o Chuí no sul até as bacias do Amazonas e Orinoco. No Norte a demarcação permaneceu igual à do Tratado de Madri, mais no sul os novos limites reduziriam o domínio português; também se definiram os *Campos Neutrais*, áreas que não poderiam ser ocupadas nem urbanizadas nem por Espanha nem por Portugal. Novas sesmarias foram sendo concedidas e junto foram surgindo assentamentos, decorrentes de processos de migração interior com a participação dos descendentes dos primeiros açorianos: Encruzilhada (1781), Caçapava do Sul (1783), Piratini (1789), Erval (1791), Canguçu (1793) e Santa Maria (1797). As negociações pela definição dos limites continuaram no marco do Tratado de Badajoz (1801) e só até 1851 a fronteira sul receberia sua forma definitiva.

Contribuição demográfica e sociocultural da migração

Os dados sobre a quantidade de famílias transferidas ao sul são divergentes e não todos os alistados conseguiram transferir-se. Segundo a correspondência dos Governadores analisada por Fortes (1978, p. 37-38), embora a meta de transportar 4.000 famílias nunca foi atingida, no período de vigência do programa da migração subsidiada - entre 1748 e

1753 - chegaram a Santa Catarina 1.078 casais, formados por 5.847 pessoas das quais somente 278 famílias que totalizavam 798 pessoas foram para Rio Grande do Sul e ainda 355 pessoas faleceram. Laytano (1956, p. 44-45) estima até 1754 a chegada para Rio Grande do Sul de 585 casais com 2.278 pessoas que aumentaram a população para um total de 5.642 indivíduos. Um possível fator para explicar a diferença entre os autores é que os dados de Fortes correspondem a listas de embarcados em quanto os de Laytano podem considerar os retirantes da Colônia de Sacramento.

Em Santa Catarina permaneceram muitos casais açorianos que encontraram condições geográficas e climáticas semelhantes às do arquipélago; a familiaridade com a paisagem permitiu-lhes transplantar seu *capital cultural*, empregando o conceito de Bourdieu (1973). Enquanto os que foram para o Rio Grande do Sul, se depararam com outra realidade. A vastidão do pampa era totalmente diferente ao habitat das ilhas e as formas de propriedade da terra (sesmarias e datas) com as quais não estavam familiarizados, tinham proporções impensáveis nos arquipélagos. Esses contextos propiciaram a diferenciação entre os açorianos fixados em Santa Catarina e no Rio Grande do Sul, a qual, no fim do período colonial, já era perceptível; no parecer de Saint-Hilaire:

> Os habitantes desta capitania [Rio Grande do Sul] são originários de Açores, tal como os de Santa Catarina. [...] Os catarinenses vivem quase sempre da pesca ou do trabalho da terra. Os desta capitania vivem continuamente a cavalo fazendo exercícios violentos e respirando o ar mais puro e sadio da terra. Os primeiros alimentam-se quase somente de peixe e farinha de mandioca, os outros comem carne e algumas vezes pão. (Saint-Hilaire, 1999, p. 40).

Apesar da situação de vulnerabilidade e do meio geográfico tão diferente, os açorianos sulinos, constituíram a maioria branca, em relação a outros grupos luso-brasileiros, preservando-se como grupo diferenciado, pela preferência de seus descendentes em casarem-se com nubentes da mesma origem. Esta identidade permaneceu até a chegada de novos grupos imigrantes: alemães, a partir de 1824, e italianos, a partir de 1875.

A partir dos dados do Censo do Tenente Córdoba,[5] realizado em 1780 e publicados por Laytano (1956), se constata o considerável aumento da população em 25 anos: "Os dados de 1780, conforme o mapa estatístico do Ten. Antônio Córdova dão nesses 25 anos depois, apenas nas áreas puramente açorianas, 10.053 almas, o que é 55% da população total do Rio Grande" (Laytano, 1956, p. 44-45.)

Também é possível identificar os locais onde a proporção de brancos superava o 60% do total dos habitantes: Rio Grande, Estreito, Santo Antônio da Patrulha, Taquari e Santo Amaro. A primeira por ter sido a sede do governo e porto de entrada dos casais açorianos e dos retirantes do Uruguai, as outras localidades pela fixação majoritária dos açorianos e a permanência de seus descendentes. Em Triunfo, Santo Amaro e Rio Pardo não foram contabilizados indígenas. Em Piratini e Santo Amaro, o alto percentual de cativos indica que os colonos açorianos e seus descendentes tiveram sucesso econômico que lhes permitiu possuir escravos. Não é coincidência que nas freguesias com população branca superior ao 60% seja aonde atualmente perduram práticas culturais e saberes de origem açoriana, como ocorre em Taquari, cujo patrimônio imaterial está sendo estudado por Silva (2024).

Os sítios urbanos iniciais

As formas urbanas, surgidas antes de 1750, foram de caráter espontâneo; sua situação foi determinada pelas estradas e em decorrência sua forma foi linear. Depois do Tratado de Madri, os aglomerados se situam

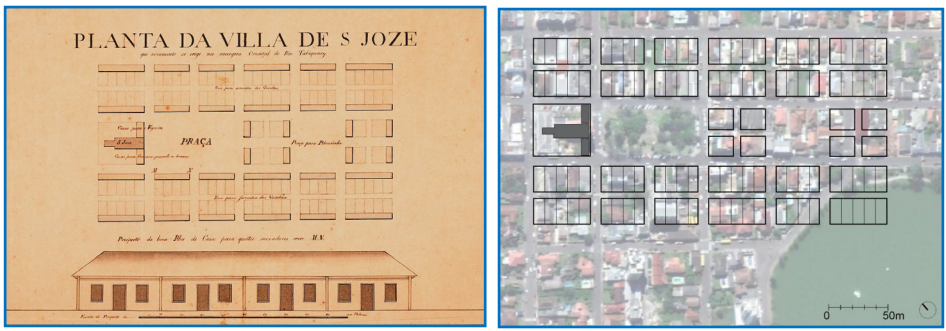
5 O Censo do Tenente Córdoba é considerado o primeiro documento oficial que permite a interpretação da sociedade colonial sulina. Quantifica a participação dos principais grupos étnicos porem não informa sobre a classificação de mulatos e mestiços, o que dificulta entender a lógica de uma sociedade miscigenada e de uma organização severamente estratificada, nem como era a distribuição da população rural em relação à urbana. Com tudo, permite deduzir alguns dados sobre a participação dos ilhéus. O total da população sul-rio-grandense em 1780 era de 18.023 indivíduos, dos quais 9.433 (52,34%) eram brancos; 5.202 (28,86%), negros; 3.388 (18,80%), indígenas. As localidades com maior número de habitantes eram, Rio Grande, com 2.421 indivíduos equivalentes ao 13,43% do total; seguida por Rio Pardo, com 2.374 (13,17%); Aldeia dos Anjos de Gravataí, com 2.355 (13,07%); Viamão, com 1.891 (10,49%); Porto Alegre, com 1.512 (8,39%).

em pontos de interesse militar (portos fluviais e lacustres) e foram estruturados por conta da administração.

Dos 25 casos estudados, 12 (48%) desenvolveram-se junto a um forte ou acampamento militar: Rio Grande, Rio Pardo, Santo Amaro, São José do Norte, Taquari, Povo Novo, Encruzilhada, Caçapava, Piratini, Herval, Santa Maria e Jaguarão. Nestes, observou-se que, uma vez estabelecido o acampamento ou fortificação, desenvolveu-se espontaneamente um arranchamento para a população civil. Após, a administração procedeu a implantação do núcleo urbano, geralmente sobre a base de um projeto de arruamento ou de malha urbana elaborada por um técnico. Santo Amaro, Taquari, Povo Novo, Encruzilhada e Piratini, além do interesse militar, foram destinados para fixar açorianos.

A documentação planimétrica disponível é unicamente o projeto de Taquari, idealizado pelo então Coronel e engenheiro militar José Custódio de Sá e Faria e desenhado pelo seu ajudante o engenheiro Manuel Vieira Leão. A *Planta da Villa de S. Jozé,* do ano de 1767 encontra-se no Arquivo Histórico do Exército, RJ e foi publicada por Reis Filho (2000). Tão provável como o desaparecimento de documentos similares é sua existência em fundos cartográficos nacionais ou estrangeiros, porém sem a merecida divulgação.

Figura 1 – Planta da Villa de S. Jozé. Engenheiro Manuel Vieira Leão, 1767 (a) e sobreposição da planta sobre aerofotografia (b)



Fonte: Original AHE-RJ. Fonte: Reis, 2000, p. 233 (a) e Durán; Gutiérrez, 2021, p. 77.

Quatro aglomerados pré-existentes (16%) foram reordenados pela administração para fixar açorianos. Eles não estavam associados a uma

pré-existência militar mais eram relevantes para a produção agrícola: Nossa Senhora da Conceição do Arroio, Mostardas, Porto Alegre e Canguçu. Mostardas, em estágio inicial, devia apresentar configuração linear. Porto Alegre foi iniciada espontaneamente pelos casais e, 20 anos após, o engenheiro militar viria a interferir na ordenação.

Alguns aglomerados criados por conta da sociedade civil formaram-se ao redor de um equipamento coletivo. Em torno de uma capela surgiram Vacaria, Viamão, Triunfo e Pelotas (16%) e ao redor da casa do sesmeiro, Guaíba (4%). Em Pelotas a implantação da capela e seu logradouro foi consequência da concentração na região, da camada abastada dedicada a produção e exportação de charque (carne salgada) a base de mão de obra escrava, que demandava um espaço para a vida urbana.

Dos 25 estudos de caso, três (12%) formaram-se a partir de aldeamentos indígenas. Em Estreito e Gravataí, com a chegada dos açorianos, a população indígena dispersou-se e não se sabe como foi a convivência entre ambos os grupos. Em Cachoeira, após a extinção da aldeia, um novo assentamento foi projetado para os novos povoadores.

Em concordância com a longa tradição urbana portuguesa e com a mentalidade ilustrada do XVIII, o aglomerado era projetado e concebido como o centro geográfico e simbólico de uma área rural envolvente. No espaço intraurbano, a praça e sua igreja eram implantadas como centro e origem do traçado, referência topológica e simbólica pelos usos coletivos que alberga. A malha, como instrumento de planejamento, definiu a ordem espacial, entendida como a relação entre o traçado e o sítio e como a pauta geométrica para o futuro desenvolvimento. Os aglomerados estudados formaram-se a partir de traçados retilíneos em suas três modalidades: reticulares, ortogonais e quadrículas.

Em 20 (80%) dos aglomerados sul-rio-grandenses estudados houve um desenvolvimento inicial espontâneo seguido da configuração definitiva através da implantação ou do reordenamento da malha urbana, executados pela administração, por intermédio de um profissional. A relevância da rua na configuração do traçado verifica-se em cinco casos (20%), nos quais a malha ajustou-se à configuração linear: Santo Antônio, Rio Grande, Rio Pardo, a cidade baixa de Taquari e Santa Maria. A prevalência da

praça está em nove casos (36%): Nossa Senhora do Arroio, Mostardas, Porto Alegre, Triunfo, a cidade alta de Taquari, Estreito, Povo Novo, Guaíba e Jaguarão.

As fortificações

As características formais e de programa das fortificações eram pré-definidas pelos fundamentos técnicos da engenharia militar e as necessidades logísticas comuns a toda a época. Rio Grande e Porto Alegre - por serem as principais aglomerações - tiveram um perímetro de estacadas. Alguns tiveram fortes (Rio Pardo, Santo Amaro, São José do Norte e Taquari), caracterizados pelo pragmatismo e adaptação ao lugar e cujo posicionamento não interferiu na configuração da malha urbana. Povo Novo, Encruzilhada, Caçapava, Piratini, Herval, Santa Maria e Jaguarão tiveram acampamentos militares. Todos estes equipamentos (a exceção das ruinas dos fortes de Santo Amaro e Rio Pardo) não se conservaram, em parte, por serem os materiais empregados perecíveis e porque em 1872 após a Guerra do Paraguai foi ordenada a demolição dos remanescentes existentes por receio de novas insurreições.

As fortalezas em material pétreo e com maior expressividade arquitetônica que os portugueses levantaram não geraram aglomerados urbanos. Foram elas São Miguel e Santa Teresa, na linha de divisa traçada pelo Tratado de Madri. Com o Tratado de Santo Idelfonso passaram ao domínio espanhol e terminaram ficando em território uruguaio.

O arruamento

A rua, na cidade colonial, compreendia o espaço entre alinhamentos frontais, não tinha passeios nem meios-fios para separar os pedestres do tráfego rodado e, geralmente, no meio, tinha uma calha aberta para escoamento das águas pluviais, sem calçamento. Na fase inicial-espontânea, a rua formava-se na medida em que as casas iam se justapondo uma ao lado da outra; na face planejada era traçada *a priori* e as construções subordinavam-se a ela. A existência de ruas irregulares, com

frentes não paralelas evidencia, em alguns casos, o início espontâneo. A hierarquia viária define-se pela coincidência das ruas principais com as estradas rurais e pelas conexões que estabelecem com a praça e os principais equipamentos. Via de regra, o a malha se formou pelo cruzamento de vias que apresentam a mesma largura - 40 palmos (8,8m) conforme a Provisão de 1747. Os locais com fontes e bicas para fornecimento de água potável e para lavagem de roupas eram lugares de sociabilidade, relevantes na vida cotidiana que direcionavam a extensão das ruas. Em Rio Grande, Taquari e Canguçu havia lagoas próximas para lavagem das roupas.

A praça

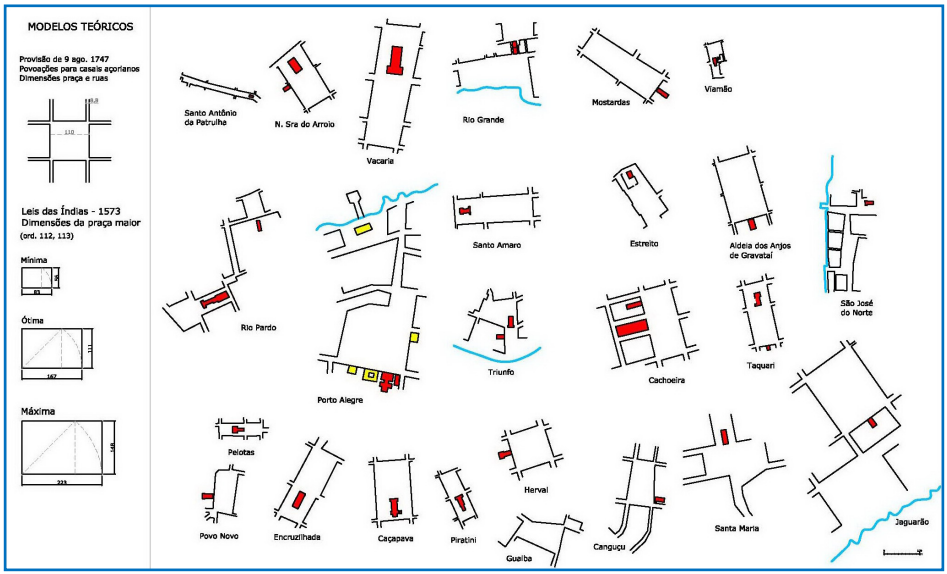
Praças e largos, com equipamentos coletivos eram símbolos da sociabilidade e lugar dos principais eventos da vida comunitária. Nos aglomerados estudados, a praça constituiu a origem e o centro da malha. Em 20 casos (80%), houve, no estágio inicial, uma única praça.

O aspecto era de um amplo descampado multifuncional para todas as atividades coletivas, desde exercícios militares, feiras e mercado de bens de consumo, festas, procissões religiosas, distribuição de água potável e de alimentos até pernoite de gado. Fotografias antigas das praças cercadas em Taquari e Osório evidenciam seu uso, até o início do século XX, para recolher o gado.

Seis exemplos (20%) tiveram mais de uma praça com funções especializadas desde o estágio inicial: Rio Grande, Viamão, Rio Pardo, Triunfo, Porto Alegre e Jaguarão.

A estruturação da malha, a partir de duas praças, civil e religiosa, tal como propunha o Urbanismo Pombalino, não se constatou em nenhum dos 25 aglomerados estudados. Essa diretriz foi implementada no projeto de Taquari, mas ficou no papel; em sua execução, o arranjo foi simplificado, eliminando-se a praça civil, provavelmente por não ter sido fundada como vila e sim como freguesia.

Figura 2 – Comparação dimensional das praças no estágio inicial



Fonte: Durán, 2009, p. 555.

Figura 3 – Vista da praça da Vila de Santo Amaro, por volta da década de 1920



Fonte: Costa, 1922, 2v, p. 170.

Em relação ao dimensionamento das praças, em 23 dos aglomerados estudados, esta difere do modelo da Provisão de 1747 para os povoados de açorianos, que prescrevia um quadrado de 500 palmos (110m). Em Porto Alegre e Jaguarão as praças tem maiores dimensões. A forma

retangular predominante, com ruas perpendiculares aos lados maiores, assemelha-se ao modelo proposto nas Leis das Índias (1573) para aglomerados de médio porte, porém, nas freguesias sulinas, este retângulo, em forma de *terreiro,* foi mais alongado que a proporção áurea da normativa espanhola. Nossa Senhora do Arroio, Mostardas, Taquari, Santo Amaro, a Aldeia dos Anjos de Gravataí, Encruzilhada e Piratini apresentam exatamente essa configuração, o que leva a supor a existência de um *modelo* pré-determinado inspirado parcialmente nos aldeamentos indígenas dos jesuítas, pelo posicionamento cenográfico da igreja e nas Leis das Índias pelo formato retangular da praça.

Edifícios religiosos

Nas vilas e freguesias sulinas, o elemento primário por excelência foi a igreja matriz, construção singular e monumental que se destacava por sua implantação e singularidade. O posicionamento da igreja sobre a praça e no ponto mais alto é visível em 11 casos (44%): Vacaria, Viamão, Porto Alegre, Santo Amaro, Cachoeira, Gravataí, a cidade alta de Taquari, Encruzilhada, Caçapava, Piratini, Herval e Canguçu. Conforme a tradição urbana portuguesa, apela-se ao simbolismo cristão da colina e mais pragmaticamente, para facilitar a vigilância e defesa do local.

Igrejas e capelas foram produto da iniciativa conjugada da administração eclesiástica e da comunidade. Em âmbito arquitetônico a singularidade, a volumetria maciça e a solidez das torres que funcionavam como guaritas, confere-lhes o aspecto de *igreja-fortaleza*, como definido por Weimer (2004). Em âmbito artístico, essas construções conjugavam o trabalho coordenado de profissionais e artífices, aportando em maior ou menor grau, elementos do conhecimento erudito e do saber popular.

Figura 4 – Igreja de Nossa Senhora da Conceição de Viamão, projeto de José Custódio de Sá e Faria (1767)



Fonte: Durán; Gutiérrez, 2021, p. 74.

De Curtis (2003, p. 125) comenta que, como o extremo sul do Brasil não teve um produto que garantisse à Metrópole tributos substanciais, além da tensão entre Igreja e Estado que predominou no século XVIII, não foram instaladas ordens conventuais, fato que teve enormes consequências na educação e na produção artística. A presença da Igreja ficou reduzida a uma elementar estrutura paroquial e os templos caracterizaram-se pela singeleza e até "[...] uma certa ingenuidade na interpretação das formas erudita" (2003, p. 125). A forma maciça pode ser uma referencia a arquitetura dos Açores, onde os constantes sismos determinaram construções robustas e pesadas.

Edifícios de governo

Em todos os domínios ultramarinos, as Casas de Câmara e Cadeia e as sedes do Governo representaram a ordem política e o poder central peninsular, configurando-se como edificações singulares. Encomendadas pelo poder público e geralmente projetadas por ou com a participação de profissionais, implementaram princípios da arquitetura erudita. No Rio Grande do Sul colonial, unicamente em Rio Grande e Porto Alegre, fo-

ram erguidos edifícios civis. A reforma política de 1808 trouxe autonomia à Capitania e a primeira divisão administrativa, com o estabelecimento das primeiras vilas, porem suas sedes foram construídas depois, durante o período imperial. Os restantes aglomerados, na medida em que foram adquirindo o *status* municipal, foram providenciando as sedes do poder civil, em muitos casos adaptando as residências mais abastadas como se verifica em Santo Amaro e Encruzilhada.

Espaços para a saúde e a educação

As irmandades das Santas Casas de Misericórdia atendiam à saúde nas vilas e cidades portuguesas. Eram associações independentes da administração civil que funcionavam por meio de donativos. No Rio Grande do Sul apareceram tardiamente, já no período imperial. A única fundada ainda na Colônia foi a de Porto Alegre (1803). Em Rio Grande, houve um hospital militar, mas não ficaram registros da edificação.

Durante todo o século XVIII, conforme costume da época, os mortos eram enterrados em terrenos adjacentes às igrejas. A sepultura era também um mecanismo de segregação, uma vez que as situações relevantes, mais perto do templo eram para os defuntos abastados, enquanto os pobres ficavam longe ou em fossas comuns. Os ecos das primeiras políticas higienistas na metrópole, entre elas a proibição das sepulturas nas igrejas e seus entornos chegaram, porém demoraram a ser implementadas. Em 10 de setembro de 1805, o governador comunicava que sua Alteza Real mandava em todas as paróquias, locais fora da povoação para cemitérios com despesas por conta da Câmara. Em Porto Alegre, esta providência só viria a ser tomada, 50 anos depois, com a criação do cemitério (Macedo, 1999).

A educação era um privilégio da classe hegemônica, dos que tinham possibilidades de pagar professores particulares ou de enviar seus filhos a instruírem-se em cidades brasileiras ou em Portugal. A educação não era uma função urbana a julgar pela falta de edifícios especializados. A inoperância da Companhia de Jesus nas freguesias sulinas deve ter sido uma das causas. Paradoxalmente, foi a Aldeia dos Anjos de Gravataí o primeiro

aglomerado em contar com espaços especializados para a educação das crianças; a escola dos meninos foi inaugurada em 1770 e a das meninas, em 1776. Estes, porém foram espaços de segregação, no sentido de estarem direcionados para a aculturação dos indígenas e, como tal, não eram instituições de ensino abertas a toda a população. Só até 1800, o professor *Amansaburros* abriu a primeira aula em Porto Alegre (Macedo, 1999).

A particularidade dos impérios

O culto ao Espírito Santo embora não seja exclusivo da cultura dos Açores, no Brasil e no Rio Grande do Sul, é um elemento especifico da açorianidade. Existiram no Rio Grande do Sul, 14 capelas do Império do Espírito Santo, ou seja, em mais do 50% dos aglomerados em estudo houve essa devoção: Porto Alegre, Viamão, Santo Antônio, Nossa Senhora da Conceição do Arroio, Triunfo, Taquari, Santo Amaro, Rio Pardo, Cachoeira, Caçapava, Santa Maria, Piratini e Pelotas.

Figuras 5 e 6 – Capelas do Império de Santo Amaro e Triunfo





Fonte: Fotos da autora, 2019.

No início, estas capelas foram construções improvisadas ou desmontáveis para os dias de festa. Elas passaram as ser permanentes, a partir do último quartel do século XVIII, tanto nos Açores como no Brasil. No Rio Grande do Sul, os Impérios e suas formas de religiosidade foram importante elemento primário no espaço urbano, na vida social e na transmissão de práticas culturais. No início do século XX, essa tradição foi sendo

objeto de discriminação pela igreja católica, tanto por ser uma organização à margem da ordem paroquial como pelas profundas raízes judaizantes de seus rituais. Em consequência, as capelas foram sendo transformadas para outros usos ou terminaram sendo demolidas, à exceção das de Triunfo e Santo Amaro, as únicas que perduram até hoje, porém descaracterizadas.

Arquitetura residencial

Os tipos residências sul-rio-grandenses do período colonial, transmitidos por via da tradição foram os mesmos que estiveram presentes em todo o território luso-brasileiro, nos arquipélagos açoriano e madeirense, bem como no Portugal peninsular. Estes se definem pelo número de pavimentos: a casa térrea e o sobrado, sendo a primeira a habitação popular e o segundo, dos mais abastados.

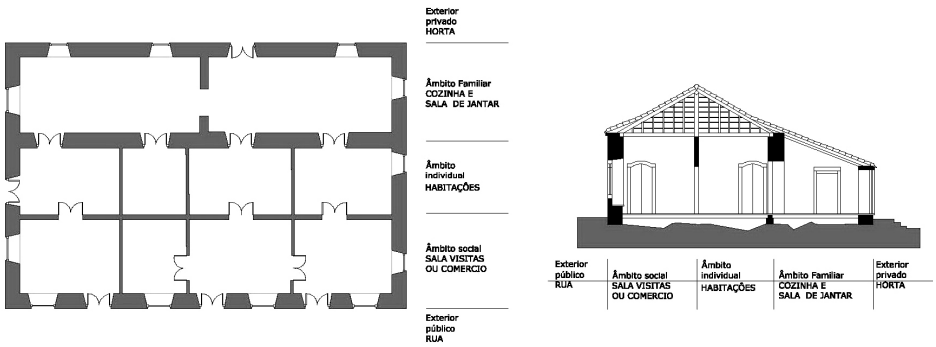
Em ambos os casos é constante a padronização processos construtivos: alvenaria portante de pedra, adobe ou eventualmente tijolo nas paredes exteriores e divisórias de entramados de madeira argamassados nos interiores; coberturas em telha capa canal com *galbo* sobre beirados rebocados, estruturas e forros de madeira tipo saia e camisa, vãos alinhados para ter ventilação cruzada, todo com dimensões decorrentes do uso do palmo (0,22m) e da braça (2,20m ou 10 palmos) que eram as unidades de medida oficiais tanto para processos arquitetônicos como urbanísticos, o que gerou uma rítmica homogeneidade na paisagem urbana. Destaque-se que as janelas de guilhotina com vidros que caracterizam esta arquitetura foram introduzidas a partir da abertura dos portos em 1808.

O posicionamento da casa no lote produziu as seguintes variáveis: sem recuo lateral - ocupando toda a frente do lote-; com um recuo lateral - geralmente correspondente a casas geminadas, com telhados indistintamente a duas ou quarto águas-; com ambos os recuos laterais em lotes de maiores dimensões - são as casas nobres de programas arquitetônicos mais complexos e vários corpos com telhados a quatro águas.

Como observou Macedo (1983), nas casas do Algarve e Açores havia um destacado volume cilíndrico adossado correspondente ao complexo forno-

chaminé; no Brasil e especificamente no Rio Grande do Sul este elemento não compareceu provavelmente pelas altas temperaturas no verão.

Figura 7 – Planta e corte de uma casa térrea (Casa das Pestanas, Santo Amaro)



Fonte: Durán, 2009, p. 605.

Segundo a já citada Provisão de 1747, devia existir acesso independente para os quintais, permitindo a cria de animais e o desenvolvimento de pomares e pequenos cultivos de subsistência familiar. Esta característica deve ter estado presente no estágio inicial, perdendo-se com o desenvolvimento porem ainda perceptível em aglomerados como Triunfo e Santo Amaro. A presença em algumas fachadas de arcos rebaixados evidencia a influência erudita e/ou a participação de técnicos qualificados na construção.

Conclui-se que prevaleceram os elementos comuns na arquitetura doméstica luso-brasileira, não se podendo afirmar a existência de um tipo de arquitetura residencial específico. Os engenheiros militares legitimaram a configuração vinda da tradição popular, ao incorporá-lo como arquitetura padronizada para preencher as malhas urbanas projetadas ou retificadas.

Balanço do processo

A distribuição de terras teve assimetrias que geraram fortes desigualdades entre os luso-brasileiros. Uma sesmaria teria em torno de 13.000 ha, em contraponto a uma data para os imigrantes de 1/4 de légua em qua-

dro, ou seja 272 ha. A concessão de sesmarias e a formação de freguesias, concebidos como instrumentos complementares, em muitos casos tornaram-se processos contraditórios e nesse âmbito a contribuição sociodemográfica dos açorianos foi fundamental porque eles viriam a constituir uma classe social intermediária entre os grandes proprietários de terra e os grupos marginalizados, escravos e índios e a fomentar uma agricultura diversificada que abastecesse os aglomerados.

Embora a importância político-militar do Continente de São Pedro durante o século XVIII, a única vila nomeada como tal foi Rio Grande em 1747. Em 1808, Porto Alegre chegou a ganhar o título de vila. Mas só no ano de 1809 é que quatro aglomerados ganharam efetivamente a categoria de vila, com a divisão do Rio Grande do Sul em quatro grandes municípios, a saber: Porto Alegre, Rio Grande, Santo Antônio da Patrulha e Rio Pardo. Não houve nenhuma *cidade* durante todo o período colonial. A instabilidade político-administrativa refletia-se na mudança da sede da comandância: de Rio Grande passou para Viamão e depois para Porto Alegre, que começou a ser capital em 1773, ainda sem ser vila. A instalação da Câmara de Porto Alegre ocorreu apenas em 1810.[6]

No início do século XIX somente havia cinco vilas: Rio Grande, Rio Pardo, Santo Antônio, Porto Alegre e Cachoeira (vila em 1819) que eram sedes político-administrativas. Os demais assentamentos eram apenas freguesias, incipientes embriões de vida urbana e interfaces entre o mundo rural e o urbano. O grau de urbanidade era relativo. A nomeação tardia das vilas, as guerras e a precariedade de recursos incidiram na carência de edifícios civis representativos e de corpos administrativos para exercer funções urbanas. A dispersão e a dificuldade nas comunicações limitavam a inter-relação das freguesias entre si e com as vilas às quais estavam subordinadas. Não se pode desconhecer, porém, que essa incipiente rede de freguesias espalhadas pelo território rural, constituiu um mínimo espaço para desenvolver uma vida urbana em torno da organização paroquial.

A instalação tardia das Câmaras incidiu na falta de normas urbanas. Os códigos de posturas das quatro vilas iniciais foram aprovados nos anos

6 Meses depois da proclamação da Independência, em 14 de novembro de 1822, D. Pedro I elevou a vila de Porto Alegre à *cidade*.

da década de 1810. Essas legislações pouco se referiam aos aspectos formais do espaço urbano, porém todas colocavam uma postura relacionada ao licenciamento prévio de uma nova edificação. A petição do proprietário a Câmara designava um *arruador*, geralmente um mestre pedreiro para alinhar a construção, ou seja, posicioná-la no alinhamento da rua, conforme um plano urbano geral feito por um engenheiro militar, um piloto de sesmarias ou um agrimensor (Rhoden, 2002).

Dos 25 aglomerados estudados, unicamente em sete (28%) se conhece o nome do profissional que executou o projeto: o de Taquari feito pelo Coronel José Custodio de Sá e Faria e assinado pelo engenheiro Manoel Vieira Leão; os de Porto Alegre e Santo Amaro elaborados pelo Capitão em exercício de engenheiro Alexandre de Montanha; os de Cachoeira e Santa Maria, por José de Saldanha; o de Pelotas, por Maurício da Silveira; o de Jaguarão, por João Vieira de Carvalho. Há quatro projetos (16%) atribuídos ao Capitão Montanha, porem não confirmados: Nossa Senhora da Conceição do Arroio, Mostardas, Estreito e Gravataí.

Por uma leitura integral da contribuição açoriana

Por força da permanência da estrutura urbana, o legado urbanístico do período colonial no Rio Grande do Sul, associado a presença açoriana é ainda reconhecível no traçado inicial dos sítios urbanos. Diferente é a situação da arquitetura, mais vulnerável às transformações e em boa parte descaracterizada.

Em nível federal foram tombados pelo valor histórico: o "Calçamento de Pedra da antiga Rua da Ladeira" em Rio Pardo (1955), o "Sitio Histórico das Praças da Matriz e Alfândega" de Porto Alegre (2003) e o "Conjunto histórico da Vila de Santo Amaro, General Câmara" (2006). O "Conjunto Histórico e Paisagístico de Jaguarão" (2012) teve registro no livro etnográfico, paisagístico e histórico.

Somente na Vila de Santo Amaro há referência à contribuição açoriana, às especificidades do sitio urbano e sua representatividade. Em parecer de 1998, favorável ao tombamento e o entorno proposto, o conselheiro do IPHAN Nestor Goulart Reis Filho argumentou:

> Essa vila é característica dos assentamentos da segunda metade dos setecentos, feitos por casais açorianos em solo gaúcho: núcleo com trama reticulada, à beira do rio, com polo cocal definido pela matriz, tendo uma área livre em seu entorno, assente em uma elevação, à semelhança de outros que lamentavelmente, descaracterizaram-se com o desenvolvimento – como os de Triunfo, Rio Pardo. Cachoeira do Sul e o de Taquari, que visitamos há cerca de dez anos (Reis, 2016, p. 254).

Em Taquari, embora a descaracterização da arquitetura, o sitio urbano - "cidade alta" - merece algum tipo de reconhecimento, proteção, valorização e ressignificação, pois seu traçado idealizado por José Custódio de Sá e Faria, representa a espacialidade que a Coroa almejava para os povoados dos açorianos. E também muito relevante que o plano que se preserva seja o único documento até agora localizado, que corrobora a atuação dos engenheiros militares.

De arquitetura religiosa, estão tombadas em nível federal, pelo valor artístico, as igrejas de Nossa Senhora da Conceição de Viamão (1938), a Matriz de São Pedro e a Capela da Ordem Terceira de São Francisco em Rio Grande (1967).

Por sua singularidade e estar associadas à cultura açoriana deveriam estar protegidas as duas Capelas do Império sobreviventes: Triunfo e Santo Amaro.

Os tombamentos federais de arquitetura residencial se referem somente a ao reconhecimento histórico por eventos posteriores como a Guerra dos Farrapos. Em Triunfo, a Casa Natal de Bento Gonçalves foi tombada em 1940 e em Piratini as casas de Garibaldi e o denominado Palácio Farroupilha em 1941 e a casa que serviu de quartel general em 1952. Em nível estadual, sob os mesmos parâmetros de reconhecimento do vulto histórico foram tombadas as casas do Almirante Alexandrino em Rio Pardo, de Gomes Jardim em Guaíba e de Borges de Medeiros em Caçapava. A patrimonialização desse limitado acervo edificado obedece a seleção de exemplares isolados associados a narrativas históricas porem, dissociada das permanências na ambiência urbana, dos modos de construir, de habitar e de existir.

A indiscutível contribuição demográfica e sociocultural da migração açoriana ao Rio Grande do Sul está evidenciada em práticas culturais e saberes que ainda não sejam exclusivas do Estado, permanecem até hoje, como elementos identitários da açorianidade. Estudos para os possíveis e necessários registros como patrimônio imaterial são imperiosos, sejam em níveis federal, estadual ou municipal.

Em novembro de 2024, durante a Assembleia Geral Internacional do ICOMOS foi proposta a *Carta Internacional e Diretrizes de Sítios com patrimônio cultural imaterial* (ICOMOS, 2024). Desde uma perspectiva ética o documento reconhece o *nexo indissolúvel* entre as dimensões material e imaterial, como um positivo avanço conceitual em relação a documentos multilaterais e cartas patrimoniais anteriores. Entre outros, destaca o papel das comunidades na custódia, o valor de memória que esses sítios possuem e sua relevância para atingir os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável da ONU (2015).

No momento atual em que as migrações provocadas por crises políticas, humanitárias e ambientais são cada vez mais frequentes, há muito por conhecer e aprender, acertos e erros, da experiencia legada pelos açorianos e das políticas que providenciaram a migração.

Sem desconsiderar o valor identitário e simbólico que esse patrimônio material e imaterial associado à migração açoriana pode ter, ainda por estudar e proteger, é necessária sua ressignificação, propondo leituras integrais que compreendam a dimensão territorial, o caráter processual e exemplar bem como as interações com outros grupos étnicos na criação, apropriação e preservação desse legado tão característico do Rio Grande do Sul.

Referências

BOURDIEU, Pierre. Sobre o poder simbólico. In: BOURDIEU, P. *O poder simbólico.* Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand, 1989, p. 7-16. (Coleção Memória e Sociedade).

COSTA, Alfredo R. da. *O Rio Grande do Sul:* completo estudo sobre o estado. Porto Alegre: Livraria do Globo, 1922, 2 v.

CURTIS, Júlio Nicolau Barros de. *Vivências com a arquitetura tradicional do Brasil: registros de uma experiência técnica e didática*. Porto Alegre: Ed. Ritter dos Reis, 2003.

DELSON, Roberta Marx. *Novas vilas para o Brasil colonial.* Brasília: Universidade de Brasília; Alva-Ciord, 1997.

DURÁN ROCCA, Luisa. *Açorianos no Rio Grande do Sul:* antecedentes e formação do espaço urbano no século XVIII*.* Porto Alegre. Tese (Doutorado em Planejamento Regional e Urbano) – Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2009, 657p.

DURÁN ROCCA, Luisa; GUTIÉRREZ, Ramón. *José Custódio de Sá e Faria: um engenheiro na América além das fronteiras.* Buenos Aires: CEDODAL, 2020. (Serie Blanca, 50).

FORTES, Gen. João Borges. *Os casais açorianos:* presença lusa na formação sul-rio-grandense. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1978.

ICOMOS. *Carta Internacional e Diretrizes de Sítios com patrimônio cultural imaterial*. Ouro Preto: Assembleia Geral ICOMOS, 2024. (s.n.e.)

LANGER, Protásio Paulo. Projetos civilizatórios e sobrevivência étnica: os guarani-missioneiros. In: BOEIRA, Nelson; GOLIN, Tau. *História Geral do Rio Grande do Sul*. Colônia*.* Passo Fundo: Méritos, 2006, v. 1, p. 135-152.

LAYTANO, Dante de. Os Açorianos. In: BECKER, Klaus (Org.) *Enciclopédia Rio-grandense.* Canoas: Ed. Regional, 1956, p. 41-73.

LAYTANO, Dante de. Colonização açoriana no Rio Grande do Sul e em Gravataí. In: *Gravataí:* História e Cultura. Simpósio Estadual sobre Cultura Gravataiense**,** 1. Gravataí: SMEC, 1987, p. 45- 69.

MACEDO, Francisco Riopardense de. Arquitetura luso-brasileira. In: WEIMER, Gunter (Org.). *A arquitetura no Rio Grande do Sul.* Porto Alegre: Mercado Aberto, 1993, p. 53-94.

MACEDO, Francisco Riopardense de. *História de Porto Alegre***.** 2. ed., Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 1999.

MORAES, Carlos Dante de. *Figuras e ciclos da História Rio-Grandense.* Porto Alegre: Globo, 1959.

NEIS, Monsenhor Ruben. A aldeia de Nossa Senhora dos Anjos. In: *Gravataí:* História e Cultura. Simpósio Estadual sobre Cultura Gravataiense**,** 1. Gravataí: SMEC, 1987, p. 70-97.

OLIVEIRAS, Jordi. *Nuevas poblaciones en la España de la Ilustración.* Barcelona: Fundación Caja de Arquitectos, 1998.

REIS FILHO, Nestor Goulart. *Imagens de vilas e cidades do Brasil colonial.* São Paulo: Ed. da USP; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2000.

REIS FILHO, Nestor Goulart; FINGER, Anna Elisa (Org.) *Pareceres do Conselho Consultivo do Patrimônio cultural: cidades históricas, conjuntos urbanísticos e arquitetônicos.* Brasília, DF: IPHAN, 2016.

RHODEN, Luiz Fernando. *Urbanismo no Rio Grande do Sul:* origens e evolução. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

RODRIGUES, José Damião. Do Amazonas ao Prata. Os açorianos no povoamento do Brasil: os casais e as levas de militares. *Colóquio 260 anos de herança açoriana: comemoração da chegada dos açorianos no Brasil Meridional*, Florianópolis, Conferencia de Abertura ministrada em 15/09/2008.

SAINT-HILAIRE, Auguste de (1779-1853). *Viagem ao Rio Grande do Sul (1820-1821).* Belo Horizonte: Itatiaia, 1999.

SILVA, André Vanderlei. *Açorianos em Taquari/RS:* história e patrimônio cultural**.** Porto Alegre: Alternativa, 2024, v. 1.

WEIMER, Günter. *Origem e evolução das cidades riograndenses.* Porto Alegre: Livraria do Arquiteto, 2004.

CONSERVAÇÃO E DESENVOLVIMENTO: A GESTÃO DO PATRIMÔNIO ARQUEOLÓGICO EM PORTUGAL E NO BRASIL: OS DESAFIOS DO CRESCIMENTO URBANO

Deisi Scunderlick Eloy de Farias[1]
Miguel Ferreira Feio[2]
Marcela Martins Tavares[3]

Prólogo

Esse artigo explora, em detalhe, os impactos do crescimento urbano no patrimônio arqueológico e as estratégias para equilibrar conservação e desenvolvimento nos contextos de Portugal e Brasil. Inicia-se com uma introdução que contextualiza a relevância do tema e apresenta os objetivos específicos do capítulo.

Os autores discutem as dinâmicas que caracterizam o patrimônio arqueológico em ambientes urbanos e os desafios associados à urbanização acelerada. Segue-se uma análise das abordagens históricas e legais adotadas em Portugal e no Brasil para a gestão do patrimônio arqueológico, destacando similaridades e diferenças que refletem as realidades distintas dos dois países.

Ao longo do capítulo, exemplos práticos de cidades como Lisboa, Porto, Florianópolis e Balneário Camboriú em SC, são utilizados para ilustrar as dinâmicas locais e os desafios específicos enfrentados pela gestão do patrimônio em ambientes urbanos. As discussões incluem as dificuldades impostas pelo crescimento urbano desordenado, mas também destacam oportunidades, como a utilização de ferramentas tecnológicas e o papel

1 Tubarão, Santa Catarina. Brasil.
2 Lisboa. Portugal.
3 Tubarão, Santa Catarina. Brasil.

das parcerias internacionais na promoção de boas práticas de conservação.

Conclui-se com uma síntese dos principais pontos abordados, oferecendo recomendações práticas para uma gestão mais integrada e sustentável do patrimônio arqueológico. Propõe-se que a preservação deste patrimônio cultural deve ser vista como um componente essencial do planeamento urbano, garantindo assim a sua continuidade para as gerações futuras. Este capítulo contribui para o debate acadêmico e prático sobre as interseções entre patrimônio cultural e desenvolvimento urbano, oferecendo uma perspectiva rica e comparativa entre Portugal e Brasil.

Desafios da gestão do patrimônio no processo de urbanização

A gestão do patrimônio arqueológico e histórico-cultural em contextos urbanos enfrenta uma série de desafios complexos e interdependentes tanto no Brasil quanto em Portugal. Observa-se uma constante tensão entre preservação e desenvolvimento. As cidades, impulsionadas pelo crescimento populacional, pela especulação imobiliária e pela demanda por infraestrutura moderna, frequentemente avançam sobre áreas de valor arqueológico ou histórico, muitas vezes sem que haja tempo ou recursos suficientes para uma avaliação adequada dos impactos.

Essa realidade se torna ainda mais crítica no Brasil, quando os sítios afetados estão relacionados a saberes e territórios de povos tradicionais, como os indígenas e quilombolas, cujos conhecimentos representam formas sustentáveis de interação com o meio ambiente. A preservação desses lugares é essencial não apenas para a continuidade de suas culturas, mas também para a manutenção da biodiversidade e do equilíbrio ecológico, já que essas comunidades “fazem uso racional dos recursos renováveis, detêm conhecimentos sobre o ambiente onde habitam e valorizam o território como um espaço de convivência e religiosidade, conhecimentos que são transferidos pela oralidade” (Rodrigues; Santos, 2014, p. 43).

No campo do patrimônio arqueológico, é válido destacar que existem hierarquizações que refletem processos históricos de valorização seletiva. O patrimônio edificado — como igrejas, casarões e centros históricos

— tende a receber maior reconhecimento social e institucional, por sua visibilidade imediata e por estar associado à narrativa dominante da colonização europeia. No entanto, esse tipo de bem também constitui uma expressão do patrimônio arqueológico, ao lado de vestígios menos visíveis, como sítios subterrâneos ou locais situados em áreas periféricas (Tavares; Meurer, 2024).

A invisibilidade dos sítios arqueológicos, especialmente aqueles de origem indígena ou quilombola, é agravada por uma lógica de patrimonialização fortemente eurocêntrica, que historicamente privilegiou os vestígios da presença colonial em detrimento das culturas originárias e afrodescendentes. Um exemplo desta dinâmica é apontado por Sayão (2015, p. 85) ao apresentar o apagamento da Igreja do Rosário em Laguna, que evidencia a exclusão dos afrodescendentes dos discursos oficiais e conservadores sobre as origens históricas e heroicas da cidade. Esse silenciamento reforça a valorização desigual dos vestígios da presença colonial em detrimento das culturas originárias e afrodescendentes, refletindo-se na escassez de políticas de proteção específicas, na limitada visibilidade pública desses sítios e na dificuldade de sua inserção nos processos participativos de gestão do território.

Em Portugal a situação não é muito diferente. As políticas de reabilitação urbana, impulsionadas por programas como a ARU (Área de Reabilitação Urbana) e os instrumentos de financiamento europeu, têm promovido a renovação de áreas históricas, mas também a sua turistificação e gentrificação. Lisboa é, neste sentido, um caso paradigmático: intervenções no Campo das Cebolas ou no Cais das Colunas revelam a tensão entre valorização imobiliária e salvaguarda do património (Bugalhão, 2017).

Apesar da existência da Lei de Bases do Patrimônio Cultural (Lei n.º 107/2001, de 8 de setembro) e da legislação específica sobre arqueologia preventiva (Decreto-Lei n.º 164/2014, de 4 de novembro), a aplicação prática destes normativos tem-se revelado limitada face à pressão dos interesses de mercado e à fragilidade das estruturas públicas de fiscalização. Desde janeiro de 2024, a Patrimônio Cultural, I.P. (PC, I.P.) assumiu o papel de instituto público responsável pela salvaguarda, investigação, conservação, valorização e divulgação do patrimônio cultural material e ima-

terial, sucedendo à extinta Direção-Geral do Patrimônio Cultural (DGPC). Este organismo detém competências sobre a gestão de monumentos, conjuntos e sítios arqueológicos classificados de excepcional relevância, e dispõe de instrumentos técnicos fundamentais. No entanto, a sua implementação continua a ser dificultada por constrangimentos orçamentários persistentes e pela dispersão de competências entre os diversos níveis da administração pública, comprometendo a eficácia de uma proteção patrimonial verdadeiramente integrada.

Sítios arqueológicos pré-coloniais: os desafios da preservação em território brasileiro

A marginalização dos sítios arqueológicos associados a povos indígenas e comunidades quilombolas não se dá apenas pela sua menor visibilidade física ou pela ausência de monumentalidade. Ela está profundamente enraizada em uma lógica patrimonial e jurídica que privilegia a noção ocidental e individualista de propriedade e de valor cultural. Em contraste com essa lógica, os saberes e práticas dessas comunidades são construídos coletivamente, em íntima relação com o território, os modos de vida e as tradições. Como observa Dantas (2006, p. 90):

> Os saberes dos povos indígenas, assim como os de toda comunidade tradicional [...] constituem fenômenos complexos construídos socialmente a partir de práticas e experiências culturais, relacionadas ao espaço social, aos usos, costumes e tradições. Por ser coletivamente construído, possuem características marcantes de relações compartilhadas, de intercâmbios, de solidariedades, o que os difere, substancialmente, do caráter individualista da propriedade privada.

A propriedade privada moderna, que para Engels e Marx (1946) representa a última e mais completa expressão do sistema de produção e de apropriação baseado em antagonismos de classe, revela que esta não é uma categoria natural ou neutra, mas um produto histórico de relações

de exploração e dominação, especialmente sob o modo de produção capitalista. Aplicada ao patrimônio cultural, essa crítica evidencia o conflito entre o interesse público na preservação da memória coletiva e o uso individualista da propriedade, que frequentemente submete bens de valor simbólico e identitário à lógica mercantil, expressando os ideais da classe dominante. Neste sentido, a tese de Rodrigues (2003) reforça a crítica marxista como instrumento de denúncia das injustiças geradas pela alienação e concentração de propriedade, inclusive cultural. E afirma que, mesmo dentro das democracias burguesas, os limites impostos à propriedade em nome do patrimônio cultural podem representar um passo emancipatório e transformador dentro do sistema vigente.

Essa reflexão é especialmente relevante quando se observa a distinção entre a concepção coletiva de patrimônio e o modelo hegemônico, baseado na valorização de bens materiais individualizados e legalmente titulados, que contribui para a exclusão dessas formas de patrimônio dos processos formais de reconhecimento e proteção. No contexto urbano, onde o valor do solo e os interesses imobiliários predominam, sítios arqueológicos pré-coloniais são frequentemente tratados como entraves ao desenvolvimento, sendo invisibilizados, removidos ou simplesmente ignorados nos planos de expansão urbana e nos discursos oficiais sobre memória e identidade.

Consequentemente, a mobilização social em torno da preservação desses bens torna-se mais difícil, e suas reivindicações frequentemente são ignoradas ou secundarizadas frente aos interesses econômicos e urbanísticos. Essa marginalização também se reproduz no processo decisório, em que a lógica do progresso e da modernização urbana tende a se sobrepor aos valores culturais plurais, reforçando uma visão homogênea e colonial da história brasileira.

A fragmentação institucional é outro obstáculo recorrente. Em muitos casos, os órgãos de gestão do patrimônio operam de forma isolada, sem coordenação eficaz com os setores de planejamento urbano, obras públicas e meio ambiente. Isso dificulta a adoção de abordagens integradas, essenciais para um manejo sustentável do patrimônio em áreas urbanas. Além disso, as legislações de proteção variam entre os níveis federal, es-

tadual e municipal, o que pode gerar sobreposição de competências ou lacunas de proteção.

O caso de Santa Catarina - Brasil

O Estado de Santa Catarina caracteriza-se por intensa ocupação humana em período pré-colonial em todo o seu território, com variados tipos de sítios arqueológicos, tais como Sambaquis, sítios de caçadores-coletores vinculados as Tradições Umbu e Humaitá, sítios acampamentos, sítios ceramistas Tupiguarani e Je, grutas, estruturas subterrâneas, oficinas líticas, inscrições rupestres e o patrimônio subaquático em vários pontos do litoral catarinense.

No período pré-colonial, ao longo do Holoceno encontramos no litoral e interior do sul do Brasil, sítios arqueológicos atribuídos a grupos pescadores-coletores e caçadores-coletores que apresentam vestígios de produção de utensílios de pedra polida e lascada. Nesses sítios encontramos regularmente indústria de blocos ou de núcleo, indústria de lascas e indústria de seixos. No caso do sambaqui, verifica-se também uma indústria óssea e conchífera.

No século XVI, os habitantes do litoral e seu entorno eram os agricultores ceramistas Tupi-Guarani e Je. Os primeiros foram chamados de Carijós pelos colonizadores, os segundo de Xokleng. Eles ocupavam grandes porções da encosta e planície costeira permeada por lagunas, rios e lagoas, que se estendia entre o Oceano Atlântico e as encostas das Serras Geral e do Mar.

A primeira ocupação do Estado de Santa Catarina por grupos pré-coloniais iniciou com os caçadores-coletores, que se instalaram no Vale do Rio Uruguai. Em seguida têm-se os pescadores-coletores também conhecidos como sambaquieiros, que chegaram à região por volta de 8.500 anos A.P. Os ceramistas Jês, (Xokleng e Kaingang), ocuparam a região que compreende o planalto catarinense, migrando posteriormente para a encosta e litoral; e, para finalizar esse cenário de ocupação, temos o Tupi-Guarani que ocuparam o litoral, extremo e meio-oeste catarinense.

São esses os primeiros povos a habitar esse ambiente do extremo oes-

te ao litoral, compondo dessa forma os bens histórico-culturais que nos fazem compreender e identificar a cultura desses grupos humanos, distribuídos ao longo do extenso território do sul do Brasil.

Como o patrimônio histórico-cultural é um indicador de identidade que diferencia os vários grupos que habitaram e habitam esse território, é imprescindível antes de tudo, que a sociedade o considere parte de sua identidade.

> Do seio de cada comunidade pode e deve surgir a voz de alarme e ação vigilante e preventiva. O estímulo a agrupamentos cívicos de defesa o patrimônio, qualquer que seja sua denominação e composição, tem dado excelentes resultados, especialmente em localidades que não dispõem ainda de diretrizes urbanísticas e onde a ação protetora em nível nacional è débil ou nem sempre eficaz. (OEA, NORMAS DE QUITO, 1967. ITEM VIII – 2).

Sendo assim, instrumentos de gestão e educação fazem parte dessa teia cultural a ser visibilizada. Para Horta *et al*. (1999, p. 6), a Educação Patrimonial se justifica como portadora de conhecimento que será passado aos demais para um saber olhar diferente sobre o patrimônio histórico e arqueológico. É um instrumento de "alfabetização cultural" que possibilita ao indivíduo fazer a leitura do mundo que o rodeia, levando-o à compreensão do universo sociocultural e da trajetória histórico-temporal em que está inserido.

Além de pesquisar, catalogar e estudar os sítios arqueológicos, o pesquisador deve criar instrumentos de gestão, proteção e de fruição, de forma a que cheguem devidamente conservados às gerações futuras, e que possam ser objeto de estudo e fonte de experiências emocionais para todos aqueles que os observem ou deles usufruam.

Nessa relação, a memória passa a ser a base da identidade (Bittencourt, 2009, p. 168), sendo através dela que se chega à história local. De acordo com Nora (1993, p.15), a memória é a vida, sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento.

O patrimônio arqueológico brasileiro carece de políticas públicas que fomentem sua proteção de forma efetiva, e, paralelo a isto, está o distanciamento entre ele a população, muitas vezes, visto como objetos de atraso e empecilho ao desenvolvimento do país (Zamparetti, 2014). Na contramão deste discurso, as ações de gestão e educação, voltadas à preservação do patrimônio arqueológico, são importantes para uma mudança de paradigma.

Farias (2000, p. 167) expõe o lado social da pesquisa arqueológica, para que assim legitime a ação do arqueólogo que é plural, eclética e pragmática, convivendo com toda a diversidade de práticas e teorias. A autora também expõe a ineficiência em cobrar algo da comunidade circunvizinha ao patrimônio quando a sociedade científica não faz seu papel de disseminadora do conhecimento "na medida em que as pessoas não podem ser cooptadas e estimuladas a cuidar daquilo que elas sequer conhecem".

Acredita-se que a preservação é inerente ao conhecimento, e que um patrimônio vazio de significado e vivência não se constitui como tal. Cada grupo humano possui, dentro de suas matrizes culturais, elementos simbólicos e significantes. Como demonstra Byington (2006, p. 25), poucas coisas vem a caracterizar o ser humano quanto os símbolos, que podem ser analisados sob vários ângulos e por meio de diferentes conceitos, utilizados como significante de algo – "as nuvens escuras são as precursoras simbólicas de uma chuva que vai cair" (Geertz, 2008, p. 67), ou como sinais convencionados. Significante do sujeito ou convenção social, os símbolos fazem parte do universo cultural humano.

Bourdieu (1989) discute o símbolo social a partir da visão de Durkheim (1975), na qual este é visto como uma convenção social, criado e transformado no cerne da sociedade, do grupo, do coletivo. Pensando nesta construção simbólica é que se entende como necessária a gestão nos processos de significação e ressignificação dos diversos patrimônios que compõem uma nação.

O patrimônio perde seu valor simbólico a partir do momento em que não é mais significativo para determinada sociedade (Farias, 2000; Zamparetti, 2014; Guimarães; Zamparetti; Farias, 2021). Essa perda simbólica

acarreta a sua marginalização e o distanciamento da sociedade que o significa. É neste momento, que são discutidas as mudanças produzidas pela força da sociedade civil quanto às práticas de preservação e valorização (Carneiro, 2004, p. 53).

As Normas de Quito (OEA, 1967), em seu item VIII destacam:

> Do seio de cada comunidade pode e deve surgir a voz de alarme e ação vigilante e preventiva. O estímulo a agrupamentos cívicos de defesa o patrimônio, qualquer que seja sua denominação e composição, tem dado excelentes resultados, especialmente em localidades que não dispõem ainda de diretrizes urbanísticas e onde a ação protetora em nível nacional é débil ou nem sempre eficaz.

O Brasil é um país diversificado cultural e patrimonialmente, tanto pelas suas dimensões continentais quanto pela composição histórica e humana, construída a partir de hibridismos culturais (Hall, 2006), onde o poder público não possui ações suficientes e eficientes para alcançar e preservar a pluralidade dos patrimônios existentes. Assim, medidas que envolvem as comunidades que produzem e significam o patrimônio devem compor o cenário regional, visando a sensibilização para a sua preservação.

Oliveira e Wenceslau (2008, p. 30) afirmam que as ações desenvolvidas pelos poderes locais e por ações educativas efetivas, servem de subsídio para que a comunidade em geral se reaproprie de seus bens, retomando valores culturais e históricos relativos a essa sociedade. Sendo assim, processos de gestão e educação promovidos de forma sistemática, trabalham para a valorização da identidade local, regional ou nacional. Somente por meio desta recuperação e identificação é que o patrimônio pode realmente ser protegido.

Para Carneiro (2004), não é a valorização do passado que produz a conservação, mas sim a conservação que dá ao passado um novo valor de operador social. É a construção de uma política do patrimônio que engendra o interesse repentino pelo passado e a necessidade de conservá-lo e não o contrário.

Essas políticas devem estar pautadas nas produções simbólicas, significantes, identitárias e nas memórias de comunidades acerca da produção do seu patrimônio, seja ele de ordem material ou imaterial, assim denominado não pela sua funcionalidade, mas pelo seu poder simbólico, sendo constituído no seio de comunidades com o poder de significar (Choay, 2001).

O avanço das cidades sobre o patrimônio arqueológico e histórico-cultural

O desenvolvimento desordenado de cidades tem ocasionado impactos severos em sítios arqueológicos e centros históricos, resultando na perda da integridade de paisagens que guardam a memória cultural de diferentes períodos. Nas áreas urbanas em expansão, especialmente nas periferias de grandes metrópoles e em regiões valorizadas pelo turismo ou mercado imobiliário, é frequente que obras avancem sobre locais cujos vestígios arqueológicos ainda não foram devidamente investigados ou sistematicamente mapeados. Em cidades como Balneário Camboriú e Florianópolis, observa-se uma pressão constante do setor imobiliário para explorar áreas de relevância arqueológica, muitas vezes associadas a ocupações indígenas pré-coloniais ou ao processo de colonização luso-brasileira.

Essa dinâmica que ocorre com o avanço de loteamentos e empreendimentos turísticos, ameaça sítios arqueológicos conhecidos como sambaquis, oficinas líticas, inscrições rupestres e outros tipos de sítios, incluindo casarios históricos. A escassez de levantamentos arqueológicos preventivos e a falta de integração com o planejamento urbano resultam na destruição irreversível desses bens arqueológicos e históricos. Além disso, a ausência de políticas efetivas de gestão e monitoramento, incluindo ausência de sinalização, fiscalização do poder público responsável pela preservação desses bens e educação continuada nesses pontos, permite que o patrimônio arqueológico e histórico seja sistematicamente negligenciado em favor de interesses econômicos imediatos. Esse procedimento de descaracterização afeta de forma direta a identidade cultural das comuni-

dades locais, levando à perda de seus referenciais históricos e simbólicos, prejudicando a construção de uma narrativa histórica mais abrangente e dificultando a compreensão das diversas temporalidades que coexistem nos espaços urbanos.

Diante disso, é possível identificar que a gestão do patrimônio arqueológico em contextos urbanos revela-se, em última instância, como um campo de luta de classes, material e simbólica, onde a preservação da memória coletiva choca-se com a lógica expansionista do capital imobiliário. Assim é possível identificar que a destruição de sítios arqueológicos revela a expressão da dominação estrutural que privilegia a acumulação privada sobre os direitos culturais dos povos originários e trabalhadores.

Contudo, a resistência das comunidades tradicionais, aliada a políticas públicas radicalmente democráticas (como as zonas de proteção integral no México ou no Peru), aponta um caminho contra hegemônico.

Integrar o patrimônio arqueológico e histórico-cultural ao planejamento urbano exige técnicas de preservação, bem como uma demanda descolonizadora da noção de propriedade, reconhecendo que o território é um corpo vivo e coletivo de saberes, não um ativo especulativo. Nessa perspectiva, a defesa desse patrimônio torna-se ato político de classe: uma trincheira na luta contra a mercantilização da vida e pela reapropriação coletiva da história.

De acordo com Scofano (2013), é no âmbito municipal onde se verifica a comprovação material da "acumulação desigual de tempos", que para Milton Santos representava a convivência das materialidades e ações do passado somadas às do presente, tornando-se visíveis nas paisagens e espaços urbanos. Nesse contexto, Cittadin (2010, p. 56) ressalta que o ser humano, como elemento central da paisagem, molda essas transformações ao longo do tempo e do espaço. Cittadin (2010) complementa que essa interação, torna menos evidente a distinção entre paisagens naturais e aquelas modificadas pela ação humana, revelando que muitas das paisagens tidas como naturais são, na verdade, fruto de intervenções humanas ao longo da história.

Chamas (2008) aponta que, embora existam sobreposições nas funções do Ibama e Iphan, as abordagens de gestões são bastante distintas.

Enquanto o Ibama conta com uma ampla legislação que especifica métodos de uso e estruturas administrativas, o Iphan se apoia no Decreto -Lei nº 25/1937, que é mais abrangente e genérico. Chamas (2008) ainda adiciona que, a legislação complementar apoia a fiscalização e proteção, mas não aborda diretamente a gestão. Cada caso é analisado individualmente, o que gera falta de modelos de referência, resultando em decisões que dependem do bom senso dos servidores, dificultadas pela redução de equipes e funcionários.

A gestão do patrimônio arqueológico urbano em Portugal: tensões e desafios contemporâneos

A arqueologia preventiva e a dependência do setor privado

A introdução da arqueologia preventiva no ordenamento jurídico português procurou compatibilizar a preservação do património com o progresso urbano. No entanto, a subcontratação sistemática de equipas técnicas por promotores privados gera conflitos de interesse e compromete a independência científica dos pareceres (Gameiro; Dimuccio, 2019). A lógica mercantil das empreitadas urbanas impõe ritmos incompatíveis com o trabalho arqueológico rigoroso, resultando em decisões apressadas que frequentemente favorecem a destruição ou a musealização superficial dos achados.

Além disso, a ausência de critérios vinculativos e de um sistema público robusto de fiscalização contribui para a invisibilização de achados classificados como “menores”, o que revela uma hierarquia de valores patrimoniais alicerçada em critérios estéticos e de rentabilidade turística (UNESCO, 2016; ICOMOS, 2011).

Memória, cidadania e democratização do patrimônio

Um exemplo particularmente ilustrativo desta problemática pode ser observado no concelho do Seixal, onde subsistem antigas galerias de exploração mineira de origem romana, utilizadas para a extração de ouro

desde o período imperial. Estas estruturas atravessam de forma complexa o subsolo urbano, formando uma rede que, segundo especialistas, torna o território semelhante a um 'queijo suíço'. A construção de novas infraestruturas — como o pavilhão desportivo projetado pelo executivo municipal sobre uma destas zonas — gerou forte controvérsia, ao colocar em causa tanto a conservação do património arqueológico como a segurança das futuras instalações. Este caso evidencia não só os riscos da desarticulação entre planeamento urbano e conhecimento arqueológico, mas também a urgência de uma política pública que valorize o subsolo enquanto repositório de memória e bem coletivo.

Apesar do reconhecimento constitucional do direito à cultura e à fruição do património (Art. 78.º da CRP), os processos de patrimonialização em Portugal continuam a ser dominados por técnicos e decisores políticos, com limitada participação das comunidades locais. Esta exclusão compromete a construção de uma cidadania patrimonial ativa e reforça o fosso entre a memória vivida e a memória institucionalizada (Portas, 2011; Costa, 2022). Como sublinha Feio (2022, p. 54), "a familiarização com o património local, regional ou nacional desempenha um papel altamente relevante na construção da identidade de um grupo", sendo essencial para reforçar os laços comunitários e a valorização do território.

Todavia, algumas iniciativas recentes — como os projetos de musealização comunitária em Campanhã (Porto) ou o Orçamento Participativo de Lisboa — têm demonstrado o potencial da participação cidadã na valorização do património local. Estas experiências apontam para a necessidade de reformular o modelo de governação do património, integrando saberes locais e práticas colaborativas.

Conclusão: descolonizar a cidade, democratizar o patrimônio

À semelhança do que ocorre no Brasil, também em Portugal a preservação do património arqueológico urbano deve ser entendida como um campo de luta simbólica e material. A cidade é simultaneamente espaço de memória e de conflito, e o solo urbano, como bem coletivo, deve ser protegido da mercantilização e da privatização da história.

Tanto o patrimônio cultural como natural de uma localidade é gerido através da articulação entre a esfera Federal, no Brasil representada pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) ou o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente (Ibama) juntamente com a esfera Municipal, expressada através das Secretarias e Fundações.

Entende-se que o Iphan e o Ibama se conectam quando o tema é consideração do patrimônio cultural e natural. Isso se confirma ao analisar, o Decreto-lei nº 25/1937, que além de estabelecer normas para a proteção do patrimônio histórico e artístico, também menciona que os "monumentos naturais" e as "paisagens" com características especiais, que foram formadas pela natureza ou pela ação humana, devem ser preservados (Brasil, 1937). Vale ressaltar também, que o Ibama ao avaliar a criação de uma Unidade de Conservação também considera presença de sítios históricos, culturais e antropológicos (Ibama, 2001).

Sendo assim, com o evidente avanço do setor imobiliário em regiões diretamente influenciadas por sítios arqueológicos no litoral de Santa Catarina, torna-se fundamental a criação de um modelo de gestão do patrimônio arqueológico que identifique os sítios afetados e promova a integração entre a comunidade local e o poder público, uma vez que:

> A inexistência de orientações federais quanto às formas de gestão para as diferentes formações arqueológicas ocasiona a livre iniciativa dos municípios, e a adoção de modelos que não necessariamente atendam às particularidades do patrimônio arqueológico local de forma plena (Scofano, 2013, p. 20).

Nesse sentido, o patrimônio cultural brasileiro, definido pelo Art. 216 da Constituição da República Federativa do Brasil, traça que os bens de natureza material ou imaterial, incluindo o patrimônio paisagístico merecem fazer parte do futuro. (Brasil, 1988), para que isso se concretize, torna-se essencial uma estratégia de gestão voltada para a preservação do patrimônio, pois, simplificando Souza (2006), os tópicos de gestão se concentram em resolver questões imediatas, e se entrelaçam com o planejamento, que é mais voltado para o futuro. Assim, o futuro é visto como

resultado das práticas adotadas na gestão do presente.

A preservação do patrimônio arqueológico e histórico-cultural, especialmente diante das pressões do crescimento imobiliário, justifica a necessidade de um plano de gestão cultural que articule de forma eficiente as esferas federal, estadual e municipal. A integração entre os órgãos públicos, com suas abordagens complementares, é essencial para proteger tanto os sítios arqueológicos quanto as paisagens culturais, que refletem a "acumulação desigual de tempos" ao longo da história. Deste modo, qualquer ação desenvolvida por órgãos federais, tanto do Brasil quanto de Portugal, deve considerar a relação de identidade que se estabelece pelo diálogo entre o indivíduo e a paisagem que o envolve (Scofano, 2012, p. 26), reforçando a importância de uma gestão sensível ao contexto local.

No entanto, a falta de diretrizes federais claras gera desafios para a gestão local, dificultando a implementação de modelos adequados que atendam às necessidades específicas da região. Dessa forma, é urgente a criação de um plano de gestão cultural que concilie a preservação do patrimônio com o desenvolvimento urbano, envolvendo a comunidade local e promovendo um planejamento estratégico que assegure a continuidade desse patrimônio para as gerações futuras.

Assim, urge adotar uma abordagem descolonizadora e democrática da patrimonialização, que reconheça o patrimônio como construção coletiva e pluriversal. Isso exige o fortalecimento dos instrumentos legais e institucionais, a valorização do conhecimento técnico independente e, sobretudo, a promoção de uma verdadeira cidadania patrimonial, baseada na participação, no reconhecimento da diversidade cultural e na justiça espacial.

Referências

BEZERRA, B. A.; FUINI, L. L. O direito ao espaço público: um estudo sobre o conceito e sua relevância. *Revista Geografia*, Juiz de Fora, UFJF, 14(2), p. 352-373. 2024.

BITTENCOURT, Circe Maria Fernandes. *Ensino de história:* fundamentos e métodos. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2009.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Lisboa: Difel, 1989.

BRASIL. [Constituição (1988)]. *Constituição da República Federativa do Brasil* , 1988.

BRASIL. *Decreto-lei n° 25, de 30 de novembro de 1937*. Organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional. Diário Oficial da União: Brasília, DF, 6 dez. 1937. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/legislacao/Decreto_no_25_de_30_de_novembro_de_1937.pdf. Acesso em: 2 abr. 2025.

BUGALHÃO, J. Arqueologia Urbana em Lisboa: da intervenção preventiva à divulgação pública. *Entre Ciência e Cultura*. Atas das VIII Jornadas Jovens em Investigação Arqueológica, p. 467-474. Lisboa: CHAM/IEM. 2017.

BYINGTON, Carlos Amadeu Botelho. *Moitará I:* o simbolismo nas culturas indígenas brasileiras. São Paulo: Paulus, 2006.

CARNEIRO, Alice M. P. de Azevedo. *O património reencontrado. Centro histórico de Guimarães, patrimônio da humanidade:* acidade enquanto memória, espaço de identidade e cidadania. 2004, 212p. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade do Ninho, Braga/Portugal, 2004, 212p.

CITTADIN, A. P. *Laguna, Paisagem e Preservação*: o patrimônio cultural e natural do município, 2010, 199p. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo, UFSC, Florianópolis, 2010, 199p.

CHAMAS, C. A. P. C. *A gestão de um patrimônio arqueológico e paisagístico:* Ilha do Campeche/SC, 263p. Tese (Mestrado em Geografia) - Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal de Santa Catarina, SC, 2008, 263p.

CHOAY, Françoise. *A alegoria do patrimônio*. São Paulo: Ed. Unesp, 2001.

DANTAS, Fernando Antônio de Carvalho. Base jurídica para a proteção dos conhecimentos tradicionais. *Revista CPC*, v. 1, n. 2, p. 80-95, 2006.

FARIAS, Scunderlick Eloy de. *Arqueologia e Educação:* uma proposta de preservação para os sambaquis do Sul de Santa Catarina (Jaguaruna, Laguna e Tubarão), 260p. Dissertação (Mestrado em História) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre. 2000, 260p.

FEIO, M. F. *Museus Comunitários de Escola (COSMUS):* contributos para a construção de museus em escolas na Europa como forma de promover o diálogo intercultural e a valorização do património cultural, 280p. Tese (Doutoramento em Educação, cidadania e diversidade cultural) - Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, 2025, 280p.

GAMEIRO, C.; DIMUCCIO, L. A.. *Apresentação do projeto PALEORESCUE.* Al-Madan Online, 22(3), p. 55-60, 2019.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: TCT, 2008.

GUIMARÃES, G.M.; ZAMPARETTI, B.C.; FARIAS, D.S.E. João Alfredo Rohr: registro e fiscalização dos processos destrutivos em sítios arqueológicos no litoral sul catarinense. In: NIZZOLA, L.J.; SOUZA, M.L.; MARQUES, R.P. *A trajetória arqueológica de Pe. João Alfredo Rohr em Santa Catarina*. Florianópolis, Ed. do IPHAN, 2021, p. 99-136.

INSTITUTO BRASILEIRO DO MEIO AMBIENTE E DOS RECURSOS NATURAIS RENOVÁVEIS (IBAMA). *Roteiro metodológico para a gestão de área de proteção ambiental, APA*. Brasília: IBAMA, 2001. Disponível em: https://www.ibama.gov.br/sophia/cnia/livros/roteirometodologicoparagestaodeapa.pdf . Acesso em: 2 abr. 2025.

ICOMOS. *The Valletta Principles for the Safeguarding and Management of Historic Cities, Towns and Urban Areas*. 2011.

HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HORTA, Maria de Lourdes Parreiras; GRUMBERG, Evelina; MONTEIRO, Adriane Queiroz. *Guia Básico de Educação Patrimonial*. Brasília: IPHAN; Museu Imperial, 1999.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã.* São Paulo: Livraria Martins Fontes, 1989.

MEURER; Francielen Vieira; TAVARES, Marcela Martins. Contando Histórias: o inventário do Museu Anita Garibaldi como ferramenta da preservação e valorização do patrimônio histórico e cultural. Congresso Internacional: Patrimônio Cultural e Sustentabilidade (CIPCS). UFP: Pelotas. 2024.

OEA. *Normas de Quito*, conservação e utilização de monumentos e sítios de interesse Histórico e Artístico. Reunião OEA – Organização dos Estados

Americanos. Dezembro de 1967, Quito, Equador, 1967.

OLIVEIRA, Fabiana de; WENCESLAU, Fanclin Ferreira. Educação Patrimonial e a pesquisa arqueológica do sítio “casa de David Canabarro” em Santana do Livramento, RS. In: SOARES, André Luiz Ramos; KLAMT, Sérgio Célio (Org.). *Educação Patrimonial:* teoria e prática*.* Santa Maria: UFSM, 2008, p. 23-40.

RODRIGUES, Francisco Luciano Lima. *Direito ao patrimônio cultural e à propriedade privada:* uma análise sobre o direito à propriedade do bem com valor cultural frente ao interesse público no Estado democrático de direito. 2003. Tese (Doutorado em Direito) – Faculdade de Direito do Recife, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2003, 271p.

RODRIGUES, Domingos Benedetti; SANTOS, Denise Tatiane Girardon dos. A importância do patrimônio cultural dos povos indígenas para a manutenção da biodiversidade e para a viabilidade do desenvolvimento sustentável*. Revista Direito e Desenvolvimento*, João Pessoa, v. 5, n. 9, p. 39-72, jan./jun. 2014.

SAYÃO, Thiago Juliano. *Paisagens negras: a (in)visibilidade afrodescendente na Laguna (SC)*. In: COLÓQUIO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA CULTURAL DA CIDADE, 1. Porto Alegre: 2015. Disponível em: https://www.ufrgs.br/gthistoriaculturalrs/59IMThiagoJulianoSayao.pdf. Acesso em: 18 abr. 2025.

SCOFANO, G. B. *A elaboração de planos de gestão da paisagem cultural brasileira como subsídio à proteção do patrimônio arqueológico:* o caso da "Ilha de Laguna" - SC. Dissertação (Mestrado profissional em Preservação Patrimonial) – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Rio de Janeiro, 2012. p.1-154.

SCOFANO, G. B. *Contribuições do Cadastro Territorial Multifinalitário à gestão de sítios arqueológicos*. Dissertação (Mestrado Profissional em Planejamento Territorial e Desenvolvimento Socioambiental) – MPPT, FAED, UDESC. Florianópolis, 2013. p. 1-241.

UNESCO. *Recomendação sobre a Paisagem Urbana Histórica.* 2011.

UNESCO. *Culture:* Urban Future – Global Report on Culture for Sustainable Urban Development. 2016.

ZAMPARETTI, B. C. *Sambaqui Cabeçuda 01:* um território resiliente. 2014. 171 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Linguagem) - Universidade do Sul de Santa Catarina, Tubarão, 2014. p. 1-171.

PATRIMÔNIO ARTÍSTICO-FUNERÁRIO DE PORTO ALEGRE, RIO GRANDE DO SUL (BRASIL) E LISBOA (PORTUGAL)

Gisela Monteiro[1]
Luiza Fabiana Neitzke de Carvalho[2]

Cemitérios e memória

Cemitérios oportunizam funcionar como centros culturais, oferecendo várias atividades para quem os frequenta. São lugares repletos de cultura, história e arte. Esses parques são acima de tudo lugares de memória, declarações de quem fica para quem se foi, homenagem póstuma. Podemos chegar até eles por pura curiosidade ou já movidos por objetivos diversos que incluem os estudos, e pesquisas, ou mesmo como uma forma de nos autoconhecermos, já que os cemitérios nos ensinam sobre a finitude dos outros e a nossa própria. De acordo com Ariès (2003, p. 63): "Desde meados da Idade Média, o homem ocidental rico, poderoso ou letrado reconhece a si próprio em sua morte – descobriu a morte de si mesmo".

Os discursos de memória ali contidos podem aparecer na forma de esculturas, pequenos adornos, epitáfios ou fotografias, confeccionados em materiais perenes e que compõem o conjunto do que chamamos de arte funerária.

A arte funerária confere o aspecto memorial desses espaços, hoje em contraponto aos ritos modernos, que incluem a cremação. Nesse caso, após uma homenagem, as cinzas são armazenadas em columbários ou

1 Lisboa. Portugal.
2 Porto Alegre, Rio Grande do Sul. Brasil.

espargidas, diferente do sepultamento que autentica um lugar de assentamento do morto e da memória do culto.

Nos cemitérios, podemos retornar ao lugar onde a homenagem foi proferida, rememorando nossas impressões e aprendendo a nos despedir também dessa vida. Os discursos proferidos nas pedras estão nos esperando a séculos, para que em algum tempo, no presente, os interpretemos. Ao visitar uma necrópole sempre se encontrará coisas novas, que atualizam nosso olhar e nossas descobertas. Cada vez mais as caminhadas culturais têm sido buscadas para conhecer um pouco mais da história desses espaços, dos falecidos, da arte cemiterial. Todavia uma visita solitária pode sensibilizar o olhar a medida em que acontece, ao caminhar pelas vielas quase desertas, senão pela nossa presença. Antes lugar de frequência e de cortejo, hoje os cemitérios ainda carecem de um número maior de atividades que atraia público para seu espaço. Mas as memórias estão lá, perpetuamente esperando para serem lidas e contar-nos um tanto da história da cidade, das confissões religiosas, da genealogia, da geografia social, da história de classes e obviamente de seus mortos.

O bairro de cemitérios de Porto Alegre

Um dos primeiros cemitérios da capital gaúcha era localizado no centro da cidade, no Beco do Cemitério, antiga Rua do Espírito Santo, aberta em 1817, hoje conhecida como Coronel Fernando Machado. De acordo com o historiador local Sérgio da Costa Franco (2006, p.107) “no ano de 1834 já se estabelecera a convicção sobre a inconveniência da localização do cemitério”. Como de costume, houve sepultamentos Ad Sanctos na Igreja da Matriz, onde ainda de acordo com Franco, o “o espaço era pequeno e superlotado de cadáveres”. Discorre ainda:

> Em 1846, sendo presidente da Província o Conde de Caxias, horrorizou-se com a situação, o que o levou a traçar em seu relatório daquele ano, uma descrição tétrica do Cemitério da Matriz, a que não faltavam “à porta da sacristia fechada, cadáveres de escravos mal amortalhados e foçados pelos cães errantes”. Caxias temia

> pela salubridade pública diante desse "tão pequeno cemitério, mas tão apinhado de cadáveres, cuja exalação, tão sensível ao olfato em dias calorosos, era quase suficiente para pejar o ar de partículas deletérias." (2006, p. 107).

Os sepultamentos *Ad Sanctos* foram uma prática adotada em vários países que se encaminhavam para a modernidade, mas que ainda praticavam esse tipo inumação inadequada para saúde e respeito aos mortos. O historiador Philippe Ariès (2003, p. 74) alerta sobre os sepultamentos dentro das igrejas na segunda metade do século XVIII na França:

> O acúmulo local dos mortos nas igrejas, ou nos pátios das mesmas, tornou-se repentinamente intolerável. [...] o chão das igrejas, a terra saturada de cadáveres dos cemitérios, a exibição dos ossários violavam permanentemente a dignidade dos mortos. [...] Os mortos não mais deveriam envenenar os vivos, e os vivos deviam testemunhar aos mortos, através de um verdadeiro culto leigo, sua veneração.

Diante da situação alarmante foi designada região dos "Altos da Azenha" para construção de um campo santo, desde o ano de 1846. Esse cemitério, o primeiro do atual bairro da Azenha, na Avenida Oscar Pereira, era o Cemitério da Santa Casa de Misericórdia e teve seu uso a partir do ano de 1850.

No ano de 1852 foi inaugurado o Cemitério dos Protestantes, antigo Cemitério Evangélico (hoje o Memorial Martim Lutero). Em 1888, o Cemitério dos alemães católicos da Comunidade São José. Em 1901 o Cemitério da Irmandade de São Miguel e Almas. Estes cemitérios estão avizinhados uns aos outros, tendo outros localizados na região, como o Cemitério Luterano, o Cemitério Batista, os Cemitérios Israelitas, o Cemitério João XXIII e o antigo Cemitério Espanhol, hoje não mais existente, desocupado para construção do atual Crematório Angelus Pax. Os cemitérios Evangélico e São José tiveram suas áreas expandidas com terrenos adquiridos em frente às suas antigas necrópoles, tendo as unidades I e II, respectivamente.

Assim formou-se um bairro de cemitérios, com necrópoles de diferentes confissões religiosas e estratos sociais, onde podemos averiguar diferentes tipologias de sepulturas, iconografias, sepultados ilustres e outros desconhecidos na sociedade.

Cemitério da Santa Casa de Misericórdia de Porto Alegre

O Cemitério da Santa Casa de Misericórdia de Porto Alegre é a mais importante das necrópoles citadas acima. Possui o maior território e diversas tipologias de sepulturas, com covas rasas, gavetas, mausoléus, tumbas mais simples e outras faustosas. A necrópole, em uso desde 1850, abriga os restos mortais de sepultados ilustres, verdadeiros vultos da história da capital. Esses jazigos atraem centenas de visitantes curiosos por conhecê-los.

A iconografia é abundante, com flores, adornos, riscados em mármore, Cristos, Pietás, Santos, anjos, alegorias, tumbas com impacto arquitetônico e outras menores, mesmo assim adornadas.

O terreno do cemitério divide-se em várias áreas, como a entrada junto ao pórtico, com os jazigos da burguesia da cidade e uma alameda constituída por várias capelas. A seguir, adentrando o pórtico, a área dos vultos políticos, com mausoléus localizados na área mais importante da necrópole. E por fim, galerias de gavetas e o Campo Santo, onde já foram sepultados escravizados e hoje pessoas carentes de disposição de valores para seus sepultados. Essa área é também uma das mais visitadas pelos familiares, pois abriga mortos recentes, em sepultamentos que duram de três a cinco anos.

A necrópole evidencia claramente os diferentes estratos sociais da população porto-alegrense, e se destaca ainda por personalidades famosas que lá estão, entre poetisas, historiadoras, cantoras e cantores, maestrinas, políticos, artistas visuais, e personalidades que se destacaram na história social de Porto Alegre.

Os cemitérios de Lisboa

Os primeiros cemitérios públicos da capital portuguesa surgem em 1833, para responder a uma emergência de saúde pública. Sabemos que «a Cholera-morbus, havia começado a apparecer nas visinhanças de Lisboa no principio de Abril»[3] desse ano, levando as autoridades a interromper a prática do enterramento *ad sanctos* e *apud ecclesiam*, ou seja do enterramento dos mortos no interior e nos adros das igrejas.[4] Rapidamente, são recuperados planos iniciados em 1787 por Diogo de Pina Manique (1733–1805), Intendente-Geral da Polícia, para o estabelecimento de cemitérios fora da malha urbana da cidade.[5] Na zona oriental é estabelecido o Cemitério do Alto de São João (1833) e, na zona ocidental, o Cemitério dos Prazeres (1833), este último recebendo o nome da antiga ermida à Nossa Senhora dos Prazeres localizada nesse espaço.[6]

Esta mudança concorreu para a publicação de legislação sobre cemitérios em Setembro de 1835. Esta primeira lei estabelece a criação de cemitérios públicos, define condições quanto à localização e salubridade dos terrenos e exige o encerramento e remoção de cemitérios pré-existentes, caso não cumpram esses novos requisitos.[7]

Sem possibilidade de regressar ao uso das capelas e igrejas para os enterramentos, as famílias aristocráticas sentem a necessidade de estabelecer espaços de enterramento familiar dentro dos novos cemitérios. A Câmara Municipal de Lisboa (CML), responsável pelos cemitérios públicos da capital desde 1835, começou a concessão de terrenos para a construção de jazigos particulares em 1839, após requisitar a Paris o regulamento e a planta do Cemitério de Père Lachaise (1804).[8] A influência francesa pode ser sentida em ambos os cemitérios, com maior incidência no Cemitério

3 *Crónica Constitucional do Porto*, n.º 105, 4 de Maio de 1833, p. 3.
4 Ariès, Phillipe, *The Hour of Our Death*, Nova Iorque, Vintage Books, 2008, p. 70-72.
5 Monteiro, Gisela, Monteiro, Gisela, *Civitas Mortuorum: Mimése Artística da Arquitectura da Cidade na Arquitectura do Cemitério*, FCSH/UNL, tese de mestrado, 2024, p. 17.
6 Ferreira, Theophilo, *Os Cemitérios de Lisboa: parecer apresentado à Câmara Municipal pela comissão nomeada pela sessão de 30 de dezembro de 1878 para indicar o modo pratico de extinguir as valas*, Lisboa, Typographia Portugueza, 1880, p. 13.
7 Monteiro, *op. cit.*, p. 18-19.
8 Monteiro, *op. cit.,* p. 23.

dos Prazeres onde, não só se encontram monumentos replicados a partir de manuais de cantaria publicados em França, mas também de colecções de desenhos de monumentos de Père Lachaise.[9] Os vários regulamentos dos cemitérios vão definindo as tipologias de construções possíveis; no início, em 1834, existiam «mausoleos»,[10] «lapides com inscripções»,[11] «sepulturas rasas»,[12] e «valas para os enterramentos geraes».[13] Estas construções e conceitos resultaram nos actuais jazigos particulares, sepulturas perpétuas e sepulturas temporárias, passando também a existir blocos com compartimentos municiais (jazigos, ossários e columbários) e cendrários. As valas comuns nos cemitérios de Lisboa foram extintas em 1941.

A maior diversidade patrimonial pode ser encontrada na tipologia de jazigos particulares, onde o gosto e a capacidade financeira de cada concessionário permitiram trazer para o interior dos cemitérios nomes maiores das artes (nacionais e estrangeiros), especialmente nas áreas da arquitectura e escultura. Entre os mais de 7.000 jazigos particulares do Cemitério dos Prazeres e os cerca de 6.800 jazigos particulares do Cemitério do Alto de São João encontram-se obras dos arquitectos Giuseppe Cinatti (1808-1879), Luigi Manini (1848-1936), Ernesto Korrodi (1870-1944), Francisco Keil do Amaral (1910-1975), Raul Lino (1879-1974) e dos escultores António Teixeira Lopes (1866-1942), Antonio Canova (1757-1822) e Anatole Calmels (1822-1906) e Costa Motta (tio) (1862-1930), para nomear apenas alguns.

Não é, por isso, surpreendente que o Cemitério dos Prazeres e o núcleo histórico do Cemitério do Alto de São João tenham sido declarados em *vias de classificação* (tombamento) pelo instituto público português responsável pelo património nacional, o Património Cultura, I.P. e que, desde 2024, estes cemitérios que tenham sido classificados como Cemitérios Significativos da Europa pela *ASCE – Association of Significant Cemeteries in Europe*.

9 Nomeadamente o *Nouveau Manuel Complet du Marbrier* (1855) e a colecção de desenhos *Le Père La Chaise ou recueil de dessins aux traits et dans leurs justes proportions, des principaux monumens [sic] de ce cimetière* (1832) de Ferdinando Quaglia. Cf. Monteiro, *op. cit.*, p. 54-63.

10 *Gazeta do Official do Governo*, n.º 35, 9 de Agosto de 1834.

11 *Loc. cit.*

12 *Loc. cit.*

13 *Loc. cit.*

Ações patrimoniais no Cemitério da Santa Casa de Misericórdia: propostas de atividades para contribuir com a valorização patrimonial dos cemitérios de Porto Alegre

Nos últimos anos, as ações patrimoniais têm se destacado no cemitério. Caminhadas culturais, confecção de placas com QR Code com informações sobre os falecidos e os jazigos, apresentações artísticas, oficinas para conservação de jazigos, editais para fomento das artes cênicas tendo a necrópole como palco, visitas mediadas para escolas, e aulas com universidades. Esses eventos são produzidos pelo Centro Histórico e Cultural da Santa Casa, entidade que possui um museu no complexo hospitalar e oferece várias atividades artísticas e educativas.

O cemitério oferece grande potencial e um espaço riquíssimo para o desenvolvimento de muitas ações que podem pôr em valor seu patrimônio, com objetivo de salvaguardá-lo para as gerações atuais e futuras, além de ser um expoente para projetos de educação patrimonial, com escolas e universidades.

Sobre a criação de projetos docentes para valorização do cemitério, Muñoz (2018, p. 32) diz que estes apontam "a visão do cemitério como este lugar que é capaz de contar, ao longo das centenas de anos, a história passada e presente da cidade e, por fim, a sociedade que a compõem."

Como sugestão, os projetos futuros de educação patrimonial podem ser elaborados a partir de uma proposta da administração da necrópole e do Centro Histórico e Cultural da Santa Casa com familiares, a participação de docentes e discentes das universidades, e da comunidade como um todo. Algumas são atividades simples de serem executadas e que podem divulgar o cemitério para uma parcela maior de cidadãos da capital gaúcha e mesmo do estado ou país. Sobre o Centro Histórico e Cultural da Santa Casa de Misericórdia de Porto Alegre, Carvalho define:

> O Centro Histórico e Cultural da Santa Casa foi inaugurado na década de 1990 e abriga um acervo imenso de objetos, equipamentos, documentos e obras de arte, que são constantemente atualizados em pesquisas, eventos e debates. A instituição con-

> serva o material e a história da Santa Casa de Misericórdia de Porto Alegre, criada em 1803 e de seu cemitério, aberto em 1850. (2020, p. 152).

Além das atividades educativas oferecidas pelo cemitério, sugerimos:

- A criação de uma galeria para exposições relacionadas ao tema da arte funerária e da morte;
- Espetáculos teatrais e musicais;
- Pesquisas e inventariamento da iconografia e das marmorarias que ergueram as artes da necrópole;
- Oficinas de conservação de jazigos para familiares e a comunidade;
- Rodas de conversa sobre o patrimônio cultural que compõem o espaço;
- Diante a possibilidade de disposição de verbas financeiras, a restauração de monumentos importantes.
- A constituição de um centro de documentação e de estudos da necrópole;
- A continuidade da participação em eventos que agregam instituições da cidade, como o Dia Estadual do Patrimônio, a Primavera dos Museus e a Semana dos Museus;
- A divulgação do espaço em escolas e universidades, com objetivo de atrair professores e alunos para a educação patrimonial;
- A formação de profissionais capacitados para mediar as atividades educativas elencadas aqui;
- Uma equipe multidisciplinar exclusiva para gestão cultural do cemitério;
- Captação de verbas para execução de projetos a partir de editais do governo;
- Organização de um grupo de estudos;
- Publicações sobre a arte, os sepultados e conservação dos jazigos;
- Um boletim semestral sobre o Cemitério;
- Digitalização do acervo tridimensional do Cemitério;
- Acessibilidade;
- A musealização do espaço.

É importante a visão do cemitério como um verdadeiro centro cultural, que além de abrigar obras de arte e falecidos importantes para a cidade, pode oferecer um bom número de atividades para a população e retomar a frequência ao espaço, talvez, próximo ao que um dia foi com cortejos e grande público em dia de finados e outras datas importantes.

Não podemos desprezar, aqui, a questão das verbas envolvidas para execução dessas atividades. Mas acreditamos que voluntários possam surgir e se interessar por conduzir e participar dessa proposta. A partir da organização de um grupo de estudos e de um centro de documentação e educativo do cemitério o público pode ser atraído para a necrópole.

Elementos de preservação - arte funerária e iconografia: arquitetura cemiterial

Cemitérios são espaços repletos de simbologias e significados. Depositados no próprio espaço cemiterial como um campo amplo, mas principalmente em suas esculturas, adornos, fotografias, epitáfios e construções arquitetônicas. A arte funerária, possui iconografia e discursos próprios.

O Cemitério da Santa Casa de Porto Alegre é a mais completa necrópole para estudarmos e compreendermos a arte funerária. Cabe aqui definirmos o que é a arte funerária e seus expoentes compositivos. Carvalho (2020, p. 34) define:

1) A estrutura urbanística e arquitetônica do cemitério: traçado, portais, pisos, paisagismo, emblemas, epigrafias e todas as demais características das edificações funerárias;
2) O túmulo como construção arquitetônica e de tipologias e materiais diversos;
3) As lápides e campas em tamanhos e formatos diversos;
4) A ornamentação escultórica agregada às campas, às lapides e ao corpo do monumento na forma de relevos ou artefatos menores;
5) A ornamentação gravada nas unidades tumulares por meio de riscados, de pinturas e de mosaicos;

6) As esculturas, de tamanhos variados, elaboradas em materiais pétreos, cerâmicos, madeira, metal ou resina, confeccionadas independentemente do monumento;
7) As fotografias em porcelana;
8) Os caracteres em que são impressas as palavras do epitáfio, identificação e as datas;
9) Os gradis em metal;
10) Os elementos pétreos de sustentação e de guarnição da unidade tumular (pilastras, colunas, sóculos, guarnições);
11) Os elementos menores como puxadores, fechaduras, pinos, vasos;
12) Os pisos dos túmulos.

Podemos encontrar praticamente todos esses elementos compositivos no Cemitério da Santa Casa de Porto Alegre, o que autentica seu valor de maior expoente de estudo cemiterial para a capital gaúcha. Existem ainda plaquetas (rubricas) de marmorarias diversas, o que permite localizar a atuação do comércio funerário e sua expressão artística.

Os elementos compositivos da arte funerária, que assim a definem, são ricos em simbologias que cabem ser compreendidas e decifradas para uma maior valorização do conjunto funerário. Esses símbolos compõem o discurso que os vivos proferiram sobre seus mortos. Não são somente as palavras e frases dos epitáfios, mas toda uma linguagem pétrea bem como em metal que conta para nós e para as gerações futuras a história da cidade através dos túmulos.

Ao estendermos o conjunto compositivo da arte funerária, podemos incluir os raros documentos históricos que foram deixados pelas marmorarias. Embora em sua época de atuação essas firmas produzissem rica documentação de seus processos, hoje pouco restou desse acervo. Infelizmente o desconhecimento e a usura do tempo fizeram com que essas raridades fossem muitas vezes descartadas ao fecharem as marmorarias.

Como já mencionamos, a necrópole da Santa Casa é a mais completa para o estudo das marmorarias, tendo obras de grandes artistas, como Rodolfo Pinto do Couto (1888-1945), Décio Villares (1851-1931), Antônio Caringi (1905-1981) e André Arjonas (1885-1970). Das marmorarias, temos

obras das firmas de José Obino Sucessor, (1877), Fernando Gerber, Casa Aloys (1884), José Floriani Filho (1908), Irmãos Piatelli (1921), Irmãos de Angeli - A Graniteira (1921), Lonardi Teixeira & Cia. (1928) e Bertagna e Keller (1933).

Referente à estatuária é repleta de figuras alegóricas femininas, que atuam como pranteadoras, orantes, ninfas, alegorias. A presença dos anjos, dos Cristos, Pietás, santos, torna o cemitério um campo fecundo para a catalogação, estudo e interpretação da iconografia funerária.

Os monumentos funerários podem ser entendidos como a prolongação da vida. Ariès ao discorrer sobre os mortos retirados das igrejas e encaminhados para os cemitérios (2003, p. 74) define: "Os túmulos tornavam-se o signo de sua presença para além da morte." Assim, ao estudarmos o cemitério rejuvenescemos a memória dos mortos e a atualizamos em um discurso para compreendermos melhor a própria vida.

Preservar e promover o património cemiterial dos cemitérios de Lisboa

No final da década de 90 do século XX, a Divisão de Gestão Cemiterial,[14] iniciou um processo de valorização cultural do património material e imaterial dos cemitérios de Lisboa.

No Cemitério do Alto de São João e no Cemitério dos Prazeres, os mais representativos e importantes da capital portuguesa, foram feitos levantamentos fotográficos dos jazigos particulares mais significativos, que apresentam detalhes de revelo de cantaria, estatuária, arquitectura ou a importância das personalidades neles inumadas. Esses jazigos foram depois classificados de acordo com a tipologia dos elementos existentes, criando-se um conjunto de temas: simbologia funerária, simbologia profissional, arquitectura, estatuária, heráldica, maçonaria, história do cemitério e Grandes Homens.[15]

14 A Divisão de Gestão Cemiterial é uma área da Direcção Municipal do Ambiente, Estrutura Verde, Clima e Energia da Câmara Municipal de Lisboa, responsável por toda a gestão dos 7 cemitérios públicos da cidade de Lisboa.

15 Desde o início integrando homens e mulheres, este percurso é actualmente designado de *Grandes Personalidades*.

No Cemitério dos Prazeres, estas classificações e agrupamentos foram utilizadas para a criação de percursos e folhetos de distribuição gratuita, com a colocação de sinalética não-obstrutiva no cemitério. A opção da DGC foi a colocação de pequenas placas rectangulares de mármore branco no chão do cemitério, junto de cada construção, minimizando o impacto visual e não obstruindo a visualização do património. Estas placas incluem três informações: um símbolo representando o tema da classificação, o número único no cemitério que identifica o jazigo e, dentro de um círculo, o número do jazigo no percurso do folheto do tema escolhido (Figuras 1, 2 e 3). Esta escolha de sinalética permite ao visitante do cemitério, que procura usufruir do património e do espaço cemiterial, fazê-lo de forma natural e sem elementos extemporâneos aplicados sobre ou em frente dos monumentos. Ao mesmo tempo, os visitantes que vem prestar homenagens aos seus mortos, podem fazê-lo com toda a discrição, sem serem recordados que o seu espaço de dor e memória é, também, um espaço museológico utilizado para fins culturais.

Figuras 1, 2 e 3 - Exemplos de jazigos particulares classificados e placas de classificação



Fonte: Fotografias de Gisela Monteiro.

A evolução tecnológica permite várias soluções para disponibilizar informação relevante aos visitantes. Por exemplo, a aplicação de códigos QR nos monumentos está a ser utilizada por cemitérios em vários países e apresenta-se como uma solução rápida e eficaz, mas deve ser feita com extremo cuidado. A colocação de elementos externos sobre os monumentos ou justapostas a estes, deve sempre ser feita de forma a que estes elementos não se sobreponham ou obstaculizem a apreciação dos trabalhos que pretendem destacar, devendo optar-se por placas de dimensões reduzidas, como se fez no Cemitério da Santa Casa de Porto Alegre, um exemplo de boas práticas.

Actualmente, também é possível soluções que não necessitam de qualquer elemento adicional e que fazem uso, por exemplo, da realidade aumentada, sendo possível criar aplicações móveis que permitem identificar os jazigos através da câmara dos telemóveis, disponibilizando informação sobre esse monumento, como se obteria com a leitura de um código QR. Foi já feito um protótipo desta tecnologia no Cemitério dos Prazeres com excelentes resultados.[16] Esperamos, no futuro, com a vulgarização desta tecnologia, ser possível criar aplicações deste género para os visitantes patrimoniais.

Paralelamente a este trabalho de classificação das construções funerárias mais relevantes, foram iniciadas visitas guiadas gratuitas nos vários cemitérios de Lisboa, começando mais uma vez pelo Cemitério dos Prazeres. Actualmente, seis dos sete cemitérios de Lisboa[17] têm visitas genéricas *Conhecer o Cemitério/ Descobrir o Património* que cobrem os vários temas possíveis; o Cemitério dos Prazeres e Cemitério do Alto de São João contam ainda com uma lista de visitas temáticas abrangente, num total de 25 visitas.[18]

Ainda com o objectivo de valorizar e promover o património cemiterial em 2022 foi criado o *Boletim Cultural dos Cemitérios de Lisboa,*[19] uma publi-

16 Silva, Diogo Alexandre Freire da, *Aplicação partilhada com realidade aumentada para o Cemitério dos Prazeres*, FCT/UNL, tese de mestrado, 2022.

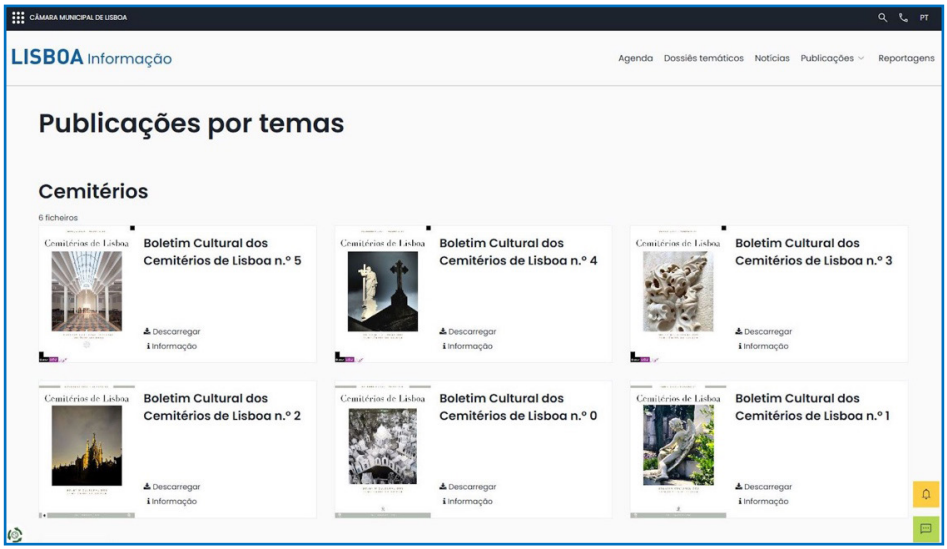
17 O Cemitério de Carnide, sendo de 1996, ainda não tem a relevância histórico-patrimonial que justifique a criação de visitas guiadas.

18 *Boletim Cultural dos Cemitérios*, n.º 4, Dezembro de 2024, p. 21.

19 Podem ser encontrados em https://informacao.lisboa.pt/publicacoes/tematicas sob o tema Cemitérios.

cação digital, semestral e gratuita, disponível no site da CML, que conta com um conjunto de rubricas regulares e artigos temáticos (Figura 4).

Figura 4 - Página de alojamento do Boletim Cultural dos Cemitérios de Lisboa



Fonte: site da Câmara Municipal de Lisboa.

Também a partir de 2022 a CML começou a realizar anualmente, durante o mês de Outubro, a *Semana Cultural nos Cemitérios*, um evento com a duração de nove dias consecutivos, incluindo dois fins-de-semana, em que, nos cemitérios, decorre um conjunto de actividades culturais, incluindo concertos, exposições, palestras temáticas e apresentações de livros, visitas guiadas (diurnas e nocturnas), oficinas de fotografia, etc. Destaque para as visitas livres de *Dia Aberto*, em que os visitantes são convidados a passear pelos cemitérios livremente e, com a ajuda de mapas, deslocarem-se a jazigos e mausoléus específicos que se encontram abertos, podendo assim visitar o interior na companhia de técnicos especializados que contextualizam o espaço e ajudam a perceber os rituais fúnebres de cada época. A *Semana Cultural nos Cemitérios* começou por ser um evento na cidade de Lisboa, em parceria com a Santa Casa da Misericórdia de Lisboa (SCML) e com os cemitérios privados da capital, mas todos os anos

têm aderido novos municípios, que também realizam visitas guiadas nos seus cemitérios e que, durante esta semana, preparam uma programação dedicada, criando um movimento de protecção, promoção e divulgação patrimonial que já transcende a cidade de Lisboa. Actualmente, a *Semana Cultural nos Cemitérios* conta já com os municípios de Loures, Palmela, Setúbal e Vila Franca de Xira.

Relativamente à preservação, manutenção e restauro do edificado, de acordo com o regulamento dos cemitérios, os jazigos particulares devem ser beneficiados a cada dez anos, sendo os concessionários notificados na altura correspondente. No entanto, deve ter-se em conta que, tendo começado a ser concessionados em 1839, existem já um elevando número de jazigos abandonados e prescritos. Também de acordo com o regulamento dos cemitérios, os jazigos que se encontrem nestas condições podem passar para a posse da CML, que pode depois vendê-los em hasta pública ao maior licitante. Nestes casos, os jazigos são vendidos vazios e por recuperar, mas com listas detalhadas de trabalhos a executar e um conjunto de regras relativamente às técnicas e materiais aceites para o processo. Estas vendas permitem recuperar muito do edificado e revitalizar o cemitério com novos concessionários.

A CML é ainda detentora de um conjunto de jazigos não-alienáveis, sendo por isso responsável pela sua beneficiação. O mesmo acontece com a Santa Casa da Misericórdia de Lisboa (SCML) que detém 1283 jazigos particulares, sendo desses 537 no Cemitério dos Prazeres e 641 no Cemitério do Alto de São João.[20] Ambas as entidades fazem regularmente empreitadas de preservação, manutenção e restauro, essencial neste tipo de património e que tem tido um efeito influenciador nestes cemitérios, levando muitos particulares a executarem também obras de beneficiação significativas (Figura 5, 6, 7 e 8).

20 Silva, André Martins da, "O património cemiterial da Santa Casa da Misericórdia de Lisboa", Lemos, Fernando Andrade (Dir.); Silva, José António (Dir.), *Cadernos Culturais: Telheiras/Lumiar/Olivais*, 2ª Série, N.º 9, Lisboa, Centro Cultural Eça de Queiroz, 2016, p. 206.

Figuras 5 e 6 - Antes e depois das obras de recuperação do jazigo dos Viscondes de Valmor, classificado como MIM – Monumento de Interesse Municipal e a cargo da CML, desde 2016




Fonte: Fotografias de Gisela Monteiro.

Figuras 7 e 8 - Antes e depois das obras de recuperação do Jazigo dos Benfeitores da Misericórdia, concessão da Santa Casa da Misericórdia de Lisboa




Fonte: Fotografias de Gisela Monteiro.

Em 2017 foram realizadas obras profundas no andar superior da capela do Cemitério dos Prazeres, convertendo-o numa galeria de exposições que foi inaugurada em Janeiro de 2018 com a exposição temporária *A Cerimónia*

do Adeus - o funeral de Estado de Mário Soares visto pelos fotógrafos com organização da CML e da Associação dos Amigos dos Cemitérios de Lisboa.

Em 2020, no âmbito da iniciativa europeia *Lisboa – Capital Verde da Europa*, foi inaugurada a exposição *Flores de Pedra/ Flowers of Stone* com organização da CML. Esta exposição bilingue tem angariado críticas muito positivas e resultou também num livro homónimo que já atingiu a 2ª edição e num conjunto de percursos e folhetos que permitem fazer chegar a um publico mais alargado.[21]

Esta já planeado o estabelecimento de um núcleo museológico em algumas das salas do piso inferior da capela do Cemitérios dos Prazeres para exposição permanente de parte do espólio de objectos de luto recuperados dos jazigos prescritos nos cemitérios de Lisboa, que permitem uma perspectiva única sobre a forma como era vivenciada a morte em Lisboa nos séculos XIX e XX. Também no Cemitério do Alto de São João está planeada a musealização do antigo *Depósito de Falecidos*, uma sala ampla com oito mesas de autópsia em pedra, estabelecido numa ala lateral da capela em 1877, respondendo à inexistência de uma morgue em Lisboa; pretende-se que este núcleo seja centrado nos contributos dos cemitérios para a evolução da ciência médica, ciência forense e criminologia.

Estudos de caso iconográficos - correspondências entre Brasil e Portugal

Rodolfo Pinto do Couto: um escultor português no cemitério da Santa Casa de Porto Alegre - Monumento Funerário Pinheiro Machado

Um dos jazigos mais imponentes do Cemitério da Santa Casa de Porto Alegre é o mausoléu do Senador José Gomes Pinheiro Machado (Cruz Alta/ RS, 1851 – Rio de Janeiro, 1915). Doberstein (2002, p. 187-188) destaca:

> No transcurso dos anos 20 o Cemitério da Santa Casa ganhou quatro mausoléus com a temática biográfico-celebrativa. O pri-

21 Monteiro, Gisela; Mesquita, Sandra; Gonçalves, Sara, "Interior & Exterior: como criar uma experiência completa numa visita ao cemitério Flores de Pedra/ Flowers of Stone", *XXII Encuentro Iberoamericano de Cementerios Patrimoniale*s, conferência, Catamarca, Argentina, 2021.

> meiro deles foi o monumento funerário mandado erguer pelo Governo do Estado em homenagem ao senador Pinheiro Machado (...). Orçado em 150:000$000 (cento e cinquenta contos de réis), acrescido posteriormente de mais 80.000$000 (oitenta contos), foi modelado no Rio de Janeiro e fundido na Itália (Relatório do Setor de Obras Públicas 15/08/23). Deve ter se constituído num verdadeiro marco da arte cemiterial em nossa capital pois quando de sua inauguração em 1923 (Correio do Povo, 16/11/23, p.3), o cemitério da Santa Casa, que ainda não fora acrescido do "setor A", não contava com mais de uma dezena de grandes mausoléus.

Pinheiro Machado foi advogado, pecuarista e político. Vice-Presidente do Senado Federal (1902-1905 e 1912-1915) e Senador pelo Rio Grande do Sul (1890-1915). Membro do Partido Republicano Rio-Grandense (1882-1910), do qual foi um dos fundadores. Fundador e membro do Partido Republicano Conservador (1910-1915). Participou da elaboração da primeira Constituição republicana do Brasil, em 1891. Aos quinze anos voluntariou-se na Guerra do Paraguai (1864-1870) e posteriormente na Revolução Federalista (1893-1895), período no qual se afastou do senado.

Vamos analisar este túmulo que figura entre as principais obras de Pinto do Couto, por ser identificado como obra de um artista nascido em Portugal, já que a predominância das construções tumulares do cemitério da Santa Casa de Misericórdia de Porto Alegre foi feita por italianos, alemães e brasileiros, compondo a profusão imagética do acervo cemiterial.

Rodolfo Pinto do Couto (Porto, 1888 – São Mamede de Ribatua, 1945) foi escultor, professor na Escola de Belas-Artes do Porto (onde se formou), conservador do Museu Municipal do Porto e publicista português, com carreira artística entre Brasil e Portugal. Frequentou ateliês de artistas parisienses como Antonin Mercié (1845-1916) e cursos na Sorbonne. Casado com a escultora brasileira Nicolina Vaz de Assis (1866-1941). Recebeu a medalha de ouro da Exposição do Centenário da Independência.

O mausoléu Pinheiro Machado, com uma iconografia complexa e de execução primorosa, é obra do escultor português, radicado no Rio de Janeiro, data de 1919. Traz uma representação de Pinheiro Machado jacente e sendo abençoado por uma alegoria da República, bem como outros ele-

mentos compositivos alegóricos que analisaremos aqui. O jazigo apresenta uma narrativa em frente e verso, que se complementa. Aqui veremos a parte frontal do grupo escultórico.

A execução do monumento foi objeto de um concurso, realizado para selecionar o artista responsável pela obra. De acordo com Bellomo (2008, p. 35):

> Rodolfo Pinto do Couto foi o vencedor do concurso para o túmulo de Pinheiro Machado, após complicada questão, pois a comissão para a escolha do projeto para o monumento tinha dado o prêmio a Décio Villares.
> Pinto do Couto recorreu e teve ganho de causa por uma comissão especial, formada por professores da Escola de Belas Artes do Rio de Janeiro.

O Monumento Funerário Pinheiro Machado (Figura 9), em grandes proporções, apresenta uma instigante leitura iconográfica. No topo do monumento, ao lado direito, vemos uma grande cratera, decorada com meandros, com fogo ardendo, que queima em memória do falecido, de forma dramática (Figura 10). Trata-se de uma pira heroica, que aparece no local mais alto da cabeceira do túmulo e que alude à ambição de heroísmo de um prócer da República.

Figura 9 - Mausoléu do Senador Pinheiro Machado



Fonte: Fotografia de Luiza Neitzke.

Figura 10 - Cratera no Monumento Pinheiro Machado



Fonte: Fotografia de Luiza Neitzke.

O monumento funerário é um *sema* e alude a cultura do culto de heróis, vinda da religião grega e permanente na religião romana. Representa a manipulação da memória heroica em favor da classe aristocrática. A pira é complementada por dois lemas altamente ideológicos, figurados nos versos latinos, inscritos num baixo relevo em bronze, em que o altar heroico na forma de um *bomos* (altar grego para sacrifícios ao ar livre) é decorado com o brasão da República para consumar com fogo heroico a associação entre a aristocracia romana e a liderança política da República Velha (1889-1930). Veiculam dois lemas da aristocracia romana, que conectam com a literatura latina e com a memória cultural dos romanos: *DVLCE ET DECORVM EST PRO PATRIA MORI* e *OTIVM CVM DIGNITATE*.[22]

Com a representação do jazigo, alimentou-se a ideologia da política de liderança em Porto Alegre. A pira também é alusiva à cremação heroica clássica no heroísmo de Homero. O discurso aqui proferido atua em favor da oligarquia da República Velha.[23]

Pendem das alças da cratera (pira heroica), extensos ramos de folhas de louro, planta que representa glórias e que aparece também sobre os travesseiros nos quais repousa a cabeça do jacente. Monteiro (2020, p. 54) pontua:

> A associação do louro à glória surge na época romana, uma vez que coroas feitas de louro eram atribuídas aos heróis, que se dis-

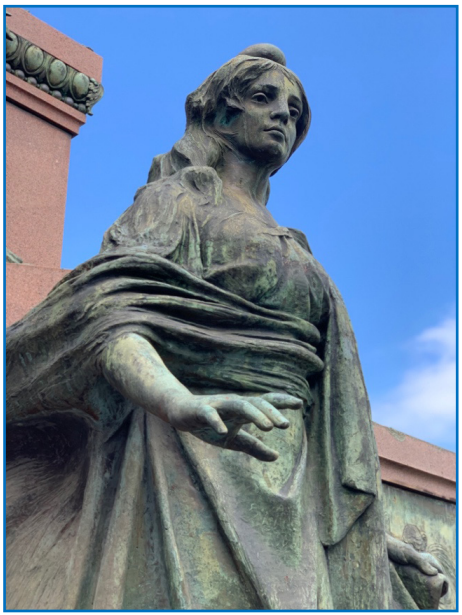
22 *É doce e honroso morrer pela Pátria* - citação do poeta romano Horácio (Odes, III.2.13) e Ócio com dignidade.

23 A República velha foi uma forma de regime governamental, a Primeira República, que se instaurou no Brasil de 1889 a 1930, onde a relação com o positivismo foi profunda, influenciando vários aspectos da sociedade, política e cultura do período.

> tinguem física ou intelectualmente, na guerra, nos jogos ou no senado, com o objectivo de os diferenciarem aos olhos do povo [...].
>
> Quando cortado, o ramo de louro não perde a sua cor verde e mantem-se firme, mesmo depois de algum tempo, características que o levam a representar a imortalidade.
>
> A sua representação em contexto cemiterial pode ter essas duas leituras, glorificação ou imortalização da alma do morto.

A primeira figura antropomórfica que se destaca é a alegoria da República, vestindo um barrete frígio na cabeça. A República (Figura 11), de pé, lutuosa, com braço estendido - semblante triste, todavia heroico - está pensativa e olha para o além, ao glorificar a figura do senador jacente, que na leitura de Doberstein (2002, p. 189), remete ao imperador Júlio César morto, também assassinado a facadas, assim como o senador Pinheiro Machado.

Figura 11 - A República abençoando o Senador Pinheiro Machado



Fonte: Fotografia de Luiza Neitzke.

A pira heroica e a alegoria da República compõem a direção horizontal do monumento, seguido pelas figuras do jacente e um grupo alegórico, formado pela bandeira do Brasil, que cobre o corpo de Pinheiro Machado, por *putti* com rosas[24] e pela alegoria da história – a musa Clio (Figura 12).

24 Monteiro (2020, p. 94) pontua que: "A associação das rosas à morte observa-se desde a antiguidade clássica. Para os romanos a associação era tão forte que entre Maio e Junho (meses em que as rosas florescem com maior profusão) se celebrava o festival de Rosalia, em honra aos mortos [...]. Gregos e Romanos acreditavam que as rosas protegiam os mortos e era por isso uma flor comumente encontrada nas necrópoles."

A musa Clio inscreve em um pergaminho a história do Brasil, como que perpetuasse a participação do morto na história (Figura 18). Essa inserção é autenticada pelo epitáfio inscrito no jazigo: *o esquecimento é o nada,* ***a*** *glória é a outra vida.* O epitáfio sugere a outra vida é tanto a inserção do falecido na história brasileira como uma forma de perpetuidade, quanto a promessa de outra vida no além, passagem para o plano superior da eternidade.

Figura 12 - Musa Clio e putti depositando rosas sobre o leito mortuário de Pinheiro Machado



Fonte: Fotografia de Luiza Neitzke.

Ocorre que Rodolfo Pinto do Couto, autor da obra, foi discípulo do mestre escultor Teixeira Lopes (1866-1942). Sobre os estudos de Pinto do Couto, o historiador José Francisco Alves (2021, p. 210) discorre em seu artigo *Rodolfo Pinto do Couto e o Brasil*:

> Com estudos alternados entre Gaia e Porto, incluso como diplomado na Escola de Belas Artes do Porto (1906), seu período juvenil no ateliê de António Teixeira Lopes (1866-1942), em Gaia, constituiu-se na formação decisiva para a sua carreira como escultor. Foi um vínculo como "pupilo" de seu antigo mestre que jamais se rompeu.

António Teixeira Lopes (Vila Nova de Gaia, 1866 – São Marmede de Ribatua, Alijó, 1942) foi um dos mais destacados escultores portugueses, reconhecido pela sua obra e sua influência no panorama artístico nacional e internacional. Filho do escultor José Joaquim Teixeira Lopes, iniciou seus estudos na oficina do pai. Estudou na Academia Portuense de Belas-Artes, onde ingressou em 1882. No ano de 1885 mudou-se para Paris e estudou na École des Beaux-Arts. Destacou-se com prêmios e menções honrosas.

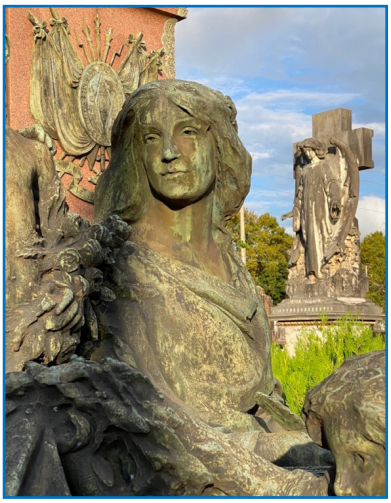
Trabalhou em mármore, bronze e terracota, com iconografia religiosa, alegórica e histórica. Irmão do arquiteto José Teixeira Lopes (1872-1919) com quem colaborou em vários projetos, inclusive o da obra que iremos analisar aqui, o Monumento Funerário Oliveira Martins.

Podemos verificar a influência do mestre Teixeira Lopes no trabalho do escultor Rodolfo Pinto do Couto, como vemos nas figuras de Clio do mausoléu de Pinheiro Machado, no Brasil, (Figuras 13 e 14) com equivalente iconográfico no Cemitério dos Prazeres (1833), em Portugal (Figuras 15 e 16), no Monumento Funerário de Joaquim Pedro de Oliveira Martins.

Joaquim Pedro de Oliveira Martins (Lisboa, 1845 - Lisboa, 1894) foi historiador, político e cientista social. Dirigiu a construção da via férrea do Porto à Povoa de Varzim e Vila Nova de Famalicão. Deputado em 1883 e em 1892, Ministro da Fazenda. Colaborou com diversos jornais e revistas portuguesas e deixou vasta obra literária, como por exemplo, o romance Febo Moniz (1867), a História de Portugal (1879) e o Brasil e as Colónias Portuguesas (1880). Faleceu de tuberculose.

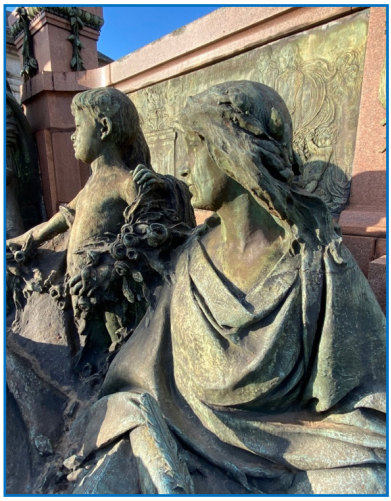
No mausoléu de Oliveira Martins encontramos igualmente uma figura da musa Clio, com um livro e informação inscrita em sua página (...Filhos de...):

Figura 13 - Musa Clio - Alegoria da História no Monumento Pinheiro Machado



Fonte: Fotografia de Luiza Neitzke.

Figura 14 - Musa Clio - Alegoria da História no Monumento Pinheiro Machado (vista lateral)



Fonte: Fotografia de Luiza Neitzke.

Figura 15 - Monumento Funerário Oliveira Martins. Cemitério dos Prazeres - Lisboa. Obra de Teixeira Lopes



Fonte: Fotografia de Gisela Monteiro.

Figura 16 - Musa Clio - Alegoria da História no Monumento Oliveira Martins



Fonte: Fotografia de Luiza Neitzke.

Figura 17 - Pergaminho de Clio na escultura do Monumento Oliveira Martins



Fonte: Fotografia de Luiza Neitzke.

Figura 18 - Pergaminho de Clio na escultura do monumento Pinheiro Machado



Fonte: Fotografia de Luiza Neitzke.

Apesar de resguardadas as diferenças nas representações – a Clio que segura o livro (Oliveira Martins - Figura 17) e a Clio que segura o pergaminho (Pinheiro Machado – Figura 18), ou ainda o fato da primeira apenas segurar o livro e a segunda escrever, ambas possuem representações fitomórficas sobre os suportes de inscrição, bem como a posição das mãos. A mão direita tem os dedos em posição muito similar. Observamos ainda que a Clio de Pinto do Couto é destra e igualmente a de Teixeira Lopes sugere essa diretriz da mão – a mão direita que se apoia e segura o ramo de palma associada ao triunfo sobre a morte e folhas de carvalho, que indicam integridade e fortaleza.

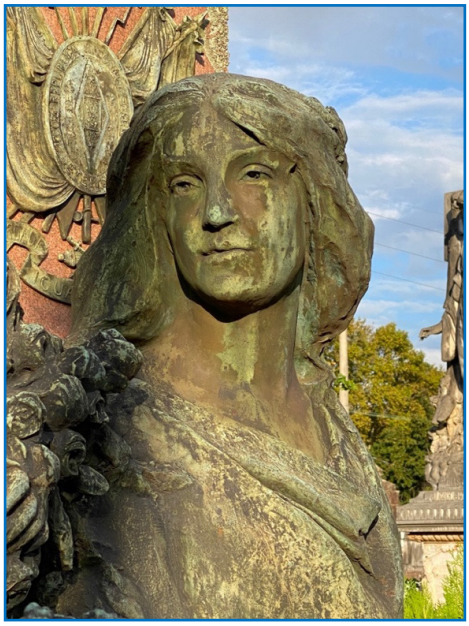
Outra equiparação entre as representações tumulares são as feições da República (Figura 19) e da Clio de Pinto do Couto (Figura 20) e a Clio de Teixeira Lopes (Figura 21), evidenciando uma caligrafia artística, ou estilema paralelo entre os dois artistas, autenticando a influência da maestria de Teixeira Lopes na obra de Pinto do Couto:

Figura 19 - Alegoria da República no monumento Pinheiro Machado



Fonte: Fotografia de Luiza Neitzke.

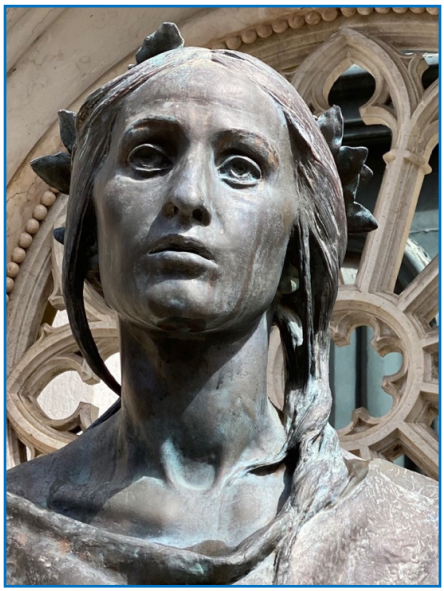
Figura 20 - Alegoria da História (Clio) no monumento Pinheiro Machado



Fonte: Fotografia de Luiza Neitzke.

O certo é que o Mausoléu de Pinheiro Machado oferece muito mais abordagens para sua leitura e compreensão. Trata-se de um monumento repleto de elementos de leitura e de uma importância singular no acervo do cemitério. Todavia a influência do escultor português Teixeira Lopes é evidente.

Figura 21 - Alegoria da História (Clio) no monumento Oliveira Martins



Fonte: Fotografia de Luiza Neitzke.

Permutas Culturais entre Portugal e Brasil nos Cemitérios de Lisboa

É entre os inumados que encontramos a maior presença do Brasil nos cemitérios de Lisboa, com «o imigrante português que retornou a Portugal durante o século XIX e começo do século XX».[25]

Habitualmente apelidados de "brasileiros de torna-viagens",[26] os que regressavam com fortunas generosas «fixavam-se nas cidades, principalmente em Lisboa e Porto, afirmando-se como capitalistas, apostando na aquisição de imobiliário urbano»[27] e na construção de novas habitações nas aldeias e vilas de onde eram originários, criando habitações «mais ou menos exótica[s] para a época, com novos materiais de construção e novas condições de salubridade».[28] Este tipo de mentalidade era também, obviamente, aplicado na criação e

25 Machado, Igor José de Renó, "O "brasileiro de torna-viagens"e o lugar do Brasil em Portugal", *Estudos Históricos*, n. 35, jan./jun. 2005.

26 O tema das migrações entre Portugal e o Brasil é um tema complexo, amplo e abrangente, com diversas abordagens e perspectivas. Para este artigo, foi necessário estreitar o âmbito e focar apenas no impacto cultural dos emigrantes portugueses no Cemitério dos Prazeres, através da construção de jazigos particulares.

27 Alves, Jorge Fernandes, "Os brasileiros de torna-viagem no final do século XIX", *Público*, 21 de Agosto de 2022.

28 *Loc. cit.*

construção da *última morada*: os seus jazigos de família nos cemitérios portugueses.

A influência cultural brasileira, através das escolhas estéticas dos "brasileiros de torna-viagens", na arte funerária nos cemitérios de Lisboa pode ser observada em diversas construções, mas escolhemos três que consideramos serem representativas de três correntes distintas: a que procura acentuar a proximidade com Portugal, o país de origem, outra que procura a proximidade com o Brasil, o país de destino e uma terceira, em que os elementos de nacionalidade não parecem estar visíveis, mas mantendo escolhas ousadas, próximas talvez do exotismo que alguns autores atribuem às casas da vida destes "brasileiros".

Símbolos de Portugal

O primeiro destaque vai para o jazigo particular n.º 4099 (1895) no Cemitério dos Prazeres, mandado erigir por Luís de Faro e Oliveira, Visconde de Faro e Oliveira (1847-1906) (Figura 22).

Figura 22 – Jazigo Particular N.º 4099 (1895), Cemitério dos Prazeres



Fonte: Fotografia de Gisela Monteiro.

Faro e Oliveira nasceu em Lamego e cedo emigrou para o Brasil, fazendo-se guarda-livros numa casa bancária no Rio de Janeiro. Tendo desenvolvido uma paixão pelo estudo e instrução, fundou nessa cidade em 1881, a *Livraria Contemporânea*, uma livraria «frequentada pelos homens de letras mais proeminentes do momento».[29] Tornou-se também editor e um dos fundadores de diversas instituições associadas à cultural e instrução como o *Liceu*

29 Garcia-Camello, Cleyciara, "Faro & Lino, Editores de Aluísio Azevedo", *Itinerários*, n.º 56, 2023, p. 27.

Literário Português, o *Retiro Literário Português* ou a *Beneficência Portuguesa do Rio de Janeiro.*[30] Casou com Elisa Carolina de Miranda Paranhos (1865-1902) em 1885 e, em 1889, o Imperador D. Pedro II concedeu-lhe um oficialato da ordem da Rosa. Em 1891, um ano antes de regressar definitivamente a Portugal com a sua família, o rei D. Carlos atribuiu-lhe o título de Visconde.

Rafael Bordalo Pinheiro (1846-1905), genial artista português, foi convidado para trabalhar no Brasil em 1875, onde ficou até 1879; quando chegou ao Rio de Janeiro, ficou a residir em casa de Faro e Oliveira. Anos depois, a amizade entre os dois levou o Visconde a pedir a ajuda do amigo na concepção de um jazigo de família que pudesse dar guarida aos restos mortais de Elisa Maria de Miranda Paranhos de Faro e Oliveira (1893-1894), a filha dos Viscondes de Faro e Oliveira, falecida com apenas dezassete meses.

Bordalo Pinheiro desenhou um jazigo original, fazendo uso de uma gramática ornamental neo-manuelina, muito popular à época e que o artista estava também a utilizar em várias obras, incluindo a cerâmica, vinculando desta forma Faro e Oliveira a Portugal e à cultura portuguesa, que ele tinha promovido e defendido durante toda a vida passada no Brasil.[31]

Actualmente, este jazigo particular encontra-se na posse dos descendentes de Luís de Faro e Oliveira que, como sobre ele escrevia Bordalo Pinheiro: «é um puro, um crystalino caracter, uma excepção de honradez».[32]

Símbolos de Virtude

Quanto ao jazigo particular n.º 2049 (1873) no Cemitério dos Prazeres, concessionado a Marcelino de Souza Pereira de Britto (1807-1877), a simbologia presente no monumento não remete para Portugal ou o Bra-

30 "Luís de Faro e Oliveira", *Portugal – Dicionário Histórico, Corográfico, Heráldico, Biográfico, Bibliográfico, Numismático e Artístico*, Volume III, João Romano Torres, 1904-1915, p. 312.

31 Monteiro, Gisela, "Jazigo Particular N.º 4099: A Última Morada de Rafael Bordalo Pinheiro", Queiroz, Francisco (coord.), *In Memoriam*, Braga, Santa Casa da Misericórdia de Braga, 2023, pp. 295-330.

32 *O António Maria*, n.º 343, 5 de Março.

sil, apesar deste ser apresentado como «um subdito brasileiro»,[33] sendo marcada pela presença das três virtudes teologais – Fé, Esperança e Caridade – acompanhadas da Justiça (Figura 23).

Figura 23 – Jazigo Particular N.º 2049 (1873), Cemitério dos Prazeres



Fonte: Fotografia de Gisela Monteiro.

Pereira de Britto encomendou ao canteiro José Moreira Rato um jazigo de capela, tendo para isso concessionado, em 1873, um lote de terreno de 4 metros de frente e 2,4 metros de frente-a-fundo. Note-se que apenas no regulamento dos cemitérios de Lisboa de 1876 é referida a tipologia de «jazigo de capella»[34] pela primeira vez, ou seja, o jazigo de Pereira de Britto antecede a popularização e padronização destes jazigos, especialmente a versão simplificada com influência neo-clássica, tão popular nas décadas seguintes.[35] Assim, o monumento apresenta uma original capela de planta quadrada, com influências neogóticas, em lioz branco, de alçados rasgados por amplos vãos, assente numa base de pedra e cercada por um gradeamento de ferro forjado. A cobertura é uma pirâmide octogonal de faces decoradas com arcos góticos e óculos cego, encimada por uma cruz. Ao nível da cobertura, em cada vértice do corpo da capela, encontram-se as já referidas estátuas das virtudes teologais, acompanhadas da Justiça, segurando uma espada na mão esquerda e uma balança recolhida na mão direita (Figuras 24, 25, 26 e 27). Pereira de Britto elege a Justiça e a Caridade para a frente do jazigo, relegando a Esperança e a Fé ao tardoz, o que – podemos especular – poderá corresponder a uma hierarquia de valores por parte do concessionário.

33 *Diário Illustrado*, n.º 1608, 28 de Julho de 1877.
34 *Diário do Governo*, n.º 272, 1 de dezembro de 1876.
35 Monteiro, *op. cit.*, 2024, p. 75.

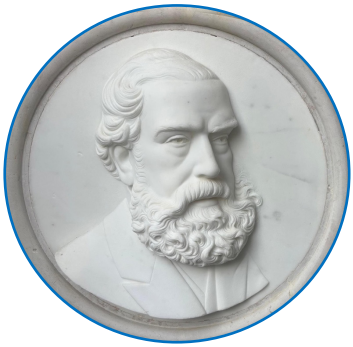
Figuras 24, 25, 26 e 27 - Estatuária presente no monumento: Justiça, Fé, Esperança e Caridade



Fonte: Fotografias de Gisela Monteiro.

A transparência da construção é mantida por quatro portas envidraçadas, decoradas discretamente com morcegos de asas abertas, invocando a noite e a morte, permitindo observar no interior uma urna funerária em pedra, decorada com elementos vegetalistas e querubins, pousada sobre quatro leões. No topo da urna, três pequenos anjos ilustram, mais uma vez, as três virtudes teologais: o primeiro, com uma âncora, representa a Esperança; o do meio, suportando uma cruz, a Fé e o último segura um coração flamejante, um dos elementos simbólicos da Caridade. Na frente da urna, claramente visível do exterior, um medalhão com um busto de Marcelino Pereira de Britto, esculpido em mármore branco, de autor desconhecido (Figura 28). Todo o monumento está cercado por um gradeamento em ferro forjado e apenas Marcelino Pereira de Britto se encontra inumado no interior.

Figura 28 - Medalhão de Marcelino Pereira de Britto



Fonte: Fotografia de Gisela Monteiro.

Em 1961, o jazigo particular de Marcelino Pereira de Britto foi doado à SCML por Carlos Ribeiro da Silva (1874-1957), filho de

Libânio Ribeiro da Silva (1824-1895) Visconde de Ribeiro da Silva – mais tarde, Conde de Ribeiro da Silva – grande amigo e testamenteiro de Pereira de Britto e que, em 1877, anuncia a sua morte nos jornais da capital portuguesa. Assim, a SCML[36] é responsável pela manutenção e conservação deste jazigo desde essa data, realizando, em 2022, um trabalho de limpeza e restauro muito detalhado, que fez regressar o monumento à sua beleza original e permitiu, finalmente, identificar os elementos nas mãos da estátua da Justiça.

Símbolos do Brasil

Por último, destacamos o jazigo particular n.º 4674 (1902), também no Cemitério dos Prazeres, concessionado ao Comendador Francisco de Souza Mesquita (1824-1904), um dos fundadores, em 1873, da *Real e Benemérita Sociedade Portuguesa Beneficente do Amazonas*, durante uma reunião em que foi anfitrião e cujo hospital ainda hoje existe em Manaus (Figura 29).

Figura 29 – Jazigo Particular N.º 4674 (1902), Cemitério dos Prazeres



Fonte: Fotografia de Gisela Monteiro.

Souza Mesquita concessionou, em 1902, um terreno de 3,5 metros de frente e 4 metros de frente-a-fundo, onde mandou construir um jazigo de capela com influência neo-barroca, executado pelo canteiro José António dos Reis em lioz branco. Considerando que a dimensão mínima de frente-a-fundo para a construção de jazigos de capela estava estabelecida em 2,3 metros, a porção adicional permitiu a criação de um oratório ao fundo, estabelecendo dois níveis distintos no interior: no primeiro nível, a partir da entrada, o corpo principal do jazigo, apresentando cinco prateleiras de

36 Uma nota de agradecimento à Santa Casa da Misericórdia de Lisboa pela informação disponibilizada, essencial para o estudo deste jazigo.

pedra de cada lado, para a colocação de caixões; o segundo nível, ao fundo, apresenta uma zona de oratório privativo, com um altar em lioz colorido, sob o qual está colocado um caixão (Figura 30).

Recordamos que, em Portugal – especialmente no centro e sul –, é muito comum os caixões estarem visíveis no interior dos jazigos, uma vez que são colocados nas prateleiras e estas não são fechadas com pedras verticais, deixando os caixões "à vista". Por este motivo, podemos considerar que os caixões do século XIX e primeiro quartel do século XX foram feitos para "serem vistos", usando madeiras de qualidade, ferragens delicadas e com simbologia fúnebre, embutidos, gravações e pinturas, tornando-se noutro elemento de ostentação e memória.

Figura 30 - Interior do Jazigo Particular N.º 4674 (1902), Cemitério dos Prazeres



Fonte: Fotografia de Venília Caeiro.

A fachada principal do jazigo de Souza Mesquita é ornamentada com ramagens de acanto e uma coroa de flores – podem reconhecer-se margaridas, glórias-da-manhã e o que parecem ser anémonas –, com laço em fita, em baixo-relevo, no centro do frontão, ladeado por querubins. No topo do jazigo, novamente as três virtudes teologais, com a Fé ao centro, no ponto mais alto, substituindo a cruz, com a Esperança à esquerda e a Caridade à direita. De cada lado do alçado principal uma tocha invertida, símbolo de Tanatos, a personificação da morte na mitologia clássica, sinalizando o objectivo da construção. É ainda na fachada que encontramos os mais curiosos – e originais – elementos desta obra: do lado direito, num nicho, a estátua de um cavaleiro medieval, envergando uma armadura, empunhando uma lança em bronze e um escudo de pedra com as armas de Portugal; do lado esquerdo, um índio em tronco nu e adornado de plu-

mas, segurando um arco e flecha em bronze, sinalizando a ligação ao Brasil (Figuras 31 e 32).

Figuras 31 e 32 – Representações simbólicas de Brasil e Portugal



Fonte: Fotografia de Gisela Monteiro.

Por fim, abaixo das estátuas, encontram-se esculpidas as *Armas Nacionais do Brasil*, ou o *Brasão da República*, envolto numa coroa de perpétuas, simbolizando o desejo de eternização e devoção sentido por Souza Mesquita relativamente ao Brasil e tornando-o num monumento único no contexto português (Figura 33).

Figura 33 - Armas nacionais do Brasil



Fonte: Fotografia de Gisela Monteiro.

De facto, «alguns [brasileiros de torna-viagens] já traziam consigo a República»[37] e, gravavam-na, orgulhosamen-

37 Alves, *op. cit.*

te, na sua *última morada*, numa época em que Portugal ainda era – e por vários anos seria – uma Monarquia.

Francisco de Souza Mesquita faleceu em 1905, tendo sido inumado no jazigo que mandara construir. Ao longo dos anos, foram também aí inumados os seus descendentes e outros familiares, totalizando dezassete corpos.

Em 2023, por abandono, coube à CML assegurar a limpeza e conservação do jazigo, considerando a importância patrimonial desta construção funerária, tendo sido realizada uma recuperação profunda.

Conclusão

Ao analisar as práticas de preservação patrimonial dos cemitérios de Porto Alegre e de Lisboa, se pode ver uma consonância entre o encaminhamento e a realização dessas práticas de valorização dos acervos funerários. Tais práticas incluem o acesso à informação sobre os jazigos e os sepultados, os roteiros de visitação e a restauração dos monumentos de maior relevância nesses conjuntos cemiteriais. A divulgação do património funerário - independentemente do método ou meio utilizado - é uma das ferramentas escolhidas em ambos os locais, o que resulta da consciência que o conhecimento do património funerário é uma das melhores formas de preservação e perpetuação da memória. Parafraseando Santo Agostinho no *De Trinitate* Livro X: não se ama o que não se conhece.

Sobre as obras de arte funerária, estas oferecem leituras iconográficas complementares, como visto no caso dos mausoléus de José Gomes Pinheiro Machado - obra do escultor Rodolfo Pinto do Couto (Cemitério da Santa Casa de Misericórdia de Porto Alegre) e de Joaquim Pedro de Oliveira Martins - obra do escultor António Teixeira Lopes (Cemitérios dos Prazeres, Lisboa). Uma análise detalhada permite perceber que, por vezes, imagens do Brasil chegavam a Portugal e eram incluídas em monumentos, criando pontes culturais entre os dois países e influenciando mentalidades.

Existe a possibilidade de troca de saberes sobre as experiências de valorização patrimonial entre os cemitérios de Porto Alegre e Lisboa, con-

tribuindo com a consolidação de metodologias de revitalização desses espaços que vivenciam um momento de expansão de suas estratégias de divulgação, assim como para outros cemitérios que podem se beneficiar desses exemplos, iniciando ou dando continuidade e expandido com novas iniciativas programas locais de valorização patrimonial.

Referências

Cemitérios de Porto Alegre – Brasil

ALVES, José Francisco. Rodolfo Pinto do Couto e o Brasil. In: GUIMARÃES, J.A. Gonçalves; QUEIROZ, Francisco (Org.). *Património de Gaia no Mundo*: Vila Nova de Gaia: Câmara Municipal de Vila Nova de Gaia; Solar Condes de Resende; Gabinete de História, Arqueologia e Património (ASCR – CQ), 2021.

ARIÉS, Philippe. *História da morte no Ocidente*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.

BELLOMO, Harry Rodrigues (Org.). *Cemitérios do Rio Grande do Sul*: Arte, Sociedade, Ideologia. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

CARVALHO, Luiza Fabiana Neitzke de. *História e arte funerária dos Cemitérios São José, em Porto Alegre*. São Leopoldo: Oikos, 2020.

CATÁLOGO da Exposição Pinto do Couto. São Paulo,1929.

DOBERSTEIN, Arnoldo Walter. *Estatuários, catolicismo e gauchismo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

FRANCO, Sérgio da Costa. *Porto Alegre*: guia histórico. 4. ed. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2006.

MONTEIRO, Gisela. Simbologia. In: MONTEIRO, Gisela; MESQUITA, Sandra. GONÇALVES, Sara (Org.) *Flores de Pedra*. Lisboa: Câmara Municipal de Lisboa, 2020.

MUÑOS, Jenny González. Educación para el patrimonio: el Cementerio Vera Cruz como espacio de arte y memoria. In: MIRANDA, Fernando; ZANNOTO, Gisele (Org.). *A morte não é o fim*: culturas e identidades no Cemitério Vera Cruz. Passo Fundo: Projeto Passo Fundo, 2018.

Cemitérios de Lisboa - Portugal

ALVES, Jorge Fernandes, “Os brasileiros de torna-viagem no final do século XIX”, *Público*, 21 de Agosto de 2022.

ARIÈS, Phillipe, *The Hour of Our Death*, Nova Iorque, Vintage Books, 2008.

FERREIRA, Theophilo, *Os Cemitérios de Lisboa: parecer apresentado à Câmara Municipal pela comissão nomeada pela sessão de 30 de dezembro de 1878 para indicar o modo pratico de extinguir as valas*, Lisboa, Typographia Portugueza, 1880.

MACHADO, Igor José de Renó, "O "brasileiro de toma-viagens"e o lugar do Brasil em Portugal", *Estudos Históricos*, n.º 35, ianeiro·junho de 2005.

MONTEIRO, Gisela, "Jazigo Particular N.º 4099: A Última Morada de Rafael Bordalo Pinheiro", QUEIROZ, Francisco (coord.), *In Memoriam*, Braga, Santa Casa da Misericórdia de Braga, 2023.

MONTEIRO, Gisela, *Civitas Mortuorum: Mimése Artística da Arquitectura da Cidade na Arquitectura do Cemitério*, FCSH/UNL, Tese de Mestrado, 2024.

MONTEIRO, Gisela; MESQUITA, Sandra; GONÇALVES, Sara, "Interior & Exterior: como criar uma experiência completa numa visita ao cemitério Flores de Pedra/ Flowers of Stone", *XXII Encuentro Iberoamericano de Cementerios Patrimoniales*, conferência, Catamarca – Argentina, 2021.

SILVA, André Martins da, "O património cemiterial da Santa Casa da Misericórdia de Lisboa"; LEMOS, Fernando Andrade (Dir.); SILVA, José António (Dir.), *Cadernos Culturais: Telheiras/Lumiar/Olivais*, 2ª Série, n.º 9, Lisboa, Centro Cultural Eça de Queiroz, 2016.

SILVA, Diogo Alexandre Freire da, *Aplicação partilhada com realidade aumentada para o Cemitério dos Prazeres*, FCT/UNL, Tese de Mestrado, 2022.

SENTIDOS DO GUARDAR: PERSPECTIVAS PARA AS PESQUISAS COM O PATRIMÔNIO HISTÓRICO-EDUCATIVO

MARIA TERESA SANTOS CUNHA[1]

> [...] para ele, aquelas eram meras lembranças de objetos que indicavam o amor das pessoas de quem ele mais gostava [...] e podiam guardar dentro de si uma força arrasadora. (Roth, 2012, p. 71).

Guardar algo, sejam objetos físicos, documentos pessoais ou acontecimentos memoriais, remete a uma prática de atribuição de sentidos à coisas e fatos onde convivem vida pública e privada de quem nos precedeu. O ato de guardar está associado ao ato de preservar e pode-se dizer que há, no tempo presente, uma valorização desse ato efetivado "dever de memória" (Hartog, 2006, p. 266), pelo estudo dos arquivos pessoais que leva a processos de patrimonialização como fruto de uma emergência da própria memória "como um dos fenômenos culturais e políticos mais surpreendentes dos anos recentes e uma das preocupações políticas e culturais das sociedades ocidentais" (Huyssen, 2000, p. 9). Portadores de variadas memórias, são considerados como arquivos pessoais aqueles compostos por documentos e objetos de pessoas que apresentem "interesse para a pesquisa histórica, trazendo dados sobre a vida cotidiana, social, religiosa, econômica, cultural do tempo em que se viveu". (Bellotto, 2006, p. 256). Reconhecer, preservar e salvaguardar arquivos pessoais liga-se a uma nova configuração "onde o patrimô-

1 Florianópolis, Santa Catarina. Brasil.

nio se encontra ligado ao território e à memória que operam como vetores de identidade [...], situação reconhecida, no tempo presente, como uma vaga patrimonial" (Hartog, 2006, p. 268).

Historiadores apontam a importância dessas fontes testemunhais preservadas em arquivos pessoais e recomendam cuidados com simplificações no seu uso para evitar "a pressa de um discurso ingênuo [...] como se essa fonte pessoal refletisse um desnudamento humano" (Prochasson, 1998, p. 114). Alertam para o fato de que tais arquivos e os documentos neles presentes são importantes, mas necessitam "ser problematizados e associados a outros tipos de documentação e sofrer o crivo de um rigoroso tratamento teórico-metodológico" (Gomes, 1998, p. 126).

Álbuns de poesia, cadernos de planejamento de aula, cadernos de anotações de leitura produzidos como atividades escolarizadas são documentos preservados no arquivo pessoal de uma professora (desde seu período de aluna do Ensino Normal até sua atuação como professora primária), entre os anos de 1970 a 1980.[2] Problematizados como fontes históricas, tais documentos serão estudados como práticas de formação que trazem possibilidades de reconhecer aspectos memoriais acerca das instituições educativas em que foram produzidas. São "os restos da escola, as materialidades com memória onde está inscrita uma tradição [...] de práticas e discursos" (Escolano, 2017, p. 227-228).

Como forma de historiar estes registros pessoais, ligados à escolarização, a discussão contempla, inicialmente, aspectos e condições que contribuíram para a emergência do Patrimônio Histórico-Educativo como campo de estudos a partir das abordagens da cultura material escolar[3] como um novo objeto na História da Educação. A abordagem teórico-metodológica utiliza a narrativa como forma de dar corpo a estas experiências no tempo, ciente de que "é impossível lembrar-se de tudo, é impossível

2 Os documentos que propiciaram a escrita deste artigo fazem parte de meu arquivo pessoal e foram doados em 2022 por uma professora aposentada, nascida em 1949, moradora de Florianópolis/Santa Catarina e doravante identificada por MR.

3 A expressão cultura material escolar é tributária dos estudos em cultura material (Meneses,1998) e da cultura escolar aditivada pelo envolvimento crescente dos historiadores da educação em relação à preservação de fontes de pesquisa e de memória educacional em arquivos pessoais, escolares, museus e centros de documentação. (Souza, 2017, p. 170).

narrar tudo. A ideia de narração exaustiva é uma ideia performativamente impossível, a narrativa comporta, necessariamente, uma dimensão seletiva" (Ricoeur, 2017, p. 455). Como componentes do chamado Patrimônio Histórico-Educativo apresentam-se três exemplos de documentação escolar. Tais objetos escolares, preservados e salvaguardados, são interpretados como itens ligados aos Patrimônios Histórico-Educativos, aquelas "materialidades com memória" (Escolano, 2017).

História da Educação e o Patrimônio Histórico-Educativo em cena

A partir da metade da década de 1990, a proliferação de Museus Escolares, Centros de Memória, Bibliotecas Pedagógicas, Acervos Escolares que, em geral, abrigam arquivos pessoais de professores e professoras alavancaram pesquisas com materiais produzidos no âmbito privado mas ligados ao processo de escolarização e que foram ali depositados. De igual maneira, congressos, simpósios, livros, palestras, programas de extensão e mesmo linhas de pesquisa em Programas de Pós-Graduação em Educação passaram a contemplar estudos e pesquisas relativas à cultura material escolar e sua ligação com a preservação patrimonial.

No campo da História da Educação, os então chamados grandes temas, como instituições escolares, formação de professores e, principalmente, estudos sobre a legislação educacional, ainda que despertassem interesse de pesquisa, foram dando espaço a outros temas e outras perspectivas de abordagem. A situação foi estudada por duas historiadoras da educação que, no início do século XXI, já indicavam a presença de

> [...] uma verdadeira revolução na seleção dos objetos de pesquisa e na forma de abordá-los. Temas como a cultura material da escola e o cotidiano escolar, a organização e o funcionamento das escolas, a construção do conhecimento escolar, o currículo e as disciplinas, os agentes educacionais (professores, professoras, mas também alunos e alunas), a imprensa pedagógica, os arquivos escolares, os livros didáticos etc., têm sido crescentemente estudados e valorizados. (Lopes; Galvão, 2001, p. 40).

Estes novos objetos escolares, além de representarem suas múltiplas materialidades, funcionalidades e utilização de forma protocolar, estabeleceram uma ligação emblemática entre a escola e seus corpos discentes, docentes e administrativos. Assim, está em curso uma valorização de objetos e documentos pessoais produzidos em âmbito escolar permitindo ao pesquisador adentrar ao campo de apropriações e criação. Eles abrem espaço à memória pessoal, escolar e familiar, presentes em arquivos pessoais de educadores e educadoras e nos arquivos escolares depositados em instituições custodiadoras locais, onde é possível identificar, objetos e documentos concernentes às abordagens do patrimônio histórico-educativo.

Apresentado, veiculado e qualificado como tema de pesquisa nas várias edições dos Congressos Brasileiros de História da Educação (CBHE), realizados bianualmente partir de 2001 (Cunha e Campos, 2020; Conceição e Paulilo, 2023), o Patrimônio Histórico-Educativo é entendido como aqueles "bens/artefatos, materiais e/ou imateriais resultantes e/ou produzidos em contextos educacionais formais e/ou não formais situados temporal e espacialmente". (Silva, 2020, p. 206). Ele contribuiu para ressignificar documentos memoriais, produzidos e conservados tanto por iniciativas pessoais como pelas instituições escolares e além de ser "um meio de divulgar o que a comunidade de pesquisadores tem investigado, ele propicia o reconhecimento de fragmentos do passado educacional [...] em um movimento transnacional" (Oliveira; Chaloba, 2023, p. 362). Esta possibilidade funciona como um imperativo para a formulação de políticas públicas de proteção, conservação, salvaguarda e valorização de materiais reconhecidos como integrantes do patrimônio cultural escolar, desenhando um novo cenário no espaço da pesquisa histórica e educacional, revitalizando novas práticas e alargando sua concepção como Patrimônio Histórico-Educativo.

A profusão e a qualidade de pesquisas com esta temática na área da História da Educação evidenciam uma alentada trajetória, desde 2007, que alicerçou a criação da RIDPHE (Rede Iberoamericana para a Investigação e a Difusão do Patrimônio Histórico-Educativo), durante o Congresso

Iberoamericano de História da Educação Latino-mericana, em Buenos Aires reunindo pesquisadores nacionais e internacionais.[4]

Em 2012 foi organizado na Unicamp/ SP o I Simpósio Iberoamericano: História, Educação, Patrimônio-Educativo, que reuniu variados estudos sobre o tema e que deu continuidade em outros simpósios, realizados na Espanha, no México, em Portugal e que, neste ano de 2025, entre os dias 01 a 04 de julho promove o VIII Simpósio, em Berlanda Duero/Soria, na Espanha. Salienta-se, também, a criação, em 2015, de uma Revista – a RIDPHE-R - cujos objetivos visam contribuir para a elaboração de propostas de preservação e difusão de acervos que possam subsidiar políticas públicas de preservação das fontes. A Revista divulga pesquisas encaminhadas por pesquisadores e pesquisadoras que trabalham com a temática do Patrimônio Histórico-Educativo e temas afins, sob a organização e a tutela do Grupo Civilis/Unicamp/SP.[5] Todas estas iniciativas têm fomentado estudos, reuniões temáticas, livros e eventos e, portanto, aberto horizontes novos para a inserção do Patrimônio Histórico-Educativo como um campo promissor de pesquisas e de atividades de extensão, presentes em trabalhos reconhecidos no país. (Fraga; Schiavon; Gastaud, 2018).

Álbuns e cadernos: objetos dos Patrimônios Histórico-Educativos visibilizados

Os arquivos pessoais registram passados que são representados das mais diversas formas. Estes registros podem ser caracterizados como aqueles que trazem, em geral, “ocorrências notáveis ou eventos que al-

4 Durante o VIII Congresso Iberoamericano de História da Educação, realizado em Buenos Aires entre 30 de outubro a 02 de novembro de 2007, o historiador espanhol Julio Ruiz Berrio, da Universidade Complutense de Madri/Espanha, apresentou uma comunicação sobre a criação e as atividades da SEPHE (Sociedade Espanhola do Patrimônio Histórico -Educativo), fundada em 2003, o que motivou movimentos para a criação da Rede Iberoamericana do Patrimônio Histórico-Educativo (Libro de Resúmenes: Sociedade Argentina de História da Educação/SAHE, 2007, p.100). Em 2010, Berrio organizou um livro sobre o tema que se tornou obra de referência. (Berrio, 2010).

5 Estas iniciativas da criação da RIPHE, da realização de Simpósios e da criação Revista são coordenadas pela Profª Dra. Maria Cristina Menezes, Líder do Grupo de Pesquisa Civilis na UNICAMP/SP.

guém julgou suficientemente importantes para serem relatados [...] documentados para o futuro, e que no próprio ato de documentação o relato já se transforma em passado" (Koseleck, 2014, p. 269). MR. cujo arquivo pessoal oportuniza esta pesquisa, guardou seus álbuns de poesia e de recordação escolar (1967 a 1971) cadernos em que planejava aulas como professora primária (década de 1980) e, igualmente, cadernos em que fazia anotações de leituras (1970-1980). Ela registrava leituras recomendadas, inicialmente, pela Escola e posteriormente por sua escolha pessoal. O olhar sobre este material foi motivado, entre outros, pelos estudos de Escolano (2017, p. 225) para quem "a valorização da memória como fonte de conhecimento da cultura escolar convida a uma imersão nas coisas, nos ícones e nas linguagens em que se manifestam as materialidades da educação e suas representações".

Manuscritos e conservados estes materiais escritos em primeira pessoa são, como documentos/suportes de informações, portadores de maneiras de descrever aspectos do funcionamento do ambiente escolar, condutas em curso, além de conterem registros de acontecimentos que envolvem representações daquele vivido.

Sobre os álbuns de poesia e recordação

> Na preservação de peças documentais, como os álbuns, é possível entender como as pessoas captam o significado dos documentos em suas vidas, em seus locais de trabalho, na sociedade. (Cox, R. 2017, p. 250).

Os álbuns de poesia e recordação representam uma forma ritual de prestar homenagens escritas que foram bastante frequentes desde os finais do século XIX até os anos 70 do século XX. Eles eram bastante frequentes e mobilizados para celebrar a amizade durante o tempo escolar e, ao mesmo, funcionar como dotados do poder de lembrar da escola. São considerados como documentos da vida cotidiana escolar do período em que foram produzidos e uma experiência cuja produção é guiada institucionalmente pela escola, qual seja, um tipo de documento produzido

pela cultura escolar. Como tal, os álbuns eram campos privilegiados para o exercício de múltiplas funcionalidades do escrito, onde se copiavam ensinamentos escolarizados como poemas, sonetos, máximas guiadas por uma preocupação constante com a limpeza, a ordem e a elegância da letra além de funcionarem como mediadores básicos do afeto que circulava entre as amigas escreventes. A correção da escrita nesses artefatos era uma estratégia incentivada pela própria escola para demonstrar um certo domínio da linguagem escrita. Conservados e salvaguardados integram bens patrimoniais educativos e onde é possível interpretá-los já que "por trás das linguagens, há conceitos, valores e significados que são expressão de uma maneira de entender e fazer gestão da educação formal" (Escolano, 2017, p, 122) na escola que é, por tradição e função, depositária e instrumento da aprendizagem da língua escrita.

O processo de produção desses álbuns envolve vários fatores: tais como os dispositivos de produção/organização dos conteúdos; os textos escolhidos para prestar homenagens, o suporte em que será escrito. Eram cadernos de capa dura e enfeitados, no caso, com bordas em dourado, folhas ornadas com arabescos que tinham produção e circulação apenas entre as alunas, Um dos álbuns de MR, por exemplo, não contém escrito feito por colega do sexo masculino. Eles oferecem pistas sobre a formação das alunas que os construíam e sobre os discursos pedagógicos ali presentes que dão a ver modos pelos quais em diferentes tempos e espaços as atitudes e visões de mundo têm sido estruturadas.

A quantidade de citações encontradas nos álbuns e dedicadas solenemente às suas proprietárias é extensa e os autores dessas máximas transitam por diferentes áreas do conhecimento, tanto nacionais como internacionais.[6] Este parece ser mais um indício de apropriação do conhecimento veiculado na esfera escolar e sua transposição em outro suporte, no caso para os álbuns de poesia e recordações. São objetos autorreferenciais e fontes que abrem perspectivas para maior compreensão de pensamen-

6 Uma análise dos álbuns mostrou dedicatórias à proprietária e citações e máximas atribuídas a autores como: Comte, Sêneca, Voltaire, J. G. de Araújo Jorge, Coelho Neto, Machado de Assis, Antonio Vieira, Fenélon, La Fontaine, Getúlio Vargas, Olavo Bilac, Conde Afonso Celso, etc. No registro dessas mensagens é possível inferir sobre um repertório de leituras e escritas de época que circulavam naquele ambiente escolar.

tos, ideias e valores que representavam aspectos do processo educacional do período. (Cunha, 2024).

Figura 1 - Álbum de MR/1970



Fonte: Arquivo da autora.

Os álbuns anunciavam um mundo de delicadezas, um lugar para os afetos, um espaço para o exercício caligráfico de cópias, poemas, sonetos, máximas para homenagear e foram guardados para, possivelmente, rememorar o prazer de ser nomeada, e lembrada. São vestígios de memórias que "além de serem um produto do discurso, também estão presentes nos objetos, nos artefatos, na cultura material, sendo possível recordar fazendo relações com objetos produzidos e preservados pelos grupos" (Weiduschadt; Fischer, 2009, p. 79). Mostraram padrões de sociabilidade, cunharam sensibilidades, marcaram subjetividades e, se já não são produzidos no interior da escola, outras trocas escritas com motivações semelhantes se anunciam em outros suportes no tempo presente

(por exemplo, em agendas adolescentes, blogs pessoais e diários na Internet) e, mesmo que não estejam vinculadas diretamente à cultura escolar, é na sua patrimonialização que se pode encontrar a força do exemplo que educa (Cunha, 2005).

Guardá-los em arquivos e disponibilizá-los para pesquisas é uma forma de preservar coleções pessoais e de colocar em evidência um conjunto de valores e práticas culturais que se voltam para os processos de aprendizagem no exercício da escrita e da leitura. Eles se constituem como patrimônios histórico-educativos e atuam como fontes para o conhecimento de uma determinada época são "santuários de diversos passados, [...] uma luta contra o esquecimento [...] mais que uma presença simbólica: uma transubstanciação" (Blom, 2003, p. 2). Os álbuns documentam a rede de amigas, as formas de escrita, captam detalhes das vidas e são provas documentais que sobreviveram, muitas vezes, ao fogo e ao lixo.

Sobre os cadernos de aula/planejamentos

> As materialidades da escola são uma via segura e confiável na imersão no mundo das práticas de formação [...] um modo de perceber o universo escolar e as representações que o registraram, (Escolano, A., 2017, p. 226).

Planejar aulas, saber ordená-las bem e adequá-las para um melhor entendimento dos conteúdos selecionados ao ensino era uma das pautas para a futura formação docente dada nos Cursos de Magistério (também conhecido como Curso Normal) que sinalizavam para o exercício de ensinar e de ser professor/a. A forma de planejar as aulas e de conceber a transmissão de conhecimentos era algo quase naturalizado às professoras primárias, haja vista a presença dos cadernos de planejamentos guardados em seus arquivos pessoais e a lembrança que ainda despertam, quando rememorados em narrativas escritas e mesmo orais. Ser possuidor de um artefato dessa ordem significava distinção, ser portador de um saber técnico.

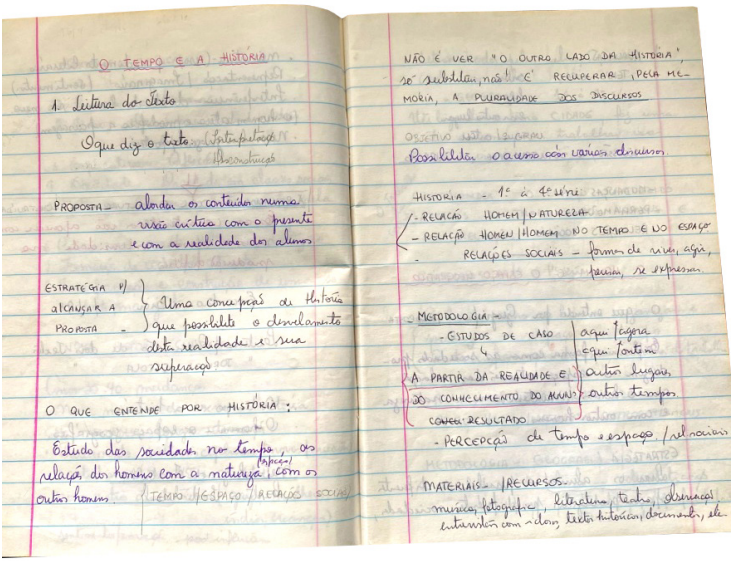
Some-se a isso, a aquiescência e, em alguns casos, a obrigatoriedade das direções das escolas sobre a necessidade de planejar nestes cader-

nos, muitas vezes até vistoriados pela direção escolar. Trata-se, enfim, de um documento que carrega traços de um caráter ritualístico, celebrativo, até mesmo ornamental e ligado, prioritariamente, ao universo feminino, ou seja, às mulheres professoras. Pode-se conjecturar, por exemplo, que o magistério foi sendo concebido como profissão feminina não somente por causa de certa preponderância feminina em seu exercício, até meados do século XX, mas também pelos valores e significados /comportamentos sociais que a ele acabavam sendo associados, como por exemplo, a atribuição quase exclusiva .às mulheres, ao longo de uma grande período, de maiores responsabilidades afetivas que deveriam reverberar nas práticas docentes (Cunha, 2023).

Tais cadernos, assim como os álbuns de recordação, se caracterizam como uma produção feminina por excelência e respondem, por seus objetivos, ao imperativo de lugares deixados para seus planejamentos escolares, sua expressão e inscrição no tempo. Os estudos de Louro (1997) traduzem, historicamente, a participação significativa das mulheres com o processo educacional, desde finais do século XIX, ressalvando significativas mudanças ao longo do século XX. Pela educação elas caminharam na direção de uma incorporação gradativa, como professoras, superando, aos poucos, uma relação inicial de continuidade entre a maternidade e a tarefa de educadoras. Nas escolas, eram ao mesmo tempo “dirigidas e dirigentes, profissionais e mães espirituais, disciplinadas e disciplinadoras”. e iam se “construindo em meio a estes aparentes paradoxos” (p. 454). Produzidos, em geral, por professoras, os cadernos de planejamento, que continham planos de aula, registros de possíveis atividades a serem propostas consagraram-se como artefatos indispensáveis ao exercício do magistério primário, e de alguma forma garantiram um lugar de legitimidade de todas as ações realizadas em sala de aula.

MR atuou no então chamado Ensino de 1º grau (Lei 5692/1971), entre 1978 e 1984, como professora de História das então denominadas 5ª a 8ª série do 1º Grau em uma escola pública de Florianópolis (SC). Nessa condição, guardou um caderno de Planejamento de aula, produzido em 1982, no qual é possível encontrar registros de conteúdos a serem ministrados em suas aulas.

Figura 2 – Caderno de Planejamento de Aulas/MR 1982



Fonte: Arquivo da autora.

O caderno espiralado de MR pode ser considerado um objeto que informa e até conta coisas sobre os conteúdos ministrados. Segundo os estudos de Escolano (2017) "um caderno de escrita informaria não apenas acerca dos conteúdos propostos/aprendidos em sala de aula, mas de tudo o que se refere aos usos caligráficos e estéticos dominantes, em um determinado período histórico" (p. 226). Na análise e estudos de cadernos escolares registram-se diferentes tipologias (individuais, coletivos, manuscritos, de cópias, de deveres, etc.) e em uma classificação inicial esse caderno pode ser identificado como "um diário de classe ou escolar do professor que, em narração ou relato, recolhe/abriga as atividades desenvolvidas em aula" (Viñao Frago, 2008, p. 21).

Merece destaque, no caderno de MR, uma aula planejada e escrita em letra miúda para ser ministrada em abril de 1982 em uma turma de 6ª série (alunos entre 11 a 13 anos). Além dos exercícios previstos aos alunos, as anotações referem-se às relações entre tempo e espaço, variáveis fundamentais ao ensino de História. Na página de apresentação do conteúdo encontra-se a descrição da temática nos s seguintes termos:

> A escola deve preparar a criança para entender o tempo como uma dimensão contínua. Abrange momentos de tempo físico sobre o qual se inscrevem suas diferentes trajetórias, fruto de suas relações sociais (tempo histórico). Materiais: músicas, fotografias, observação direta, textos históricos, documentos, etc. (Caderno de MR, 1982. s/p.).

O Caderno de MR é um documento escolar de cunho pessoal produzido para registrar, um dado planejamento de aulas, uma possibilidade de reconhecer aspectos da relação tempo/espaço história de uma escola em suas particularidades e ao mesmo tempo, em sua singularidade, é possível encontrar permanências e pontos de semelhanças que o inserem num todo uniformizante, haja vista a permanência dos mesmos conteúdos na escola do século XXI. Para além de um testemunho de vida profissional, permite encontrar a configuração de saberes pedagógicos que regulavam e alimentavam as práticas escolares e igualmente, ser um espaço onde é possível encontrar indícios sobre conteúdos listados pela professora.

Como elemento ligado à escrituração escolar, o caderno de planejamento teve importante papel descrevendo conteúdos, estruturando métodos de ensino e, dessa forma, dando a ver práticas docentes. Sua cuidadosa organização gráfica anunciava a escola como promotora de um certo decoro em que ordem e limpeza, na escrita eram sinônimos de belo e perfeito. Configura, igualmente, um campo para a compreensão do processo de escolarização de saberes, que se inscreve como uma representação na ordem do prescrito haja vista não haver, ainda, possibilidades de cotejamento com outros materiais que possam sinalizar um currículo efetivamente praticado.

Documentos dessa espécie apontam para outras estratégias de visibilidade de uma época e permitem observar que enquanto os arquivos públicos muitas vezes se calam sobre a posse desses materiais, os documentos privados, preservados em arquivos pessoais e/ou disponibilizados pela via digital, podem fornecem informações e indícios sobre formas de ver o mundo através de fatos comuns da experiência humana, hábitos, costumes.

Na esfera de políticas de salvaguarda, o caderno de planejamento de MR se insere como um objeto da cultura material da escola que deve ser preservado como portador de discursos que, analisado, o qualifica como um objeto componente do patrimônio histórico-educativo.

Sobre os cadernos de anotação de leituras

> As pessoas se interessam em tocar o passado e, ao que parece, em contribuir com ele por meio da geração de novos documentos. (Cox, R. 2017, p. 10).

MR, estudante do urso Normal/Magistério, entre 1969 e 1971, lia e copiava, à mão, em cadernos escolares, frases dos livros lidos, tanto os recomendados pela Escola, nas aulas de Português (notadamente de literatura nacional) como outros de sua predileção. Tal prática se insinua como uma leitora que se construía, também, fora dos circuitos canônicos e dos limites impostos, muitas vezes, pela escola. Seus registros contemplam leituras menores, ditas ordinárias, que são chamadas de *underground literário* (Darnton, 1987, p. 8). Nesse sentido, este estudo dialoga com esta perspectiva pois, ao transcrever pequenos excertos de suas leituras, a jovem leitora permitiu "iluminar os assuntos sob uma luz insólita e focalizar complexidades sob ângulos diversos" (Darnton, 1987, p. 9).

Figura 3 – Caderno de anotações de leitura de MR/1971



Fonte: Arquivo da autora.

A imagem acima mostra um caderno escolar, encapado com papel retirado da folha de uma revista datado de 1971. Já na primeira folha traz uma colagem ilustrativa. Uma representação romântica de um casal que enfeita registros da leitura de um romance de Machado de Assis, copiado com letra esmerada. Ao longo do caderno encontram-se anotações de frases e passagens de livros lidos de autores como A.J Cronin (Almas em Conflito, Noites de Vigília); Machado de Assis (Ressurreição, Iaiá Garcia, Dom Casmurro); J. G. de Araújo Jorge (Um besouro contra a vidraça); Érico Veríssimo (Caminhos Cruzados); Bernardo Guimarães (A Escrava Isaura); Hermann Hesse (O lobo da Estepe, Sidarta), José de Alencar (Senhora, Til, O Tronco do Ipê). A nominata de livros lidos e copiados inclui, ainda, outros autores nacionais que permitem conjecturar terem sido indicados à leitura, pois envolviam autores de clássicos da literatura nacional, em sua maioria.

Ainda durante o ano de 1971, MR registra leituras de romances variados e o diferencial é que anota nomes próprios dos principais protagonistas. Inicia com a leitura do livro "Claudine em Paris" de Willy e Gabrielle Sidonie-Collete, e elenca os nomes dos protagonistas (Claudine, Renaud, Marciel, Charlie e Luce), Em seguida cita "O encontro marcado" de Fernando Sabino (Eduardo, Antonieta, Mauro, Hugo, Maria Elisa, Neusa, Misael, Amorim, etc.) e "Memórias de uma moça bem comportada", de Simone de Beauvoir (Simone, Zaza, Herbaud, Sartre, Jacques, etc.). Tais leituras não eram escolarizadas e sua frequência permite pensar em uma leitora independente que se pautava por escolhas próprias.

O caderno de anotações de leituras de MR é um documento dito sensível, produzido no privado, mas que abre possibilidades de outros estudos relacionados à História da Leitura, à História da Educação e, por ser guardado e ter vinculação escolar, ao Patrimônio Histórico-Educativo pois, ao serem manuseados, despertam sensibilidades para o reconhecimento de práticas leitoras na formação escolar da professora. Realçar e qualificar estes materiais memorialistas produzidas no âmbito do privado, mas ancoradas em prescrições escolares é importante para que sejam alvo de uma produção de sentidos que é dado ao historiador, problematizá-los. Seu estudo favorece certo conhecimento sobre práticas escolares for-

madoras que anunciam concepções que estas mulheres têm da leitura escolarizada, em geral de cunho romântico, e que, não raro, reverberam em suas atuações profissionais. O caderno contém excertos de leituras e mostra tais experiências como fontes para maior entendimento dos processos educativos que guiaram a formação escolar da jovem professora do período.

Tanto os autores listados como os títulos das obras lidas permitem inferir que a leitura de romances foi bastante frequente e possivelmente incentivada pela escola e que é bem possível que tenham contribuído para uma educação dos sentimentos e da sensibilidade romântica das futuras professoras (Cunha, 1999). A patrimonialização desse material soa importante para reconhecer um conjunto de práticas que cumpriam função formadora desse sujeito. É curioso como esses pequenos registros de acontecimentos e de leituras, descompromissados, discretos, sobrevivem no tempo presente, como uma espécie de conversa de bastidores, ao pé da orelha, um cochicho entre uma leitura e outra, na periferia de páginas pouco abertas.

Considerações gerais

> A destruição de um arquivo, um museu, uma cidade - esses testemunhos da história passada - equivale a esquecimento. Há esquecimento onde houve rastro. [...] O esquecimento é emblemático da vulnerabilidade de toda a condição histórica. (Ricoeur, p. 2007, p. 300).

Entre as décadas de 1970 a 1980, da adolescência à maturidade, uma professora catarinense guardou documentos produzidos no exercício de sua vida e de sua profissão tais como, álbuns de recordação, cadernos de planejamento de aulas, caderno de anotação de leitura: artefatos variados ligados ao ato de escrever que compõem o que se considera um arquivo pessoal, oferecido por doação em 2022 à autora.

Os álbuns e cadernos guardados por MR são objetos-relíquia que fluem pelas caligrafias que o tempo ainda não apagou. São fragmentos

memorialísticos de uma experiência que teve como pano de fundo os tempos de escola. Trazem palavras trocadas com afeto, entre amigas, em letras escritas com afinco, mostram registros de aulas a serem dadas junto a cópias de leituras feitas, tudo foi caprichosamente guardado como a congelar uma imaginada serenidade de outrora. Plenos de memórias de um tempo foram preservados para nos preservar, pois que "nunca são apenas objetos, são, ao mesmo tempo, relíquias de uma época diferente, e de personalidades sempre jovens, falando a partir de sua própria época" (Blom, 2003, p. 228), mas estabelecendo conexões com o leitor/ historiador atual.

Pela narrativa aqui empreendida foi possível um certo esforço para tirar da invisibilidade materiais até inusitados, tornar acessível e livrar do esquecimento uma experiência humana no tempo, qual seja, a experiência de guardadora de MR que foi urdida com os rastros deixados pela suas escritas nos dispositivos analisados. Estes documentos privados funcionaram como testemunhos que forneceram apoios externos à memória e que mesmo tidos como *reais*, foram interpretados como representações do vivido, portanto "fazem aflorar a opacidade inextricável de uma história pessoal que foi ela própria enredada em outras histórias" (Ricoeur, 2007, p.173).

Tornar estes documentos pessoais acessíveis a outras consultas e pesquisas constitui em ação fundamental para a democratização e acesso à informação sobre memórias de um tempo que se foi. Preservar e salvaguardar estes rastros de legados pedagógicos como fundos documentais em instituições custodiadoras caracteriza-se como ação essencial para integrar o patrimônio histórico-educativo. Patrimônios envolvem políticas de atribuição de valor, de atribuição de sentidos e, por este motivo, é urgente que se estabeleçam políticas de difusão e preservação destes arquivos pessoais que se constituem em registros da memória nacional.

Referências

BELLOTTO. Heloisa Liberalli. *Arquivos permanentes:* tratamento documental. 4. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

BERRIO, Juan Ruiz (Org.). *El patrimonio histórico-educativo;* su conservacion y estudio. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2010.

BLOM, Phillip. *Ter e manter:* uma história íntima de colecionadores e coleções**.** (Tradução de Berilo Vargas). Rio de Janeiro: Record, 2003.

CONCEIÇÃO, Joaquim Tavares da e PAULILO, André. Veredas do patrimônio histórico educacional: historiografia e memória. *Resgate - Rev. Interdiscip. Cult.,* Campinas, v. 31, p. 1-33, 2023. Disponível em https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/resgate/article/view/8670473/32438 Acesso em: 23 mar. 2025.

COX, Richard J. *Arquivos pessoais*: um novo campo profissioal*:* leituras, reflexoões e reconsiderações. (Tradução de Anderson Bastos Martins). Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2017.

CUNHA, Maria Teresa Santos; CAMPOS, Emerson Cesar de. Um itinerário de pesquisa: Aspectos sobre a temática Patrimônio Histórico-Educativo na História da Educação (2000-2015*) Rev. Iberoam. Patrim. Histórico-Educativo*, Campinas (SP), v. 6, p. 1-16, e020021, 2020. https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/ridphe/article/view/14332 Acesso em: 23 mar. 2025.

CUNHA, Maria Teresa Santos. Copiar para homenagear, guardar para lembrar: cultura escolar em álbuns de poesia e recordações*.* In: BASTOS, Maria Helena Camara; STEPHANOU, Maria. (Org.). *Histórias e memórias da educação no Brasil*, v. III, século XX. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005, p. 334-262.

CUNHA, Maria Teresa Santos; ALMEIDA, Dóris Bittencourt. O tempo que foi no tempo que se vive: álbuns de poesias e recordações em arquivos pessoais de mulheres (Décadas de 1950 e 1960*).* In: ALMEIDA, Dóris Bittencourt; CUNHA, Maria Teresa Santos (Org.). *Arquivos pessoais, patrimônio e educação:* Ego-documentos em cena. Curitiba: Appris, p. 47- 62, 2024.

CUNHA, Maria Teresa Santos. *Armadilhas da sedução:* os romances de M. Delly. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.

CUNHA, Maria Teresa Santos. Planejar aulas para um correto proceder: o caderno de planejamento de uma professora de um grupo escolar (Camaquã/RS, 1957). In: SOUZA, José Edimar (Org.). *Os grupos escolares:* memórias, trajetórias e culturas. Jundiaí/SP: Paco, 2023, p. 93-110.

DARNTON, Robert. *Boêmia Literária e revolução*: o submundo das letras no Antigo Regime. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

ESCOLANO BENITO, Agustin, *A escola como cultura:* experiência, memória e arqueologia**.** (Tradução de Heloísa Helena Pimenta Rocha e Vera Lucia Gaspar da Silva). Campinas/SP: Alínea, 2017.

FRAGA, Hilda Jaqueline de; SCHIAVON, Carmem C. Burget; GASTAUD, Carla Rodrigues (Org.). *Patrimônio no Plural:* práticas e perspectivas investigativas*.* Porto Alegre: Selbach & Autores Associados, 2018.

GOMES, Ângela de Castro. Nas malhas do feitiço: o historiador e os encantos dos arquivos Privado. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro: FGV, 22, p, 121-127, 1998.

HARTOG, François. Tempo e Patrimônio. *Varia História*, Belo Horizonte: v. 22, n, 38, p. 261-273, jul-dez. 2006.

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

KOSELLECK, Reinhart*, Estratos do tempo:* estudos sobre História. (Tradução de Markus Hediger.). Rio de Janeiro: Contraponto; PUCRio, 2014.

LEI N.5692 /1971 de 11 de agosto de 1971, Disponível em https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1970-1979/lei-5692-11-agosto-1971-357752-publicacaooriginal-1-pl.html Acesso em: 05 abr. 2025.

LOURO, Guacira Lopes. Mulheres em sala de aula. In: PRIORE, Mary Del; BASSANEZI, Carla (Org.). *História das Mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1997, p. 443-481.

LOPES, Eliane Marta Teixeira; GALVÃO, Ana Maria de Oliveira. *História da Educação.* Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

MENESES, Ulpiano Toledo Bezerra de. Memória e cultura material: documentos pessoais no espaço público. *Estudos Históricos*, v. 11, n. 21, p. 89-103, 1998. . Disponível:https://biblio.fflch.usp.br/Meneses_UTB_41_982130_MemoriaECulturaMaterialDocumentosPess oaisNoEspacoPublico.pdf. Acesso em: 03 abr. 2025.

MENEZES, Maria Cristina. Apresentação: A escola e a sua materialidade: o desafio do trabalho e a necessidade da interlocução. *Pro-Posições*, Campinas, v. 16, n. 1, p. 13-17, jan./abr. 2005. Disponível em: https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/proposic/article/view/8643752. Acesso em: 03 abr. 2015.

OLIVEIRA, João Paulo Gama e CHALOBA, Rosa Fátima de Souza, O patrimônio educativo em tela: incursões pelos Anais dos Congressos Brasileiros de História da Educação(2011-2019). *Revista Linhas*, Florianópolis, v. 24, n.55, p.339-367, maio/ago. 2023 https://www.revistas.udesc.br/index.php/linhas/article/view/21925/15790 Acesso em: 02 abr. 2025.

PROCHASSON, Christophe “Atenção: Verdade!”. Arquivos privados e renovação das práticas historiográficas. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro: FGV 22, p. 105-119, 1998.

RIDPHE-R – Elaboração de propostas de preservação, difusão de acervos escolares, incentivo a pesquisas e políticas públicas para o Patrimônio Histórico-Educativo e temas afins/ Grupo CIVILIS/UNICAMP/SP. Em: https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/ridphe/about Acesso em: 03 abr. 2025.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento***.** Campinas, SP: Ed. da UNICAMP, 2007.

ROTH, Philip. *Patrimônio:* uma história real. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

SILVA, Cristiani Bereta da. Patrimônio educativo. In: CARVALHO, Aline; MENEGUELLO, Cristina (Org.). *Dicionário temático de patrimônio:* debates contemporâneos. Campinas-SP: Ed. da Unicamp, 2020. Disponível em https://www.jstor.org/stable/10.7476/9786586253696 Acesso em: 23 mar. 2025.

SOUZA, Rosa Fátima. História da cultura material escolar: um balanço. In: BENCOSTTA, Marcus Levi (Org.). *Culturas escolares, saberes e práticas educativas:* itinerários históricos. São Paulo: Cortez, 2007, p. 163-192.

VIÑAO FRAGO, Antonio. Os cadernos escolares como fonte histórica: aspectos metodológicos e historiográficos.In: MIGNOT, Ana Chrystina Venâncio (Org.). *Cadernos à vista:* escola, memória e cultura escrita. Rio de Janeiro: Ed. da UERJ. 2008, p. 15-34.

WEIDUSCHADT, Patrícia; FISCHER, Beatriz Daudt. História oral & memória: aportes teórico-metodológicos na investigação de trajetórias docentes. In: FERREIRA, Márcia Ondina; FISCHER, Beatriz Daudt; PERES, Lúcia Maria (Org.), *Memórias docentes*: abordagens teórico-metodológicas e experiências de investigação. São Leopoldo: Oikos; Brasília: Liberlivro, 2009, p. 66–82.

Fontes documentais

Álbum de Poesia e Recordações. Anos 1968 a 1972 de MR. Arquivo da autora.

Caderno de Anotações de Leitura. 1971 de MR. Arquivo da autora.

Caderno de Planejamento. Ano 1982 de MR. Arquivo da autora.

ABAIXO AS ESTÁTUAS COLONIAIS! O QUE FAZER COM OS PATRIMÔNIOS CONTESTADOS NO BRASIL?

José Ricardo Oriá Fernandes[1]

Em plena pandemia da Covid-19, assistimos a um dos atos de iconoclastia mais emblemáticos e de maior repercussão nos meios de comunicação de massa. Estamos nos referindo à derrubada da estátua de Edward Colston.[2] No dia 07 de junho de 2020, os moradores da cidade inglesa de Bristol retiraram essa estátua de seu pedestal e a lançaram no rio Avon, como forma de protesto, ao fato de que, no passado, ele fora traficante de escravos (Figura 1). Esse protesto de iconoclastia política se deu no contexto das lutas antirraciais, a partir do trágico assassinato do afro-americano George Floyd[3] por um policial militar, em Minneapólis-EUA. As manifestações de protesto, no contexto do movimento *Black Lives Matter,*[4] se iniciaram nos Estados Unidos onde estátuas de Cristóvão Colombo tiveram suas cabeças decepadas e tomaram conta de diversos países contra a permanência de monumentos históricos, que evocam figuras relacionadas à colonialidade e à escravidão, incluindo o Brasil.

1 Brasília, Distrito Federal. Brasil.

2 Edward Colston (1636-1721) era membro do Parlamento inglês e sócio de empresa britânica responsável pela escravização de 84 mil africanos no século XVII, dos quais 20 mil morreram na travessia do Atlântico. Portanto, fez sua fortuna à custa do tráfico negreiro. Vale registrar que, mesmo antes da derrubada de sua estátua, a população local de Bristol já havia solicitado ao governo a retirada do monumento em praça pública, sem ter obtido nenhuma resposta da municipalidade.

3 George Floyd morreu por asfixia em 25 de maio de 2020, após um policial da cidade de Minneapolis, Derek Chauvin, ter ajoelhado em seu pescoço até sufocá-lo. O policial foi julgado e condenado à prisão.

4 O movimento *Vidas Negras Importam* tem sua origem na comunidade afro-americana e foi fundado em 13 de julho de 2013 pelas ativistas Alicia Garza, Patrisse Cullors e Opal Tometi.

Em tempos de pandemia, em que grande parte da população encontrava-se confinada em suas moradias para atender as normas da vigilância sanitária e conter a propagação do vírus letal, a imagem da queda da estátua de Colston e seu lançamento no rio viralizaram nas redes sociais e plataformas digitais de todo o mundo. A derrubada de sua estátua é a demonstração cabal de que a sociedade, hoje, exige uma reparação histórica acerca desse passado sensível, marcado pelo genocídio e pelo trabalho escravo e que deixou memórias traumáticas na população afrodescendente. E essa reparação histórica passa necessariamente pela discussão da memória histórica nos espaços públicos de nossas cidades.

Figura 1 - Derrubada da estátua de Edward Colston (Bristol, Inglaterra, 07.06.2020)



Fonte: https://www.dnoticias.pt/2020/6/8/48239-estatua-de-comerciante-de-escravos-derrubada-em-inglaterra. Acesso em: 13 maio 2025.

Esse artigo pretende analisar como essa ação iconoclasta tem se dado nos grandes centros urbanos do Brasil, em relação a estátuas e monumentos que evocam personagens históricos vinculados a passados sensíveis de nossa história. Nesse contexto, os bandeirantes têm sido o alvo predileto dessa contestação, por estarem ligados ao processo de escravização e genocídio de populações indígenas durante o período da colonização.

Inicialmente, faremos uma breve digressão teórica sobre o próprio

conceito de monumento histórico. Em seguida, veremos como se construiu a imagem heroica dos bandeirantes pela historiografia oficial e a edificação de monumentos que evocam essa memória, sobretudo na cidade de São Paulo, considerada a "terra dos bandeirantes", bem como as manifestações de iconoclastia em relação a dois importantes grupos escultóricos: o Monumento às Bandeiras e a Estátua de Borba Gato. Mostraremos, também, que a contestação a determinados monumentos não é algo recente na história da civilização ocidental, mas que, nos últimos anos, ganhou dimensões globais. Por fim, algumas questões são propostas sobre o que fazer com as estátuas e monumentos que povoam nossas praças, quando eles se referem a memórias traumáticas e são objeto de contestação por parte de segmentos sociais.

Monumentos históricos: a memória em pedra e bronze

Desde a mais remota Antiguidade, sempre existiu o interesse em edificar monumentos por parte das diferentes sociedades. No entanto, o culto e o sentido de preservação de monumentos históricos estão relacionados à construção do Estado-nação, longo processo histórico que se inicia por volta do século XV, passa pela Revolução Francesa, já no século XVIII e se consolida, sobretudo, a partir do século XIX, conhecida como a "era dos nacionalismos" (Hobsbawn, 1990).

Etimologicamente, a palavra "monumento" é de origem latina e provém do verbo *monere*, que significa lembrar, recordar, perpetuar uma determinada memória. Assim, seguindo a clássica definição do historiador da arte Aloïs Rieghl, monumento "é uma obra criada pela mão do homem e edificada com o propósito preciso de conservar presente e viva, na consciência de gerações futuras, a lembrança de uma ação ou destino" (Rieghl, 2006, p. 43). Para ele, os monumentos históricos são quase sempre "monumentos intencionais", pois objetivam promover uma homenagem a algum fato ou personagem histórico.

A proliferação desses monumentos se deu, em grande parte do mundo ocidental, a partir da segunda metade do século XIX, momento de afirmação do Estado-nação. Tratava-se de eleger alguns fatos e personagens

históricos dignos de registro à posteridade, cujo objetivo básico era promover uma "pedagogia cívica da nação". Maurice Agulhon (1988) chegou a cunhar a expressão "estatuamania" ao descrever a obsessão dos franceses com o desenvolvimento de uma escultura cívica a serviço do fortalecimento do estado nacional. Assim, o século XIX na França foi marcado pela construção de inúmeras estátuas, cujo objetivo maior era o fortalecimento da identidade através do culto cívico aos heróis da nacionalidade. Tal medida também foi seguida por outros países ocidentais, a exemplo do Brasil que teve, em comemoração aos quarenta anos de sua independência (1862), a inauguração de nosso primeiro monumento histórico. Estamos nos referindo à estátua equestre do imperador D. Pedro I, no Rio de Janeiro, então capital do Império.

Neste sentido, a edificação de monumentos cívicos e históricos foi uma constante no século XIX, na medida em que a construção da identidade nacional exigia a evocação do passado histórico, pautado nos feitos e fatos protagonizados pelos "heróis". Pretendia-se, pois, através da edificação de estátuas e monumentos, construir a "memória da nação", onde eram selecionados os personagens e fatos dignos de registro à posteridade, que serviriam de instrumento de legitimação ao estado e ao desenvolvimento de uma consciência cívico-patriótica da população (Oriá, 2018).

De modo geral, os monumentos evocam e consagram em "mármore", "granito" ou "pedra e bronze" diferentes tipos de personagens, contribuindo, assim, para a construção de um panteão cívico do país. No altar da Pátria, os "heróis", também chamados de "vultos nacionais" ou "filhos ilustres da nação", são representados e exaltados em bustos, hermas, estátuas e monumentos. Segundo Ribeiro (1999, p. 18), "apenas reis, imperadores ou personagens de grande destaque histórico são apresentados em estátuas equestres". São os homens de ação que costumam receber esse tipo de homenagem em escultura pública. Já os homens de razão, representados por escritores, artistas e intelectuais, são mostrados em estátuas sedestres ou pedestres. Há uma crítica generalizada de grande parte dos historiadores acerca dos monumentos históricos que povoam nossas praças, parques e jardins:

> Na história que estamos acostumados a ouvir há sempre grandes homens: heróis, mártires, patriarcas e patronos que são glorificados em pedra e bronze, [...]. Austeros, solitários, brancos e bem-nascidos, eles acabam encarnando toda a história, como se ela pudesse ser feita apenas por poucos indivíduos (Lara, 1992, p. 84).

Por outro lado, tendemos a concordar com o historiador José Murilo de Carvalho que, ao analisar a constituição do imaginário na busca de legitimação do regime republicano no país, fez a seguinte consideração:

> Heróis são símbolos poderosos, encarnações de ideias e aspirações, pontos de referência, fulcros de identificação coletiva. São, por isso, instrumentos eficazes para atingir a cabeça e o coração dos cidadãos a serviço da legitimação de regimes políticos. *Não há regime político que não promova o culto de seus heróis e não possua seu panteão cívico.* (Carvalho, 1990, p. 55, grifos nossos).

Sabemos também que os monumentos históricos que povoam nossas praças, parques, ruas e jardins são datados, ou seja, eles foram criados por iniciativa do poder público e tiveram, muitas vezes, o apoio de lideranças locais e foram inaugurados em solenidades cívicas. Apesar de serem feitos com material resistente (pedra, mármore, bronze), no decorrer da história, alguns deles sofreram deslocamento, sendo removidos dos seus locais de origem e outros foram alvo de demolição. Nos últimos anos, esses monumentos têm sido bastante questionados e essa constestação faz parte do processo de descolonização que se pretende adotar no âmbito das políticas públicas de memória e de preservação do patrimônio histórico.

Sem eles o Brasil não seria grande como é!: os bandeirantes em praça pública

Na história oficial, os bandeirantes são identificados como os personagens que foram responsáveis pelo desbravamento das fronteiras territoriais, ampliando, assim, consideravelmente, os limites geográficos da

então colônia portuguesa na América. As expedições que adentravam os sertões, em busca de mão-de-obra e metais preciosos, ficaram conhecidas como "Bandeiras" e seus participantes "bandeirantes".

No entanto, sabemos que essa imagem "heroica" do bandeirante foi fruto de uma construção histórica realizada pelo Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo (IHGSP), no final do século XIX, com o intuito de inserir a história do Estado na história nacional. Essa imagem de homem forte, bem vestido, com botas de cano alto, gibão, colete e chapéu de abas largas, tal qual um nobre ou um cavaleiro medieval, não condiz com a realidade de vida do bandeirante, segundo salienta o escritor Alcântara Machado (2000), na sua obra *Vida e morte de um Bandeirante*. Machado, utilizando-se de inventários familiares como fontes documentais, mostra o bandeirante como um homem, em geral, analfabeto e pobre, com costumes pouco refinados e que enfrentava dificuldades na conquista do sertão: ataques de índios, animais selvagens e peçonhentos, e até mesmo fome. Descalços, avançando a pé pelas trilhas abertas pelos índios e portando arcos e flechas, os bandeirantes estavam distantes da imagem projetada pela historiografia oficial. A representação visual e heroica do bandeirante foi amplamente reproduzida na literatura didática e está presente nos acervos dos principais museus históricos do país (Marins, 2007). Já para o historiador Sérgio Buarque de Holanda (1957), o bandeirante deve muito de sua empreitada pela conquista da terra à presença indígena nas expedições: o bandeirante adentrava as matas e aprendia com os índios a luta pela sobrevivência no sertão.

Essa construção heroica desse personagem é tão forte no imaginário popular que sua figura é sempre retomada, de tempos em tempos, quando se necessita de uma justificativa ideológica para ressaltar o papel de São Paulo no contexto nacional. Assim foi feito, por exemplo, quando do Movimento Constitucionalista de 1932: o soldado constitucionalista que lutava contra o governo de Getúlio Vargas encarnava a figura do bandeirante e sua imagem encontrava-se reproduzida em volantes, cartazes e panfletos usados durante a revolta.

Nas comemorações alusivas aos 450 anos de São Paulo, em 1954, mais uma vez a figura do bandeirante foi usada para mostrar a pujança

econômica do Estado no contexto da federação brasileira, ressaltando que, desde tempos imemoriais, São Paulo já estava predestinado ao progresso e ao desenvolvimento industrial. E é exatamente no contexto dessa efeméride que será inaugurado o principal monumento em homenagem à figura do bandeirante: o Monumento às Bandeiras.

A ligação do estado de São Paulo com a figura do bandeirante é tão forte que vários logradouros públicos, como rodovias, avenidas e escolas, receberam o nome de diversos deles no decorrer da história. A ideia do bandeirante como "herói paulista" se fez presente também na estatuária pública, nas praças e parques da cidade de São Paulo. Dois desses monumentos, construídos em momentos diferentes, são bastante emblemáticos e têm sido objeto de polêmicas e discussões entre o poder público e movimentos da sociedade civil. Estamos nos referindo ao Monumento às Bandeiras (1953) e à Estátua do Bandeirante Borba Gato (1963).

O Monumento às Bandeiras, de autoria do escultor Victor Brecheret (1894-1955), constitui um verdadeiro cartão-postal da cidade de São Paulo e referência de todos que habitam essa cidade, sendo conhecido popularmente como "empurra-empurra" ou "puxa-puxa", a partir do ângulo em que é visto. Ele está localizado no Parque Ibirapuera, na área da Praça Armando de Salles Oliveira, e representa os bandeirantes que desbravaram o país no período colonial. A escultura é composta por 240 blocos de granito, com cerca de 50 toneladas cada, tem 12 metros de altura, 50 metros de extensão e 15 metros de largura. Nela, se pode observar portugueses, negros, mamelucos e índios. Embora retrate vários sujeitos históricos, o bandeirante ocupa o plano principal da obra. As outras etnias formadoras do povo paulista estão em posição subordinada: pressupõe-se um grupo de indígenas catequisados, pois trazem um crucifico ao pescoço. Já os negros encontram-se amarrados e todos estão envolvidos na tarefa de puxar uma canoa de monções, embarcação fluvial típica usada nessas expedições.

Nas faces laterais do pedestal do monumento, encontramos duas inscrições com textos que exaltam o papel "heroico" dos bandeirantes na construção da história paulista e sua contribuição na definição das fronteiras nacionais: à direita, versos do poeta Guilherme de Almeida (1890-

1969): *"Brandiram archas e empurraram quilhas/ Vergando a vertical de Tordesilhas"*; à esquerda, um trecho do escritor Cassiano Ricardo (1894-1974), autor do clássico *Marcha para o Oeste* (1940), que diz: *"Glória aos heróis que traçaram/ O nosso destino na Geografia/ Do mundo livre/ Sem eles o Brasil não seria grande como é"*.

Lília Schwarcz faz uma análise crítica desse monumento icônico de São Paulo, mostrando as razões pelas quais ele tem sido objeto de contestação:

> O conjunto escultórico pode ser lido, porém de outra maneira, e assim ser contestado. À frente, um bandeirante de origem europeia, vestido tal qual um nobre medieval, portando uma espécie de armadura (tropical), controla dois fogosos cavalos. [...]
>
> O líder olha para trás com o objetivo de observar se está sendo seguido e obedecido em sua voz de comando. Na sequência, negros escravizados, e indígenas conversos em uma sorte de procissão. [...]
>
> Bem ao estilo modernista, são todos muito fortes deixando seus músculos à mostra. O importante é que, no contexto de criação e, sobretudo, na inauguração do trabalho, ele passava uma mensagem clara de "harmonia racial": o desfile passivo das várias etnias, com cada um "em seu lugar" (Schwarcz, 2021, p. 40).

Esse Monumento é objeto de muitas contestações e tem sido alvo de ações iconoclastas da parte dos movimentos sociais, na medida em que compreendemos, com base nas novas pesquisas historiográficas, que, a despeito de procurar as riquezas minerais sertão adentro, o movimento bandeirante foi responsável, também, pelo genocídio de várias comunidades indígenas do país e pela destruição de quilombos.

Uma das primeiras ações iconoclastas ao Monumento às Bandeiras se deu durante o regime civil-militar (1964-1985), quando um grupo de artistas, denominado *3Nós3*, ensacou a cabeça de algumas estátuas da capital paulista na madrugada do dia 27 de abril de 1979. Essa ação, denominada *Ensacamento,* fazia uma clara alusão à tortura que era praticada nos porões da ditadura.

Neste século, ocorreram duas manifestações que resultaram na pichação desse Monumento. A primeira, em outubro de 2013, por ocasião da Semana de Mobilização da Causa Indígena, organizada pela *Comissão Guarani Yvyrupa* e a segunda, em 2016, por ocasião das eleições municipais em São Paulo (Figuras 2 e 3):

Figuras 2 e 3 - Pichação no monumento às bandeiras, com uso de tinta vermelha e frase "Bandeirantes Assassinos" (São Paulo-SP, 2013)



https://noticias.uol.com.br/album/mobile/2013/10/03/monumento-das-bandeiras-e-pichado-e-sujo-por-tintas.htm Acesso em: 13 maio 2025.

Outro monumento alusivo à figura do bandeirante é a Estátua de Borba Gato, de autoria do escultor Júlio Guerra (1912-2001), inaugurada em 1963, de proporções gigantescas, com cerca de 13 metros de altura, na entrada principal do bairro de Santo Amaro, na capital paulista. Manuel Borba Gato (1649-1718) foi um dos mais conhecidos bandeirantes paulistas. Juntamente com seu sogro Fernão Dias Paes, também bandeirante, lideraram expedições em busca de jazidas de esmeralda e prata na região serrana do atual Estado de Minas Gerais.

Para além de ser um monumento colonial e controverso, a Estátua de Borba Gato foi, desde sua inauguração, objeto de críticas por parte da comunidade artística, que o considera um atentado à estética urbana, razão pela qual tem recebido vários apelidos, a saber: "Borba Feio"; "Borbagatão"; "Trambolho"; "Monstro Gato" (Waldman, 2019).

Em 24 de julho de 2021, ainda em plena pandemia, a Estátua de Borba Gato foi alvo de uma ação iconoclasta. Dessa vez, o coletivo denominado "Revolução Periférica", grupo de ativistas sociais que possui página no Instagram, colocou pneus e ateou fogo na base do monumento. Foi, sem dúvidas, a maior manifestação de protesto a um monumento público no Brasil e que teve grandes repercussões na mídia, pois o ato foi filmado pelos próprios manifestantes e a imagem de Borba Gato em chamas viralizou nas redes sociais e plataformas digitais, provocando, de imediato, as mais diferentes reações (Figura 4).

Ao assumir a responsabilidade pelo ato iconoclasta, Paulo "Galo" Lima, considerado o principal líder do grupo, postou nas redes sociais, justificando porque tinha ateado fogo ao monumento:

> O Borba Gato é um recado da burguesia. "É a elite dizendo: sempre que você passar dessa linha, vai existir um bandeirante na porta de vocês, com uma arma, pronto para matar, roubar, abusar sexualmente". Em outra postagem, ele reivindica: "Nós estamos em guerra. E não temos uma estátua de 13 metros de Zumbi dos Palmares dizendo: aqui é nosso!" Outro manifestante, Danilo "Biu" de Oliveira, também deu o seu recado nas redes sociais: "Depois de 521 anos, participar dessa ação me faz sentir o peso dos meus ancestrais. Nossa autoconfiança se eleva porque, do nosso lado, tem milhões de negros e indígenas, todos filhos da opressão.[5]

5 Ver no Instagram: @revolucaoperiferica.9044.

Figura 4 - Incêndio na estátua de Borba Gato (São Paulo-SP, 24.07.2021)



Fonte: https://artebrasileiros.com.br/arte/memoria/o-que-fazer-sobre-monumentos/

Os manifestantes anteriormente mencionados foram presos, depois colocados em liberdade, mas ainda respondem a processo judicial por danos ao patrimônio público. Interessante ressaltar que, após o ato iconoclasta, o grupo realizou uma aula pública, intitulada "Quem foi Borba Gato?" em frente à estátua, o que não deixa de ser uma tentativa de ressignificação desse monumento histórico contestado.

Ainda no ano de 2021, ocorreu outra ação de iconoclastia com o uso do fogo, na cidade do Rio de Janeiro. Desta feita o alvo atingido foi o Monumento ao Descobrimento do Brasil, inaugurado por ocasião da efeméride do quarto centenário da chegada dos portugueses ao Brasil (1900). O referido monumento exalta a figura de três personagens, a saber: Pedro Álvares Cabral, Pero Vaz de Caminha e Frei Coimbra. O grupo Uruçu Mirim protestava contra o projeto de lei em tramitação no Congresso Nacional acerca do marco temporal e que comprometia o processo de demarcação das terras indígenas em território nacional. Além de atearem fogo, o Monumento foi pichado com as seguintes palavras de ordem: *"Marco temporal é genocídio! PL 490 Não!"* (Figura 5).

Figura 5 - Incêndio no monumento ao descobrimento (Rio de Janeiro-RJ, 24.08.2021)



Fonte: https://www.brasildefato.com.br/2021/08/25/no-rio-estatua-de-pedro-alvares-cabral-e-incendiada-contra-marco-temporal-de-ruralistas/ Acesso em: 13 maio 2025.

Patrimônios contestados: vandalismo ou iconoclastia?

Geralmente, as ações de contestação, seja por meio de pichação ou destruição com o uso do fogo e outros elementos, são vistas por parte do poder público e de setores da sociedade como mero ato de vandalismo. Essa expressão tem sido comumente usada de forma equivocada. É preciso, então, recorrer à origem dessa palavra:

> O conceito de vandalismo deriva da palavra *Vândalos*, que se referia a um povo de origem germânica oriental, que participou nas invasões bárbaras nos primeiros séculos da era cristã, na Europa ocidental, e que se destacou principalmente pelos seus métodos cruéis de destruição da propriedade alheia e bens materiais com valor patrimonial e cultural, nomeadamente as obras de arte. O termo vandalismo surgiu no século XVIII, em França, e foi criado pelo abade Henri Grégoire, bispo de Blois, ao criticar a atitude destrutiva duma parte da armada republicana de então, que destruía o patrimônio artístico do Antigo Regime (Correia, 2019, p. 19-20).

Na verdade, o que há é um processo, o qual não começou hoje, e se faz presente na história da humanidade desde os tempos mais remotos e que denominamos de iconoclastia (Santiago Júnior, 2021), podendo ser de cunho religioso ou motivado por questões de ordem político-ideológica. A título de ilustração, podemos pontuar diversos momentos dessa história da iconoclastia, como, por exemplo, a destruição dos narizes dos rostos de figuras egípcias, a fundição de estátuas de imperadores romanos por monarquias cristãs durante a Idade Média, a construção de templos católicos em locais de cultos pagãos por parte da Igreja durante o Concílio de Trento e a destruição de monumentos ligados ao Antigo Regime no contexto da Revolução Francesa.

Por ocasião das comemorações dos 500 anos da chegada de Cristóvão Colombo em 1992, em diversos países da América começou uma forte contestação a sua presença em monumentos celebrativos a essa efeméride. De herói do "descobrimento" da América passou a ser o "vilão da história", responsável pelo início do genocídio das populações indígenas. E essa contestação segue até os dias de hoje, ou seja, sua representação visual nos espaços públicos faz dele um dos monumentos mais contestados em todo o continente americano:

> Um dos personagens históricos mais questionados no recente movimento de confrontação à escultura pública, que teve como epicentro os Estados Unidos, foi o navegador genovês Cristóvão Colombo (1451-1506). Antes exaltada como responsável pelo alargamento do mundo "conhecido" – pelos europeus -, a viagem de Colombo hoje é tomada como antessala da dominação colonial, da intensa exploração e extermínio das populações ameríndias e do tráfico transatlântico de escravizados africanos. (Scarelli, 2022, p. 137).

Mais recentemente, podemos citar os seguintes movimentos iconoclastas ocorridos neste século: na África do Sul, em 2015, os estudantes da Universidade da Cidade do Cabo promoveram a retirada da estátua de Cecil Rhodes e a ação ficou conhecida nas redes sociais como *#Rhodes*

Must Fall (Rhodes deve cair); nos Estados Unidos, no ano de 2017, a partir do atentado de Charlottesville que teve, como centro do conflito, um monumento relacionado à escravidão, iniciou-se um debate público e a posterior retirada de monumentos aos confederados, ligados à memória da Guerra Civil americana, em várias cidades do país (Tunzelman, 2021); no Chile, por ocasião das manifestações de protesto em 2019, foram derrubadas estátuas de conquistadores espanhóis e a Praça Itália foi tomada e rebatizada pelos manifestantes de "Plaza de La Dignidad".

Já no primeiro ano da pandemia (2020), além da derrubada da estátua de Colston, ocorreram outras importantes ações de iconoclastia, a saber: a estátua de Cristóvão Colombo foi literalmente decapitada em Boston e vários bustos do Rei Leopoldo II da Bélgica, responsável por um dos mais sangrentos processos de colonização no Congo, foram pichados.

Esses exemplos são evidências de que os monumentos, geralmente em homenagem a determinados personagens históricos ou em celebração a alguma efeméride, não são artefatos culturais assépticos, permanentes e muito menos consensuais, mas têm significado, contexto e funções dentro do espaço urbano. Embora feitos de pedra, mármore ou bronze, ou seja, com materiais resistentes, os monumentos históricos não são imutáveis e trazem consigo uma narrativa, que ainda hoje causam desconforto aos grupos marginalizados e silenciados pela história oficial. É preciso lembrar, citando as palavras oportunas da historiadora Keila Grinberg, que

> A estátua que você vê na rua nunca é só uma estátua. No caso de esculturas que homenageiam pessoas, elas sempre remetem pelo menos a três tempos: ao tempo em que o homenageado viveu; ao tempo em que o objeto foi elaborado; ao tempo presente, quando ele é cotidianamente ressignificado por aqueles que o veem (Grinberg, 2022, p. 26)

O grande problema que se coloca no debate contemporâneo é a existência de uma legislação que criminaliza essas ações de iconoclastia e que leva o poder público, os setores mais conservadores da sociedade e até

mesmo alguns profissionais pertencentes aos órgãos oficiais de preservação do patrimônio histórico a considerar que isso não passa de vandalismo, devendo seus atores serem punidos, nos termos da lei.[6]

Há também uma crítica à retirada de estátuas do espaço público por parte de alguns segmentos intelectuais, pois, segundo eles, isso seria uma forma de anacronismo e representaria um apagamento da própria história:

> Mas derrubar as estátuas não seria uma forma de anacronismo, isto é, uma atualização imprópria no sentido de reduzir a história ao universo dos valores do presente? Não estaríamos tirando esses personagens de seu contexto histórico? Diante de tais questões devemos nos lembrar que o racismo não é algo do passado: ele ainda está presente e tem consequências significativas nas nossas vidas.
>
> [...]
>
> Neste sentido, derrubar estátuas não significa que o passado relativo a essas estátuas será apagado, mas sim que há um desejo de mudança em direção a um futuro em que pessoas que construíram suas vidas baseadas na escravização de outras pessoas se tornem uma referência (Araújo, 2021, p. 60-61)

O historiador Marcos Napolitano resume, de forma acertada, as três posições básicas em que se pauta o debate público acerca do fenômeno que ele denomina de "guerra das estátuas":

> a) A ação direta de derrubar as estátuas de racistas e colonialistas, sem maiores mediações, era não só legítima politicamente, como eticamente necessária; b) a retirada das estátuas de per-

6 No Brasil, a "Lei de Crimes Ambientais" (Lei nº 9.605, de 12 de fevereiro de 1998) estabelece sanções penais e administrativas derivadas de condutas e atividades lesivas ao meio ambiente. Nela, há uma seção específica que trata dos crimes contra o ordenamento urbano e o patrimônio cultural e prevê, em seu art. 65, que "Pichar ou por outro meio conspurcar edificação ou monumento urbano. Pena- detenção, de três meses a um ano, e multa. Parágrafo 1º. Se o ato for realizado em monumento ou coisa tombada em virtude de seu valor artístico, arqueológico ou histórico, a pena é de seis meses a um ano de detenção e multa". Por outro lado, não constitui crime ambiental a prática do grafite, que é tida como exemplo de arte urbana (*street art*).

> sonagens polêmicos deveria ser negociada entre movimentos sociais e poder público, posto que aqueles monumentos eram patrimônios, históricos e artísticos que transcendiam o homenageado; c) as estátuas e monumentos deveriam ser mantidas, em princípio, com a devida contextualização crítica do seu significado histórico (Napolitano, 2022, p. 94).

A ação iconoclasta de retirada de monumentos chegou à esfera do poder público através de iniciativas legislativas de parlamentares ligadas a partidos políticos progressistas. No Congresso Nacional, os deputados federais Talíria Petrone (PSOL-RJ), Áurea Carolina (PSOL-MG) e Orlando Silva (PCdoB-SP) apresentaram o Projeto de Lei nº 5.296/2020, que "dispõe sobre a proibição de homenagens a proprietários de escravos, traficantes de escravos, pensadores que defenderam e legitimaram a escravidão em *monumentos públicos, estátuas, totens, praças e bustos ou qualquer outro tipo de monumento".* Até o presente momento, essa proposição legislativa, que foi apensada a outras de teor similar, não foi objeto de nenhuma deliberação no âmbito da comissão permanente de mérito. A Comissão de Cultura não designou, até o presente momento, o relator que dará o parecer sobre a matéria. Há também iniciativas similares em outras unidades da federação brasileira, o que demonstra que o tema dos monumentos veio para ficar na agenda das políticas públicas de preservação do patrimônio cultural.

Vale ressaltar, também, que, no Brasil, esses atos de iconoclastia não se dão apenas em relação aos monumentos ditos coloniais. As poucas estátuas, bustos e placas que fazem homenagem a determinados personagens históricos ligados aos segmentos populares também tem sido alvo de iconoclastia. É o caso, por exemplo, do Monumento a Zumbi dos Palmares (1986), localizado na cidade do Rio de Janeiro-RJ e que, por vários anos, às vésperas do "Dia Nacional da Consciência Negra"[7] (20 de novembro alusivo à morte de Zumbi) amanhecia pichado e com inscrições da suástica nazista.

7 A partir de 2024, o dia 20 de novembro passou a ser feriado em todo o território nacional, por intermédio da Lei nº 14.759, de 2023, que "declara feriado nacional o Dia Nacional de Zumbi e da Consciência Negra". Disponível em https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2023-2026/2023/lei/l14759.htm Acesso em: 13 maio 2023.

É de se destacar, também, a dificuldade que foi a colocação da estátua do marinheiro negro João Cândido Felisberto (1880-1969) em praça pública, líder da Revolta da Chibata (1910) contra os maus tratos impostos aos marujos pela Marinha brasileira. Durante um certo tempo, o navegante negro só teve "as pedras pisadas do cais"[8] como único monumento.

Considerações finais: monumentos históricos: modos de usar

O tema do Patrimônio Cultural está na ordem do dia, evidenciando disputas de memória no espaço público das cidades. O que se tentou evidenciar ao longo deste artigo é a questão referente aos patrimônios consagrados e que têm sido contestados por determinados segmentos sociais.

Assim, como forma de suscitar uma maior reflexão indaga-se ao leitor: O que fazer com os monumentos históricos de matriz colonial? Como descolonizar o Patrimônio Cultural brasileiro? Retirá-los dodo espaço urbano? Removê-los e levá-los para a reserva técnica dos museus onde poderiam ser colocados, eventualmente, em uma exposição? Deveriam permanecer no local, haja vista que muitos deles são tombados pelo poder público, e considerados bens integrantes do chamado Patrimônio Histórico e Artístico Nacional? Poder-se-ia afixar placas com explicações históricas de contextualização desses monumentos ou se permitiria a realização de *performances* artísticas e manifestações de ressignificação dos mesmos?

Alguns especialistas mais conservadores, ligados meramente à questão estética, defendem a manutenção de estátuas e esculturas no espaço público, mesmo que essas evoquem personagens e fatos relacionados ao colonialismo e à escravidão. Há os que querem a retirada dos monumentos e aqueles que, usando de intervenções pontuais e efêmeras, fazem uma ressignificação dos mesmos para denunciar seu caráter colonial, elitista e excludente.

Foi o caso da intervenção realizada pelo artista plástico Diambe da Silva no dia 22 de janeiro de 2020 no nosso primeiro monumento histórico construído em praça pública, a estátua equestre de D. Pedro I, já mencionada anteriormente. O "Dia da Devolta" (Figura 6), como esse artista negro de-

8 Referência à letra da música "Mestre Sala dos Mares", de Aldir Blanc e João Bosco, que faz uma homenagem ao "almirante negro" João Cândido e sua liderança em um dos movimentos sociais mais significativos da história do Brasil.

nominou, consistiu em colocar fogo ao redor do monumento por um breve espaço de tempo, sem que as chamas se alastrassem e antes que ocorresse a repressão pelas forças policiais: *"Não era sobre destruir o monumento, mas intoxicá-lo com a fumaça preta, dar-lhe um chamado, acrescentar-lhe um novo episódio histórico. Dom Pedro foi brevemente sequestrado, embora ainda protegido pela polícia. A praça está em disputa".* (Quintella, 2020).

Figura 6 - Dia da Revolta - Intervenção/Performance do artista plástico Diambe da Silva, no primeiro monumento construído no Brasil. Estátua equestre de D. Pedro I (22.01.2020)



Fonte: https://www.revistaapalavrasolta.com/post/dom-pedro-i-sitiado-contrausos-para-a-primeira-escultura-p%C3%BAblica-do-brasil Acesso em: 13 maio 2025.

Há ainda os que defendem que esses monumentos sejam retirados do espaço público e levadas aos museus, onde poderiam ser expostos e melhor contextualizados. Nesse caso, ocorre um processo de musealização em relação a essas peças escultóricas:

> Uma solução seria colocar esse tipo de representação em museus, e não em espaços públicos como representantes de valores coletivos. Se transferidas para museus, as estátuas podem ser melhor contextualizadas, e o visitante poderá adquirir mais conhecimentos sobre a história da pessoa homenageada, assim

> como o contexto histórico em que a homenagem foi realizada. Em um museu, o visitante vai com a intenção de ver o que ali está exposto; enquanto no espaço urbano, a visão das estátuas é "imposta", os transeuntes não têm a opção de não vê-las – embora muitas vezes as estátuas presentes no espaço urbano sejam completamente ignoradas pelos passantes, deixando de fazer sentido como homenagem ou celebração (Araújo *et al*., 2021, p. 73).

Essa foi a opção adotada pelo governo municipal de Bristol em relação à estátua de Edward Colston. No dia 7 de junho de 2021, quase um ano após ter sido alvo de manifestação iconoclasta dos habitantes locais, a referida estátua passou a ter um novo destino. Hoje, ela encontra-se no Museu municipal, exposta à visitação pública. O interessante é que ela foi colocada na posição horizontal e contém os pichos de tinta lançados pelos manifestantes (Figura 7). Mesmo se tornando um objeto museológico, sua exposição nesse novo espaço passou a ter uma nova narrativa. Não se trata mais do suposto herói, exaltado em praça pública sobre um pedestal. Na expografia adotada pelo museu, ao conter a pichação e uma linha do tempo que mostra os principais fatos a ela relacionados, ocorre uma ressignificação do monumento, que, ao exaltar um personagem histórico controverso, retratava, implicitamente, um passado sensível da história da civilização ocidental (Público, 2021).

Figura 7 - A estátua de Edward Colston (Bristol's M Shed Museum, Bristol-EM)



Fonte: https://www.publico.pt/2021/06/06/culturaipsilon/noticia/estatua-derrubada-entrou-museu-nao-voltou-erguerse-1965472#&gid=1&pid=1 Acesso em: 13 maio 2025.

Solução radical em relação aos monumentos contestados se deu em Budapeste quando o governo húngaro resolveu criar um espaço próprio para abrigar estátuas, bustos e placas da era comunista, que antes ocupavam espaços públicos na capital. O *Memento Park*, distante do centro de Budapeste, abriga estátuas de Marx, Engels, Lênin, o pedestal de Stálin e uma cópia em tamanho real de suas botas, que foi o que restou da estátua dele quando foi destruída na Revolução de 1956 (Réthly, 2018).

Com o advento de novos suportes de informação e comunicação, há que se destacar, também, a existência de vários *blogs, sites* e redes sociais que procuram fazer uma leitura crítica desses monumentos e, com o uso de novas tecnologias, tentam mostrar o aspecto colonial dessas obras escultóricas. Entre eles, podemos citar: @demonumenta; @monumentosincomodos; @monumentonenhum no Instagram e o sítio eletrônico que mapeia os lugares de memória relacionados ao regime civil-militar no Brasil, conhecido como ditamapa.[9]

Em síntese, o que podemos afirmar é que não há consenso sobre o que fazer com esses monumentos contestados, presentes nos mais diferentes espaços dos centros urbanos. O que importa aqui registrar, e que mostramos ao longo desse texto, é o fato de que essas contestações aos monumentos históricos tradicionais revelam o quanto o espaço público de nossas cidades constitui um campo de disputas simbólicas.

Ao questionar os monumentos tradicionais, os movimentos sociais contemporâneos, geralmente ligados à questão étnica e identitária promovem uma discussão acerca da importância de se descolonizar o patrimônio histórico. E o que não se pode perder de vista é que essas manifestações de iconoclastia constituem ações legitimas de luta pelo direito à memória de setores da sociedade que se querem ver também representados nos espaços públicos de nossas cidades, o direito de ter também reconhecidos, em praças e parques, seus heróis, seus lugares de luta e resistência cultural, a exemplo dos quilombos e terreiros.

Sabemos que, no Brasil, a constituição do patrimônio histórico nacional se assentou, quase sempre, em monumentos, sítios históricos, prédios

9 Projeto Ditamapa revela memória da ditadura. Disponível em: https://www.fau.usp.br/destaques/projeto-ditamapa-revela-memorias-da-ditadura/ Acesso em: 13 maio 2025.

e outros bens materiais, que remontam ao passado colonial de matriz luso-católica, cuja expressão estética estava ligada ao barroco (Fonseca, 1997, p. 162). Já os bens representativos de outros segmentos sociais ficaram alijados do processo de patrimonialização oficial durante muitos anos.

Hoje, o que esses grupos sociais reivindicam é o direito a uma representação visual de sua história no espaço público das cidades. Em última instância, a luta pelo direito à memória, como direito fundamental e expressão maior da cidadania cultural, representa, também, o direito à cidade e o seu exercício aponta para a construção de uma sociedade mais inclusiva e democrática. O que se quer é a configuração de um patrimônio histórico mais plural e diverso, para além dos bens culturais representativos da identidade do estado-nação que, geralmente, exaltam, através de seus monumentos, os heróis em detrimento de outros sujeitos históricos. Por fim, mas não menos importante, almejamos que a inclusão de outros bens ligados às matrizes étnicas de nossa diversidade cultural nas políticas de memória e do patrimônio possa também contribuir para denunciar o racismo estrutural e a desigualdade social, ainda existentes em nosso país.

Rerefências

AGULHON, Maurice. *Histoire Vagabonde*: Etnologie et politique dans la France contemporaine. Paris: Galimard, 1988, v. 1.

ARAÚJO, Valdei; PEREIRA, Mateus; MARQUES, Mayra. Obsolescência e atualização de monumentos: derrubar estátuas e comemorar a história In: FRANZINI, Fábio; LIMA, Luis Felipe Silvério (Org.). *Olhar o abismo*: visões sobre o passado e o presente do Brasil atual. Vitória: Milfontes, 202, p. 51-83.

CARVALHO, José Murilo de. *A Formação das Almas*: o imaginário da República no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CORREIA, *Victor. A censura e o vandalismo na arte*. Lisboa: Página a Página; Divulgação do Livro S.A, 2019.

FONSECA, Maria Cecília Londres. *O Patrimônio em processo*: trajetória da política federal de preservação no Brasil. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ; MinC-IPHAN, 1997.

GRINBERG, Keila *et al*.. Monumentos, conflitos e narrativas da história In:

MENEGUELLO, Cristina; Julio Bentivoglio (Org.). *Corpos e Pedras*: estátuas, monumentalidade e história. Vitória: Milfontes, 2022, p. 17-33.

HOBSBAWN, Eric. *Nações e nacionalismo desde 1780.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Caminhos e fronteiras*. São Paulo: Melhoramentos, 1957.

LARA, Silvia Hunold. Tiradentes e a nação esquartejada In*: Pátria Amada Esquartejada*. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura; Departamento de Patrimônio Histórico (DPH), 1992, p. 19-28.

LEI nº 9.605, de 12 de fevereiro de 1998, que "dispõe sobre as sanções penais e administrativas derivadas de condutas e atividades lesivas ao meio ambiente, e dá outras providências". Disponível em: https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1998/lei-9605-12-fevereiro-1998-365397-norma-pl.htm Acesso em: 12 out. 2022.

Lei nº 14.759, de 2023, que "declara feriado nacional o Dia Nacional de Zumbi e da Consciência Negra". Disponível em https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2023-2026/2023/lei/l14759.htm Acesso em: 13 maio 2025.

MACHADO, *Alcântara. Vida e morte do Bandeirante.* Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2000 (Coleção Intérpretes do Brasil).

MARINS, Paulo César Garcez. *Nas matas com pose de r*eis: a representação de bandeirantes e a tradição da retratística monárquica europeia. Disponível em: https://revistas.usp.br/rieb/article/view/34563 Acesso em: 13 maio 2025.

NAPOLITANO, Marcos. Ainda temos tempo para os heróis? O "bota-abaixo" das estátuas e a crise do pacto histórico nas sociedades contemporâneas In: NAPOLITANO, Marcos; KAMINSKI, Rosane (Org.). *Monumentos, memória e violência*. São Paulo: Letra e Voz, 2022, p 93-119.

ORIÁ, Ricardo. História Pública e Monumentos: a narrativa visual do passado nacional. In: ALMEIDA, Juniele R. de; MENESES, Sônia (Org.). *História Pública em Debate*: patrimônio, educação e mediações do passado. São Paulo: Letra e Voz, 2018, p. 33-50.

PÚBLICO. *A estátua derrubada que entrou no museu mas não voltou a erguer-*se. Disponível em: https://www.publico.pt/2021/06/06/culturaipsilon/noticia/estatua-derrubada-entrou-museu-nao-voltou-erguerse-1965472#&gid=1&pid=1. Acesso em: 13 maio 2025.

Projeto de Lei nº 5.296/2020, que "dispõe sobre a proibição de homenagens a proprietários de escravos, traficantes de escravos, pensadores que defenderam e legitimaram a escravidão em monumentos públicos, estátuas, totens, praças e bustos ou qualquer outro tipo de monumento". Disponível em: https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=2265657. Acesso em: 13 maio 2025.

Projeto DitamapA. Disponível em: https://www.fau.usp.br/destaques/projeto-ditamapa-revela-memorias-da-ditadura/ Acesso em: 13 maio 2025.

QUINTELLA, Pollyana. "Dom Pedro I sitiado: contrausos para a primeira escultura pública do Brasil". Disponível em: https://www.revistaapalavrasolta.com/post/dom-pedro-i-sitiado-contrausos-para-a-primeira-escultura-p%C3%BAblica-do-brasil. Acesso em: 13 maio 2025.

RÉTHLY, Akos*. A La sombra de las botas de Stalin*: guia de visita al Parque Memento. Budapeste: Private Planet, 2018.

RIBEIRO, Maria Eurydice de Barros. Memória em Bronze: Estátua Equestre de D. Pedro I In: Knauss, Paulo (Coord.). *Cidade Vaidosa*: imagens urbanas do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1999, p. 15-28.

RIEGHL, Aloïs*. O culto moderno dos monumentos*: sua essência e sua gênese. Goiânia: Ed. da Universidade Católica de Goiás, 2006.

SANTIAGO JÚNIOR, Francisco das Chagas F. De São Paulo a Charlottesville: Derrubada e questionamento de monumentos como casos de iconoclastia política da história pública. In: RODRIGUES, Rogério R.; BORGES, Viviane. (Org.). *História pública e história do tempo presente*. São Paulo, SP: Letra e Voz, 2021, p. 93-113.

SCARELLI, Rafael Dias. "Abajo el monumento a Colón!": a estátua de Cristóvão Colombo em Lima (1860) e o "Dia de La Raza" In: NAPOLITANO, Marcos; KAMINSKI, Rosane (Org.). *Monumentos, memória e violência.* São Paulo: Letra e Voz, 2022, p.137-164.

SCHWARCZ, Lília Ser ou não ser patrimônio: bandeirantes e bandeiras e outros conjuntos escultóricos contestados. In: JERÓNIMO, Miguel Bandeira; ROSA, Walter (Coord.). *Patrimónios Contestados*. Lisboa: Ed. Público, 2021, p. 26-49.

TUNZELMANN, Alex Von. *Fallen Ido*ls: twelve statues that made history. New York: HarperCollins Publishers, 2021.

WALDMAN, Thaís Chang. *Os bandeirantes ainda estão entre nós*: reencarnações entre tempos, espaços e imagens. Disponível em: https://revistas.usp.br/pontourbe/article/view/219498 Acesso em: 13 maio 2025.

II PARTE

PATRIMÔNIOS DE MATRIZ AFRICANA



UM PATRIMÔNIO ARQUEOLÓGICO NEGRO EM AMBIENTE MISSIONEIRO: A NIMBA DE SANTO ÂNGELO, ENTRE O RIO GRANDE DO SUL E A ÁFRICA OCIDENTAL[1]

José Rivair Macedo[2]
Alberto Tavares Duarte de Oliveira[3]
João Vítor Barbosa de Brito[4]

Na tradição católica, Nossa Senhora Aparecida, a padroeira do Brasil - que em determinadas tradições afro-brasileiras é associada a Oxum -, teria "aparecido" a três pescadores no rio Paraíba do Sul, em São Paulo, no início do século XVIII. De modo similar, uma outra imagem negra, que ficou conhecida como "deusa Nimba", se revelou à sociedade rio-grandense por diferentes formas e meios. De acordo com alguns relatos, ela foi encontrada por pescadores da região missioneira do noroeste gaúcho, mais especificamente às margens do Rio Ijuí, na cidade de Santo Ângelo, em algum momento das décadas de 1970 ou de 1980; mas, segundo outros, o resgate poderia ter acontecido entre os anos 2005 e 2006, cerca de uma década depois dela ter sido jogada, nos anos 1990, por motivos de superstição, nas águas do Rio Faxinal. Igualmente, ela "apareceu" ao pesquisador Edison Hüttner, no ano de 2016, quando este se encontrava em Santo Ângelo em busca de objetos da arte sacra missioneira.

1 Os autores agradecem os comentários, críticas e sugestões ao texto feitas pelos historiadores Jovani de Souza Scherer e Kalil Kaba, e pelo arqueólogo Cláudio Baptista Carle, e assumem plena responsabilidade pelas interpretações nele contidas. Agradecem igualmente ao pesquisador Oscar D. Montaño (Associación Cultural Social Uruguay Negro), pelas informações prestadas, e ao detentor de tradições negras Eugênio Alencar, conhecido no Rio Grande do Sul como Mestre Paraquedas.
2 Porto Alegre, Rio Grande do Sul. Brasil.
3 Porto Alegre, Rio Grande do Sul. Brasil.
4 Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil.

No interior da residência de um pequeno comerciante de artesanato local, entre tantas esculturas em arenito, o pesquisador percebeu que uma peça destoava no ambiente: uma escultura de madeira exibida na sala, sobre um balcão. Na conversa que se seguiu, diversas hipóteses foram apresentadas pelo proprietário sobre sua origem: ela poderia provir da cultura dos povos maias e incas ou teria ali chegado através do Caminho de Peabiru.[5] Levada para Porto Alegre, anos mais tarde foi identificada como a representação de uma deusa dos povos da África ocidental, que logo viria a ser motivo de orgulho da comunidade negra rio-grandense, divulgada na imprensa, exibida em bibliotecas e museus e tida entre os mais antigos artefatos de origem africana da América.

A maneira pela qual essas diferentes narrativas foram, ou não, consideradas, e as diferentes possibilidades de compreensão da dimensão patrimonial do artefato que é hoje protegido e preservado como bem arqueológico constituem o foco principal do presente texto. Também se pretende discutir os significados atribuídos a determinados signos pertencentes ao universo cultural de segmentos sociais menosprezados pelas políticas públicas de preservação da memória regional, no caso, o patrimônio material e imaterial afro-riograndense.

Contextualização da descoberta da Nimba de Santo Ângelo

O artefato que será denominado neste estudo como "Nimba de Santo Ângelo" é uma peça esculpida em madeira que mede 46,4cm de altura e 18cm de largura e pesa 3,70kg, com uma representação estilizada de uma entidade espiritual de suposta inspiração na cultura dos povos baga e nalu da África ocidental. Ela encontrava-se, desde 2007, entre os artigos de artesanato popular, comercializados por Getúlio Soares de Lima, um pequeno negociante estabelecido na cidade de Santo Ângelo.

Tudo mudou no momento em que, tendo chamado à atenção do pesquisador Edison Hüttner, a escultura se tornou objeto de pesquisa do Núcleo de Estudos em Cultura Afro-Brasileira e Indígenas, órgão vinculado à

5 Nome empregado na designação de uma rede de caminhos de procedência indígena que seccionava o sul do continente americano, de Leste a Oeste.

Escola de Humanidades da PUCRS. De simples peça de decoração, a peça veio a ser tombada em 2019 como patrimônio público de Santo Ângelo, passando a integrar o acervo do Museu Municipal Dr. José Olavo Machado. Seu valor patrimonial, como bem arqueológico, foi chancelado pelo IPHAN[6] e seu valor artístico-cultural foi reconhecido pelo Museu de Arte do Rio Grande do Sul (MARGS) por ocasião da exposição "Presença negra no MARGS" (2022).

Os resultados da pesquisa, conduzida no âmbito da PUCRS, que sintetizam as primeiras análises sobre a Nimba, foram apresentados em dois relatórios assinados por Edison Hüttner. Eles apresentam hipóteses e argumentos acerca da identificação do bem, vindo a constituir a principal base documental do processo administrativo nº 01512.000762/2018-36, disponível no Sistema Eletrônico de Informações (SEI) do IPHAN. O primeiro relatório, intitulado *"NIMBA. Uma Deusa Nimba no Brasil"* e concluído em novembro de 2018, defende a tese de que a peça teria sido produzida na segunda metade do século XVIII, na região missioneira. No entanto, com a ampla repercussão pública da descoberta arqueológica, surgiram novas informações sobre sua identificação, as quais foram abordadas no segundo relatório, *"NIMBA. Uma deusa Nimba no Brasil. Relatório II. Comparação das Deusas Nimbas de Santo Ângelo (DNS) e Ajuricaba (DNA)"*, finalizado em 02 de julho de 2019.

Os dois relatórios estabeleceram o que passou a ser reconhecida como a narrativa "oficial" sobre a procedência e caracterização da Nimba missioneira. A partir de 2018, a estátua foi vinculada à cultura material dos povos baga e nalu, das atuais repúblicas da Guiné-Conacry e Guiné-Bissau, na África ocidental. Do ponto de vista do enquadramento cronológico, ela remeteria às origens da Província de São Pedro ao ser qualificada uma produção artesanal de escravizados – que conferiu valor histórico a uma presença negra na formação do atual Estado do Rio Grande do Sul. Para explicar sua inserção no espaço missioneiro, usualmente associado

6 Sigla do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, autarquia da administração pública federal que tem como missão "promover a preservação do patrimônio cultural brasileiro de forma sustentável, contribuindo para a cidadania plena e para o reconhecimento, valorização e difusão da diversidade cultural, na acepção do art. 216 da Constituição Federal", segundo a Portaria IPHAN nº 141, de 12/12/2023.

a matrizes culturais cristãs europeias (jesuíticas) e/ou mbya-guarani (indígenas), as pesquisas sugeriram prováveis conexões da peça com quilombos existentes na região, com o tropeirismo e, sobretudo, com o tráfico inter-regional de escravizados.

Contudo, no decurso do processo de patrimonialização, e em meio a ampla divulgação dada à descoberta, surgiram outras narrativas sobre a origem da peça que foram descartadas ou desconsideradas. Segundo uma delas, a escultura poderia ser a mesma peça adquirida por volta de 1992-1994, no "Mercado Central de Bissau", por Margarete Renz. É uma brasileira residente em Brasília que, anos mais tarde, enviou a peça como presente à mãe que residia na cidade de Ajuricaba, distante cerca de 60 km de Santo Ângelo. Mantida como objeto de decoração residencial durante algum tempo, por conselho de uma benzedeira a família decidiu se livrar dela, e em 1995 a estátua foi lançada no Rio Faxinal, cerca de 80 km longe do distrito rural de Rincão dos Mendes, onde a Nimba de Santo Ângelo teria sido encontrada (Hüttner, 2019, p. 08-11). Porém, o Relatório II, através de diversas análises, hipóteses e demonstrações, distingue as duas peças, atribuindo a esta o nome de "Nimba de Ajuricaba".

A data do resgate das águas também varia, de acordo com diferentes testemunhos. Para o negociante de artesanato de Santo Ângelo que detinha sua posse, o fato remontaria à década de 1970 ou de 1980, quando a Nimba teria sido encontrada por pescadores, e comprada, posteriormente, por ele, versão que se impôs para datar sua aparição. Mas outra pessoa mencionada no Relatório II, o Sr. Eder Antônio Smolski, apresentou-se como sendo autor da descoberta da Nimba noutro local do Rio Ijuí em 2005-2006, tendo-a emprestado para ser vendida na loja do Sr. Getúlio de Lima (Hüttner, 2019, p. 21). Essas narrativas divergentes tornam o cenário cultural e histórico da peça significativamente mais complexo, associando-a diretamente ao continente africano, a uma origem mais recente e a um contexto arqueológico distinto daquele amplamente divulgado pela imprensa e nas redes sociais.

Embora as pesquisas contidas nos dois relatórios tenham conferido à análise da Nimba àquilo que, no campo da antropologia, é referido como "autoridade etnográfica" - ou seja, o poder de qualificar, classificar e inter-

pretar objetos de estudo, muitas vezes à revelia dos próprios sujeitos aos quais dizem respeito (Clifford, 2005) -, a presença dessa peça no noroeste do Rio Grande do Sul, aliada às narrativas conflitantes sobre sua origem, levanta mais questionamentos do que respostas. Esse cenário de incerteza decorre, em grande parte, das circunstâncias fortuitas de sua descoberta, que a mantêm desvinculada de seu contexto original de produção e condicionam sua análise e avaliação histórica, arqueológica, etnográfica, artística e cultural não a evidências empíricas da cultura material à qual poderia pertencer, mas a inferências indiretas obtidas por meio de análises bibliográfica, iconográfica e de tomografia computadorizada. É importante destacar, contudo, que o objeto não foi submetido a métodos de datação por radiocarbono,[7] e que os registros sobre os povos baga e nalu no sul do Brasil são imprecisos ou inexistentes, como será discutido adiante, o que dificulta a formulação de conclusões definitivas sobre a identidade da peça e o contexto ao qual está associada.

Os estudos efetuados durante o processo de patrimonialização concentraram seus esforços na análise do objeto em si, e não no contexto arqueológico em que ela foi efetivamente produzida, por se tratar de um "achado fortuito".[8] Eles não levaram em consideração os procedimentos analíticos e conceitos empregados na pesquisa de campo da Arqueologia da Diáspora Africana, cujo enfoque tem sido direcionado para as prováveis conexões entre elementos da cultura material atribuída a comunidades escravizadas (de senzalas ou quilombos) com o universo simbólico a que fazem referência (Symanski; Souza, 2007; Santos; Symanski; Holl, 2019). Ressalta-se também a falta de diálogo com pesquisas de Arqueologia Histórica sobre assentamentos negros dos séculos XVIII e XIX do Rio Grande do Sul (Carle, 2005). Em conjunto, estes trabalhos procuram dar visibilidade ao legado das populações negras, com suas manifestações e

7 Este procedimento foi adotado pela equipe da PUCRS, por exemplo, no exame e datação do crânio de uma múmia egípcia denominada Iret Neferet, pertencente ao acervo do Museu 25 de Julho, da cidade de Cerro Largo. A pesquisa foi coordenada por Edison Hütner, em paralelo aos estudos sobre a Nimba de Santo Ângelo, tendo o resultado sido divulgado em periódico especializado (Hüttner; Candeias; Hüttner, 2020).

8 Classificação empregada pelos técnicos para qualificar a situação da peça, conforme se pode ler na Nota Técnica nº 19/2018, Parecer Técnico nº 93/2019 e Ofício nº 214/2019, anexados ao processo junto ao IPHAN.

crenças presentes residualmente em vestígios cerâmicos e em artefatos de uso cotidiano, visando o estabelecimento de políticas públicas de preservação de seu patrimônio material e imaterial.

Os resultados obtidos vincularam a Nimba de Santo Ângelo às populações baga e nalu, da África ocidental, entre as quais a figura de Nimba foi reverenciada no passado. Estas pesquisas sugerem que a estátua teria sido entalhada em madeira guajuvira por indivíduos de origem africana no século XVIII como representação de uma deusa associada à beleza e fertilidade.[9] Tal compreensão reproduz um padrão de análise eurocêntrico e evolucionista no qual as culturas africanas foram classificadas como expressões de crenças animistas ou fetichistas.[10] A rigor, as noções de "deus", "deusa" e "divindade" eram estranhas às cosmologias africanas ancestrais, que admitiam a existência e interação entre forças espirituais, entidades criadoras humanas e nãohumanas, sem a separação entre o mundo natural/sobrenatural.[11]

Nas tradições da África ocidental, os rituais e mascaradas que envolviam a Nimba tinham conexão com as celebrações de casamento, funerais, com as festividades por ocasião do plantio e das colheitas de arroz,[12]

9 Em matéria jornalística publicada em formato digital no mês de setembro de 2018, a GZH, um dos maiores veículos de imprensa do RS, caracterizou a Nimba de Santo Ângelo como uma "estátua secular de deusa africana" (Custódio, 2018).

10 Denominações atribuídas às práticas e crenças africanas por viajantes, missionários e etnógrafos europeus. A primeira se refere à adoração das forças da natureza, assim dotados de energia espiritual (anima); e a segunda, ao culto reservado aos ídolos, denominados em francês de fétiches, de onde os vocábulos "feitiço" e "fetichismo" (Sansi, 2008).

11 Os traços das "Religiões Tradicionais Africanas" foram definidos nas resoluções de um congresso de estudos teológicos organizado em Abidjan, na Costa do Marfim. Dizem respeito, em caráter global, à visão de mundo das sociedades tradicionais, a qual admite a existência de uma Força Suprema, criadora e fonte da vida, cujo nome varia de acordo com as regiões do continente, e de seres imateriais dotados de vitalidade e inteligência, os quais podem ser divindades, espíritos dos ancestrais e espíritos da natureza. Estes são reverenciados e cultuados, e os objetos de culto que a eles fazem referência, assim como amuletos e talismãs tendem a ser empregados com finalidade defensiva, protetiva ou ofensiva (Loliyong, 1991).

12 Os povos bagas, assim como os balantas e outros que habitavam as margens dos rios e mangues da Alta Guiné, eram tradicionais produtores do arroz de tipo *Oryza glaberrima*, o qual diversos estudos demonstram ter sido introduzido nas Américas e servido de importante base alimentar das populações escravizadas no Sul dos Estados Unidos, em particular na Carolina do Sul, no Caribe e América Latina. Porém não foram encontradas na literatura especializada menções diretas à presença baga em solo americano (Carney, 2018; Fields-Black, 2008; Eltis; Morgan; Richardson, 2007, p. 1346).

bem como com a potência generativa masculina e feminina no momento dos rituais de passagem para a vida adulta. A preservação e a transmissão dos costumes a ela relacionados estavam a cargo da sociedade iniciática,[13] conhecida como Simon ou Simó, controlada pelos mais velhos das aldeias, cuja existência remonta aos séculos XVI-XVII (Sarró; Curtis, 1997, p. 124-126).

Se, por um lado, a atribuição do caráter divino aproxima a imagem da Nimba de Santo Ângelo de elementos simbólicos familiares ao imaginário ocidental, de matriz europeia, por outro, a suposição da origem baga/nalu levanta problemas de difícil resolução. Ao que parece, a similaridade formal e estilística entre o artefato recolhido no Rio Ijuí com imagens de Nimbas encontradas em livros, acervos de museus, ou divulgadas em sítios eletrônicos de venda de "obras de arte africanas", foi decisiva na demonstração do vínculo com a matriz cultural baga que teria inspirado os hipotéticos artesãos afrodescendentes a reproduzir, em solo americano, um artefato de sua tradição ancestral. Resta, entretanto, ser demonstrada a sequência cronológica e o roteiro em que se deu essa transmissão cultural. Também carece de explicação o motivo pelo qual o artefato teria sido fabricado na região missioneira da então Província de São Pedro na segunda metade do século XVIII, na origem do povoamento do Rio Grande do Sul. Ainda que se possam identificar indícios da presença de pessoas escravizadas nas missões, não foi encontrado o elo na cadeia de explicação que permita entender o significado de uma máscara ritual baga/nalu em ambiente missioneiro.[14]

13 Também referenciadas como "sociedades secretas", as sociedades iniciáticas eram associações sob o controle de anciãos, nas quais o ingresso era regulado por rituais e compromissos proibidos de serem revelados ao mundo exterior e restritos aos membros que a elas fossem admitidos com exclusividade.

14 Na gravura em cobre de autoria anônima com a planta-esquema de uma redução jesuítica podem-se distinguir no canto superior direito, separadas dos alojamentos reservados aos indígenas, duas pequenas habitações identificadas pela legenda "sanzalas". A imagem representa a configuração espacial da missão de São Miguel Arcanjo em 1756 e pertence ao acervo da Biblioteca Nacional, com cópia no Arquivo do Escritório Técnico das Missões – IPHAN (Silva, 2012, p. 19). Salvo engano, estas indicações não foram exploradas pelos(as) estudiosos(as) da arqueologia e museologia missioneiras (Edelweiss, 2016).

Levando em conta a diversidade de contextos, cenários e questões que permeiam e problematizam a "Deusa Nimba" de Santo Ângelo, a datação e a origem da estátua de madeira que a representa permanecem em aberto. Sua criação pode remontar ao contexto das missões jesuíticas do século XVIII, com fins eventualmente religiosos, e sua permanência sob as águas no Rio Ijuí teria se estendido até as décadas de 1970-1980. Alternativamente, sua confecção na Guiné-Bissau, com fins comerciais, pode ter ocorrido na metade da década de 1990, com uma permanência sob as águas dos rios Faxinal e Ijuí de, no máximo, uma década, até seu resgate em 2005-2006. E ainda se poderia identificar sua origem no momento a partir do qual ela passou a ser vista como uma criação africana - o que lhe conferiu valor arqueológico, patrimonial e artístico-cultural, entre os anos de 2016 e 2022.

Esses questionamentos também se estendem aos criadores da peça: teria ela sido, de fato, confeccionada por artesãos negros originários da cultura baga ou nalu, seja no continente africano ou na diáspora? Ou sua produção teria resultado da atuação de outros agentes, influenciada ou não por intercâmbios culturais entre a África Ocidental e o extremo sul da América? O aprofundamento do debate poderá expandir as possibilidades analíticas sobre as dinâmicas culturais na definição de um objeto impregnado de valor simbólico, reconhecendo a complexidade inerente aos processos de patrimonialização e musealização.

Caracterização da Nimba de Santo Ângelo: aproximações e distanciamentos com a África

Em seu suposto contexto histórico de origem, na África ocidental, onde era reproduzida de forma recorrente para fins ritualísticos, a imagem de Nimba possuía um padrão estrutural em suas representações - cabeça com crista/tranças e escarificações, peito com seios alongados e mamilos e "pernas" compridas. A função destas esculturas em madeira nesses espaços era servir como máscaras carregadas na cabeça ou ombros de indivíduos que incorporavam Nimba, espírito a quem se atribuía vários outros nomes, como *D'mba*, *Numba*, *Mnimba*, *nzamba*, *nzame*, *yamban*, etc. O

portador ficava oculto sob uma longa capa fabricada em ráfia trançada ou em tecido de ráfia, que se estendia até os pés, fazendo com que a figura inteira pudesse atingir até 2 metros de altura. Por se tratar de uma entidade protetora, o vocábulo da língua mandinga que a denominava deriva de Ni, que significa "alma" e Mba, que significa "grande", resultando na designação de "Alma grande" ou "Grande espírito" (Quintino, 1974, p. 283).

As danças e rituais que envolviam a aparição da Nimba podiam ocorrer em celebrações ocasionadas pelo plantio ou colheita de arroz, mas também em cerimônias de casamento e funerais, ou seja, em diferentes momentos da vida social. O traço divino atribuído pelos pesquisadores da PUCRS a um suposto paganismo africano e impresso na personificação da Nimba de Santo Ângelo difere do que aconteceu, nas últimas décadas, na República da Guiné — núcleo histórico dos bagas. Nessa região, transformações religiosas ocorridas durante o período da colonização francesa levaram a que, desde o final da década de 1950, o universo cultural ao qual a figura das Nimbas estava associada, fosse condenado por líderes afro-muçulmanos iconoclastas. Em nome do monoteísmo islâmico, essas lideranças persuadiram comunidades inteiras a eliminar suas práticas religiosas tradicionais, abandonar as florestas sagradas, rejeitar a influência dos espíritos e a autoridade dos anciãos, alterando assim seus costumes ancestrais (Sarró, 2009).

Convém destacar que na África ocidental as máscaras da Nimba tornaram-se, nos últimos tempos, meros artefatos da estatuária tradicional, sem qualquer conotação religiosa, estando integrados a festejos populares. Apreciados no mercado de obras de arte desde o período colonial, tais itens são valorizados mais pelo seu caráter estético e formal do que pelo significado e função que tinham anteriormente nas sociedades tradicionais (Silva, 1956, pp. 33-34; Quintino, 1974, p. 282-283; Lamp, 1986). A exibição de Nimbas em grandes museus dos Estados Unidos e da França e no mercado internacional da arte popularizou a estatuária baga/nalu e também deu origem a um tipo de produção artesanal em grande escala, com fins meramente comerciais, destinada a estrangeiros e turistas (Sarró; Curtis, 1997, p. 132).

A associação entre bagas e nalus, dois grupos distintos na África, rea-

lizada pelas primeiras pesquisas sobre o contexto da Nimba de Santo Ângelo fez parecer que os mesmos tivessem indistintamente participado do tráfico transatlântico de escravizados ao Brasil através da Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão, que abasteceu a Amazônia na segunda metade do século XVIII. Todavia, sabe-se que esta rota transoceânica não mobilizou número expressivo de pessoas traficadas relacionadas à esses povos, e que o porto de Cacheu não alcançava as populações dos rios Nuno e Pongo, do qual faziam parte os bagas e nalus, na Costa Windward. Esta região encontrava-se principalmente na esfera de influência de traficantes ingleses, e os navios negreiros que de lá partiam dirigiam-se em sua maior parte ao Caribe e aos Estados Unidos (Mouser, 1996; 2022; León, 2001, p. 124; Hall, 2005, p. 71; 2017, p. 169-170).

Mesmo no que diz respeito aos fluxos entre os portos de Cacheu e de Bissau com o Grão-Pará e Maranhão, de acordo com o *Transatlantic Slave Trade Database*[15] e com outras referências de pesquisa, embora durante o século XVIII mais de 200 embarcações tenham aportado no litoral brasileiro, entre as cerca de 18.000 pessoas desembarcadas, o maior número delas pertencia a grupos de língua mandinga; depois aos povos papéis e bijagós; apenas residualmente ao atual grupo étnico nalú - e pouquíssimas pessoas de origem baga, com as quais os portugueses não tinham contato direto (Carreira, 1983, p. 45). Apenas a título de exemplo, no período situado entre os anos 1761-1815, aquele em que a Nimba de Santo Ângelo teria sido hipoteticamente criada, um dos navios negreiros, de nome São José, transportou de Cacheu a São Luís do Maranhão 398 pessoas identificadas como bijagós, 296 como cacheus, 238 como balantas, 150 como felupes, 74 como nalus e apenas 4 como bagas (Hawthorne, 2010, p. 42), indivíduos que, ao chegarem ao Brasil, tenderam a ser denominados simplesmente como “negros da Guiné”.

Os dados anteriores contrariam os resultados obtidos na pesquisa realizada pelos pesquisadores da PUCRS. Chama atenção, por exemplo, o

15 Base de dados criada em 1999, dirigida por David Eltis, da Emory University, atualizada periodicamente desde 2008, com dados sobre cerca de 35.000 viagens de navios negreiros entre a África e a América no período situado entre 1520 a 1866. Disponível online em: https://www.slavevoyages.org/voyage/database. Acesso em: 09 fev. 2025.

excesso de confiança que transparece na nomeação de algumas seções do Relatório I, como “Os bagas no Brasil”, “Caminhos Bagas” e “Cultura do arroz Baga”, que sugerem, à revelia dos dados empíricos, presença significativa dos povos baga/nalu na América portuguesa do período colonial (Hüttner, 2018, p. 23-27), na contramão do que pesquisas recentes têm demonstrado sobre a predominância de povos de origem centro-africana na formação da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul. Tal equívoco de interpretação, segundo parece, decorreu da confusão entre as expressões “povos baga” e “povos da Guiné”, empregados indistintamente na pesquisa para designar os prováveis criadores ou inspiradores da peça. Em consequência, os dados reproduzidos nos documentos encaminhados ao IPHAN vieram a ser filtrados e direcionados, de modo a levar o leitor a pensar que as duas designações de caráter étnico significassem a mesma coisa na caracterização da Nimba de Santo Ângelo.

Um dos mais intrincados debates conceituais entre os especialistas da história da diáspora africana diz respeito às flutuações de sentido nos uso de etnônimos e topônimos de origem africana, de acordo com os diferentes locais, épocas e fluxos do tráfico, devido aos processos de dispersão impostos pela escravidão e o tráfico de africanos(as) (Law, 2000; 2006; Hall, 2017, p. 151-184). De qualquer modo, a produção historiográfica sobre a circulação de escravizados e a história das populações negras do Rio Grande do Sul, Uruguai e Argentina, não identifica conexões entre o circuito interno de cativos(as) do porto de São Luís do Maranhão para a Província de São Pedro e a Bacia do Prata.

Este fluxo ocorria em menor proporção a partir de Recife e de Salvador, e em maior proporção a partir do Rio de Janeiro, e envolvia populações da Baixa Guiné, quer dizer, da antiga Costa da Mina ou Costa dos Escravos, nas regiões situadas entre os atuais Benin, Togo e Nigéria (Berute, 2006, p. 55; Petiz, 2009, p. 138). A tais povos, que viriam a ser genericamente denominados no Brasil como “guinés” ou “minas”, somavam-se, em maior número, populações de origem centro-africana que viriam a ser chamados “congos” ou “angolas”.

No caso do Uruguai e Argentina, constata-se na documentação uma tendência que poderia explicar a generalização reproduzida nos estudos

da Nimba de Santo Ângelo: o termo "Guiné" na maior parte das vezes não era usado como topônimo ou etnônimo, mas como equivalente a "África", algo que, aliás, persistiu até o século XIX, quando, por vezes, pessoas em condição de cativeiro podiam vir a ser nomeadas como "*negro da Guiné, de nação Angola*" (Rosal, 2019, p. 48; Borucki, 2016, p. 18).

A longa digressão acerca da origem étnica dos povos africanos em situação de diáspora é feita com o intuito de, ao evitar generalizações, salientar a complexidade do contexto histórico a que foi atribuída a origem do bem patrimonial aqui considerado e permitir uma maior aproximação com quem mais deve importar, isto é, a hipotética comunidade que o produziu, que permanece como uma incógnita. Mais que artefatos ou símbolos, estamos diante de criações humanas, e no caso específico da arqueologia de grupos escravizados, é preciso que, adicionalmente, nos perguntemos sobre qual humanidade estamos nos referindo, e a qual passado o artefato se refere. E, o que é mais importante ainda: o que tais descobertas e estudos podem impactar em nossa percepção coletiva do legado da escravidão no Brasil (Symanski; Souza, 2007, p. 237).

Patrimonialização da Nimba de Santo Ângelo

A partir do momento em que a Nimba de Santo Ângelo foi reconhecida pelo IPHAN como um artefato arqueológico, a legislação brasileira passou a caracterizá-la, dessa forma, como um patrimônio cultural nacional cuja responsabilidade de proteção recai sobre o Estado. Nesse sentido, seguiremos aqui apontando algumas reflexões para a compreensão desta Nimba enquanto patrimônio representativo da cultura afro-diaspórica acautelado em nível federal e de que forma isso impacta na visualização do seu contexto para o aprofundamento de questões ainda duvidosas que pairam sobre a peça.

A Constituição de 1988, legislação máxima do Brasil, determina no Artigo 20, que "os sítios arqueológicos e pré-históricos" são bens da União, e posteriormente no Artigo 216 que os "sítios de valor arqueológico" constituem patrimônio cultural brasileiro (Brasil, 1988). Ainda que anterior à constituição, mas em sintonia com ela, a Lei Federal n° 3.924/1961, que

“Dispõe sobre os monumentos arqueológicos e pré-históricos”, determina:

> 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 proteção do Poder Público, de acordo com o que estabelece o art. 180 da Constituição Federal.
>
> Parágrafo único - A propriedade da superfície, regida pelo direito comum, não inclui a das jazidas arqueológicas ou pré-históricas, nem a dos objetos nela incorporados na forma do art. 161 da mesma Constituição. (Brasil, 1961).

Quanto a definição de patrimônio arqueológico, a Carta de Lausanne, documento elaborado pelo Conselho Internacional de Monumentos e Sítios (ICOMOS), associado ao Comitê Científico Internacional sobre Gestão do Patrimônio Arqueológico (ICAHM) da UNESCO, específica que:

> Art. 1º O “patrimônio arqueológico” compreende a porção do patrimônio material para a qual os métodos da arqueologia fornecem os conhecimentos primários. Engloba todos os vestígios da existência humana e interessa todos os lugares onde há indícios de atividades humanas, não importando quais sejam elas; estruturas e vestígios abandonados de todo tipo, na superfície, no subsolo ou sob as águas, assim como o material a eles associados (ICOMOS; ICAHM, 1990).

Diferente dos demais bens acautelados em nível federal, o patrimônio arqueológico não prescinde de um processo de seleção, sendo acautelado de forma compulsória, ou seja, a identificação como um sítio ou como um artefato arqueológico já confere proteção ao bem nos termos da constituição e da lei federal. Decorre, assim, que sítios arqueológicos não podem ser destruídos sem a devida pesquisa arqueológica preventiva e artefatos arqueológicos não podem ser vendidos, pois são bens da União.

Tendo em vista este arcabouço legal, torna-se compreensível a entra-

da em cena, no caso analisado, de dois atores: o Ministério Público Federal (MPF) e o IPHAN. A documentação presente no processo de patrimonialização da Nimba de Santo Ângelo e existente no arquivo da Superintendência do IPHAN do Rio Grande do Sul demonstra que esta Nimba tornou-se assunto de discussão legal em novembro de 2018, quando o MPF instou o IPHAN a se manifestar a respeito da escultura, que naquele momento encontrava-se exposta na Biblioteca Central da PUCRS. Contudo, há uma certa nebulosidade quanto à participação do IPHAN em momento anterior à essa solicitação, uma vez que a documentação apresentada pela PUCRS já na inauguração da exposição na Biblioteca Central destaca o apoio do IPHAN. Igualmente, não se teve acesso à documentação que afirma o apoio do IPHAN à exposição do Museu Municipal Dr. José Olavo Machado em novembro de 2018.[16]

Com base no processo administrativo anteriormente citado, observa-se que a partir da Nota Técnica nº 19/2018, elaborada pela Arqueóloga Raquel Machado Rech, à época técnica da superintendência, se considera a possibilidade da máscara Nimba em questão tratar-se de um artefato arqueológico. Observa-se que, embora os relatórios das análises realizadas pelo pesquisador Edison Hüttner não expressem de forma explícita que se trata de um bem arqueológico, constam como consultores dos estudos, o arqueólogo Klaus Hilbert, à época coordenador do Laboratório de Arqueologia do Museu de Ciências da PUCRS, e a arqueóloga Thalis Daiani Paz Garcia, à época responsável pelo Núcleo de Arqueologia do Museu Municipal Dr. José Olavo Machado, da Prefeitura Municipal de Santo Ângelo.

Um dos aspectos que podem ser considerados relevantes em relação ao seu achado e em relação à indefinição enquanto bem arqueológico, diz respeito a este se tratar de um objeto com valor artístico e, por consequência, com valor no mercado de obras de arte. O valor artístico do artefato explica a razão de este ter sido coletado onde estava depositado, junto ao rio Ijuí, e ter vindo se encontrar na sala de um comerciante de artesanato da região. Igualmente, também explica as primeiras orientações do

16 Intitulada “Uma deusa Nimba no Brasil”, a exposição foi inaugurada no dia 20/11/2018, de modo a celebrar conjuntamente o Dia da Consciência Negra. Em imagens de divulgação do evento, o IPHAN é citado como apoiador cultural.

IPHAN quanto à vinculação da peça ao Cadastro Nacional de Negociantes de Obras de Arte e Antiguidades (CNART), em vez de um entendimento direto como objeto arqueológico, o que teria proporcionado proteção legal ao objeto logo no início do processo.

Conceitualmente podemos entender que todos os aspectos materiais da cultura de determinado grupo social, em qualquer momento e em qualquer lugar, podem ser objeto de pesquisa da Arqueologia. Contudo, tendo em vista as questões legais que envolvem o patrimônio arqueológico e que os bens arqueológicos são acautelados enquanto bens da União, a procedência de um contexto arqueológico é elemento determinante para a definição de um objeto enquanto patrimônio arqueológico. No Brasil, o processo de patrimonialização dos bens arqueológicos se condensa na identificação de sítios ou acervos. Em relação aos artefatos, sua identificação enquanto bens arqueológicos ocorre na medida em que se constata que procedem de sítio arqueológico, ou seja, de um contexto arqueológico. Para ilustrar essa perspectiva, podemos aludir que, se a escultura em análise não tivesse sido encontrada no rio (contexto arqueológico), mas sim, pertencesse desde sua confecção a uma determinada família, passando de geração em geração, não poderíamos caracterizá-la legalmente enquanto patrimônio arqueológico.

Embora não se tenha conhecimento, até o momento, do sítio arqueológico em que a Nimba de Santo Ângelo estava depositada e, por consequência, das especificidades do seu contexto arqueológico - localização horizontal e vertical do sítio, as informações orais que constam na documentação apresentada dão conta da condição em que o artefato foi encontrado, em um depósito junto ao rio Ijuí. Essa constatação de que a peça foi recolhida no rio, ainda que com narrativas discrepantes quanto ao momento e ao local, permite uma reflexão eminentemente arqueológica sobre a vida dos objetos e o entendimento dos diferentes papéis que um mesmo bem pode desempenhar em momentos distintos e/ou sociedades diferentes.

Independentemente do local em que foi produzida (contexto diaspórico sul-americano ou na Guiné-Bissau), do período (século XVIII ou XX) e do ambiente original em que foi utilizada (como peça ritualística ou como

souvenir/lembrança), a escultura apresenta inegáveis valores simbólicos e, tendo sido utilizada por um determinado período, foi abandonada, perdida e/ou descartada, concluindo um ciclo de vida naquela sociedade em que se originou (Schiffer, 1990). Em momento mais recente, após sua retirada do contexto de deposição, ganhou outros valores, em um novo ciclo de vida, inicialmente como objeto de arte e/ou adorno em uma casa até sua identificação como objeto de pesquisa, quando então passou a ser revestido de outros sentidos/significados, especialmente como um artefato potencializador de reflexões sobre a presença africana e sua diversidade no sul da América.

Porém, os dados apresentados até o momento não permitem uma datação precisa da peça. A sugestão de que tenha sido esculpida em madeira guajuvira aparece nas considerações finais do Relatório II e na ementa do Relatório I (Hüttner, 2018, p. 4; 2019, p. 22), mas a referida informação carece de ser demonstrada. A Guajuvira, cujo nome científico é *Patagonula americana*, é uma árvore semicaducifólia encontrada no Sudeste e Sul do Brasil, na Argentina, Uruguai e Paraguai. Se a sugestão apontada for provada, torna-se maior a probabilidade de que a Nimba tenha sido criada em solo americano. A elaboração de um laudo detalhado sobre a classificação e taxonomia da matéria-prima seria um meio para estabelecer sua procedência, o que ajudaria a compreender melhor o seu contexto de produção. Uma datação por técnicas radiométricas poderia determinar com alguma precisão uma referência cronológica para a madeira,[17] ainda que não pudesse assegurar o período de produção do ítem. Enquanto isso não for feito, qualquer afirmação taxativa quanto a temporalidade de sua confecção carece de comprovação.

Além desses aspectos eminentemente técnicos e legais na caracterização do artefato como bem arqueológico, a repercussão nos meios

17 No Parecer Técnico nº 21/2021, emitido pela Coordenação de Socialização do Patrimônio Arqueológico, anexado ao processo de patrimonialização da Nimba de Santo Ângelo junto ao IPHAN, é informado aos órgãos responsáveis pela conservação, pesquisa e extroversão da peça a existência de laboratórios e equipamentos de Institutos de Física de universidades brasileiras (UFPE, UFRJ, UnB) que efetuam análise radiocarbônica. Para a análise de materiais em madeira, é indicada a empresa privada norte-americana Beta Analytic e é sugerida a consulta a instituições universitárias nacionais que possam dispor de convênios que permitam a realização de tal tipo de análise.

jornalísticos das exposições realizadas em 2018 deve ser considerada em todo o processo que envolve o MPF e o IPHAN e que resultou no tombamento em nível municipal realizado pela prefeitura de Santo Ângelo, ocorrido em junho de 2019. Ainda nessa perspectiva, cabe lembrar o papel de destaque que a Nimba de Santo Ângelo desempenhou na exposição "Presença Negra no MARGS", no Museu de Arte do Rio Grande do Sul, em meio a aproximadamente 200 obras de diversas coleções e procedências e que teve como objetivo debater e refletir "sobre a presença e representatividade negra no campo das artes visuais, a partir de uma perspectiva desde o Sul do Brasil" (MARGS, 2022). Tal destaque demonstra a importância que a Nimba tem atualmente no cenário histórico e artístico do Rio Grande do Sul.

Reflexo da valorização que passou a ser dada à peça, o IPHAN veio a reconhecê-la como bem arqueológico e, portanto, a acautela-la como patrimônio cultural nacional somente em 2022. Após vistoria realizada na exposição no MARGS, momento em que a Nimba de Santo Ângelo se encontrava na capital gaúcha, o arqueólogo do IPHAN - e um dos autores deste texto - Alberto Tavares Duarte de Oliveira, produziu uma nota técnica[18] evidenciando o caráter arqueológico da escultura e recomendou solicitar ao Museu Municipal Dr. José Olavo Machado que encaminhe a Ficha de Cadastro de Bem Arqueológico Móvel.

Dessa forma, em que pese todas as dúvidas sobre a cronologia da peça, considerando, também, o princípio da precaução, garante-se um acautelamento em nível federal que concorre para sua preservação, evitando, inclusive, que esta seja posta à venda. Por fim, cabe refletir que a arqueologia nunca trata do passado, mas sim do presente - por mais contraditório que essa afirmação possa parecer. É a existência na atualidade dessa peça esculpida em madeira, com pouco menos de meio metro e com grande potencial simbólico, que nos desafia a responder questões complexas que envolvem a identidade cultural dos povos africanos que atuaram na formação do Rio Grande do Sul.

18 Nota Técnica nº 138/2022.

Considerações finais

Com todas as questões abordadas anteriormente, queremos chamar atenção para os limites da análise comparatista feita a partir de objetos esparsos ou isolados, como o caso aqui debatido. A existência de signos semelhantes ou idênticos em diferentes culturas não deve autorizar a pensar em continuidades ou conexões identitárias. Sabe-se que signos são intercambiáveis entre diferentes comunidades, sem que isso implique necessariamente em assimilação, reprodução de modelos ou continuidades culturais. Conforme tem sido apontado:

> [...] a suposição de que um signo semelhante ou idêntico ao que pode ser encontrado em objetos africanos deva, necessariamente, ser identificado como comprovação de continuidade formal ou estilística nas Américas deve ser posta em prova até que se possa considerar amplamente os contextos locais e as diferentes agências de pessoas e coletivos, nas suas particularidades. (Silva, 2022, p. 222).

As ponderações anteriores são importantes porque oferecem meios de refletir sobre o contexto arqueológico e o provável contexto cultural a que a máscara Nimba de Santo Ângelo pode estar relacionada. Para o que mais nos interessa, a vinculação com determinado segmento cultural africano tem implicações que convém considerar, para que sua admissão tenha significado efetivo nas culturas afrodescendentes do Rio Grande do Sul. Nos pareceres técnicos do IPHAN admite-se a confluência de valores religiosos, artísticos e arqueológicos na peça. Mas a quais valores ela está associada?

Nos dados apresentados no Relatório I, todos os argumentos sobre a dimensão espiritual da Nimba estão relacionados ao universo cultural afro-brasileiro de matriz yorùbá-nagô ou jejê-fon, que provém dos povos da Baixa Guiné. Seus elementos constitutivos são amplamente reconhecidos nas tradições afro-rio-grandenses do Batuque (Corrêa, 2006; Oro, 2009; Gomes; Scherer; Oliveira, 2021), aspecto igualmente considerado em estudos de Ar-

queologia Histórica sobre assentamentos de africanos e afrodescendentes (Carle, 2005, p. 237-294). Considerando que os povos baga e nalu são originários da Alta Guiné ou Senegâmbia, outra questão que permanece em aberto diz respeito à identificação de possíveis traços de crenças, práticas ou rituais corporificados na Nimba de Santo Ângelo, seja de forma residual ou preservada na memória das comunidades negras sul-rio-grandenses, ou ainda na comunidade afro-diaspórica do Cone Sul.

Um dos argumentos apresentados durante o processo de patrimonialização foi o vínculo estabelecido no Relatório I e no pleito encaminhado pelo Ministério Público Federal com a política de valorização do patrimônio afrodescendente no Brasil e as resoluções da ONU que criaram a Década dos afrodescendentes. Alguns pareceres produzidos pelos técnicos do órgão indicaram a necessidade de duas iniciativas que contribuiriam para determinar com maior precisão a identidade histórica do artefato, mas elas ainda não foram realizadas: primeiro, sua datação mediante métodos e equipamentos apropriados, por radiocarbono ou dendrocronologia; segundo, a prospecção arqueológica em provável comunidade quilombola na Vila de Cruz Alta, nas proximidades de São Miguel das Missões. Esta ampliação da pesquisa auxiliaria a reconfigurar as hipóteses levantadas para a Nimba missioneira a partir dos resultados obtidos, de modo a aproximar-nos do contexto arqueológico e da produção da peça.

Sabemos que hoje, na comunidade baga da República da Guiné, a Nimba perdeu seu caráter ritual, porém aparece em cenários festivos, como meio de diversão e entretenimento. Por curioso que possa parecer, também no Uruguai, entre as manifestações do candombe, gênero de dança e música negra tradicional, uma comparsa, isto é, um grupo de dançantes que se apresenta anualmente no carnaval de Montevidéu, recebe o nome de *Sociedad de Negros y Lubolos Nimba*. Conforme tem sido salientado, os grupos qualificados como “lubolos” são integrados por pessoas brancas que, desde o início do século XX, pintavam-se como negros nas festas de carnaval de Montevidéu, evocando signos de origem africana (Andrews, 2007).

A proximidade geográfica do Sul do Brasil com o Uruguai e a circulação de ideias e imagens entre comunidades negras do Cone Sul chamam

atenção para a possibilidade de trocas e influências de um passado comum, porém, ao que tudo indica, a referida comparsa "lubolo" é recente e não tem qualquer conexão com o que foi aqui discutido. Embora uma máscara Nimba seja utilizada como símbolo do grupo carnavalesco, em seus órgãos de divulgação consta que ele foi criado em 2015, e que a inspiração do nome vem de uma canção homônima gravada em 1957 por Pedro Ferreira, aclamado músico uruguaio, em cujos versos a beleza de sua amada é comparada com a "deusa Nimba".[19] Da mesma forma, enquanto maiores informações sobre o artefato missioneiro não são obtidas, como a sua datação efetiva, garantida através de métodos como os sugeridos pelo IPHAN, não se pode eliminar a hipótese de uma produção recente para a Nimba de Santo Ângelo, o que complexifica o cenário de entendimento sobre este bem e amplia as perspectivas vinculadas à sua produção.

Convém igualmente levar em consideração as outras hipóteses levantadas ao longo do processo junto ao IPHAN. Além de uma série de inferências indiretas fundamentadas em suposições baseadas na distância e o percurso entre os rios Faxinal e Ijuí, a possível relação da máscara Nimba adquirida no "Mercado Central de Bissau", denominada como "Nimba de Ajuricaba", com a que atualmente encontra-se exposta no Museu Municipal Dr. José Olavo Machado carece de explicação mais aprofundada. A análise formal das duas peças no Relatório II teve como referência o único registro visual da "Nimba de Ajuricaba": uma fotografia analógica impressa com o registro visual de uma reunião familiar na qual o objeto de decoração aparece fora do foco da câmera fotográfica. Essa imagem foi escaneada e ampliada, concentrando-se exclusivamente na peça, o que comprometeu muito sua resolução, que já era de baixa qualidade. Segundo pensamos, os resultados dessa observação, nessas condições, não permitem uma análise conclusiva sobre suas semelhanças ou diferenças. Admitindo que a peça confeccionada por artesãos da Guiné-Bissau, por motivo de superstição a signos do sagrado africano, foi lançada nas águas

19 As informações encontram-se disponíveis no blog "Comparsa Nimba". Disponível em: http://nigeria-purotambor.blogspot.com/p/historia-de-la-comparsa.html. Acesso em: 09 fev. 2025.

do Rio Faxinal, uma vez que, de acordo com relatos inseridos no Relatório II, sua presença estaria causando mal à família, haverá que se considerar, conforme foi assinalada no preâmbulo deste estudo, a capacidade de resiliência da Nimba em suas reiteradas reaparições.

Em vista do que acaba de ser exposto, entendemos que o lugar privilegiado da Nimba em espaço público não deve ser medido por eventual antiguidade ou por eventuais vínculos com uma matriz africana pouco familiar ao Brasil, e sim por ela corporificar as tensões inerentes ao segmento negro em um ambiente como o missioneiro, orgulhoso do legado étnico europeu, da matriz cultural cristã e da identidade racial branca. Não resta dúvida que o valor patrimonial a ela associado é legítimo: tendo resistido a diversas formas de silenciamento, submetida a diversas formas de objetificação, essencialização, exotização e estereotipagem, ela continua a manifestar sua presença e se tornou um ícone afirmativo da tradição negra no Rio Grande do Sul.

Referências

ANDREWS, George Reid. Recordando África al inventar Uruguay: sociedades de negros em el carnaval de Montevideo, 1865-1930. *Revista de Estudios Sociales*, v. 26, p. 86-104, 2007.

BERUTE, Gabriel Santos. *Dos escravos que partem para os portos do Sul*: características do tráfico negreiro do Rio Grande de São Pedro do Sul, c. 1790-c. 1825. Dissertação (Mestrado em História) – PPG em História, UFRGS, 2006, 200p.

BORUCKI, Alex. Notas sobre el trafico de esclavos al Rio de la Plata durante el siglo XVIII. RELA - *Revista Latino-Americana de Estudos Avançados*, v. 1, n. 1, p. 7-28, 2016.

BRASIL. [Constituição (1988)]. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília,DF: Senado Federal, 1988. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm Acesso em: 17 fev. 2024.

BRASIL. *Lei Nº 3.924, de 26 de julho de 1961*. Dispõe sobre os monumentos arqueológicos e pré-históricos. Brasília, DF: Diário Oficial da União, 1961.

CARLE, Cláudio Baptista. *A organização espacial dos assentamentos de ocupação tradicional de africanos e descendentes no Rio Grande do Sul, nos séculos XVIII e XIX*. Tese de Doutorado (Arqueologia) – Programa de Pós-Graduação em História, PUCRS, 2005, 617p.

CARNEY, Judith. *Arroz negro*: as origens africanas do cultivo do arroz nas Américas. Bissau: Instituto da Biodiversidade e das Áreas Protegidas, 2018 (or. 2001).

CARREIRA, António. *Notas sobre o tráfico português de escravos*. Lisboa: UNL, FCSH, 1983.

CLIFFORD, James. Sobre a autoridade etnográfica. In: SANCHES, Manuela Ribeiro (Org.). *Deslocalizar a Europa*: Antropologia, arte, literatura e história na pós-colonialidade. Lisboa: Cotovia, 2005, p. 101-142.

CORRÊA, Norton Figueiredo. *O batuque do Rio Grande do Su***l**: antropologia de uma religião afro-riograndense. Porto Alegre: CA, Cultura & Arte, 2006.

CUSTÓDIO, Aline. *Estátua secular de deusa africana é descoberta no Estado*. GZH – Jornal Digital, 2018. Disponível em: https://gauchazh.clicrbs.com.br/comportamento/noticia/2018/09/estatua-secular-de-deusa-africana-e-descoberta-no-estado-cjlwwkral029601px3kntjszz.html. Acesso em: 24 de janeiro de 2025.

EDELWEISS, Roberta Krahe. *Museu das Missões*: diálogo e identidade na arquitetura dos museus. Módulo Arquitectura CUC, v. 16, n. 1, p. 59–72. 2016.

ELTIS, David; MORGAN, Philip; RICHARDSON, David. *Agency and diaspora in Atlantic History*: reassessing the african contribution to rice cultivation in the Americas. The American Historical Review, v. 112, n. 5, p. 1329-1358, 2007.

FIELDS-BLACK, Edda L.. Untangling the many roots of West African mangrove Rice farming: rice technology in the Rio Nunez region, Earliest times to c. 1800. *Journal of African History*, v. 49, n. 1, p. 1-21, 2008.

GOMES, Denis Pereira; SCHERER, Jovani de Souza; OLIVEIRA, Vinícius Pereira de. *Histórias de batuques e batuqueiros*: Rio Grande, Pelotas e Porto Alegre. Pelotas: Ed. dos autores, 2021.

HALL, Gwendolyn Midlo. *Cruzando o Atlântico:* etnias africanas nas Américas. Topoi, v. 6, n. 10, p. 29-70, jan.-jun. 2005.

HALL, Gwendolyn Midlo. *Escravidão e etnias africanas nas Américas*: restaurando os elos. Petrópolis: Vozes, 2017.

HAWTHORNE, Walter. *From Africa to Brazil*: Culture, Identity, and an Atlantic Slave Trade, 1600–1830. Cambridge University Press, 2010.

HÜTTNER, Edison. *Nimba*: uma deusa Nimba no Brasil. Porto Alegre: Núcleo de Estudos em Cultura Afro-brasileira e Indígena. Escola de Humanidades, Pontifícia Universidade do Rio Grande do Sul, 2018.

HÜTTNER, Edison, *Nimba*: Uma deusa Nimba no Brasil. Relatório II: Comparação das deusas Nimbas de Santo Ângelo (DNS) e Ajuricaba (DNA). Porto Alegre: Núcleo de Estudos em Cultura Afro-brasileira e Indígena. Escola de Humanidades, Pontifícia Universidade do Rio Grande do Sul, 2019.

HÜTTNER, Eder; CANDEIAS, Bruno; HÜTTNER, Edison. *Iret Neferet*: Mummy found in southern Brazil. Dating by C14, Radiographic and Histopathological. Clinical Oral Implants Research, v. 31, p. 5-11, 2020.

ICOMOS; ICAHM. *Carta de Lausanne*: Carta para a proteção e a gestão do patrimônio arqueológico. 1990. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Carta%20de%20Lausanne%201990.pdf. Acesso em: 12 de março de 2025.

LAMP, Frederick. *The art of the baga*: a preliminary inquiry. African Arts, v. 19, n. 2, p. 64-67, 1986.

LAW, Robin. Usos e sentidos do vocábulo 'Mina'. In: KLEN, Herbert; LUNA, Francisco Vidal (Org.). *Tráfico de escravos e relações sociais no Brasil*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2000, p. 123-142.

LAW, Robin. Etnias de africanos na diáspora: novas considerações sobre os significados do termo "mina". *Tempo*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 20, p. 98-120, 2006.

LEÓN, Antonio García de. La Real Companhia de Inglaterra y el trafico de esclavos en Vera Cruz del siglo XVIII, 1713-1748. In: CÁCERES, Rina (Dir.). *Rutas de la esclavitud en Africa y America Latina*. San Jose: Editorial la Universidad de Costa Rica, 2001, p. 115-145.

LOLIYONG, Taban. Problemas y temas en el estudio de la religión tradicional africana: uma presentación crítica de West African Traditional Religion de Kofi Asare Opoku. *Estudios de Asia y África*, v. 26, n. 3, p. 497-514, 1991.

MARGS. *Presença Negra no MARGS* (Exposição), 2022. Disponível em: https://www.margs.rs.gov.br/midia/presenca-negra-no-margs/. Acesso em: 13 de fevereiro de 2025.

MOUSER, Bruce. Iles de Los as bulking center in the slave trade, 1750-1800. *Revue française d'histoire d'outre-mer*, Paris, t. 83, n. 313, p. 77-91, 1996.

MOUSER, Bruce. Who and where were the baga? European perceptions from 1793 to 1821. *History in Africa*, v. 29, p. 337-364, 2022.

ORO, Ari Pedro. As religiões afro-gaúchas. In: SILVA, Gilberto Ferreira da; SANTOS, José Antônio dos (Ed.). *RS Negro*: cartografias sobre a produção do conhecimento. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009.

PETIZ, Silmei de Sant'Ana. *Caminhos cruzados*: famílias e estratégias escravas na fronteira Oeste de Rio Grande de São Pedro (1750-1835). São Leopoldo. Tese (Doutorado em História) – UNISINOS, 2009, 321p.

QUINTINO, Fernando Rogado. A pintura e a escultura na Guiné Portuguesa. *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, v. XIX, n. 75, p. 277-288, 1974.

ROSAL, Miguel Angel. *Africanos y afro-descendientes en Buenos Aires*: esbozo de um estudio sobre fuentes inéditas y publicadas del Archivo General de la Nación (1580-1699). Montevideo: Ediciones Estudios Historicos, 2019.

SANSI, Roger. Feitiço e fetiche no Atlântico moderno. *Revista de Antropologia*, v. 51, n. 1, p. 123-153, 2008.

SANTOS, Vanicléia Silva; SYMANSKI, Luís Cláudio; HOLL, Augustin (Org.). *Arqueologia e história da cultura material na África e na diáspora africana*. Curitiba: Brasil Publishing, 2019.

SARRÓ, Ramon. *The Politics of religious change on the Upper Guinea Coast*: iconoclasm done and undone. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.

SARRÓ, Ramon; CURTIS, Marie Yvonne. The "Nimba" headdress: art, ritual, and history of the baga and nalu peoples of Guinea. *Art Institute of Chicago Museum Studies*, v. 23, n. 2, p. 120-133, 1997.

SCHIFFER, Michael Brian. Contexto arqueológico y contexto sistémico. *Boletín de Antropología Americana*, n. 22, p. 81-93, 1990.

SILVA, Arthur Augusto da. Arte nalu. *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa,* v. XI, n. 44, p. 25-67, 1956.

SILVA, Fabrício Rocha da. *Estudos da percepção espacial no entorno do sítio arqueológico de* São Miguel Arcanjo com vistas à valorização do monumento. Rio de Janeiro: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN, 2012.

SILVA, Renato Araújo da. Era uma vez a lembrança de uma árvore chamada "do esquecimento". *Cadernos do LEPAARQ*, Pelotas, v. 19 n. 37, p. 211-229, 2022.

SYMANSKI, Luís Cláudio; SOUZA, Marcos André Torres de. O registro arqueológico dos grupos escravos. *Revista do Patrimônio Artístico e Nacional*, v. 33, p. 215-243, 2007.

DAS ERVAS, A CURA: UM OLHAR PARA AS MANIFESTAÇÕES CULTURAIS DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE QUEIMADAS (CURRAIS NOVOS, RIO GRANDE DO NORTE, BRASIL)

Eduardo Cristiano Hass da Silva[1]

O capítulo apresenta uma análise do Inventário do Patrimônio Cultural da Comunidade Quilombola de Queimadas, localizada na Zona Rural do município de Currais Novos/RN, realizado ao longo do ano de 2024. A história da comunidade está atrelada a uma escravizada chamada Maria Dionísio, a qual, se acredita, teria ido para a região ainda no século XVIII, juntamente com um casal de povoadores da cidade. Emprega-se o referencial teórico da História Cultural e dos estudos sobre Memória, articulados a partir dos conceitos de Patrimônio Cultural, Cidade e Identidade. A pesquisa recorre à metodologia de realização de Inventários Participativos, estabelecida pelo IPHAN, bem como à realização de entrevistas de História Oral, produzidas no formato áudio e vídeo. Foi realizado um conjunto de atividades que incluem pesquisa bibliográfica, visitas à comunidade e participação em feiras com exposição de produtos da Comunidade Quilombola de Queimadas. A partir da metodologia adotada e dos direcionamentos do IPHAN, os bens culturais foram classificados em seis categorias: lugares, formas de expressão, celebrações, saberes, objetos e pessoas, sendo essa última categoria, uma adaptação para atender à comunidade. O estudo centra na categoria dos saberes, atentado para a produção de Lambedores e Garrafadas, para as práticas de benzimento/reza e, para a produção de café Turco. Os resultados demonstram a perpetuação dessas manifestações culturais a partir da prática de transmissão entre gerações, às quais adotaram táticas de sobrevivência. No caso dos lambedo-

1 Currais Novos, Rio Grande do Norte. Brasil.

res, garrafadas e benzimento, identificam-se práticas ligadas ao curandeirismo e, em relação ao Café de Turco, práticas gustativas que se colocam como resistência à falta de café pelos sujeitos escravizados.

Introdução

> As histórias importam. Muitas histórias importam. As histórias foram usadas para espoliar e caluniar, mas também podem ser usadas para empoderar e humanizar. Elas podem despedaçar a dignidade de um povo, mas também podem reparar essa dignidade despedaçada (Chimamanda Ngozi Adichie, 2009, p. 16).

Em "O Perigo de uma História Única", a pensadora Chimamanda Ngozi Adichie (2009) nos convida a refletir a respeito da importância das narrativas produzidas sobre e por diferentes grupos, e como essas narrativas estão atreladas a relações de poder, escolhas e seleções. Essas narrativas, tanto podem ser utilizadas como forma de espoliar e caluniar, quanto como forma de empoderar e humanizar. É a partir da segunda proposição que esta pesquisa movimenta-se.

Ao longo do século XX, observa-se uma ampliação do conceito de patrimônio cultural, a qual está atrelada a um conjunto de documentos internacionais, decretos e à luta de grupos historicamente excluídos nas narrativas históricas. Em âmbito internacional, a Convenção para a Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural (1972), a Declaração de Quebec (1984), a Declaração do México (1985) e a Declaração de Caracas (1992) são estruturantes para uma ampliação do conceito. No Brasil, apesar de iniciativas anteriores, a Constituição Federal de 1988 e o Decreto 3.551/2000 possibilitaram novos olhares para o patrimônio, que passa a contemplar saberes e fazeres de sujeitos históricos até então, majoritariamente desconsiderados (Tolentino, 2016; Silva, 2024a). Essa ampliação contribuiu de forma significativa para combater "narrativas únicas" (Adichie, 2009) produzidas e reproduzidas sobre determinados grupos sociais.

As lutas travadas por grupos historicamente excluídos, atreladas aos diferentes decretos e documentos normativos, permitiram que, no século XXI, consagre-se uma concepção de patrimônio que extrapola a con-

cepção de histórico e artístico, passando a ser chamado de cultural. Além disso, os objetos de preservação deixam de serem apenas bens materiais móveis e imóveis, passando a atender aos bens imateriais. Alargam-se os instrumentos de preservação, que para além do tombamento, passam a contar com o registro. O objetivo do patrimônio cultural deixa de ser a construção da identidade nacional, com atuação exclusiva do poder público (federal), passando a centrar na promoção da diversidade cultural, com a atuação não apenas do poder público federal, mas também municipal, da sociedade civil e setor privado (Pereira; Oriá, 2012).

É no movimento de ampliação do conceito de patrimônio cultural, de bens culturais e de atuação de diferentes grupos sociais que, a escrita deste capítulo torna-se possível. "D**as** ervas, à cura: um olhar para as manifestações culturais da Comunidade Quilombola de Queimadas (Currais Novos/RN)" apresenta uma investigação sobre os bens culturais de uma Comunidade Quilombola, localizada no interior do Rio Grande do Norte, um dos estados da região nordeste brasileira.

Leitoras e leitores são convidadas e convidados a conhecerem nuances dos bens culturais dessa comunidade, inventariados a partir do "Inventário do Patrimônio Cultural da Comunidade Quilombola de Queimadas: Município de Currais Novos"[2] (Silva, 2024b). Dessa forma, para além da presente introdução, o capítulo encontra-se estruturado em quatro partes. Em "Situando lugares e sujeitos: Comunidade Quilombola de Queimadas em Currais Novos/RN", apresenta-se a localização da cidade de Currais Novos e da Comunidade Queimadas, bem como um breve panorama histórico de ambas, aproximando leitoras e leitores dos sujeitos e dos bens culturais em análise.

Na sequência, "Aproximações teórico-metodológicas: inventário cultural como instrumento para salvaguarda e apropriação do Patrimônio Cultural" apresenta os conceitos, autores e referenciais mobilizados na construção da narrativa proposta, bem como os recursos metodológicos empregados. A pesquisa fundamenta-se na História Cultural, sendo marcado pela interdisciplinaridade.

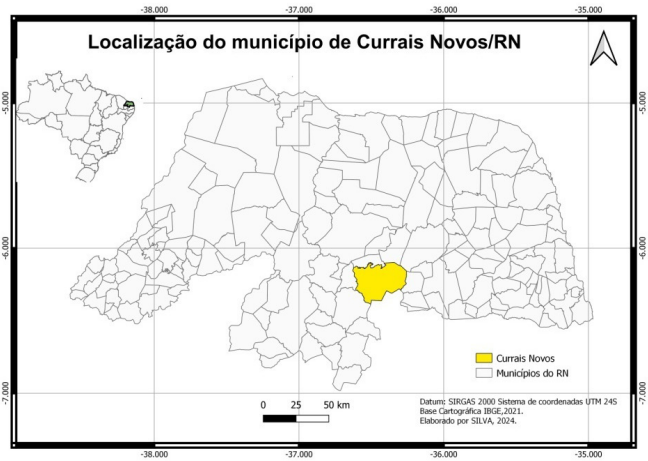
2 A inventariação foi realizada a partir da articulação de diferentes projetos de ensino, pesquisa e extensão da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Para saber mais sobre os projetos, ver a o texto completo do Inventário do patrimônio cultural da Comunidade Quilombola de Queimadas: município de Currais Novos/RN (Silva, 2024, b).

"Das ervas, a cura: as práticas do cuidar na Comunidade Quilombola de Queimadas" é o centro da discussão, trazendo para a análise a produção de Lambedores e Garrafadas, as práticas de benzimento/reza e, a produção de café Turco. Por fim, em "Considerações finais ou, para além de narrativas únicas?" apresentam-se alguns questionamentos que, mais do que encerrarem a discussão apresentada, se preocupam em provocar reflexões e pesquisas futuras.

Situando lugares e sujeitos: Comunidade Quilombola de Queimadas em Currais Novos/RN

A Comunidade Quilombola de Queimadas está localizada a cerca de 12 km do centro de Currais Novos, cidade situada na região Seridó,[3] estado do Rio Grande do Norte (Gomes, 2017). De forma geral, a localização no município, no estado do Rio Grande do Norte e no Brasil, pode ser observada na Figura 1:

Figura 1 – Localização do município de Currais Novos/RN



Fonte: Fernanda Rayssa da Silva, 2024c.

3 Região de fronteira composta por municípios do estado da Paraíba do Rio Grande do Norte. Em relação às cidades potiguares, são em total de 25: Acari, Bodó, Caicó, Carnaúba dos Dantas, Cerro Corá, Cruzeta, Currais Novos, Equador, Florânia, Ipueira, Jardim de Piranhas, Jardim do Seridó, Jucurutu, Lagoa Nova, Ouro Branco, Parelhas, Santana do Matos, Santana do Seridó, São Fernando, São João do Sabugi, São José do Seridó, São Vicente, Serra Negra do Norte, Tenente Laurentino Cruz e Timbaúba dos Batistas (Gomes, 2017).

De acordo com Jéssica Beatriz da Silva (2024), moradora e liderança de Queimadas, o nome da comunidade deu-se a partir da queima de cercas vivas, responsáveis pela demarcação da comunidade. Além disso, entende que a fundação da comunidade está atrelada à criação do município de Currais Novos.

A primeira povoadora de Queimadas teria sido Maria Dionísio, a qual, se acredita, ocupou a região no século XVIII, juntamente com o casal Cipriano Lopes Galvão e Adriana de Holanda e Vasconcelos. A versão presente na memória das moradoras e moradores da comunidade já foi estudada por José Glebson Vieira, Maria Santos e Maria José da Silva Souza (2020). Ao estudarem o processo de doação da terra, afirmam:

> Na tradição oral da comunidade, essa doação havia sido feita por Adriana de Holanda e Vasconcelos, viúva do Coronel Cipriano Lopes Galvão, povoador de Currais Novos que veio de Igarassu-PE e fixou residência na "data do Totoró" em 1755, trazendo consigo alguns escravos. Adriana era proprietária de muitas terras que se estendiam além da Serra de Santana, onde residem hoje os quilombolas de Macambira. Ela casou-se com Félix Gomes, homem de muitas riquezas, e foi nesse período que fez doações de terras a seus ex-escravos. Maria Dionísio (mãe da mãe de Benedito) e seu irmão Ludogero (um ex-escravo alforriado) receberam doação das terras onde vivem atualmente parte de seus descendentes, que são chamados de "Negros do Ludogero" (Vieira; Santos; Souza, 2020, p. 269-270).

Em 10 de outubro de 2022, a Comunidade obteve reconhecimento pela Fundação Palmares como quilombola, sendo uma das mais rápidas a ser reconhecida. De acordo com Vieira, Santos e Souza (2020), o processo de mobilização étnico da Comunidade Quilombola de Queimadas não foi um episódio isolado, inserindo-se dentro de mobilizações da região do Seridó.

Vieira, Santos e Souza (2020, p. 72) destacam que a Comunidade Quilombola de Queimadas é marcada pelo compartilhamento de uma identi-

dade negra que se identifica pelo termo "moreno". Ao entrevistarem Benedito Dionísio (*In memoriam*), uma das personalidades e guardiões de memória da comunidade, identificaram que "[...] sempre usava o termo "moreno" para designar sua cor de pele em detrimento da cor negra". Os autores analisam esse fenômeno, afirmando que:

> O termo "negro" sempre esteve vinculado, segundo ele, às diversas formas de preconceito vividas pelos membros da comunidade. Entre os moradores das Queimadas com quem conversamos, tais bloqueios e evitações ao termo "negro" são intensos, dada a dificuldade em ligar o próprio passado à escravidão, ao sofrimento e a cor da pele, que remete ao racismo (Vieira; Santos; Souza, 2020, p. 272).

Nesta perspectiva, o afastamento do reconhecimento como negros seria uma forma de afastar-se de um passado de escravizados, uma forma de tentar lidar com o racismo. No entanto, após o falecimento de Benedito Dionísio, a comunidade passou a ressignificar as questões identitárias, assumindo uma identidade como quilombolas, o que justificou a busca pelo reconhecimento da comunidade como quilombola.

A Comunidade Quilombola de Queimadas é composta por um conjunto de lugares, formas de expressão, celebrações, saberes, objetos e pessoas, os quais foram identificados e inventariados pelo autor. O estudo centra na categoria dos saberes, atentado para a produção de Lambedores e Garrafadas, para as práticas de benzimento/reza e, para a produção de café Turco.

Aproximações teórico-metodológicas: inventário cultural como instrumento para salvaguarda e apropriação do patrimônio cultural

Conforme se destacou, anteriormente, a investigação apresentada resulta da construção do inventário cultural da Comunidade Quilombola de Queimadas. Dessa forma, para centrar nas análises propostas, é im-

portante entender os conceitos que dão subsídio a um inventário cultural, sua realização e usos. De forma geral, o estudo fundamenta-se na História Cultural, sendo marcado pela interdisciplinaridade, articulando discussões sobre memória, patrimônio cultural, cidade e identidade. Estas diferentes áreas são colocadas em contato a partir do patrimônio cultural da Comunidade Queimadas.

O fenômeno da memória tem sido objeto de investigações de diversos autores, pensado e discutido a partir de diferentes vertentes epistemológicas, bem como utilizado por diferentes ciências. Nesse estudo, a memória é tomada a partir dos estudos de dois autores que, embora apresentem particularidades epistemológicas em relação ao conceito, permitem algumas observações.

O primeiro autor é o filósofo Paul Ricoeur (2007), que entende que a memória não é a História, mas sim um fenômeno que, ao passar por um processo analítico, pode ser utilizado para a escrita da História. Nessa abordagem, Ricoeur (2007) entende que a memória é um fenômeno que ocorre no presente, a partir da articulação entre lembrança e esquecimento. Considerar a memória como um fenômeno do aqui e do agora, equivale a dizer que, tanto memória quanto história estão diretamente relacionadas ao tempo e ao espaço, sendo o hábito de habitar a mais forte ligação humana entre data e lugar. Ao mobilizar os bens culturais da Comunidade Quilombola de Queimadas, trabalha-se com sujeitos e lugares do agora, cujas memórias são fundamentais para a construção de sentimentos de identidade e pertencimento.

Enquanto Ricoeur (2007) propõe uma percepção filosófica da memória, Michael Pollak (1992) apresenta algumas reflexões de cunho sociológico, relacionando Memória à Identidade Social. De acordo com o sociólogo, a memória é um fenômeno tanto individual quanto coletivo. Em relação ao caráter individual, está relacionado ao íntimo, o próprio de cada pessoa. Já a esfera coletiva se refere ao social, um fenômeno que é construído coletivamente, submetido a flutuações, transformações e mudanças. Seja individual ou coletiva, a memória apresenta alguns elementos constitutivos que, para Pollak (1992), são basicamente três: acontecimentos, pessoas ou personagens e lugares.

De forma geral, os três elementos são identificados no inventário realizado. Os acontecimentos estão relacionados às narrativas de memória e históricas da comunidade; as pessoas ou personagens podem ser tanto os sujeitos evocados em diferentes memórias quanto os e as participantes das atividades de inventariação e, os lugares, são a comunidade e os lugares específicos nela identificados.

A memória está dentre os elementos mobilizados para a construção dos bens culturais que formam o patrimônio cultural de determinado grupo ou região. O conceito de patrimônio cultural possui uma trajetória de ressignificações e disputas de poder, variando de acordo com os tempos, espaços e contextos. Conforme se mencionou na introdução, a investigação apresentada adota os paradigmas direcionadores que emergem, em especial, a partir do século XXI. Entende-se o patrimônio em sua esfera cultural, que abrange tanto bens materiais quanto imateriais, que podem ser tombados e/ou registrados, com vetor de preservação voltado para a referencialidade e para o pertencimento. Considerando a ampliação do conceito de patrimônio, entende-se que, para além do poder público federal, a esfera de atuação amplia-se para os níveis estaduais e municipais, bem como para a sociedade civil e setor privado (Funari, Pelegrini, 2009; Pereira; Oriá, 2012).

Ao realizar-se o inventário cultural da Comunidade Queimadas, debruça-se sobre parte de uma cidade. De acordo com a historiadora Sandra Pesavento (2007), os estudos do urbano não atentam apenas para o material, para o físico. A cidade é também sociabilidade, sensibilidade e imaginação. A cidade é uma obra coletiva impensável no individual, sendo parte do tecido das tramas sociais. As cidades se constituem como um campo interdisciplinar, sendo espaço de estudo para historiadores, geógrafos, sociólogos, economistas, turismólogos, ambientalistas e outros.

Memória, identidade, patrimônio cultural e cidade são articulados, nesse estudo, à História Cultural. De acordo com Peter Burke (2005), ao longo dos anos 1980, a História Cultural passou por um alargamento dos temas investigados, de forma a permitir estudos da história da prática

(prática da linguagem, religiosa, de viajar, de colecionar, etc.), história da leitura, das representações, da memória, história dos livros, dos alimentos, do vestuário, da habitação, do corpo, entre outros. Além desses alargamentos, a História Cultural permitiu um novo olhar para temas já explorados, como as cidades e os seus lugares de memória, patrimônios e sujeitos.

Metodologicamente, o inventário cultural foi produzido seguindo os pressupostos do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) (Florêncio *et al*., 2016), recorrendo a adaptações necessárias à realidade investigada. Florêncio *et al*. (2016, p. 6) afirmam que "inventariar é um modo de pesquisar, coletar e organizar informações sobre algo que se quer conhecer melhor. Nessa atividade, é necessário um olhar voltado aos espaços da vida, buscando identificar as referências culturais que formam o patrimônio do local".

Segundo Arantes (2009, p. 173), "os inventários [culturais] são procedimentos bastante utilizados e úteis em políticas voltadas à preservação do patrimônio tangível e intangível". Essa metodologia permite o conhecimento sistemático e comparativo das diversas realidades que são alvos das ações de salvaguarda. A partir deste instrumento, é possível estabelecer metas, prioridades e procedimentos de preservação do patrimônio cultural.

Para o inventário cultural ser significativo, é fundamental que ele seja participativo, contando com a participação da comunidade como protagonista:

> Nessa perspectiva, considera a comunidade como protagonista para inventariar, descrever, classificar e definir o que lhe discerne e lhe afeta como patrimônio, numa construção dialógica do conhecimento acerca de seu patrimônio cultural. Alinha, ainda, o tema da preservação do patrimônio cultural ao entendimento de elementos como território, convívio e cidade como possibilidades de constante aprendizado e formação, associando valores como cidadania, participação social e melhoria de qualidade de vida (Florêncio *et al*., 2016, p. 6).

O inventário cultural permite realizar uma sistematização para a salvaguarda e apropriação do Patrimônio Cultural de determinado grupo, município, região, estado, entre outros. Assim como o conceito de Patrimônio Cultural está atrelado a relações de poder (Tolentino, 2016), entende-se que o inventário cultural também se insere nessa lógica.

A construção do inventário se deu a partir de um conjunto de atividades de pesquisa, as quais incluem: pesquisa bibliográfica, visitas à comunidade, entrevistas utilizando a metodologia da História Oral com a população, participação em feiras com exposição de produtos da Comunidade Quilombola de Queimadas, reuniões de planejamento, entre muitas outras atividades.

As entrevistas foram produzidas no formato áudio e/ou vídeo, a partir da metodologia da História Oral (Alberti, 2004), que articula lembranças e esquecimentos na produção de memórias (Pollak, 1992). Ao longo de 2024 foram realizadas diversas entrevistas com 4 residentes da Comunidade Quilombola de Queimadas: Francisca Maria da Silva (Dona Tica); José Benedito da Silva (Seu Zé); Maria da Guia Ferreira da Silva (Dona Daguia) e Jéssica Beatriz da Silva. Todas as entrevistas foram transcritas e todos os entrevistados autorizaram o uso das informações disponibilizadas, bem como de seus nomes e informações pessoais.

A partir da metodologia adotada e dos direcionamentos do IPHAN, os bens culturais foram classificados em seis grandes categorias: lugares, formas de expressão, celebrações, saberes, objetos e personalidades, sendo essa última categoria, uma adaptação para atender a comunidade. Essa não é uma classificação estática, sendo que os bens culturais podem apresentar características das diferentes categorias. Dessa forma, procura-se identificar os elementos que mais se destacam para estabelecer a divisão. Na sequência, o Quadro 1 apresenta os bens culturais identificados e inventariados:

Quadro 1 – Bens culturais da Comunidade Quilombola de Queimadas

Categoria	Bens culturais
Lugares	Cultivo de Café Turco Casa de Taipa
Celebrações	
Saberes	Produção de Lambedores Produção de Garrafadas Produção de doces Produção de Carvão Café Turco Benzimento/reza
Formas de Expressão	
Personalidades	Maria Dionísio Maria Sánchez de Medeiros Benedito Dionísio da Silva Maria Ferreira da Silva Damiana dos Santos Francisca Maria da Silva José Benedito da Silva Maria Da Guia Ferreira da Silva Jéssica Beatriz da Silva
Objetos	Máquina de costura Moinhos Quengas de coco Panelas de barro Pilão Caçuá

Fonte: Elaborado pelo autor (2025)

Inicialmente, a análise do Quadro 1 permite afirmar que foram identificados bens culturais para as categorias lugares, saberes, personalidades e objetos, não sendo encontrados bens culturais para as categorias celebrações e formas de expressão.

Em relação aos lugares, identificam-se dois bens culturais, sendo eles o cultivo de café turco e a casa de taipa. A antiga casa de taipa, tida como primeira de Queimadas, possui significativa importância para a comunidade. No momento de realização do inventário, durante o ano de 2024, restava pouco da estrutura original da construção. No entanto,

sabe-se que a comunidade recebeu uma verba e que a está empregando na restauração do espaço, o qual se pretende utilizar como museu comunitário e receptivo para possíveis visitantes e turistas que visitem a comunidade.

A plantação de café turco é composta por um conjunto de árvores altas que, em algumas épocas do ano, ficam repletas de flores amarelas. A partir das flores, nascem vagens, cujas sementes são colhidas, torradas, trituradas e, transformadas em pó, para produção de café. O café é significativamente conhecido pela cidade e, já tem potencial para atrair turistas e visitantes, configurando-se como um dos principais bens culturais da Comunidade de Queimadas. Para além de lugar, a particularidade da produção do café permitiu classificá-lo como um saber característico da Comunidade Quilombola de Queimadas.

Em relação aos saberes, foram inventariados 6, sendo eles produção de lambedores; produção de garrafadas; produção de doces; produção de carvão; café turco e; benzimento/reza. Os lambedores são uma bebida com função parecida com a de um xarope, destinada ao tratamento de diferentes doenças. A produção é feita a partir das plantas disponíveis na comunidade, sendo utilizadas de acordo com os males aos quais se direcionam. Além dos lambedores, outra bebida com funções curativas são as chamadas garrafadas que, embora semelhantes, possuem características que as diferem. De consistência líquida, a garrafada é tomada como água, em copo e, preparada a partir de uma consulta prévia.

Sobre os doces produzidos, destacam-se os doces de goiaba, leite, coco e mamão. A produção doceira é marcada pela participação de diferentes mulheres da comunidade, as quais os comercializam tanto a partir de encomendas quanto em eventos e atividades diversas, como feiras. Além da produção doceira, outro saber identificado na comunidade é a produção de carvão, também passada entre gerações e que, na atualidade, é de domínio de Dona Daguia, Francisca Maria da Silva (Dona Tica) e José Benedito (Seu Zé). Na atualidade, a produção de carvão exerce função central na renda da comunidade. É uma produção que envolve diferentes etapas, despendendo tempo e técnica.

Finalizando os saberes inventariados, encontra-se o benzimento ou

reza, o qual está atrelado à produção de garrafadas e lambedores. Atualmente, duas personalidades dominam a técnica, sendo elas Dona Tica e Seu Zé. As personalidades inventariadas são em número de 9, sendo, em sua maioria, mulheres, que marcaram e marcam a história de Queimadas: Maria Dionísio, Maria Sánchez de Medeiros, Benedito Dionísio da Silva, Maria Ferreira da Silva, Damiana dos Santos, Francisca Maria da Silva, José Benedito da Silva, Maria da Guia Ferreira da Silva e Jéssica Beatriz da Silva.[4]

Ao longo dos anos, as moradoras e os moradores da Comunidade Quilombola de Queimadas têm guardado alguns objetos que adquirem o status de suporte de memória. O desejo de transformar a antiga casa de taipa em um museu ou memorial reforça a importância desses objetos. Dessa forma, na categoria dos objetos encontram-se máquina de costura, moinho, panela de barro, quenga de coco, entre outros. A sequência do estudo centra na categoria dos saberes, atentado para a produção de Lambedores e Garrafadas, para as práticas de benzimento/reza e, para a produção de café Turco.

Das ervas à cura: as práticas do cuidar na Comunidade Quilombola de Queimadas

Ao longo do processo de inventariação na Comunidade Quilombola de Queimadas, foi possível identificar a relação que a comunidade estabelece com as ervas produzidas, as quais são utilizadas tanto para a produção de doces quanto em práticas medicinais. Dentre as ervas e produtos, parece exercer importância significativa o chamado café turco, o qual se encontra tanto na categoria dos lugares quanto dos saberes.

Na paisagem da comunidade, destaca-se um conjunto de árvores altas, de flores amareladas e, de cuja semente é produzido o café turco. Em-

4 Considerando tratar-se de um inventário cultural, no qual a comunidade atuou de forma participativa, manteve-ser, para algumas personalidades, os nomes afetuosos e pelos quais são popularmente conhecidos. Dessa forma, Benedito Dionísio da Silva é chamado de Benedito Preto ou de Benedito do Carvão; Francisca Maria da Silva é Dona Tica; José Benedito da Silva é conhecido por Seu Zé e, Maria da Guia Ferreira da Silva é chamada de Dona Daguia.

bora não se saiba explicar de forma exata a origem dessas árvores, sabe-se que elas estão atreladas às origens de Queimadas. Ao longo do processo de inventariação, identificaram-se 10 árvores dessa espécie presentes no território quilombola. O fato de não saber como fazer mudas da planta leva à atenção sobre as existentes, para evitar que o cultivo seja extinto. Acredita-se que a árvore se adapte melhor a lugares com água.

Para acessar à plantação, é necessária a realização de uma pequena trilha, a qual cruza a lateral da casa de Dona Daguia, uma das moradoras da comunidade. Essa trilha tem sido mobilizada quando recebem turistas e visitantes, transformando o cultivo em um atrativo cultural.

O cultivo do café ainda se restringe a pequenas quantidades, não sendo possível a comercialização do produto nem a sua degustação em todas as visitas realizadas na comunidade. No entanto, dependendo da época do ano, é possível encontrar o café disponível. Na sequência, as Figuras 2 e 3 apresentam partes da árvore de turco, com atenção especial para as flores de coloração amarela:

Figuras 2 e 3 – Árvore de Café Turco



Fonte: Silva, 2024.

Conforme se pode observar nas Figuras 2 e 3, a árvore é alta, com galhos secos dos quais emergem galhos verdes, com espinhos e flores amarelas. A partir dessa flor nasce uma vagem, cuja semente é utilizada na produção do café. Essa prática é uma particularidade da comunidade, convertendo-se em bem cultural, também entendido como um saber.

O saber relacionado ao cultivo, colheita e preparo da semente também é um saber geracional. Em relação ao seu uso, as memórias da moradora Jéssica (2024, p. 12) apontam que, o início, está atrelado a questões socioeconômicas:

> Teve um período aí que as pessoas não tinham acesso à comida. Como não tinham acesso à comida, provavelmente também não tinham acesso ao café. Porque café era ouro na época, café era muito caro. Então eles desenvolveram, justamente, por essa semente parecer com café, ter cheiro de café, ter gosto de café. Eles exploraram essa semente e começaram a produzir o café deles em casa por falta de recursos para comprar o café original. E com o decorrer do tempo passando, eles substituíram totalmente o café convencional pelo café turco. E o café turco foi o carro-chefe da comunidade por muitos e muitos tempos. Depois, quando veio a geração nova que começou a ter condições de comprar o café, as pessoas começaram a utilizar o café convencional, mas ainda hoje na comunidade o café turco ele é muito utilizado. Algumas casas até só tomam o café turco.

Em relação ao início do uso do chamado café, as memórias de Dona Daguia (2024, p. 82) apontam que ele possa estar atrelado a sua avó: “Aqui o café, foi minha avó que trouxe a sementinha. A minha avó paterna, a mãe do meu pai, que trouxe a sementinha e plantou. Aí como aqui tinha uma lagoa, essa plantinha ficou aqui e ela se alagou”.

O preparo do café envolve um conjunto de técnicas específicas. Inicialmente, recorre-se à colheita do que lembra uma vagem e, cuja semente, no interior, é utilizada:

Figuras 4 e 5 – Vagem e sementes de café turco



Fonte: Silva (2024).

Conforme se pode observar nas Figuras 4 e 5, a vagem é de pequeno porte, assim como a semente, o que leva a necessidade de uma quantidade de elevada de vagens para se ter uma dose do café. Depois de colhidas as vagens, as sementes são extraídas do seu interior, de forma manual. Essas sementes são torradas em uma panela, que em tempos remotos, eram feitas em barro, na própria comunidade.

Depois de torrado, o café é pilado. É possível observar que as moradoras mais antigas da comunidade utilizavam pilões, enquanto as novas gerações empregam o uso de liquidificador. Após essas etapas, o grão está pronto para ser coado e servido como café. Para além do uso de um café tradicional, acredita-se que esse tenha propriedades curativas. As entrevistadas rememoram que o café é utilizado de forma medicinal para dores de cabeça, dores na coluna e para inflamação.

Em relação à transmissão do saber, embora o preparo e uso do café

tenham estado adormecidos por algum tempo, ele foi retomado pelas mulheres da comunidade que, além de utilizarem, divulgam o produto nas diversas feiras e atividades em que participam. O café tem sido um dos principais produtos da comunidade, chamando a atenção de turistas, visitantes e residentes de Currais Novos.

Outros dois saberes existentes na comunidade e, relacionados ao cultivo e preparo com plantas são a produção de lambedores e garrafadas, ambos com usos de cunho medicinal. Os lambedores são uma bebida com função parecida com a de um xarope, destinada ao tratamento de diferentes doenças. Sua consistência e coloração são parecidas com a de mel em estado líquido, sendo produzido a partir das ervas presentes na comunidade.

De acordo com Jéssica (2024), que tem se dedicado a perpetuação da produção de lambedores, o produto é feito de acordo com os sintomas de diferentes enfermidades, sendo utilizadas apenas as ervas da própria comunidade. Dentre as principais ervas utilizadas no preparo estão hortelã, casca de romã, acerola e algumas raízes. É importante destacar que as moradoras entendem que essas ervas não resultam de uma plantação organizada por elas, mas sim resultado do que a natureza oferece, ou seja, ao longo dos períodos do ano, as ervas disponíveis na natureza variam, variando também o preparo do lambedor. Cada caso, cada sintoma ou doença conta com um preparo particular, com folhas e raízes diversas. Dentre as enfermidades às quais o lambedor é indicado estão as chamadas “tosse seca e tosse cheia”, gripe, dores, etc.

A produção de lambedores está relacionada a um saber familiar e geracional, o qual tem passado entre as gerações de famílias da Comunidade Queimadas. Atualmente, uma das produtoras da comunidade é Jéssica. De acordo com ela, os lambedores eram produzidos pela sua avó, dona Maria Ferreira. A partir da avó, Jéssica e uma tia passaram a dominar as técnicas de escolha das ervas e preparo. As plantas são colhidas, higienizadas e, passam por um processo que resulta na mistura próxima ao xarope. Depois, o líquido é colocado em garrafas e comercializado, tanto na comunidade quanto fora dela.

É possível observar que a comunidade não tem a intenção de tornar o saber estático, entendendo ser importante a troca de receitas e técnicas

com comunidades vizinhas (Jéssica, 2024). Além disso, a comunidade tem inserido a produção dos lambedores como parte das atividades desenvolvidas nos grupos de visitantes que a visitam. Essa abertura mostra que os saberes não são estáticos e que são possíveis muitas narrativas sobre as histórias e memórias de Queimadas.

Além dos lambedores, outra bebida com funções curativas são as chamadas garrafadas. Embora semelhantes, possuem características que as diferem. Em relação à consistência, a garrafada é líquida, sendo tomada de forma parecida à água, em pequenos copos.

No período de realização do inventário, identificou-se que um dos detentores do saber de produção das garrafadas é José Benedito, um dos guardiões de memória de Queimadas. De acordo com Jéssica, José Benedito prepara a garrafada com vinho, nome dado ao suco de uva ou de tamarindo, por ele produzidos.

O vinho é colocado em uma garrafa, acompanhado de raízes e, algumas vezes, de algumas sementes que servem para diferentes tipos de problemas. A mistura fica de molho por um número de dias que varia de acordo com a pessoa e a doença a ser tratada, bem como das raízes utilizadas.

Assim como o lambedor, a garrafada também é particular para cada tratamento, tanto a sua composição quando a quantia a ser tomada e o tempo. No entanto, embora o lambedor seja comercializado de forma geral, para males em comum, a garrafada precisa ser prepara para cada pessoa em específico. José Benedito (2024) informa que, antes de preparar, ele precisa conversar com a pessoa e, através de uma consulta, ele consegue sentir o que o consulente precisa. Depois da consulta, ele vai à mata e colhe as cascas e raízes necessárias.

José Benedito (2024) destaca ainda que precisa de alguns dias para o preparo e 'curtimento' da mistura, que leva aproximadamente cinco dias. Depois disso, ele indica a quantidade a ser tomada, que costuma ser medida em copos. Enquanto no preparo do lambedor é possível observar a presença de folhas, cascas e raízes, na garrafada, parecem predominar as raízes.

Assim como no caso das ervas utilizadas nos lambedores, as raízes utilizadas nas garrafas não são necessariamente cultivadas, mas dispo-

nibilizadas de forma natural, presentes na comunidade. O conhecimento dessas raízes, tanto do seu uso quanto das formas de preparo, é um saber que também é transmitido entre gerações. No caso de José Benedito, os entrevistados afirmam que ele produzia as garrafadas desde criança, mas que, diferente de outros, ele parece ter nascido com esse dom, entendida como algo inerente a ele desde o nascimento.

A comercialização da garrafada é mais restrita, uma vez que existe uma consulta anterior. Para tentar inseri-la dentre os produtos oferecidos, a comunidade tem se articulado para que, após a consulta com José Benedito, caso o consulente resida em Currais Novos, tenha o produto entregue em seu domicílio.

Conforme foi possível observar até o momento, as ervas desempenham uma função importante em Queimadas. Embora não sejam o objeto desse estudo, destaca-se que, além do preparo do café, lambedores e garrafas, as ervas, árvores e frutos são utilizados ainda na produção de doces e carvão.[5]

Outro saber que mobiliza as ervas no processo de cura é o benzimento ou reza, o qual está atrelado à produção dos lambedores e das garrafadas. Na atualidade, duas personalidades ainda praticam esse ofício, sendo elas Dona Tica e Seu Zé. Ambos rezam ou benzem seus consulentes tanto para males do corpo quanto para males do espírito. Apesar das semelhanças entre as práticas curativas, existem particularidades na forma como são realizadas.

Dona Tica benze tanto pessoas quanto animais. Ao longo das entrevistas, Dona Tica destaca que seu benzimento não costuma utilizar nenhum tipo de ervas ou galhos, recorrendo a preces, dentre as quais se destacam a “Ave Maria” e o “Pai Nosso”, acompanhados de preces próprias. Embora não utilize objetos ou plantas para acompanhar a oração, Dona Tica possui um momento do dia específico para a reza, que é o pôr do sol. A benzedeira acredita que, com o pôr do sol, os males rezados se desfazem, acompanhando a ida do sol. Além de rezar os consulentes de forma presencial, Dona Tica destaca que também pode fazer a oração mesmo estando longe, sendo que seus pedidos chegam aos que necessitam.

5 Para saber mais sobre esses dois saberes, ver o texto completo do Inventário.

Dona Tica destaca que a cura não é um milagre ou dádiva sua, mas, sim, de Deus. Ela afirma que faz a prece, mas que quem cura é Deus. Além disso, o processo de benzimento ocorre em meio a uma conversa. Enquanto está conversando com o seu consulente, o benzimento está acontecendo. Não possui um tempo específico de atendimento, o qual varia de acordo com cada pessoa e com cada problema.

No benzimento, o mal que está na pessoa passa para ela que, posteriormente, faz uma prece para que o mal se desfaça. Seu corpo funciona como um canal de passagem para a saída do mal e emergência da cura. Entende ainda que não pode rezar ninguém próximo a outras pessoas, pois o mal pode se espalhar por todos que estão próximos.

Dentre os males que reza, destacam-se o mau olhado, membros dormentes, espinha caída, etc. Em relação à reza de animais, Dona Tica destaca que são utilizadas tanto para cura quanto para que animais fugidos voltem para casa. Na oração para trazer animais perdidos, utiliza uma oração destinada a um vaqueiro do mundo espiritual, o qual teria a capacidade de trazer o animal para seu cercado. Após a oração ao vaqueiro, destaca que é necessário fazer um pagamento, seja com oração ou com velas. O saber de Dona Tica também possui uma relação familiar, sendo passado de geração para geração. A benzedeira destaca que sua mãe era parteira e uma de suas tias era curandeira, tendo sido a tia a responsável por ensiná-la a benzer.

Outra personalidade da comunidade que também exerce o ofício de benzedor/rezador é Seu Zé. Diferentemente de Dona Tica, Seu Zé recorre ao uso de galhos verdes, os quais são utilizados junto com a reza. Sua oração não tem um horário específico, podendo ser feita quando lhe procuram. Seu Zé também benze ao ar livre, reunindo mais de uma pessoa para a oração. Além disso, conforme mencionado anteriormente, o benzedor é o responsável pela produção das garrafas da comunidade, as quais possuem função curativa. Para produzir a garrafada, precisa encontrar o consulente para conversar, identificar os males e fazer o preparo.

Ao longo do exposto, foi possível observar a importância que as ervas exercem para a Comunidade Quilombola de Queimadas, estando atreladas a um conjunto de lugares, saberes e personalidades que, na relação entre lembrança e esquecimento, constituem memórias e histórias sobre Queimadas.

Esses lugares, saberes e personalidades se convertem em bens culturais, os quais constituem patrimônios vivos e dinâmicos do grupo em questão.

Considerações finais ou, para além de narrativas únicas?

Ao realizar uma análise a respeito das manifestações culturais da Comunidade Quilombola de Queimadas atreladas às ervas e à cura, procurou-se contribuir para a construção de narrativas que apontam para a importância de uma compreensão ampla de patrimônio cultural. Esse alargamento do conceito contribui para a democratização das narrativas históricas produzidas.

No caso da comunidade analisada, as práticas de cura, em especial produção de lambedores e garrafadas, benzimento/reza e produção de café turco, apresentam elementos que contribuem para a construção de uma identidade compartilhada. Essas práticas são entendidas pelo grupo como o resultado da transmissão de saberes entre gerações, que são mobilizados de forma dinâmica e, em relação com o presente.

Para além de plantas, as ervas são tomadas como matéria-prima utilizada em produtos e práticas que se relacionam ao cuidado. Esse cuidado, embora característico de Queimadas, não fica fechado a ela, sendo objeto de troca e comercialização com a comunidade local.

Além disso, o entendimento a respeito dos saberes que percorrem gerações leva a preocupação do cuidado e respeito às personalidades mais antigas da comunidade, cujos representantes são entendidos como guardiões de memórias. Esses guardiões, detentores desses saberes, são também detentores da memória local.

Para além de propor conclusões definitivas e fechadas, acredita-se que o texto apresentado contribui para construção de narrativas de comunidades que, historicamente, não foram convidadas à reflexão sobre suas práticas e construções identitárias. Dessa forma, questiona-se: além da Comunidade Quilombola de Queimadas, quantas outras comunidades quilombolas apresentam saberes e práticas de cuidado a partir das ervas? Como trazer esses sujeitos para o centro das discussões sobre o patrimônio cultural no Brasil? Quais as importâncias das políticas públicas para a

preservação das memórias dos diferentes grupos que constituem o Brasil? São esses questionamentos que mobilizam a continuidade da investigação e a proposição de inventários futuros.

Referências

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *O perigo de uma História Única*. Tradução de Júlia Romeu. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ALBERTI, Verena. *Ouvir contar:* textos em História Oral. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2004.

ARANTES, Antônio Augusto. Sobre Inventários e outros instrumentos de Salvaguarda do Patrimônio Cultural Intangível: Ensaio de Antropologia Pública. *Anuário Antropológico,* 2007, 2008, 2009, p. 173-222.

FLORÊNCIO, Sônia Regina Rampim *et al. Educação Patrimonial:* inventários participativos - manual de aplicação Brasília: IPHAN, 2016. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/inventariodopatrimonio_15x21web.pdf. Acesso em: 10 mar. 2023.

FUNARI, Pedro Paulo Abreu; PELEGRINI, Sandra de Cássia Araújo. *Patrimônio histórico e cultural.* 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

GOMES, Danilo Cortez. "Tirando leite de Pedra": a dinâmica econômica do Seridó Potiguar. *Revista de Desenvolvimento Econômico – RDE.* a. XIX , v. 3, n 38, 2017. Disponível em: https://revistas.unifacs.br/index.php/rde/article/view/4658.

PEREIRA, Júnia Sales; ORIÁ, Ricardo. Desafios teórico-metodológicos da relação Educação e Patrimônio. *Resgate*, vol. XX, n. 23 - jan./jun. 2012. Disponível em: https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/resgate/article/view/8645738.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. Cidades visíveis, cidades sensíveis, cidades imaginárias. *Revista Brasileira de História*, v. 27, n. 53, p. 11-23, 2007.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. *Revista Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

RICOEUR, Paul. *A Memória, a História e o Esquecimento*. Campinas, SP: Ed. da Unicamp, 2007.

SILVA, Eduardo Cristiano Hass da. *Inventário do Patrimônio cultural do Povoado Trangola:* Município de Currais Novos/RN. Currais Novos, RN: UFRN/PROEX/ FELCS, 2024a. Disponível em: https://repositorio.ufrn.br/handle/123456789/57670.

SILVA, Eduardo Cristiano Hass da. *Inventário do patrimônio cultural da Comunidade Quilombola de Queimadas* [recurso eletrônico]: município de Currais Novos/RN.Currais Novos, RN: Ed. do Autor, 2024b.

SILVA, Fernanda Rayssa da. *A integração do queijo artesanal na cadeia produtiva do turismo em Currais Novos e Tenente Laurentino Cruz/RN.* Monografia (Graduação) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Faculdade de Engenharia, Letras e Ciências Sociais do Seridó, Curso de Turismo, Currais Novos, RN, 2004c, 25p.

TOLENTINO, Átila Bezerra. O que não é educação patrimonial: cinco falácias sobre seu conceito e sua prática. In: TOLENTINO, Átila Bezerra; BRAGA, Emanuel Oliveira. *Educação patrimonial:* políticas, relações de poder e ações afirmativas. João Pessoa: IPHAN-PB; Casa do Patrimônio da Paraíba, 2016.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE. *Edital Nº 010/2023-UFRN/PROEX* **-** Chamada pública para apoio a projetos de extensão na área de Inovação Social e/ou Tecnologias Sociais e Desenvolvimento da Economia Solidária. Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Projeto Integração de produtos do Povoado Trangola e da Comunidade de Queimadas às atividades de comercialização cultural e turística: diálogos entre patrimônio cultural e economia solidária. Coordenação: Prof. Dr. Eduardo Cristiano Hass da Silva, 2024.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE. *Edital Nº 012/2023-UFRN/PROEX* **-** Seleção pública para apoio a projetos de extensão. Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Projeto Inventário cultural da Comunidade Quilombola de Queimadas: um olhar para a zona rural de Currais Novos/RN. Coordenação: Prof. Dr. Eduardo Cristiano Hass da Silva, 2024.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE. *Edital Nº 014/2023-UFRN/PROEX* **-** Seleção pública para apoio a projetos de extensão nas áreas de memória. Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Projeto Cidades, memórias e patrimônio cultural do Seridó Potiguar: diálogos entre educação e turismo cultural. Coordenação: Prof. Dr. Eduardo Cristiano Hass da Silva, 2024.

VIEIRA, José Glebson; SANTOS, Maria; SOUZA, Maria José da Silva. Negros, morenos e quilombolas: resistência e mobilização étnico-política das comunidades quilombolas do Arrojado (Portalegre/RN) e de Queimadas (Currais Novos/RN). *ODEERE: Revista do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade*. v. 5, n. 9, 2020.

Fontes orais

DONA DAGUIA. Maria da Guia Ferreira da Silva. Entrevistas concedidas aos pesquisadores no ano de 2024.

DONA TICA. Francisca Maria da Silva. Entrevistas concedidas aos pesquisadores no ano de 2024.

SEU ZÉ. José Benedito da Silva. Entrevistas concedidas aos pesquisadores no ano de 2024.

SILVA, Jéssica Beatriz da. Entrevistas concedidas aos pesquisadores no ano de 2024.

O NÃO LUGAR DA ARTE SACRA AFRO-BRASILEIRA NAS POLÍTICAS CULTURAIS INSTITUÍDAS PELO CEARÁ (BRASIL): O MUSEU DA ARTE SACRA DE AQUIRAZ COMO OBJETO DE ESTUDO

Roberta Fraga Machado Gomes[1]
Itacir Marques da Luz[2]

O presente estudo busca relação com a assertiva vista em Dominique Poulot (2009): "[...] a história do patrimônio é amplamente a história da maneira como uma sociedade constrói seu patrimônio" (*apud* Nogueira, 2020, p. 3) e guarda relações com as pesquisas realizadas por Antonio Gilberto Ramos Nogueira (2020), Caroline Silveira Bauer (2021) e Hildebrando Maciel Alves (2023) sobre as políticas públicas instituídas pela Secretaria da Cultura do Ceará para a preservação do patrimônio cultural. Outrossim, procura retratar, introdutoriamente, a Secretaria da Cultura em sua criação; a atuação referente ao Conselho Estadual de Cultura em seus primeiros anos, 1966-1967, e os intitulados "homens de visão larga" pelo jornal *O Povo* (1967) mediante a preservação patrimonial, em especial a sua relação com os museus, os bens culturais passíveis à musealização e o patrimônio musealizado.

Almejamos, portanto, assim como o fizeram Nogueira (2020), Bauer (2021) e Maciel (2023), apresentar as políticas culturais instituídas pelo Ceará com enfoque no Museu Sacro São José de Ribamar, nos projetos para sua institucionalização e manutenção, em suas propostas conceituais e no patrimônio católico a ser musealizado para proteção mediante Convênio celebrado entre Estado e Igreja Católica (1967). Consoante com nossos estudos, interpretamos, pois, esse museu como o não lugar para

1 Fortaleza, Ceará. Brasil.
2 Redenção, Ceará. Brasil.

a arte sacra afro-brasileira ante os estereótipos estigmatizantes advindos com a escravidão, a política e socioculturalmente reproduzidos.[3]

Em contraponto, contudo, percebemos os museus como possíveis lugares para essa reparação mediante as reivindicações apontadas pelo Movimento Negro Moderno (1970), a Constituição Brasileira (1988), artigos 215 e 216, as revisões historiográficas e os estudos críticos sobre o pensamento e os modelos coloniais ainda reproduzidos por essas instituições. Além disso, evidenciamos, neste debate, o protagonismo das "comunidades de terreiro", povos tradicionais que fundamentam as culturas religiosas das matrizes africanas no Brasil. Propomos, pois, relação com os estudos realizados por Antonio Gilberto Ramos Nogueira (2022), Aline Montenegro Magalhães (2022) e Márcia Chuva (2022) referentes à reparação, à resistência e aos direitos associados ao patrimônio.

A primeira parte do texto apresentará, assim, os contextos, os sujeitos, os intelectuais, os políticos e os agentes responsáveis ideológicos pela institucionalização do Museu Sacro São José de Ribamar; em um segundo momento, serão evidenciadas as hipóteses estabelecidas para que esse museu se constitua como o não lugar da arte sacra afro-brasileira. Por fim, como ponderações, concluiremos estabelecendo um contraponto à hegemonia a partir das tensões provocadas pelas propostas de reconhecimento para a reparação dos prejuízos causados às representações da cultura afro-brasileira nos museus do Ceará mediante alguns exemplos observados pelo país.

3 Sobre a análise referente à "arte dos colonos pretos", "arte negra" e "arte primitiva, arcaica e tribal", apresentada por Nina Rodrigues (1904), Arthur Ramos (1949) e Clarival do Prado Valladares (1966), respectivamente, ver Marta Salum (2000). Das críticas para as visões estigmatizantes sobre a arte afro-brasileira, ver Abdias Nascimento (1966;1978). Da arte afro-brasileira, ver Mariano Carneiro da Cunha (1983), Kabengele Munanga (2000), Marta Salum (2000). Da arte sacra afro-brasileira, ver Lélia Gonzalez (2020), sobre a exposição Arte afro-brasileira realizada em 1974, Juana Elbein e Deoscóredes Maximiliano dos Santos (1978; 2014) e Raul Lody (2003).

Os “homens de visão larga” e o “Museu da Arte Sacra de Aquiraz”[4]

A Secretaria da Cultura foi criada pela Lei nº 8.541, de 9 de agosto de 1966, sancionada pelo governador Virgílio Távora. Foi instaurada em ato presidido pelo então governador, Plácido Castelo, em 9 de dezembro de 1966, e “abençoada” pelo Arcebispo de Fortaleza Dom José de Medeiros Salgado (Nobre, 1979). Discursou Raimundo Girão e compareceram ao evento “altas” autoridades intelectuais (O Povo, 1967). Foram empossados os membros do Conselho de Cultura: Eng. José Guimarães Duque (Ciências Naturais); General Dr. Carlos Studart Filho (Ciências Sociais); Joaquim Braga Montenegro, bancário aposentado (Literatura); Heloísa Ferreira Juaçaba, pintora e colecionadora (Artes Plásticas); Manuel Eduardo Pinheiro Campos, Bacharel em Direito (Artes de Movimento); e Maestro Orlando Vieira Leite (Música) (Nobre, 1979).[5] Desde sua criação, em 1966, como explica Nogueira (2020, p. 10), “[...] a Secretaria vinha sendo alvo de críticas quanto a sua própria concepção de cultura como refinamento superior do espírito como foi proferido pelo historiador Raimundo Girão em seu discurso de posse como primeiro secretário 1966-1971.”

Raimundo Girão, formado em Ciências Jurídicas e Sociais, foi o primeiro titular da Secretaria da Cultura do Ceará. Sua atuação inicia em 1966 e encerra em 1971, junto com o mandato do Governador Plácido Aderaldo Castelo (Nobre, 1979). Entre suas publicações, estão *O Ceará*, em colaboração com Antônio Martins Filho (1939, 1945 e 1966); *Pequena História do Ceará* (1953, 1962, 1971), e *A Abolição no Ceará* (1956, 1969) (Instituto do Ceará, 2025). Plácido Aderaldo Castelo governou o Ceará entre os anos 1966 e 1971. Castelo também era graduado em Ciências Jurídicas e So-

4 Ainda como projeto, o Museu fora chamado “Museu de Arte Sacra de Aquirás (*sic*)” (NOBRE, 1979). Contudo, foi originalmente instituído com o nome Museu de São José de Ribamar, pela Lei 8.882, de 21 de junho de 1967. Posteriormente, a publicação lançada pelo próprio Museu em 2012, retrata-o como “Museu Sacro São José de Ribamar”. São necessárias informações sobre esta última alteração, reproduzida pela Lei Orgânica da Cultura do Estado do Ceará (Lei nº 18.012, de 01 de abril de 2022).

5 Os nomes citados fazem referências aos membros titulares nomeados para o Conselho. Seus respectivos suplentes são igualmente informados por Nobre (1979, p. 45).

ciais e, entre suas obras publicadas, estão *Metodologia do Ensino de História* (1928); *História Política do Ceará* (1963) e *História do Ensino do Ceará* (1970). O político pertenceu ao Instituto do Ceará e à Academia Cearense de Letras (Instituto do Ceará, 2025).

O também cearense, Marechal Humberto de Alencar Castelo Branco, foi eleito pelo Congresso Nacional em eleições indiretas, em 11 de abril de 1964, e governou o Brasil até 1967 (*apud* Bauer, 2021, p. 20). Foi o "[...] primeiro ditador escolhido para ocupar o cargo de presidente da República após a deposição de João Goulart por um golpe civil-militar iniciado no dia 31 de março de 1964"[6] (Cordeiro *apud* Bauer, 2021, p. 20). Segundo Osmar Maia Diógenes (2015), o regime civil militar, compreendido entre o período 1964 e 1985, exerceu notável influência sobre as indicações a cargos eletivos. O Ceará esteve submetido às ações e propostas apresentadas pelos militares ao governo federal; o regime antidemocrático em ascensão cerceou as liberdades civis e políticas (*Ibid*.). O golpe militar, segundo Deivison Campos (2008), desarticulou as elites intelectuais negras, reprimiu qualquer tipo de manifestação contrária ao Estado, à Doutrina de Segurança Nacional e à ideologia de integração identitária e cultural da nação.

Para a criação, a gestão e a inauguração (em 27 setembro de 1967) referentes ao Museu de São José de Ribamar, contribuíram o Presidente Castelo Branco, segundo Hélio Paiva (2011); o Governador Plácido Aderaldo Castelo; o Secretário Raimundo Girão; o próprio Padre Hélio Paiva, seu idealizador, responsável por recolher o acervo musealizado, nomeado por Plácido Aderaldo Castelo como o primeiro gestor[7]; Clarival Valladares, "[...] uma autoridade de alto gabarito neste particular, segundo alguns uma (*sic*) dos mais entendidos no país" (O Povo, 1967, p. 2); a artista Heloísa Juaçaba, e o Museólogo Henrique Barroso, indicado por Heloísa

6 Castelo Branco faleceu após um acidente aéreo, ocorrido em Fortaleza, após sua passagem por Quixadá, para a visita à amiga Rachel de Queiroz, em 18 de julho de 1967, já como ex-presidente (Bauer, 2021).

7 "O Governador do Estado, Plácido Aderaldo Castelo, nomeia o Padre José Hélio Paiva, para exercer, em comissão, o cargo de Diretor do Museu São José de Ribamar". Ceará. Diário Oficial – (Estado do Ceará) – 07 de julho de 1967. José Hélio Paiva geriu o Museu Sacro entre os anos 1967 e 1973. Carolina Maria Câmara Paiva, sua esposa, geriu o Museu entre 1974 e 1993 (Holanda, 2012).

Juaçaba para a supervisão técnica do Museu (Nobre, 1979).

O projeto referente ao Museu de Arte Sacra de Aquiraz surgiu após as primeiras sugestões levantadas pelo Conselho: o estabelecimento de um convênio com a Diocese de Sobral para reorganizar e permitir o funcionamento do museu deixado pelo Bispo Dom José Tupinambá da Frota. O respectivo convênio foi encaminhado para a Prefeitura Municipal de Sobral, posteriormente, como informara Girão em sessão realizada em 15 de janeiro de 1970 (Nobre, 1979). Atualmente, o Museu Dom José tem como mantenedora a Universidade Estadual do Vale do Acaraú (Museu Dom José, 2015). O Estado, portanto, mantém às suas expensas o custo financeiro para preservar o acervo católico patrimonializado, seja em Sobral ou em Aquiraz, sem a respectiva isonomia para as religiões afro-brasileiras, por exemplo.

Para viabilizar a sua institucionalização, algumas atividades pertinentes à recém criada Secretaria da Cultura foram realizadas pelo Conselho Estadual de Cultura. Narradas, em publicação administrativa, estão as reuniões em que o projeto de criação da instituição foi citado, ocorridas entre janeiro e março de 1967: a) 26 de janeiro: Raimundo Girão, Secretário da Cultura, expôs o projeto de criação do Museu de Arte Sacra de Aquiraz; b) 17 de fevereiro: o Conselho ouviu a exposição feita pelo especialista Dr. Clarival do Prado Valladares, contratado pelo Estado para organizar o "museu de coisas ligadas à Religião" (*Ib*., 1979, p. 56); c) 02 de março: a Conselheira Heloísa Juaçaba sugeriu a contratação de Henrique Barroso (Nobre, 1979).

À sua inauguração estiveram presentes, segundo o jornal *O Povo* (1967), o governador Plácido Castelo, Dom José de Medeiros Delgado, secretários estaduais, o vice-reitor para assuntos culturais, professor José Denizard Macedo da Universidade Federal do Ceará e "muitas outras autoridades". Uma "belíssima oração" foi pronunciada por Raimundo Girão informando os motivos porque a cidade havia sido escolhida para sediar o Museu. Ainda com a palavra estiveram Clarival Valladares, Dom Delgado, Padre Hélio Paiva e, finalmente, o governador. Conforme a reportagem, publicada em 28 de setembro, "[...] ontem em Aquiraz tudo cheirava ao antigo, ao tradicional e sobretudo ao belo" (O Povo, 1967, p. 2). Para o

periódico *O Povo*, esses sujeitos são percebidos como "[...] os homens de visão larga", responsáveis pela "[...] cobertura a empreendimentos que visam difundir entre o povo o conhecimento de arte sacra" (O Povo, 1967, p. 26).

O então inaugurado Museu de São José de Ribamar, localizado em Aquiraz, Ceará, foi criado pela Lei nº 8.822, de 21 de junho de 1967. Sua sede, única em sua história, está localizada a 70 metros de distância da Igreja Matriz São José de Ribamar. Essa localização estabelece referência à categoria de Primeira Vila "S. José de Riba-Mar", para que assim se situasse e se conservasse em Aquiraz. Em 2022, contudo, seu nome foi oficialmente alterado para "Museu Sacro São José de Ribamar" (MSSJR), mediante Lei nº 18.012, de 1 de abril de 2022. A Delegacia de Polícia e a Casa de Detenção foram transferidas para que o Museu ali fosse sediado.

Conforme Geraldo Nobre (1979), esse museu foi "[...] o primeiro, em todo o Brasil, instalado em antigo prédio da Casa de Câmara e Cadeia dos tempos coloniais" (*Ib*., p. 56). Assim cumpriu-se a sugestão realizada por Clarival do Prado Valladares, conselheiro federal da cultura, contratado para organizar o Museu Sacro São José de Ribamar (Id). Valladares (1918-1983) era baiano, médico, crítico e especialista em arte. Chegou ao Ceará em 1967, em atendimento ao convite feito pelo Governo do Estado para estudar o caso "Museu de Arte Sacra", como informa o artista plástico cearense Nilo de Brito Firmeza (1997), conhecido como "Estrigas" em seus registros.[8]

Dois meses antes da sua criação pela Lei, contudo, conforme publicizara o Diário Oficial, em 12 de abril de 1967, o Governo do Estado do Ceará e a Arquidiocese de Fortaleza estabeleceram convênio sobre o acervo eclesiástico para a seguinte cessão em comodato. Dentre suas cláusulas e condições está o compromisso assumido pelo Estado, vigente por 50 anos prorrogáveis, em fundar e manter o Museu, e pela Arquidiocese em pôr à disposição do Estado seus objetos e peças religiosas. Está, ainda, a assun-

8 O livro *Estrigas, a arte na dimensão do momento: (registros) 1951-1971*, publicado em 1997, reúne os registros feitos pelo crítico, pintor, ilustrador Nilo de Brito Firmeza, comumente chamado Estrigas, a partir de seu ingresso, em 1951, na Sociedade Cearense de Artes Plásticas (SCAP).

ção pelo Estado de manter à sua custa os bens citados "[...] em perfeito estado de conservação" (Ceará, 1967, p. 2.850). Desse acontecimento provém a nossa principal hipótese para a criação do Museu: a Constituição Conciliar *Sacro Santum Concilium* (1963), produzida pelo Vaticano II, com capítulo específico sobre a arte sacra cristã.[9]

Ora firmado pelo Convênio, passaram a ser acervo protegido pelo Museu de São José de Ribamar o patrimônio material jesuíta e outros itens, em grande parte, recolhidos pelo Padre José Hélio Paiva — seu idealizador e primeiro gestor — em terras cearenses, após iniciar suas funções como Vigário Ecônomo, em Aquiraz, em 1962 (Holanda, 2012). O Convênio (1967) assinado entre o Governo do Estado do Ceará, representado pelo Governador Plácido Aderaldo Castelo, e a Arquidiocese de Fortaleza, representada pelo Arcebispo de Fortaleza Dom José de Medeiros Delgado, é regido pelas seguintes condições e oferece vestígios sobre esses princípios:

> 1.a O primeiro contratante, por intermédio de sua Secretaria de Cultura, fundará e manterá o "Museu São José do Ribamar", de arte sacra, na cidade de Aquirás (*sic*), cuja finalidade é preservar e expor peças de caráter religioso, que tenham valor histórico e artístico".
>
> 2.a A segunda contratante [Arquidiocese de Fortaleza], no intuito de colaborar no pleno êxito do empreendimento de que trata a cláusula primeira, porá à disposição do primeiro contratante, através da Secretaria de Cultura, deste, objetos e peças religiosas das que possui ou vier possuir, a critério do Exmo. Sr. Arcebispo, ouvida a Comissão de Arte Sacra e o Vigário da Paróquia a que pertençam os objetos, os quais serão entregues mediante relação específica, com os valores que lhes atribuir, mediante recibo passado pelo Diretor do "Museu São José do Ribamar", visado pelo Secretário acima referido.
>
> 3.a O primeiro contratante [o Estado] reconhece o legítimo direito de propriedade e domínio que a segunda contratante tem so-

9 Ver em: A Santa Sé (1963): Carta Circular A Função Pastoral dos Museus Eclesiásticos. Da Pontifícia Comissão para os Bens Culturais da Igreja.

> bre os bens aludidos na cláusula anterior, e obriga-se a expô-los no "Museu São José de Ribamar", com referência expressa de sua origem.
>
> 4.a O primeiro contratante [o Estado] obriga-se a manter à sua custa em perfeito estado de conservação, os bens de que trata a cláusula 2.a, e responderá pelas perdas e danos neles causados.
>
> 5.a O presente Convênio vigorará com o prazo de 50 (cinquenta) anos consecutivos [prorrogáveis] [...] (Ceará, 1967, p. 285).

Essa visão para o futuro, explicitada pelo artigo 5º, implica ações hodiernas realizadas pelo Museu. Constituem o patrimônio museológico, hoje, aproximadamente 650 (seiscentos e cinquenta) objetos provenientes do Convênio (1967) celebrado entre Estado e Igreja, segmentados em sete coleções: Diversos; Imaginária; Impressos e Manuscritos; Mobiliário; Paramentos; Ourivesaria e Talha. As coleções estão formadas por imagens, objetos de procissão, paramentos litúrgicos, oratórios, alfaias e missais (Holanda, 2012). O Museu protege, ainda, sob sua posse efetiva, "[...] 712 (setecentas e doze) 'obras de arte', intituladas 'Anjos'" (Ceará, 2009, p. 6). Doação a título permanente realizada por Ronald Assumpção à Secretaria da Cultura do Ceará em 5 de janeiro de 2009 (Ceará, 2009, p. 6).

Com uma nova proposta para sua reestruturação conceitual em 2002 — em que os objetos passassem a ser vistos por valores e significados atribuídos social e historicamente, conforme Maria Terezinha Feijó Machado (2006) — e sem políticas institucionais ou relações com a sociedade com vistas a incluir objetos sagrados ou religiosos vinculados a outras religiões, como anteriormente evidenciado, formalmente estabelecidas, seu caráter identificado com a arte sacra cristã manteve-se preponderante até os presentes anos. Fato observável por suas exposições abertas à visitação, *A História do Ceará na Arte Sacra* (2012) e *Fios de Memória* (2019). Essas políticas e práticas reforçam a hipótese de que o Museu Sacro atue, ainda hoje, como um museu eclesiástico.[10]

10 Os museus eclesiásticos têm como propósitos a função pastoral e visam a "[...] reforçar a acção da Igreja através dos bens culturais, em ordem a favorecer um renovado humanismo à luz da nova evangelização" (A SANTA SÉ, 2001, doc. el.).

A história e o não lugar da arte sacra afro-brasileira no Museu

Após apresentar uma breve historicidade relativa ao Museu Sacro São José de Ribamar, passamos a inferir a hipótese sobre essa instituição pública ser o não lugar da arte sacra afro-brasileira, seja em sua criação ou hodiernamente, com base em leituras sobre o apagamento relacionado às populações negras e suas experiências socioculturais, seja em territórios, museus ou monumentos, como apontaram os estudos realizados por Carmem Gil e Beatriz Meinerz (2017), Aline Magalhães (2022) e Mônica Lima, Hebe Mattos, Keila Grinberg e Marta Abreu (2022).

Temas esses associados aos bens culturais afro-brasileiros, às populações negras em museus e a sua representação em exposições e acervos foram precedidos em estudos realizados por Myriam Sepúlveda dos Santos (2004), Raul Lody (2005), Marcelo Bernardo da Cunha (2008), José Neves Bittencourt (2008), Nila Rodrigues Barbosa (2010) e Iosvaldyr Bittencourt Jr. (2013, p. 13), este em análise à "[...] objetificação da nadificação ontológica", para citar alguns exemplos. Segundo o antropólogo Raul Lody (1988, p. 84), "[...] as religiões de origem africana incorporaram uma história de dominação e de visões exoticistas que buscam pelo preconceito afirmar questões de maior abrangência em âmbito social, econômico e político". O catolicismo, estabelecido à força mediante "[...] o poder da Igreja de Cristo nos trópicos" (Lody, 1988, p. 85), impôs sua visão hegemônica a partir da qual as outras manifestações religiosas, em especial aquelas de origem e prática dos povos africanos, fossem conceituadas como bárbaras, feiticistas, exóticas (Lody, 1988, p. 85).

Entendemos, portanto, pelas vinculações institucionais estabelecidas, o Museu Sacro São José de Ribamar como um instrumento para comunicar o conhecimento sobre a arte sacra cristã, idealizado pela Arquidiocese e o Governo do Estado do Ceará; seus referenciais; colonizadores portugueses e personagens associadas à Igreja, como, por exemplo: bispos, vigários e padres e o povo brasileiro como o seu receptor. Essas ações serão exploradas mais à frente, em nossas pesquisas, onde serão analisados a valorização seletiva dos objetos, os critérios para a sua musealização, a missão e a função institucional e

os significados atribuídos à arte sacra cristã. Antes, contudo, com este estudo, visamos a estabelecer relações entre Portugal, Igreja e Estado com fins pastorais, explorados pela historiografia que silenciaram ou objetificaram as representações afro-brasileiras a ponto de excluí-las dos espaços museais ou, ao mantê-las, as relacionarem aos estigmas ainda vigentes oriundos das opressões passadas e atuais contra as culturas dos povos colonizados.

Maria Regina Celestino de Almeida (2014) reconhece o ideal religioso incutido nessa "conquista" e na colonização, associado a interesses políticos e econômicos. Enfatiza, por conseguinte, o estreito e indissociável vínculo entre esses aspectos, sobretudo em países ibéricos. Com enfoque em povos indígenas, sua pesquisa aponta para os registros sobre o projeto colonizador, também pertinente à escravidão africana e afro-brasileira, cujas culturas e identidades foram reelaboradas. Era uma história coletiva construída sob o contexto de extrema violência — guerras intensas, doenças, massacres, preconceitos, discriminações, proibição de seus cultos e tradições.

Georgina Santos e Ronaldo Vainfas (2014), concorrentemente, apresentam informações sobre a "união entre a cruz e a coroa", compromisso firmado entre Portugal e a Igreja Católica para evangelizar os povos conquistados com vistas a alargar os territórios submetidos à cristandade. Os povos ibéricos estavam convictos sobre uma superioridade moral e intelectual com base em estatutos como a "pureza de sangue". Destarte, o "catolicismo colonial" brasileiro ganhou feição própria pela estreita convivência entre religiosidades produzidas pela mescla cultural entre índios, negros africanos, cristão velhos e novos condenados por crimes como feitiçaria, judaísmo e heresias.

No Ceará, entre o final do século XIX e início do XX, a intelectualidade presente no Instituto Histórico (1887) defendia que a constituição do território havia sido realizada por apenas duas combinações étnicas básicas - o português e o indígena - considerando a contribuição africana sem importância. Nessas construções, os indígenas eram considerados inferiores e a população negra e sua cultura, propositadamente, invisibilizada, assim como a discussão racial. Situação que irá mudar a partir da década de

1980 com o surgimento do Grupo União e Consciência Negra e de outras entidades do movimento negro regional, que vão afirmar e organizar, por meio de Fóruns de Entidades Negras, essas populações no intuito de cobrar políticas de reconhecimento. Por exemplo, na contemporaneidade, a efetivação das ações afirmativas contra as desigualdades raciais históricas presentes no Estado (Nascimento, 2012; Gomes, 2024).

A problematização proposta e os conteúdos relativos às fontes anteriormente citadas — produzidas pelo Estado via Secretaria da Cultura e Museu Sacro São José de Ribamar — suscitam a seguinte hipótese: o Museu Sacro São José de Ribamar foi influenciado, em sua institucionalização e em suas práticas subsequentes, pelo *Concílio Vaticano II,*[11] como um projeto em benefício à evangelização cristã capitaneado pelo Governo do Estado do Ceará para cumprir a "função educadora"[12] pastoral. Com sua função social específica e sua missão básica estabelecidas "universalmente" - sinalizando a evidência sobre a ausência de marcadores referentes à religião, como cristão e/ou católico - o Museu Sacro São José de Ribamar preservou, exclusivamente, a arte sacra cristã, cedida sob empréstimo pela Arquidiocese de Fortaleza, por 42 anos, até a incorporação do conjunto "Anjos" em 2009.[13]

Consequentemente, para a efetivação desse acontecimento, a arte sacra vinculada a outras religiões foi silenciada pela instituição, a exemplo da arte sacra afro-brasileira associada à umbanda e ao candomblé. Com uma nova proposta para reestruturação conceitual em 2002 - em que os objetos passassem a ser vistos por valores e significados atribuídos

11 A SANTA SÉ. Constituição Conciliar *Sacrosanctum Concilium*: sobre a sagrada liturgia, Cidade do Vaticano, 1963. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_po.html. Acesso em: 16 ago. 2024.

12 DELGADO, José de Medeiros (Arcebispo Metropolitano). Governo do Arcebispado de Fortaleza: sobre o Museu de Aquiras. *In* O Nordeste, 12 abr. 1967, p. 7.

13 A coleção "Anjos" possibilitou revisões pontuais sobre o seu conteúdo, após meio século de existência do Museu. Alguns objetos, relacionados ao conjunto "Anjos" (2009), ainda que escassos e nunca expostos, como o "Anjo dos Amigos", associado à umbanda em nossa análise iconológica, representam outras leituras sobre o sagrado e o religioso. Outros estudos sobre essas representações, que possivelmente se relacionam com os cultos afro-brasileiros, estão em andamento.

social e historicamente[14] - e sem políticas institucionais ou relações com a sociedade com vistas a incluir objetos sagrados ou religiosos vinculados a outras religiões como anteriormente evidenciado, e formalmente estabelecidas, seu caráter identificado com a arte sacra cristã manteve-se preponderante até os presentes anos, reproduzindo aspectos de uma representação da hegemonia católica. Fato observável por suas exposições abertas à visitação, *A História do Ceará na Arte Sacra* (2012) e *Fios de Memória* (2019). Essas políticas e práticas reforçam a hipótese de que o Museu Sacro São José de Ribamar atue, ainda hoje, como um museu eclesiástico.

Um final ainda sem conclusão: o museu de arte sacra afro-brasileira em Fortaleza e as nuances contemporâneas do reconhecimento à cultura afro-brasileira

Com vistas a estabelecer um contraponto ao não lugar da arte sacra afro-brasileira - percebido em nossa interpretação como o lugar de onde essa manifestação e seus referenciais foram excluídos -, percebemos o museu como um possível lugar para a reparação aos prejuízos causados às populações negras, em convergência com Márcia Chuva (2022), ante o "genocídio cultural", Abdias Nascimento (1978); o "epistemicídio", Sueli Carneiro (2005); as perseguições ao candomblé e a outras religiões afro-cearenses e a sua resistência, conforme Leonardo Almeida (2023).[15]

Evidenciamos, pois, as "[...] propostas das comunidades de terreiro" (Ceará, 2009, p. 78) para um museu em Fortaleza, obtidas em evento organizado pela Secretaria da Cultura do Ceará, o III Fórum Estadual de Museus, realizado entre 15 e 17 de maio de 2009. O Seminário "Emergência étnica: índios (*sic*), negros e quilombolas construindo seus lugares de memória no Ceará" integrou as atividades e propôs a seguinte pergunta ao

14 Museu Sacro São José de Ribamar. *In* Santos, Fabiano dos; Guedes, Mardonio e Silva (Org.). *40 anos da Secretaria da Cultura*: os equipamentos culturais. Fortaleza: SECULT, 2006. 180 p. (Nossa Cultura. Série Documenta.).

15 Consoante com Leonardo Almeida (2023), em *Religiões afro-brasileiras no Ceará: temas, referências e debates* (2023), o Inventário dos Povos de Terreiro no Ceará (2022) identificou 494 terreiros, casas e tendas, sendo 70% ligadas à Umbanda e 14,6% ao candomblé.

Grupo de Trabalho Comunidades de Terreiro: "Que museus queremos?". [16] Dentre as 12 respostas, selecionamos aquelas vinculadas aos processos formativos, às performances, à ligação com a natureza e a sua exclusividade em relação a outros museus:

> Considerando que a falta de informação sobre as religiões de matriz africana, levam à ignorância e preconceitos, propõe-se que o museu deve ser pensado como espaço de informação e difusão de conhecimentos;
>
> Considerando a necessidade de explicitar a riqueza e diversidade cultural das comunidades religiosas afrocearenses, propõe-se que sejam realizadas exposições no museu, que apresentem expressões plásticas e outras produções estéticas realizadas por indivíduos destas comunidades;
>
> Considerando que as religiões de matriz africana têm a natureza como elemento essencial de sua cosmologia e liturgia, propõe-se que o edifício escolhido para sua instalação, bem como o seu projeto expográfico, levem em consideração que o museu deve contemplar a natureza;
>
> Considerando a complexidade e importância de um museu sobre as religiões de matriz africana no Ceará propõe-se que o tema seja tratado de forma aprofundada, necessitando para isso que seja um museu exclusivo sobre o tema, ressaltando-se, no entanto, a perspectiva do contexto destas religiões na História afro-brasileira, de índios (*sic*) e de quilombolas (Ceará, 2013, p. 80-81).

Esta proposta, sem execução, poderia ser o lugar entendido como "[...] sede de resistência da sociedade civil" (Santos, 2005, p. 259), caso seu

16 Documento elaborado em reunião com os seguintes delegados: Sr. Silvio de Iemanjá, Sr. Lino de Ogum, Sr. Cleudo Pinheiro Júnior, Sr. João Botelho, Sr. Marcelo Marques da Silva, Sra. Evelane Silveira Farias, Sr. Janderson, Sr. Armando Teixeira Leão. Outros participantes: Lorena Oliveira Nunes, Emmanuel Bastos Lopes, Mãe Constância Sousa Araújo, Mãe Vilma Maria Vieira de Melo, Francisco Eldemyr Pereira da Silva, Álvaro Bezerra Pinheiro Neto. Facilitador: Cleudo Pinheiro de Andrade Júnior. Coordenador: Leno Farias. Relator: Marcelo Cunha (Ceará, 2013).

projeto fosse fomentado pelas políticas culturais instituídas pelo Ceará, tal como interpretamos o Museu de Percurso do Negro (RS). O Museu do Percurso do Negro foi um projeto promovido pelo Programa Monumenta do Ministério da Cultura, do Instituto do Patrimônio Histórico Nacional (IPHAN), em parceria com a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco), o Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID), o Governo Federal e a gestão da Prefeitura Municipal de Porto Alegre; contou com o apoio da Escola Pública de Saúde do Estado e ficou sob a coordenação geral da organização negra Grupo de Trabalho Angola Janga. As outras entidades negras participantes do Projeto são: Associação Cultural Quilombo do Areal, Instituto de Assessoria às Comunidades Remanescentes de Quilombos (Iacoreq), Associação dos Amigos do Bairro Cidade Baixa e Arredores (Mocambo) e Congregação em Defesa das Religiões Afro-brasileiras (Cedrab/RS).

A ação do projeto prevê, por etapas, a construção de marcos/monumentos na cidade e a formação de monitores a fim de se visibilizar a comunidade negra, que se tornou invisível ou estigmatizada nos museus da cidade. Oriunda da execução do projeto do Museu de Percurso do Negro de Porto Alegre, em decorrência das visitações públicas, foi realizada a formação de jovens entre os anos de 2009 e 2014 para atuarem como mediadores das atividades de ação educativa de um museu diretamente relacionado com a história das populações negras (Gomes, 2019). Outros exemplos são o Museu Afro-Brasil (SP) e o Museu Afro-Brasileiro (BA). Como fundamento, consideramos a Nova Museologia (anos 1970), a Museologia Social (anos 1980), a Fundação Cultural Palmares (1988) e as políticas de reparação para as populações negras (anos 2000).

No campo das reparações, com reflexos no ensino, o contexto provoca mudanças. A Lei Federal nº 10.639 de 2003, o Parecer CNE/CP nº 3, de 10 de março de 2004 (Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana) e a Lei nº 12.711, de 29 de agosto de 2012, seção “Ações Educativas de Combate ao Racismo e a Discriminações”, em cujo excerto, relacionado aos seus princípios, retratamos os princípios e sua repercussão apontam para as “[...] exigências de mudança de mentalidade, de

maneiras de pensar e agir dos indivíduos em particular, assim como das instituições e de suas tradições culturais" (*Ib*., doc. el.). Como destaca o Estatuto da Igualdade Racial Brasileiro, instituído pela Lei nº12.288, de 20 de julho de 2010, art. 9: "A população negra tem direito a participar de atividades educacionais, culturais, esportivas e de lazer adequadas a seus interesses e condições, de modo a contribuir para o patrimônio cultural de sua comunidade e da sociedade brasileira".

Todos esses aspectos, atualmente, permitem o "alargamento das nossas visões" a respeito das representações da cultura afro-brasileira, ainda estigmatizada nos museus, assim como de todo e qualquer grupo excluído das políticas culturais promulgadas no Ceará e no país.

Referências

A SANTA SÉ. *Constituição Conciliar Sacrosanctum Concilium*: sobre a sagrada liturgia, Cidade do Vaticano, 1963. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_po.html. Acesso em: 3 mar. 2025.

A SANTA SÉ. Pontifícia Comissão para os Bens Culturais da Igreja. *Carta circular à função pastoral dos museus eclesiásticos*. Cidade do Vaticano, 2001, on-line. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_commissions/pcchc/documents/rc_com_pcchc_20010815_funzione-musei_po.html. Acesso em: 3 mar. 2025.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Catequese, aldeamentos e missionação. *In: O Brasil Colonial*. v. 1 (1443-1580). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

ALMEIDA, Leonardo Oliveira de (Org.). *Religiões afro-brasileiras no Ceará*: temas, referências e debates [recurso eletrônico]. Fortaleza: Imprece, 2023.

ALVES, Hildebrando Maciel. A Secult-CE e o patrimônio cultural: um estudo sobre a legislação dos "Mestres da Cultura/Tesouros Vivos" (2003- 2016). In: VIANA, José Ítalo Bezerra; SANTOS, Joaquim dos. (Org.). *Ceará de Norte a Sul*: cultura e sujeitos na História. v. 2. Curitiba: CRV, 2023, p. 199-214.

BARBOSA, Nila Rodrigues. O não-lugar do negro no acervo museológico: problemas e perspectivas. *In*: GUIMARÃES, Manoel Luiz Salgado; RAMOS, Francisco Régis Lopes (Orgs). *Futuro do Pretérito*: Escrita da História e História do Museu. Fortaleza: Instituto Frei Tito de Alencar; Expressão Gráfica Editora, 2010, p. 277-293.

BAUER, Caroline Silveira. A memorialização da morte do marechal Castelo

Branco. In: RODRIGUES, Rogério R.; BORGES, Viviane (Org.). *História Pública e história do tempo presente*. São Paulo: Letra & Voz, 2021.

BITTENCOURT Jr., Iosvaldyr Carvalho. As representações do negro nos museus do Rio Grande do Sul são marcadas pela invisibilidade simbólica: Do "resgate" afro-brasileiro às pesquisas histórico-antropológicas e às visibilidades negras na museologia. *In* MATTOS, Jane Rocha de (Org.). *Museus e africanidades*. Porto Alegre: Ed. Museu Julio de Castilhos, 2013, p. 13-54.

BITTENCOURT, José Neves. As várias faces de um equívoco: observações sobre o caráter da informação e da representação nos museus de história. *Anais do Museu Histórico Nacional*, v. 40. Rio de Janeiro: MHN, p. 189-219, 2008.

CAMPOS, Deivison. de. In: *RS Negro*. Porto Alegre: PUCRS, 2008, p. 231-245.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. 2005. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005, 340p. Acesso em: 25 mai. 2024.

BRASIL. Ministério da Educação/Secad. *Diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana na educação básica*. 2004.

BRASIL. *Lei nº 10.639/03*. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática História e Cultura Afro-Brasileira.

BRASIL. *Lei nº 12.288*, de 20 de julho de 2010. Institui o Estatuto da Igualdade Racial.

CEARÁ. Convênio. 1967. *Diário Oficial do Estado*, Poder Executivo, Fortaleza, CE, 12 abr. 1967.

CEARÁ. *Lei nº 8.822*, de 21 de junho de 1967. Complementa e reestrutura a Secretaria de Cultura e dá outras providências.

CEARÁ. *Diário Oficial do Estado*, Poder Executivo, Fortaleza, CE, 7 jul. 1967.

CEARÁ. Termo de Doação, de 05 de janeiro de 2009. *Diário Oficial do Estado*, Poder Executivo, Fortaleza, CE, 9 jan.

CEARÁ. *Lei nº 18.012*, de 1 de abril de 2022. Institui a Lei Orgânica da Cultura do Estado do Ceará, dispondo sobre o Sistema Estadual da Cultura - SIEC.

CEARÁ. Boletim do Sistema Estadual de Museus (SEM-CE). *Livreto*: Museu do Ceará, 2013.

CHUVA, Márcia. Restituição e reparação: refletindo sobre patrimônios em diáspora. *In*: NOGUEIRA, Antonio Gilberto Ramos (Org.). *Patrimônio, Resistência e Direitos*: histórias entre trajetórias e perspectiva em rede. Vitória: Milfontes, 2022.

CUNHA, Marcelo Nascimento Bernardo da. Teatros de Memórias, Palcos de Esquecimentos: culturas africanas e das diásporas negras em exposições museológicas. *Anais do Museu Histórico Nacional*, Rio de Janeiro, v. 40, p. 149-171, 2008.

CUNHA, Mariano Carneiro da. Arte afro-brasileira. In: ZANINI, W. (Org.). *História Geral da Arte no Brasil*. São Paulo: Instituto Moreira Sales, 1983.

DIÓGENES, Osmar Maia. Presidentes, Governadores e Interventores do Estado do Ceará. *In*: *Revista do Instituto do Ceará*, 2015. Disponível em: file:///C:/Users/rocta/OneDrive/%C3%81rea%20de%20Trabalho/Cap%C3%ADtulo%202/2015-5-presidentesgovernadoresinterventoresdoceara.pdf. Acesso em: 26 fev. 2025.

GIL, Carmem Zeli de Vargas; MEINERZ, Carla Beatriz. Educação, patrimônio cultural e relações *étnico-raciais*: possibilidades para a decolonização dos saberes. *Horizontes*, Itatiba, v. 35, n. 1, p. 19-34, 2017.

GONZALES, Lélia; HASENBALG, Carlos. *Lugar de Negro*. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

GOMES, Arilson dos Santos. Ensino de História, Patrimônio e Práticas Educativas Decoloniais no Museu de Percurso do Negro de Porto Alegre. *Fronteiras*, *[S. l.]*, v. 21, n. 38, p. 71–89, 2019. Disponível em: https://ojs.ufgd.edu.br/FRONTEIRAS/article/view/11486. Acesso em: 29 mar. 2025.

GOMES, Arilson dos Santos. Uma análise histórica da afirmação da identidade negra e das cotas raciais no Ceará (1955-2021). *Revista Transversos*. Dossiê: Intelectuais, movimento negro e antirracismo no século XX. Rio de Janeiro, n. 30, 2024. p. 178-197. Disponível em: https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/transversos/article/view/80953. Acesso em: 30 mar. 2025.

HOLANDA, Cristina. Museu Sacro São José de Ribamar: um breve histórico. In: *Associação de Amigos do Museu do Ceará*. Museu Sacro São José de Ribamar. Fortaleza: SECULT, 2012. 116 p.

INSTITUTO DO CEARÁ. *Plácido Aderaldo Castelo*. Disponível em: https://www.institutodoceara.org.br/socio/placido-aderaldo-castelo/. Acesso em: 03 mar. 2025.

INSTITUTO DO CEARÁ. *Raimundo Girão*. Disponível em: https://www.institutodoceara.org.br/socio/raimundo-girao/. Acesso em: 3 mar. 2025.

LIMA, Mônica; MATTOS, Hebe; GRINBERG, Keila; ABREU, Marta. Monumentos, conflitos e narrativas históricas. In: MENEGUELLO, Cristina; BENTIVOGLIO, Julio. *Corpos e pedras*: estátuas, monumentalidade e história. Vitória: Milfontes, 2022.

LODY, Raul. Prefácio. *In:* QUERINO, Manuel. *Costumes africanos no Brasil*. 2. ed. Recife: FUNDAJ, 1988.

LODY, Raul. *Dicionário de arte sacra e técnicas afrobrasileiras*. Rio de Janeiro (RJ): Pallas, 2003.

LODY, Raul. *O Negro no Museu Brasileiro*: construindo identidades. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

MACHADO, Maria Terezinha Feijó. Museu Sacro São José de Ribamar. In: SANTOS, Fabiano dos; GUEDES, Mardonio e Silva (Org.). *40 anos da Secretaria da Cultura: os equipamentos culturais*. Fortaleza: SECULT, 2006. (Nossa Cultura. Série Documenta.).

MAGALHÃES, Aline Montenegro. Da diáspora africana no Museu Histórico Nacional: um estudo sobre as exposições entre 1980 e 2020. *Anais do Museu Paulista*, São Paulo, v. 30, p. 1-29, 2022.

MUNANGA, Kabengele. Arte afro-brasileira: o que é, afinal? In: *Arte afro-brasileira*. São Paulo, Brasil: Associação Brasil 500 Anos Arte Visual: Fundação Bienal de São Paulo, 2000. p. 98-111.

NASCIMENTO, Abdias. Carta a Dacar. *In*: *Tempo Brasileiro*, 1966. Disponível em: https://ipeafro.org.br/acervo-digital/documentos/fesman/carta-a-dacar/. Acesso em: 3 mar. 2025.

NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro*: processo de um racismo mascarado. São Paulo: Paz e Terra, 1978.

NASCIMENTO, Joelma Gentil do. *Memórias organizativas do movimento negro cearense: algumas perspectivas e olhares das mulheres militantes, na década de oitenta*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, CE, 2012, 189p.

NOBRE, Geraldo da Silva. *Para a história geral do Ceará*: Conselho Estadual de Cultura (1966-1976). Fortaleza: Henriqueta Galeno, 1979.

NOGUEIRA, Antonio Gilberto Ramos Nogueira. O lugar do Ceará nas políticas de preservação do patrimônio cultural nos anos 1980: entre os domínios da cultura e a emergência do turismo. *Anais do Museu Paulista*: estudos de cultura material/dossiê Democracia, Patrimônio e Direitos: os anos 1980 em perspectiva, 2020.

NOGUEIRA, Antonio Gilberto Ramos (Org.). *Patrimônio, Resistência e Direitos*: histórias entre trajetórias e perspectivas. Vitória: Milfontes, 2022.

PAIVA, José Hélio. *Um sonho…uma realidade!* História do nascimento do Museu São José de Ribamar. Fortaleza, 2005.

SALUM, Marta Heloísa Leuba. Cem anos de arte afro-brasileira. In: NEYT, François; Vanderhaeghe, Catherine; Munanga, Kabengele; Salum, Marta Heloísa Leuba. *Arte afro-brasileira*. São Paulo: Associação Brasil 500 Anos Arte Visual: Fundação Bienal de São Paulo, 2000, p. 112-121.

SANTOS, Georgina; VAINFAS, Ronaldo. *Igreja, inquisição e religiosidades coloniais*. O Brasil Colonial: v. 1(1443-1580). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

SANTOS, Juana Elbein dos; SANTOS, Deoscóredes Maximiliano dos (Mestre Didi Asipa). *Arte Sacra e Rituais da África Ocidental no Brasil*. Salvador: Corrupio, 2014.

SANTOS, Milton. O retorno do território. OSAL: *Observatório Social de América Latina*. Buenos Aires, CLACSO, a. 6, n. 16, p. 251-261, jun. 2005.

SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. Entre trancos e atabaques: a representação do negro nos Museus Brasileiros. *Colóquio Internacional Projeto Unesco*: 50 anos depois. Salvador, 2004. Disponível em: http://www.ceao.ufba.br/unesco/13paper-myrian.htm. Acesso em: 13 dez. 2013.

Periódicos

O POVO. Aquiraz Cidade-Museu do Ceará. 15 e 16 abr. 1967, p. 26.

O POVO. Inaugurado ontem o Museu de Arte Sacra. 28 set. 1967, p. 2.

Videografia

EXPOSIÇÃO ARTE AFRO-BRASILEIRA: abertura, 1974. 1 vídeo (1 min). Fundação Arquivo Nacional. Disponível em: https://m.facebook.com/nuvemcritica/videos/exposi%C3%A7%C3%A3o-afro-brasileira-1974/2728770370561243/?locale=hi_IN. Acesso em: 15 ago. 2024.

ORIXÁ NINÚ ILÉ: Arte Sacra Negra 1. Direção de Juana Elbein dos Santos. [*S.l.*]: Embrafilme, 1978. 1 vídeo (24 min). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=DDlboHnmmoQ. Acesso em: 16 mai. 2024.

AÇÕES AFIRMATIVAS NO CAMPO CULTURAL: LUGAR DE NEGRO E QUILOMBOLA NA CASA DE SABERES CEGO ADERALDO EM QUIXADÁ (CEARÁ. BRASIL)

Arilson dos Santos Gomes[1]
Leandro dos Santos Bulhões de Jesus[2]
Manuella Martha Costa Matos Figlioulo[3]

Considerações iniciais

Os espaços culturais, historicamente, são espaços frequentados que usufruem da cultura como uma forma de divulgação de produções elaboradas por grupos que detêm vantagens sob os prismas econômicos, políticos, sociais e de raça. Pinturas, exposições, publicações, acervos, bens culturais eram relacionados a uma régua civilizatória que a colonização reproduziu com vigor em espaços destinados a salvaguardar e a expor materiais produzidos por quem ostentava o poder. Era uma forma de dominar pela linguagem cultural.

Como pontua Joaze Bernardino-Costa, muitas "[...] culturas e os povos foram descartados, desvalorizados e julgados como inúteis pela modernidade europeia" (2018, p. 124). Os reflexos dessas reproduções foram moldando, em certa medida, a régua do que era considerado legítimo aos olhos de quem usufruía dessas representações.

Qualquer dúvida sobre essa questão se torna inócua se avaliarmos o que estão expostos, por exemplo, nos museus, como espaços culturais, mais visitados mundialmente, como o Louvre, o Museu do Vaticano, o Me-

1 Redenção, Ceará. Brasil.
2 Fortaleza, Ceará. Brasil.
3 Fortaleza, Ceará. Brasil.

tropolitan Museum of Art - Nova York, entre outros,[4] em que é comum a divulgação de artefatos expropriados das ex-colônias invadidas.

O passado colonial e a sua reprodução influenciam o globo, sendo os seus reflexos, obviamente, sentidos no nordeste brasileiro, Estado do Ceará. Essa característica é comum, de um modo geral, na concepção do Estado Nação brasileiro, em que espaços de exposições, como museus, divulgam objetos de tortura da escravidão, como se os artefatos da opressão fossem as únicas formas de visibilização da trajetória das populações negras, como ocorre em espaços de memória e em monumentos presentes na primeira cidade a abolir a escravidão no Brasil, em 1883, Redenção no Ceará (Gomes, 2021b; Gomes, 2022b).

Abdias do Nascimento reflete sobre essa situação ao relatar, na origem do Teatro Experimental do Negro (1944), que o coletivo tinha como objetivo "[...] resgatar os valores da pessoa humana e da cultura negro-africana, degradados e negados por uma sociedade dominante" (2004, p. 210). Para o autor, desde os tempos da colônia, o país "portava a bagagem mental de sua formação metropolitana europeia, imbuída de conceitos pseudocientíficos sobre a inferioridade da raça negra". Propunha-se o TEN a trabalhar "pela valorização social do negro no Brasil, através da educação, da cultura e da arte" (Nascimento, 2004, p. 210).

Em 1982, em sua edição original, Lélia Gonzalez e Carlos Hasenbalg (2022) escreveram o livro *Lugar de Negro*. Na obra, são discutidas as nuances de apagamento histórico dessas populações, desde a criação da ideologia da democracia racial, dos censos que invisibilizaram a categoria "negro" até o acesso e à criação dos seus próprios espaços culturais. A obra analisa o mercado publicitário, em que se tinha a definição do não lugar ocupado pelo negro.

Ao lermos o livro, definimos que o "lugar histórico do negro", no Brasil, poderia ser em todos os lugares, desde que não fosse num lugar de vantagem ou privilégio. Logicamente, que, desde o contexto da publicação de *Lugar de Negro*, inúmeros avanços ocorreram. Sobretudo em virtude das ações dos movimentos sociais negros, que tensionaram as estruturas de poder de um

4 Disponível em: https://www.melhoresdestinos.com.br/maiores-museus-mundo.html. Acesso em: 24 ago. 2024.

país que até então negava o racismo ou quando muito, enfatizava, por meio de uma reprodução tendenciosa, que o racismo, quando acontecia, era coisa que existia na cabeça de quem era vítima (Munanga, 2010).

Diante dos tensionamentos protagonizados pelo movimento negro em relação a esse "lugar", foram instituídas políticas públicas fundamentais para a transformação dessa situação. Era preciso criar um lugar na história e na cultura, negociando e resistindo dentro da sociedade abrangente. Um acontecimento que marca essa virada foi a criação do Grupo Palmares de Porto Alegre, no ano de 1971, cujo objetivo era subverter a lógica da democracia racial, denunciando o racismo à brasileira, em pleno contexto da ditadura militar, e criar uma data simbólica de luta pela liberdade conquistada, instituída em 1978 — o dia 20 de novembro — como o dia nacional de consciência negra. Entre as ações do Grupo Palmares, composto por homens e mulheres negros e negras, existia a escrita e as encenações de peças teatrais visando à autoestima e à conscientização (Campos, 2006).[5]

Juridicamente, desde a promulgação da Constituição Federal de 1988, a criação da Fundação Cultural Palmares (FCP) (Brasil, Lei n.º 7.668, em 22 de agosto de 1988) até os decretos das ações afirmativas, o "Lugar do Negro" tem, paulatinamente, não sem riscos, mudado.

Da Constituição Federal (1988), destacamos "[...] o racismo como crime imprescritível"; o artigo 68, que diz: "Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos" (Brasil, 1988); o artigo 215, que enfatiza o incentivo a valorização e a difusão das manifestações culturais, parágrafo 1: "O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional" (Brasil, 1988b).

Outro marco importante foi a alteração da Lei de Diretrizes da Educação Nacional (LDB) (Brasil, Lei nº 9.394/1996), artigo 26-A, com a instauração da Lei nº 10.639/2003, que "[...] determinou a obrigatoriedade nos

5 Uma estratégia importante do Grupo Palmares foi nacionalizar a história de Zumbi, morto em 1695 pelo poder colonial como símbolo de resistência, nos principais jornais impressos do Brasil na época, como o Jornal do Brasil (Campos, 2006).

currículos do ensino e estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira [...]" (Brasil, 2003).[6]

Além do ensino, que destacou a importância da cultura, o Estatuto da Igualdade Racial, Lei nº 12.288/2010, foi outra ferramenta de reconhecimento. Como consta na seção II, artigo 9º do documento que trata do direito das populações negras à cultura, ao esporte e ao lazer.

No Ceará, desde a construção da história oficial legada ao Instituto Histórico criado em 1887 até a atualidade, existe um aforisma comum entre os cearenses, a de que a "[...] presença negra no Ceará não existe" ou foi "pouca" em virtude de a escravidão não ter se constituído, conforme defensores desta tese, como algo fundamental (Funes; Souza, 2007, p. 103-132).

Essa situação regional, de que "no Ceará não tinha negros", foi tensionada pelos movimentos negros locais, entre eles destacamos o Grupo União e Consciência Negra, criado em 1982 sob a liderança de Lúcia Simão (Nascimento, 2012). Assim, o Fórum de Entidades Negras e o Movimento Negro Unificado criado no Ceará passam a denunciar "[...] o racismo à cearense" (Gomes, 2024, p. 26).

As Leis de Cotas instituídas no Ceará, nas universidades (Ceará, 2017) e no serviço público (Ceará, 2021), foram resultado dos avanços potencializados pelo movimento negro cearense. As suas articulações com as universidades possibilitaram a revisão, por meio de novas problematizações e novas fontes de pesquisas, dessa invisibilidade, como pesquisou Antonio Vilamarque Carnaúba de Sousa (2006), José Hilário Ribeiro (2011), Tshombe Milles (2011), Eurípedes Funes e colaboradores (2020). Portanto, a cultura e o "Lugar do Negro", na sociedade cearense, passaram a ser de presença, de existência.

Sobre a presença quilombola no Ceará, conforme o Mapeamento das Comunidades Quilombolas do Estado do Ceará (2019), elaborado com o auxílio de pesquisadores, pesquisadoras e lideranças quilombolas, da Comissão Estadual dos Quilombolas Rurais do Ceará (Cerquice) e da Coorde-

6 Dispositivo atualizado pela Lei nº 11.645/2008, com a inclusão da obrigatoriedade do estudo da história e cultura indígena e afro-brasileira nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio.

nação Nacional de Articulação de Quilombos (Conaq), existiam, à época, 87 comunidades. Atualmente, esse número passa de 100. De acordo com o Censo, inédito realizado em 2022, o Ceará tem 23,9 mil quilombolas, o que corresponde à décima maior população quilombola do país, distribuídos por 67 cidades da capital ao interior.[7]

Este trabalho, elaborado a partir de integrantes da equipe de pesquisa do Projeto "Cultura, Inovação e Inclusão Social no Ceará", vinculado ao Programa Cientista-Chefe da Cultura do Estado do Ceará,[8] visa a analisar, por meio de interpretação visual gráfica e de relatos, o perfil dos frequentadores do espaço cultural Casa de Saberes Cego Aderaldo (CSCA) de Quixadá, entre janeiro e abril do ano de 2024, com enfoque à presença das populações negras e quilombolas no espaço cultural delimitado.

Para a realização dos estudos, serão utilizados relatos da pesquisadora quilombola Ana Eugênio da Silva, moradora do Quilombo Sítio Veiga, da atual Diretora da Casa, Michelle Pinto Maciel, além do Projeto Político Pedagógico (PPP) da CSCA, de legislações e bibliografia pertinente.

A CSCA é um espaço institucional da Secretaria da Cultura do Ceará (Secult/CE), gerido pela Organização Social Instituto Dragão do Mar (IDM),[9] voltado para a arte, a educação e o patrimônio cultural.

---

7 Disponível em https://diariodonordeste.verdesmares.com.br/ceara/ceara-tem-239-mil-quilombolas-aponta-mapeamento-inedito-do-censo-2022-1.3397450. Acesso em: 1 maio 2024.

8 Em 4 de janeiro de 2021, sob a Lei nº 17.378, com vista a articular a gestão pública com as universidades, a Assembleia Legislativa do Ceará estabeleceu o Programa Cientista Chefe. Vinculado à Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico (Funcap), o Programa Cientista-Chefe tem como objetivo: articular a pesquisa científica desenvolvida nas Instituições de Ensino Superior com sede no Estado com as demandas da gestão pública, em benefício da sociedade, mediante mecanismos que permitam a atuação de cientistas diretamente em órgãos da administração pública, sem retirá-los da atividade acadêmica, de forma a efetuar a aproximação almejada (Ceará, Lei nº 17.378/2021).

9 As Organizações Sociais são qualificadas pelo Estado, conforme a Lei nº 12.781/1997, como, pessoas jurídicas de direito privado, sem fins lucrativos, cujas atividades sejam dirigidas à assistência social, à saúde, ao trabalho, à educação, à cultura, entre outros (Ceará, 1997). Além da Secretaria de Cultura do Estado do Ceará, as Organizações Sociais (OS) administram conjuntamente os equipamentos culturais. Além do IDM, o Instituto Mirante, igualmente OS, são os responsáveis pela gestão dos equipamentos culturais do Estado. Ao todo existem no Ceará 27 equipamentos culturais, entre museus, bibliotecas, teatros, arquivos e centros. Ver lista completa em: https://www.secult.ce.gov.br/equipamentos-culturais/. Acesso em: 28 ago. 2024.

Esse espaço, que pode ser avaliado como um equipamento de exposição da cultura e da arte, poderia ser um reprodutor de desigualdades humanas e culturais dispensado às populações negras e quilombolas? Existem ações no espaço para incluir esses grupos? Por meio da análise de gráficos do perfil do grupo frequentador do espaço e da interlocução de uma representante da comunidade local e da sua gestão, com recorte nas discussões étnico-raciais voltadas para a presença negra e quilombola na região, este texto será desenvolvido.

O texto está dividido em quatro partes. Na primeira, será apresentado o município onde se localiza o equipamento cultural, assim evidenciará a presença negra e quilombola na região, sua cultura e aspectos de suas cosmovisões e as suas demandas para afirmação ao direito cultural. No segundo momento, será conhecida a história da CSCA. Na terceira parte, será examinado, por meio dos gráficos, o perfil do público que frequenta o espaço e, por fim, na última seção, serão problematizadas as presenças quilombolas e negras no espaço cultural e a importância das ações afirmativas no campo da gestão cultural.

História do município de Quixadá no Sertão Central e a presença negra quilombola

O município de Quixadá se encontra localizado no Sertão Central do estado do Ceará, a 147 km da capital, Fortaleza, e ocupa uma área de 2.020,586 km^2 de todo o território do Ceará, com um percentual de ocupação de 1,36% em relação à área do estado (IBGE, 2022; Ipece, 2017).

A cidade está situada na macrorregião do Sertão Central,[10] na mesorregião Sertões Cearenses, no recorte da microrregião do Sertão de Quixeramobim; seu clima é o tropical quente semiárido, e a maior parte do território faz parte das depressões sertanejas com maciços residuais, como a serra do Estêvão, ou seja, geograficamente, está posicionada em uma região rica em *inselbergs* (monólitos), que são formações rochosas isoladas que predominam na paisagem (IBGE, 2022; CONSERCE, 2025).

10 Consserce. Quixadá. Disponível em: https://www.conserce.ce.gov.br/omunicipio/5. Acesso em: 3 mar. 2025.

Segundo o censo demográfico realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), no ano de 2022, Quixadá possuía uma população estimada de 84.168 habitantes, IDH de 0,659. A composição racial do município é predominantemente parda representando uma porcentagem de 67,82%, 25,34% branca, 6,69% preta, 0,11% amarela (IBGE, 2022).[11]

Segundo Sousa (1960), o nome "Quixadá", com provável origem na língua cariri ou tupi, "quixaras" ou "quixeurá" surge, oficialmente, em documentos do século XVIII, quando o Sítio Quixadá é mencionado em uma escritura de 1728, registrando sua forma geográfica atual. O século XIX marca uma era de transformação para Quixadá, oficialmente reconhecida como cidade em 1889, com a urbanização impulsionada pela chegada da estrada de ferro que ligava o Cariri a Fortaleza, destacando-se a produção de algodão (Souza, 1960; Vieira Neto, 2012).[12]

Assim como teve presença dos povos originários e a exploração do colonizador, a região teve a presença negra escravizada, identificadas nas comunidades e territórios tradicionais quilombolas. As comunidades tradicionais são:

> [...] *grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural*, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição. (Brasil, 2007. Grifos nossos).

Sendo seus territórios igualmente tradicionais, porque são "[...] espaços necessários à reprodução cultural, social e econômica, sejam eles uti-

11 Atualmente, o município de Quixadá é composto por 13 (treze) localidades: Quixadá (distrito-sede); Califórnia; Cipó dos Anjos; Custódio; Daniel de Queiroz; Dom Maurício; Juatama; Juá; Riacho Verde; São Bernardo; São João dos Queiroz Tapuiará; e Várzea da Onça (IBGE, 2021; IPECE, 2017).

12 A cidade é reconhecida como polo universitário do Sertão Central. Sua economia é impulsionada principalmente pelos setores agropecuário, industrial e de serviços, este último representando mais de 81% do seu produto interno bruto. A cidade é conhecida por suas formações rochosas, como a "Pedra da Galinha Choca" e o Parque Ecológico das Pedras (Ipece, 2018).

lizados de forma permanente ou temporária, observado, no que diz respeito aos povos indígenas e quilombolas, respectivamente" (Brasil, 2007). Reconhecendo a importância da presença indígena, este texto delimita a discussão ao grupo quilombola.

Na região, existe o Quilombo Sítio Veiga, certificado como comunidade quilombola em 2009. Este território, dista 3 km do distrito de Dom Maurício e a 30 km da cidade de Quixadá. Fruto da união de duas famílias, uma delas liderada por um homem negro que, ao resistir à escravidão, fugiu da cidade de Pau dos Ferros, no Rio Grande do Norte, conhecido como Chiquinho Ribeiro (Pai Chigano), e Maria Fernandes da Silva (conhecida como Mãe Véia), a outra família já residente na região com o nome de Eugênio (Silva, 2021).

> O Quilombo Veiga é uma comunidade rural localizada no município de Quixadá, no sertão central do Ceará, composta por 46 famílias quilombolas. A principal fonte de renda dessas famílias é a agricultura de subsistência, que inclui o cultivo em quintais produtivos e a criação de animais de pequeno e médio porte. Além disso, a comunidade se beneficia de programas sociais, como o Bolsa Família e a aposentadoria rural (Silva, 2021, p. 49).

Os quilombos surgiram como uma resposta ao sistema de escravidão imposto à população negra africana, sendo, originalmente, refúgios para os fugitivos que buscavam escapar das injustiças e adversidades enfrentadas na época, mas hoje em dia, as comunidades remanescentes de quilombo são reconhecidas como símbolos da cultura negra e da resistência (Marques, 2008).

As lutas pelos direitos (Maia; Nogueira, 2017) da população quilombola e negra, em geral, têm resultado em conquistas significativas, além da Constituição Federal de 1988, com a promulgação de leis e decretos específicos sobre o tema. O Decreto nº 6.040, emitido em 7 de fevereiro de 2007, estabelece a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Quilombolas e visa a promover o desenvolvimento sustentável com foco no reconhecimento, no fortalecimento e na garantia dos

direitos territoriais, sociais, ambientais, econômicos e culturais dessas comunidades, enquanto respeita e valoriza suas identidades, formas de organização e instituições (Brasil, 2007).

Tais comunidades ainda são reconhecidas pelo patrimônio cultural brasileiro, como disposto no art. 216 da constituição federal de 1988, pois são "portadores de referência à identidade, à ação e à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem: I - as formas de expressão; II - os modos de criar, fazer e viver [...] (Brasil, 1988b).

A FCP é uma entidade ligada ao Ministério da Cultura (MinC). "Sua missão é promover e preservar os valores culturais, históricos, sociais e econômicos que resultam da influência negra na formação da sociedade brasileira" (Brasil, 1988). Assim sendo, no ano de 2009, a comunidade Sítio Veiga foi reconhecida pela FCP, que levou em consideração uma série de critérios, incluindo a autoatribuição, a trajetória histórica, as relações territoriais e as formas de resistência à opressão enfrentada.

Em 2011, o Sítio Veiga iniciou um processo junto ao Instituto Nacional de Reforma Agrária (Incra) solicitando o reconhecimento, a demarcação e a titulação de seu território e em 2012, teve início o processo de reconhecimento oficial da comunidade como quilombola, visando regularizar a posse das terras (Incra, 2024).

Em 27 de janeiro de 2017, por meio da Portaria nº 33, publicada no Diário Oficial do Estado, a comunidade obteve o direito de posse sobre suas terras, essa decisão foi fundamentada no artigo 68 da Constituição Federal de 1988. (Brasil, 1988b).

A identidade de uma comunidade quilombola está em constante movimento, sujeita a transformações e incorporação de novos hábitos, crenças e técnicas. As comunidades tradicionais, como os quilombos, desempenham um papel crucial na preservação da vida coletiva (Marques, 2008).

No caso específico do quilombo Sítio Veiga, a dança de São Gonçalo representa uma manifestação religiosa e cultural significativa, transmitindo às novas gerações os costumes e as crenças da comunidade como uma forma de resistência e preservação, gerando uma expressão cultural que

pode abrir novas oportunidades para ocupação de espaços públicos e estabelecimento de uma posição social mais sólida (Marques, 2008).[13]

Figura 1 – A Dança de São Gonçalo. Quilombo Sítio Veiga, Quixadá/CE



Fonte: Mayara Albuquerque da Cruz, Projeto Mulheres Negras em Movimento, IJRB e o Quilombo Sítio Veiga, 2020 *apud* Silva, 2021, p. 127.

Para Ana Maria Eugênio da Silva, liderança quilombola do Veiga, "[...] no território está presente a nossa ancestralidade" (2021, p. 142). Ainda de acordo com a pesquisadora, que atualmente cursa doutorado em história na Universidade Federal do Ceará, a cultura é fundamental para o reconhecimento da presença de grupo na região e na defesa de seu território: "[...] nossas plantas, os nossos conhecimentos, os nossos animais, o nosso lar, e a dança de São Gonçalo. Sendo impossível dissociar esses elementos que formam nossa identidade quilombola do território em que

13 A Dança de São Gonçalo também é localizada em outra comunidade quilombola cearense, da Serra do Evaristo em Baturité. Segundo Maria Rosilene Ramos: "Entre as representações sociais que identificam a comunidade do Evaristo, merece destaque a tradição da Dança de São Gonçalo, cuja manifestação citada em muitas pesquisas realizadas sobre o referido quilombo é tão antiga que nem as dançadeiras mais idosas que conhecemos, como Dona Marinete (Maria Amélia de Freitas) e Dona Feliciana (Maria de Lurdes da Conceição), ambas já falecidas, sabiam precisar ao certo o período de origem da Dança de São Gonçalo na comunidade" (Ramos, 2024, p. 81).

vivemos, que lutamos e resistimos [...]" (Silva, 2021, p. 142).[14]

Evidenciar a presença das populações negras e dos povos tradicionais, em especial da comunidade quilombola, e reconhecer sua cultura, é importante para entender como o "lugar" destinado a essas populações se faz presente no principal espaço de divulgação cultural da cidade, a CSCA.

Espaço Cultural Casa de Saberes Cego Aderaldo (CSCA)

Inaugurada no dia 9 de dezembro de 2017, a CSCA é um espaço institucional da Secretaria da Cultura do Ceará (Secult/CE), gerido pela Organização Social IDM.[15] De acordo com a sua diretora, o espaço desenvolve:

> [...] parceria com escolas, universidades e demais instituições de educação e cultura, assim como a aproximação entre territórios, linguagens e saberes, articula ações de arte e cidadania, formação e conhecimento, e salvaguarda e sustentabilidade do patrimônio cultural, natural e da memória cearense (PPP), refletindo-se no trabalho que a Casa de Saberes realiza para além dos limites dos municípios do Sertão Central e da divisa do Ceará (Maciel, 2025, p. 1).

O espaço tem, como atuação, atividades nacionais e internacionais. Um dos aspectos trabalhados com grande importância é a internacionalização da Casa de Saberes Cego Aderaldo, que passou a receber eventos, mostras e festivais internacionais, articulando ações e projetos com

14 Existe na tradição do território a influência católica advinda dos padres beneditinos, que fundaram o primeiro mosteiro na região em 1938 (Maia; Nogueira, 2017). Esta influência é observada nos elementos gestuais e orais que formam a manifestação cultural, tornando-a uma expressão hibrida, com nuances das tradições afros e católicas.

15 Cego Aderaldo, nascido em 1878, no Crato, é considerado o patriarca dos cantadores nordestinos por sua notável trajetória e talento musical, mesmo sendo cego. Após perder a visão aos 18 anos, ele se destacou como repentista, tocando cavaquinho, viola e rabeca. Sua fama cresceu ao vencer um desafio de improviso contra Zé Pretinho, registrado no cordel "Peleja do Cego Aderaldo com Zé Pretinho do Tucum". Aderaldo faleceu em 1967 em Fortaleza. Sua obra está documentada em cordéis e no livro "Eu sou o Cego Aderaldo" (Lima, 2006).

instituições de Angola, Cabo Verde, França e, principalmente, Portugal, promovendo o intercâmbio artístico-cultural com esses países. (Maciel, 2025).

O equipamento (Figura 2) está instalado em uma edificação histórica, construída no início do século XX pelo primeiro juiz de Direito da comarca, localizada no centro da cidade, é uma construção urbana dos fins do século XIX e início do século XX, com uma fachada imponente, ritmada pela porta principal, como abertura central e as janelas laterais e o telhado possui duas águas em telhas de estilos da época (Secult, 2024).

Figura 2 – Casa de Saberes Cego Aderaldo



Fonte: https://mapacultural.secult.ce.gov.br/espaco/891/. Acesso em: 3 set. 2024.

O equipamento cultural está localizado em fácil acesso para quem conhece a cidade, na Rua Pascoal Crispim, 167, em frente à Praça José de Barros, um dos principais pontos de encontro e circulação de pessoas no centro de Quixadá (Ibram, 2024).

A CSCA foi o Escritório Regional da Secult, no Sertão Central, em Quixadá. O equipamento é considerado Centro de Cultura e desenvolve parcerias com equipamentos culturais do Governo do Estado, como o Centro Dragão do Mar de Arte e Cultura, Cineteatro São Luiz, Escola Porto Iracema das Artes, entre outros (Secult, 2024).

Além do corpo técnico, a casa conta com o Núcleo Educativo e com o programa de formação contínua de estudantes universitários, célula pedagógica da CSCA, que se propõe a atuar e promover um conjunto de experiências e vivências formativas, de pesquisa e mediação cultural, fomentando diálogos por meio de ações educativas, exposições, espaços de discussão e circulação de arte e cultura com ênfase nos estímulos capazes de estabelecer diálogos com visitantes e instituições de ensino (Maciel, 2025).

Como escritório regional da Secult/CE, a casa manteve um programa de integração regional com os gestores da cultura dos 13 municípios da microrregião do Sertão Central,[16] por meio de reuniões bimestrais para avaliação de planos e estratégias de atuação coletiva, também se destacando a atuação relevante na orientação dos gestores regionais na aplicação e acompanhamento da Lei em homenagem ao compositor Aldir Blanc (1946-2020) (Brasil, Lei nº 14.017/2020). Decreto que dispõe sobre ações emergenciais destinadas ao setor cultural a serem adotadas durante o estado de calamidade pública. Inclusive, essa lei em seu artigo 8º, diz:

> Compreendem-se como espaços culturais todos aqueles organizados e mantidos por pessoas, organizações da sociedade civil, empresas culturais, organizações culturais comunitárias, cooperativas com finalidade cultural e instituições culturais, com ou sem fins lucrativos, que sejam dedicados a realizar atividades artísticas e culturais, tais com [...] VI - centros culturais, casas de cultura e centros de tradição regionais; *X - centros artísticos e culturais afro-brasileiros; XI - comunidades quilombolas; XII - espaços de povos e comunidades tradicionais* (Brasil, 2020. Grifos nossos).

Para além das discussões dos centros culturais da região realizadas na CSCA, em algum momento, seriam ponto das pautas as demandas dos centros artísticos culturais afro-brasileiros, as comunidades quilombolas e os espaços dos povos tradicionais?

De acordo com a diretora Michelle Pinto Maciel sobre como ocorre essa articulação:

16 Os municípios são: Banabuiú, Choró, Deputado Irapuan Pinheiro, Ibaretama, Ibicuitinga, Milhã, Mombaça, Pedra Branca, Piquet Carneiro, Quixadá, Quixeramobim, Senador Pompeu e Solonópole.

> São desenvolvidas ações para dar visibilidade e fortalecer a cultura quilombola. Entre as iniciativas, realizamos encontros com a participação do Mestre da cultura do Ceará, Joaquim Roseno e lideranças do Sítio Veiga, em Dom Maurício (Quixadá), além de articulações com o Quilombo Mearim, em Quixeramobim. Esses encontros promovem rodas de conversa, apresentações culturais e um diálogo contínuo com grupos quilombolas e organizações do movimento negro, assegurando que suas demandas e saberes sejam incorporados à programação e às políticas do equipamento. (Maciel, 2025).

Conforme Ana Maria Eugênio da Silva, a Casa de Saberes Cego Aderaldo é "[...] um espaço histórico cultural importante da cidade de Quixadá" (Silva, 2021, p. 49). Espaço esse que possibilita uma gestão cultural emergente, como destaca Stéfane Souto, em que "[...] a inscrição das experiências dos/as agentes envolvidos/as nos processos de gestão assume maior relevância no interior das ações e projetos que são criados e desenvolvidos". (2021, p. 74), permitindo aquilombamentos.[17]

Análise gráfica do público usuário presente no Espaço Cultural

Entendemos que um público vai usufruir de determinada atividade cultural se esta atividade tiver relação com suas expectativas, preferências e gostos. O que está intimamente relacionado à oferta do serviço efetuado pelo equipamento cultural. De acordo com Cury (2006), direcionado aos museus, mas que pode servir para se refletir sobre as ações de qualquer outro espaço que expõe bens culturais ou oferta serviços culturais públicos: "[...] a exposição (ou o espaço cultural) é o local de encontro e relacionamento [...] visando um comportamento ativo do público à sua síntese subjetiva [...] como espaço de construção da valores (Cury, 2006, p. 42).

17 O aquilombamento é pensado por Stéfane Souto como "uma tecnologia ancestral negra, como referencial contra-hegemônico de grande importância para elaborar outras formas de pensar o trabalho com a organização da cultura que não aquelas que não se implicam no enfrentamento às estruturas dominantes que promovem os regimes de subalternização e desigualdade" (Souto, 2021, p. 13).

A partir disso, será feita a análise por meio de dados consultados da pesquisa de satisfação do IDM, que traz o perfil dos usuários do equipamento cultural CSCA, relativos ao ano de 2024, cotejados por relatos de Ana Eugênio da Silva (2024) e Michelle Maciel (2025), com destaque para a dimensão étnico-racial, relacionada às pessoas negras e a comunidade tradicional quilombola.

Para essa análise, é utilizada a categoria "negro" advinda dos movimentos sociais que incidem nas políticas públicas orientadas no quesito raça/cor do IBGE. Entendo que as complexidades da categoria "pardo", no Ceará, conforme estudos realizados por Arilson dos Santos Gomes (2024), não necessariamente se associam às características fenotípicas negras.[18] Neste texto, será operacionalizada a categoria de acordo com o IBGE, que soma os pretos e pardos, como negro, para efeitos de políticas públicas. Para o grupo quilombola, esses serão identificados como grupos étnicos tradicionais com "formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural" (Brasil, Decreto nº 6.040/2007), a exemplo da comunidade do Quilombo Veiga.

Destacamos que os dados dos gráficos são originados do acesso espontâneo dos visitantes ao formulário eletrônico disponibilizado nos equipamentos culturais administrados pelo IDM, entre esses a CSCA. Portanto, os números nos possibilitam indícios importantes, devido às complexidades do acesso tecnológico ao questionário, conhecimento da relevância da consulta, além do próprio interesse das pessoas em responderem ou não ao formulário. Essas variações, obviamente, impactam na coleta dos dados. Ademais, as interpretações realizadas, aqui, são apenas indícios importantes, pois, mesmo com as complexidades, os dados conformam uma base proporcionada por meio do público atendido. Inclusive, essa situação pode propiciar, futuramente, um aprimoramento da coleta de dados para um aperfeiçoamento técnico que embase as políticas públicas

18 Em importante estudo, Eliane Silvia Costa e Lia Vainer Schucman problematizam as complexas relações raciais brasileiras relacionadas ao pardo, diferenciando o pardo-negro e o pardo-pardo. Pois, o pardo-negro traz em suas experiências subjetivas os impactos advindos do racismo em razão de seu fenótipo, deferentemente do pardo-pardo. As autoras ressaltam que, além do pardo que pertence ao grupo racial negro (seja ele escuro ou claro), há também um branco de origem multirracial que, pela definição do IBGE, pode se definir como pardo (Costa; Schucman, 2024, p. 469).

de inclusão na área cultural do Estado do Ceará, como aponta o Programa Cientista-Chefe da Cultura (Gomes *et al*., 2025).

Para uma dimensão mais acurada da análise, de uma maneira mais ampla, relacionada às políticas de inclusão para grupos historicamente prejudicados, vamos evidenciar seis gráficos, com os seguintes itens das respostas dos usuários: faixa etária (1); pessoas com deficiência (2); gênero (3); orientação sexual (4); raça e cor (5) e comunidade tradicional (6).[19]

Em relação ao perfil de público da CSCA, é possível observar que, no universo de 546 respostas relacionadas aos meses de janeiro, fevereiro, março e abril do ano de 2024, têm-se os seguintes dados: 78% possuem idade entre 14 e 39 anos, um público relativamente jovem e que geralmente dispõe de fácil acesso às mídias digitais (Gráfico 1). Esse dado é relevante, já que o acesso do usuário para responder as questões é por meio de ferramentas tecnológicas, meio virtual.

Gráfico 1 - Faixa etária

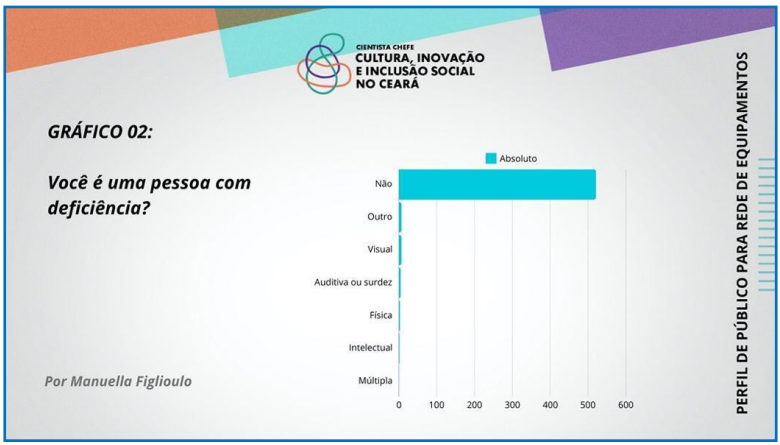


Fonte: Manuella Figlioulo (2024).

19 Além desses gráficos, para um perfil do visitante mais abrangente, dispomos dos dados e dos gráficos sobre as seguintes questões: escolaridade (7), renda familiar mensal (8), estado onde reside (9) e município que reside (10). Conforme o observado nos demais gráficos que dispomos dos seguintes dados, o perfil do público que usufrui da casa é o seguinte: a maioria é formado com curso superior (Gráfico, 7), a renda familiar mensal gira em torno de dois salários-mínimos, em que pese a maioria não ter informado sua renda (Gráfico 8), todos os visitantes do período são do Estado do Ceará (Gráfico 9) e a maioria dos/das visitantes são das cidades de Quixadá e Quixeramobim, com poucas visitas dos demais municípios do Sertão Central (Gráfico 10).

Quanto aos dados de pessoas com deficiências (PCDs), observa-se que 5% apresentaram algum tipo de deficiência (Gráfico 2).

Gráfico 2 - Pessoas com deficiências



Fonte: Manuella Figlioulo (2024).

Com relação ao gênero (Gráfico 3), os dados mostram 53% de mulheres cisgênero, 35% homem cisgênero, 5% identificados como não binário, 4% preferem não responder, e apenas 1% de fluído e mulheres trans. O percentual de homens trans pontuou 0%. Tais dados, ao confirmar a presença massiva para homens e mulheres heterossexuais, evidenciam a não presença de determinados grupos que, no universo de 546 respostas, apenas 30 respostas se identificam como não binário, 20 preferem não informar, 8 fluído, 3 mulheres trans e apenas um homem transgênero.[20]

20 Para essa discussão mais acurada, indicamos a pesquisa elaborada por Arilson dos Santos Gomes, Leandro dos Santos Bulhões e Sy Barbosa Gomes (2025), em que as/os autores/as se debruçaram na análise dos dados sobre identidade de gênero e orientação sexual em equipamentos administrados pelo IDM, incluindo os dados dos gráficos 3 e 4.

Gráfico 3 - Gênero



Fonte: Manuella Figlioulo (2024).

Quanto à orientação sexual, é possível observar a maior porcentagem com 56% de homens e mulheres heterossexuais (Gráfico 4); pansexuais e lésbicas aparecem, respectivamente, com 3 e 6% e um percentual maior de *gays* (12%) e bissexuais (17%).[21]

Gráfico 4 - Orientação sexual



Fonte: Manuella Figlioulo (2024).

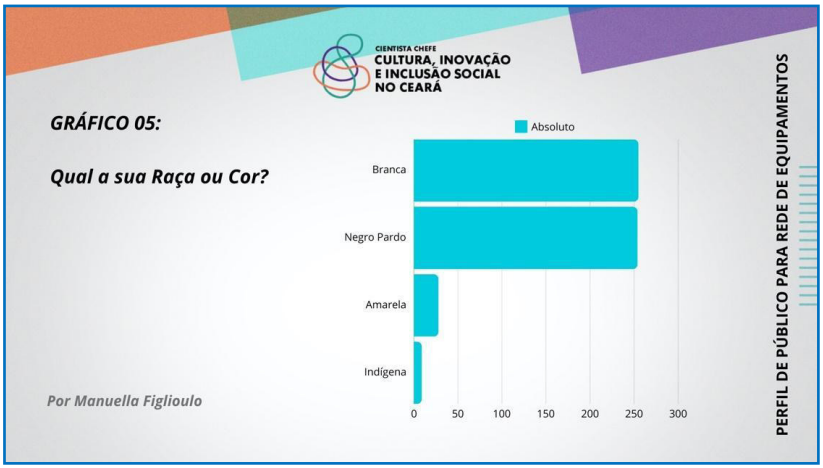
21 Arilson Gomes, Leandro Bulhões e Sy Gomes, em artigo elaborado recentemente, a partir da análise de dados dos usuários de equipamentos do IDM, indicam "que os debates relacionados à Políticas Afirmativas para Pessoas Trans e Travestis, bem como pessoas LGBTI+, são inovação na política cultural e podem ampliar o acesso dessas populações aos equipamentos culturais, que como vimos nos gráficos dos equipamentos geridos pelo IDM, ainda pouco recebem algumas parcelas dessas comunidades. É necessário e emergente discutirmos como aprovar políticas afirmativas direcionadas a essas pessoas em âmbito estadual" (Gomes *et al.*, 2024, p. 17-18).

Análise gráfica e a dimensão da presença negra e quilombola na Casa de Saberes

Agora, com foco delimitado às discussões apresentadas no texto, diante da designação e reconhecimento de cor/raça, 47% dos 546 visitantes que fizeram uso do equipamento Casa de Saberes Cego Aderaldo (Gráfico 5), entre janeiro e abril de 2024, identificaram-se como pardo. É interessante observar que o mesmo percentual das pessoas que se identificaram como brancas, amarelas e indígenas representam a minoria, respectivamente com 5% e 2% das declarações.

É importante observar, no Gráfico 5, que a pesquisa enquadrou o pardo como negro, pois, de acordo com o IBGE, "preto" e "pardo", categorias oficiais do censo, tornam-se politicamente "negras". Todavia, nenhum respondente da pesquisa se autodeclarou como preto. No Ceará, historicamente, foi comum, por meio da mistura entre brancos e indígenas, esses grupos se assumirem como pardos, assim como muitas pessoas de pele mais escura não se assumirem como negras, em virtude dos estereótipos, mas igualmente como pardas (Gomes, 2024b). Diante disso, mesmo que nos dados coletados não tenhamos pretos se assumindo como "raça e cor", temos, ao mesmo tempo, a identificação da categoria "negro pardo" com praticamente a mesma quantidade da categoria "branca". Porém, faz-se necessário um aprimoramento dessas categorias apontadas na ferramenta de coleta de dados a fim de propiciar, além do dado quantitativo, a consciência racial dos respondentes para fornecer com segurança o resultado de um dado quantitativo — tão significativo — localizado para a presença negra, mesmo a "negra parda" no equipamento. Pois, como o destacado, nem todo pardo cearense é negro, já que a mistura do branco com o indígena foi um elemento identificado nos discursos intelectuais sobre a miscigenação cearense. Ademais, o dado abaixo, conforme consta no Gráfico 5, se considerada a categoria política "negro pardo", vê a CSCA como um lugar legitimo de sua presença. Diferentemente do que ocorre com a cor/raça "preta", sem nenhuma menção.

Gráfico 5 - Raça e cor



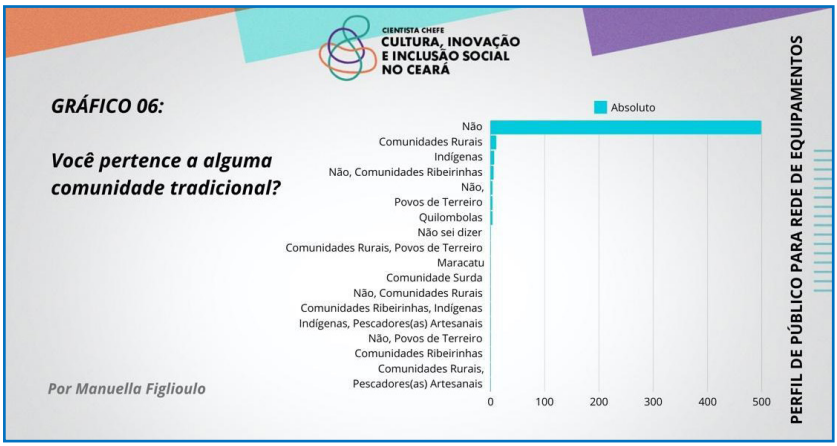
Fonte: Manuella Figlioulo (2024).

Conforme o Censo de 2022, dos 84.168 residentes de Quixadá, 5.630 se autodeclararam "pretos", ou seja: 6,69% da população.[22] Será que nenhuma pessoa preta vê o equipamento cultural como lugar a ser visitado para usufruir das atividades culturais ofertadas?

No socioeconômico e educacional, 91% dos usuários que responderam à pesquisa não pertencem a alguma comunidade tradicional (Gráfico 6). Esse é um dado que requer atenção, quando implicado nas políticas públicas e ações afirmativas, visto que as ações do equipamento, mesmo com a articulação existente com as comunidades quilombolas, talvez não atinjam de forma eficaz outros grupos de comunidade tradicional ou mesmo os quilombolas com mais evidência. Ao menos na pesquisa com os usuários. Mas, para além dos gráficos, existem outras informações para interpretar a presença quilombola no espaço? Sim, conforme relatos de Ana Eugênio e de Michelle Maciel.

22 De acordo com o Censo em Quixadá, 57.081 se autodeclaram pardas, 21.331, brancas e 28, indígenas. Disponível em: https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ce/quixada/pesquisa/10102/122229. Acesso em: 1 set. 2024.

Gráfico 6 - Pertencentes à alguma comunidade tradicional



Fonte: Manuella Figlioulo (2024).

A Associação Remanescentes Quilombola Sítio Veiga, localizada em Quixadá, distrito de Dom Maurício, foi fundada em 13 de fevereiro de 2001. Trabalha na preservação da cultura afro-brasileira, além inserir outras linguagens na comunidade visando ao surgimento de novos agentes culturais em outros segmentos, como cinema, dança, teatro, humor, teatro de bonecos, fotografia, literatura e artes, tendo, na Dança de São Gonçalo, um expoente, como o já observado. Em 2009:

> [...] o Quilombo conquistou com a Fundação Cultural Palmares o certificado de reafirmação e confirmação como comunidade remanescente quilombola, neste mesmo período deu-se início a primeira Semana da Consciência Negra visando o fortalecimento da identidade e a busca pela garantia de direitos. Cabe ressaltar que desde então a Dança de São Gonçalo é realizada dentro da semana, visto que antes a mesma só ocorria quando havia promessas {atividade religiosa católica} (Silva, 2021, p. 50).

Dos dados dos usuários examinados no Gráfico 6, em que é perguntado "você pertence a alguma comunidade tradicional?", notamos a ínfima presença de pessoas vinculadas às comunidades tradicionais, sobretudo quilombolas. Uma vez que, no município, existe a comunidade quilombo-

la com práticas culturais ancestrais, fica o questionamento sobre como ocorre a relação cultural dos quilombolas do Veiga com o principal espaço cultural público da cidade. Como será que a comunidade tradicional visualiza o "lugar" de seus corpos e de sua cultura na CSCA?

De acordo com o relato de Ana Maria Eugênio da Silva:

> Existe uma relação da comunidade Quilombo Sitio do Veiga com a Casa de Saberes Cego Aderaldo. Onde a comunidade faz apresentações dentro da Casa, com a apresentação da Dança de São Gonçalo [...] Roda de Conversa com mulheres quilombolas, realizada por Tainara Eugênio, uma espécie de intercâmbio, com as mulheres do Quilombo do Veiga e do Quilombo de Quixeramobim. Teve apresentação do filme Carolina Maria de Jesus em uma atividade na Casa de Saberes Cego Aderaldo [...]. E a Casa de Saberes sempre participa da atividade da Semana da Consciência Negra no Quilombo, sobretudo com vários apoios (Silva, 2024).

No relato, fica evidente que existe uma importante articulação entre a casa e o Quilombo do Veiga. Tanto com a presença da comunidade no espaço como com a presença dos gestores dos equipamentos no território quilombola, em uma dinâmica fluída, na qual o equipamento participa da Semana da Consciência Negra realizada no território ancestral, situação que requer planejamento e articulações da gestão do equipamento.

Segundo Ana Eugênio da Silva, uma das primeiras diretoras da casa, Paula Geórgia Fernandes, "[...] manteve uma relação muito bacana com a comunidade, sobretudo com as lideranças" (Silva, 2024). Inclusive, como nos relata Ana, em 2018 "[...] foi realizada uma oficina de música com Mario Lúcio Souza, ex-Ministro da Cultura de Cabo Verde, cantor, compositor e escritor".[23] E teve "[...] vivência de uma semana no quilombo, com

23 Mario Lucio Sousa nasceu em Cabo Verde, em 1964. Aos 10 anos, foi descoberto a ler poesia pelas ruas e acolhido no quartel do Tarrafal que, durante o período colonial, servira de campo de concentração. Uma bolsa lhe permitiu estudar na capital do país, recém-independente, e tornar-se jornalista aos 15 anos de idade, seguindo para Havana para graduar-se em Direito. De volta à sua terra, atuou na valorização da cultura cabo-verdiana, tanto na via política — como parlamentar e ministro, quanto na prática artística, fundando o grupo Simentera. Disponível em: https://imaeditorial.com.br/produto/biografia-do-lingua/. Acesso em: 2 set. 2024.

oficinas com crianças e apresentações, no Quilombo e dentro da Casa de Saberes" (Silva, 2024). Na ocasião, aconteceu a apresentação do aprendizado das crianças e a Dança de São Gonçalo. Para Ana Eugênio, esse foi um dos momentos mais impactantes: "[...] a presença do Mario dentro do quilombo e a presença dos quilombolas na atividade na Casa de Saberes" em que "[...] eles desceram do Quilombo para apresentar a Dança na Casa de Saberes [...] foi marcante" (Silva, 2024).

A parceria com a CSCA sempre existiu "[...] onde a própria Casa apoia e participa das atividades no Quilombo assim como o Quilombo usa o espaço para realização de apresentações e rodas de conversas dentro da Casa" (Silva, 2024), situação respaldada por todas as gestoras do espaço. Ana enfatiza, "Se não fosse através Casa de Saberes jamais eu teria conhecido o Mario Lucio Souza [...] foi uma honra", e traz o conceito do intelectual quilombola Nego Bispo, ao afirmar que ela e Mario confluenciaram saberes.

Essa relação observada é fundamental para compreender as dinâmicas que envolvem a presença negra e quilombola na CSCA, equipamento que recebe, basicamente, um público regional que ainda hoje conhece pouco sobre a presença desses grupos na história da região.

Figura 3 - Ana Eugênio em frente à Casa de Saberes Cego Aderaldo



Fonte: Ana Eugênio (2020).

Atualmente, a CSCA está revisando o seu PPP. O documento, cedido por Michelle Maciel, é fruto da articulação dos integrantes da Casa "[...] com vistas a produzir um documento capaz de nortear os processos de gestão e de mudanças internas na CSCA" e, a partir disso, "contribuir para a transformação dos territórios e espaços culturais onde o equipamento promove suas atividades" (PPP/CSCA, 2023, p. 3).

O PPP foi produzido para "[...] garantir a autonomia do Equipamento em relação à proposta de orientação de suas práticas pedagógico-formativas" (PPP/CSCA, 2023, p. 5). Em suas linhas, não destacam as comunidades quilombolas ou negras; contudo, é enfatizado que:

> [...] segue os princípios defendidos nos Sistemas Nacional (SNC) e Estadual de Cultura (SIEC) em relação, entre outros, ao pluralismo cultural, diversidade, cidadania cultural*, manifestações das culturas populares, indígenas e afrobrasileiras, e das de outros grupos participantes da formação sociohistórica brasileira* [...] (PPP/CSCA, 2023, p. 9-10. Grifos nossos).

Diante da passagem, a CSCA traz, institucionalmente, possibilidades de ações conjuntas com os grupos enfatizados neste texto. Os relatos confirmam o espaço enquanto um lugar em que negros e quilombolas estão presentes, assim como evidenciam uma relação bem articulada dos quilombolas com a gestão cultural da casa. Porém, algumas dúvidas persistem, pois, quais seriam os motivos das comunidades tradicionais estarem pouco representadas nos grupos usuários/frequentadores do equipamento cultural, como o evidenciado nos gráficos? Como foi possível nenhum usuário/a respondente da pesquisa se autodeclarar preto/a? As ações afirmativas poderiam potencializar a presença desses grupos com mais força na CSCA? Estamos cientes dos limites demográficos relacionados aos grupos desta avaliação.

Todavia, as ações afirmativas são políticas focais, de reparação, com prazo determinado para grupos que, historicamente, tiveram suas trajetórias simbólicas e matérias prejudicadas possam aumentar suas oportunidades de renda, emprego, educação, saúde e trabalho. Elas podem

ser políticas públicas e privadas, destinadas a gênero, classe, raça, etnia, sexualidade e PCDs (Silva; Silveiro, 2023).[24]

Essas políticas são conhecidas do público geral pelos debates que envolvem a reserva de vagas para o acesso às universidades e ao mercado de trabalho. Porém, as cotas são um dos programas das ações afirmativas. Elas podem compreender bonificações, políticas de acessibilidade, programas de assistência financeira, cursos preparatórios, entre outros, como fios condutores para a promoção da igualdade étnico-racial (Ribeiro, 2022).

Conforme Michelle Maciel (2025), a CSCA efetiva as ações afirmativas por meio de "oportunidades de trabalho", quando busca "[...] ampliar a presença de profissionais negros e quilombolas na Casa, seja por meio de contratações diretas, editais específicos ou formações que incentivem sua participação no setor cultural" (Maciel, 2025).

Considerações finais

Na área cultural, as políticas públicas de Ações Afirmativas são pontuadas pela legislação federal por meio da Lei nº 14.017, de 29 de junho de 2020, conhecida como Lei Aldir Blanc, e pela Lei Complementar nº 195, de 8 de julho de 2022, conhecida como Lei Paulo Gustavo. No Ceará, o Decreto nº 35.819, de 29 de dezembro de 2023, que dispõe sobre as ações afirmativas e reparatórias de direitos no âmbito do fomento cultural estadual, alterou a Lei Orgânica da Cultura do Estado do Ceará (Ceará, Lei nº 18.012 de 2022).[25]

O decreto contém ações reparatórias como consta no artigo 2, seção III: "[...] editais e vagas específicas: lançamento de editais (termos de execução cultural, patrocínio, premiação, bolsa e subvenção emergencial) e/ou a previsão de vagas específicas destinadas a políticas afirmativas" (Ceará, 2023).

24 As ações afirmativas são oriundas do protagonismo dos movimentos sociais, sobretudo do movimento negro (Gomes, 2017).

25 De acordo com o decreto, em seu segundo artigo, entende-se por Ações Afirmativas, políticas de "reparação, justiça distributiva e diversidade, como formas e ações de enfrentamento e combate ao racismo, ao capacitismo, violência contra pessoa LGBTI+ e outras formas de opressão (Ceará, 2023).

Do fomento, destinado às pessoas físicas, como aponta o artigo 6º, o decreto estipula o seguinte quantitativo às cotas: I - 20% (vinte por cento) para pessoas negras (pretos e pardos); II – 10% (dez por cento) para pessoas com deficiência; III – 5% (cinco por cento) para pessoas indígenas; IV – 5% (cinco por cento) para pessoas quilombolas (Ceará, 2023). Diante das políticas de ações afirmativas, instauradas após a pandemia, com o incremento federal no setor cultural, é bem provável que o número quantitativo da presença negra e quilombola venha a crescer no espaço.

A pesquisa foi realizada a partir de dados coletados do formulário de satisfação realizado de maneira espontânea pelos/as usuários/as dos equipamentos geridos pela Organização Social IDM que, embora importantes, dificilmente conseguem dar conta da dimensão total das inúmeras nuances que podem ocorrer nos assuntos humanos, como por exemplo, as articulações realizadas entre segmentos da comunidade quilombola e a gestão da CSCA.

Ressaltamos que a consulta de "satisfação aos usuários" foi realizada com suporte tecnológico, o que pode afetar o acesso da participação dos quilombolas em maior grau diante da dificuldade de acesso à Internet e de equipamentos tecnológicos. Outro fator está relacionado em como a divulgação da pesquisa foi realizada: se, de fato, esse grupo foi motivado a participar e a responder as questões. Isso incide em compreender como ocorreu a comunicação do equipamento junto ao público, e se havia computadores para consulta dentro da CSCA cedidos para que os usuários respondessem o formulário. Outro fator a ser levado em consideração, é período da coleta de dados, primeiro semestre de 2024. Pode ser que se a consulta pública fosse realizada entre os anos de 2018 e 2019, antes da pandemia da Covid-19, em que as atividades em parceria com o Quilombo Veiga já vinham ocorrendo, o quantitativo da presença quilombola pudesse ser maior.

Percebemos que a CSCA tem sido parceira contumaz das ações culturais relacionadas às populações quilombolas da região, cedendo o espaço para realização de oficinas, rodas de conversas e apresentações da Dança de São Gonçalo. Inclusive, por meio de sua gestão ao participar das

Semanas da Consciência Negra do Quilombo do Veiga, tem-se a possibilidade de a casa também auxiliar no fortalecimento étnico-racial dos grupos presentes em Quixadá. Com destaque para a viabilização da vinda de Mario Lúcio Souza, ex-ministro de Cultura de Cabo Verde, para participar das atividades no Quilombo do Veiga e na Casa de Saberes. Destacamos, igualmente, as possibilidades institucionais de acesso e inclusão propiciadas pelo PPP da CSCA.

Sobre a análise gráfica das pesquisas de satisfação, em que pese os dados não confirmarem a presença de nenhuma pessoa autodeclarada preta no equipamento, de acordo com o Gráfico 5, o mesmo gráfico aponta para a importante frequência do grupo identificado como pardo, e que o IBGE, para efeitos das políticas públicas, o identifica, na soma com pretos, como "negros". Por isso, na opção de resposta para o público, a categoria presente no formulário que gerou os gráficos é a "pardo negro". Todavia, devemos atentar os motivos que fazem com que as populações pretas não estejam representadas nos gráficos, visto que, no último censo realizado em Quixadá, 5.630 pessoas se autodeclaram "pretas". Inclusive, as autodeclarações de pretos foram as que mais cresceram, no Brasil e no Ceará, na última década.[26]

Sabemos o quanto as ações afirmativas, consubstanciadas as articulações com a Gestão Cultura, fazem a diferença no fortalecimento da autoestima e no reconhecimento dos grupos, visando à cidadania cultural, tanto das comunidades tradicionais como dos grupos racializados, pois esses sujeitos poderão, além de frequentar o espaço, atuar como proponentes de ações culturais, divulgando para um público maior, para além dos seus territórios, o seu saber fazer, o que poderá atrair mais sujeitos reconhecidamente pretos e quilombolas para influenciar no espaço cultural localizado no Sertão Central do Estado do Ceará.

26 Entre 2012 e 2022, o percentual de pretos no país passou de 7,4% para 10,6%. No Ceará, a taxa foi de 2,9% para 6,8% no período. Número absoluto foi de 253 mil em 2012 e de 636 mil em 2022. Disponível em: https://www.opovo.com.br/noticias/ceara/2023/06/27/populacao-que-se-autodeclara-preta-no-ceara-dobra-na-ultima-decada-aponta-pnad-continua.html. Acesso em: 4 set. 2024.

Referências

BERNARDINO-COSTA, Joaze. Decolonialidade, Atlântico Negro e intelectuais negros brasileiros: em busca de um diálogo horizontal. *Revista Sociedade e Estado*, Brasília, v. 33, n. 1, p. 119-137. jan./abr. 2018.

BRASIL. Lei nº 7.668, de 22 de agosto de 1988. Brasília (DF): Autoriza o Poder Executivo a constituir a Fundação Cultural Palmares.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Brasília (DF): Presidência da República, 1988b.

BRASIL. Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996.Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Estabelece as Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Diário Oficial da União, Brasília, 1996. Brasília (DF), 1996.

BRASIL. Lei nº 12.288 de 20 de julho de 2010. Institui o Estatuto da Igualdade Racial. Brasília (DF), 2010.

BRASIL. Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Inclui no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira". Brasília (DF), 2003.

BRASIL. Decreto nº 6.040, de 07 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Brasília (DF), 2007.

BRASIL. Lei nº 14.017, de 29 de junho de 2020. Dispõe sobre ações emergenciais destinadas ao setor cultural a serem adotadas durante o estado de calamidade pública, reconhecido pelo Decreto Legislativo nº 6, de 20 de março de 2020.

BRASIL. Lei Complementar nº 195, de 08 de julho de 2022. Dispõe sobre apoio financeiro da União aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios para garantir ações emergenciais direcionadas ao setor cultural; altera a Lei Complementar nº 101, de 4 de maio de 2000 (Lei de Responsabilidade Fiscal).

CAMPOS, Deivison Moacir Cezar (2006). *O Grupo Palmares (1971-1978)*: um movimento negro de subversão e resistência pela construção de um novo espaço social e simbólico. Dissertação (Mestrado em História) - PPGH-PUCRS, Porto Alegre, 196p.

CEARÁ, Lei nº 12.781, de 30 de dezembro de 1997. Institui o Programa Estadual de Incentivo às Organizações Sociais, dispõe sobre a qualificação destas entidades e dá outras providências.

CEARÁ. Lei 16.197, de 17 de janeiro de 2017. Dispõe sobre a Instituição do Sistema de Cotas nas Instituições de Ensino Superior do Estado do Ceará.

CEARÁ, Lei nº 17.378 de 04 de janeiro de 2021. Instituído no âmbito da Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico – Funcap, o Programa Cientista-Chefe.

CEARÁ. Lei 17.432, de 25 de março de 2021. Institui Política Pública Social e Afirmativa Consistente na reserva de vagas para candidatos negros em concursos públicos do poder executivo estadual.

CEARÁ. Decreto nº 35.819 de 29 de dezembro de 2023. Dispõe sobre as ações afirmativas e reparatórias de direitos no âmbito do fomento cultural estadual previsto na Lei Nº 18012/2022, que institui a Lei Orgânica da Cultura do Estado do Ceará, dispondo sobre o Sistema Estadual da Cultura (SIEC).

CURY, Marília Xavier. *Exposição, concepção, montagem, avaliação*. São Paulo: Annablume, 2006.

COSTA, Eliane Silvia; SCHUCMAN, Lia Vainer. Identidades, Identificações e classificações raciais no Brasil: o pardo e as ações afirmativas. *Estud. pesqui. psicol*., Rio de Janeiro, v. 22, n. 2, p. 466-484, 2022.

FERREIRA SOBRINHO, José Hilário. *Catirina, minha nêga tão querendo te vende*. Escravidão, tráfico e negócios no Ceará do século XIX. Fortaleza: Secult, 2011.

FUNES, Eurípedes Antônio. Negros no Ceará. In: SOUZA, Simone de. *Uma nova História do Ceará*. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2007.

FUNES, Eurípedes Antônio; RODRIGUES, Eylo Fagner Silva; RIBARD, Franck (Org.). *Histórias de Negros no Ceará*. Porto Alegre: Ed. Fi, 2020.

GOMES, Arilson dos Santos. Escravidão e Pós-Abolição no Ceará: memórias e trajetórias das populações libertas na cidade de Redenção. *Revista Crítica Histórica*, Maceió, v. 12, n. 23, p. 189-221, 2021.

GOMES, Arilson dos Santos. "Emergindo das escrituras" em contraponto à memória oficial do abolicionismo no Ceará e no Rio Grande do Sul. *Identidade*, São Leopoldo, v. 27, n. 2- julho/dezembro, p. 37-63. 2022b.

GOMES, Arilson dos Santos. Uma análise histórica da afirmação da identidade negra e das cotas raciais no Ceará (1955-2021). *Revista Transversos,* Rio de Janeiro, v. 1 n. 3, p. 177-197, 2024.

GOMES, Arilson dos Santos. As relações raciais no Ceará e o raid dos jangadeiros negros em época de Lei Afonso Arinos (1951-1958). *PerCursos,* Florianópolis, v. 25, p.01-33. 2024b.

GOMES, Arilson dos Santos; JESUS, Leandro dos Santos Bulhões de; GOMES, Sy Barbosa. *Ações afirmativas, gênero e orientação sexual na Gestão Pública da Cultura no Ceará*. 2025 (Prelo).

GOMES, Nilma Lino. *O Movimento Negro educador*. Petrópolis: Vozes, 2017.

GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. *Lugar de negro.* 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

IBGE. Censo Demográfico. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. 2022. Disponível em: https://www.ibge.gov.br/. Acesso em: 17 jun. 2024.

IBRAM. Casa de Saberes Cego Aderaldo. Instituto Brasileiro de Museus. Disponível em: https://visite.museus.gov.br/instituicoes/casa-de-saberes-cego-aderaldo/. Acesso em: 3 set. 2024.

INCRA. Reconhecimento e Indenização de Territórios Quilombolas. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. Disponível em: https://www.gov.br/incra/pt-br/acesso-a-informacao/acoes-e-programas/principais-acoes-e-programas/reconhecimento-e-indenizacao-de-territorios-quilombolas. Acesso em: 22 ago. 2024.

IPECE. Regiões de planejamento do estado do Ceará. Instituto de Pesquisa e Estratégia Econômica do Ceará. 2018. Disponível em: https://www.cidades.ce.gov.br/wp-content/uploads/sites/12/2018/01/regioes_planejamento_mapa.pdf. Acesso em: 17 jun. 2024.

JESUS, Leandro Santos Bulhões de, SILVA, Francisco Eri W. M. Política cultural, inovação e inclusão: desafios contemporâneos na gestão pública da cultura. In: *Cultura, inovação e inclusão social:* estudos de políticas culturais no Ceará. Fortaleza: EdUECE, 2023, p. 40-78.

LIMA, Batista de. *Cego Aderaldo, o patriarca dos cantadores nordestinos.* Publicado em: 24 jul. 2006. Disponível em: https://diariodonordeste.verdesmares.com.br/regiao/cego-aderaldo-o-patriarca-dos-cantadores-nordestinos-1.533878. Acesso em: 1 out. 2024.

MACIEL, Michelle Pinto. *Relato*. Quixadá, março de 2025.

MAIA, Stephane de Sousa e Silva; NOGUEIRA, João Lucas Vieira. Quilombo Sítio Veiga: uma rica história de lutas e culturas. In: ENCONTRO DE EXTENSÃO, DOCÊNCIA E INICIAÇÃO CIENTÍFICA (EEDIC), *Anais*, fevereiro de 2017, Quixadá, UniCatólica - Centro Universitário Católica de Quixadá, p. 01-07.

MAPEAMENTO das Comunidades Quilombolas do Estado do Ceará. SECRETARIA DO DESENVOLVIMENTO AGRÁRIO. Fortaleza, março de 2019.

MARQUES, Janote Pires. *Festas de negros em Fortaleza territórios, sociabilidades e reelaborações (1871-1900).* Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Ceará, Departamento de História, Programa de Pós-Graduação em História Social, Fortaleza-CE, 2008, 255p.

MILES, Tshombe L. *A luta contra a escravatura e o racismo no Ceará.* Fortaleza: Demócrito Rocha, 2011.

MUNANGA, Kabengele. *Nosso racismo é um crime perfeito*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2010. Disponível em: https://fpabramo.org.br/2010/09/08/nosso-racismo-e-um-crime-perfeito-entrevista-com-kabengele-munanga/. Acesso em: 12 jun. 2024.

NASCIMENTO, Abdias do. Teatro Experimental do Negro: trajetória e reflexões. *Revista Estudos Avançados USP*, São Paulo, v. 18, n.50, p. 209-224. 2004.

NASCIMENTO, Joelma Gentil do. *Memórias organizativas do movimento negro cearense*: algumas perspectivas e olhares das mulheres militantes, na década de oitenta. 2012. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2012, 155p.

PROJETO POLÍTICO PEDAGÓGICO – PPP, da Casa de Saberes Cego Aderaldo. Quixadá, 2023.

RAMOS, Maria Rosilene. *A Escola Osório Julião na formação da identidade étnico-racial:* a experiência do tornar-se quilombola na Comunidade Serra do Evaristo/CE (2010 -2024). Dissertação (Mestrado Interdisciplinar em Humanidades) - Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, Redenção, Ceará, 2024, 134p.

RIBEIRO, Matilde. Ações afirmativas como eixos para a política pública de igualdade racial no Brasil. *Cadernos Teoria e Debate*, Fundação Perseu Abramo, São Paulo, p. 23-49, 2022.

SECULT. Casa de Antônio Conselheiro. Secretaria de Cultura do Estado do Ceará. Disponível em: https://mapacultural.secult.ce.gov.br/espaco/5836/. Acesso em: 23 ago.2024.

SILVA, Ana Maria Eugênio Da. *As quilombolas do sítio Veiga e a dança de São Gonçalo em Quixadá – CE*. 2021. Dissertação (Mestrado Interdisciplinar em Humanidades) - Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira. Redenção, Ceará, 2021, 159p.

SILVA, Ana Maria Eugênio da. Relato para Arilson dos Santos Gomes. Fortaleza, 02 de setembro de 2024.

SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves; SILVEIRO, Valter Roberto (Org.). *Ações Afirmativas:* entre a injustiça simbólica e a injustiça econômica. Brasília: Inep, 2023.

SOUSA, Antônio Vilamarque Carnaúba de. *Negrada negada*: a negritude fragmentada - o movimento negro e os discursos identitários sobre o negro no Ceará (1982-1995). Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Ceará, Departamento de História, Programa de Pós-Graduação em História Social, Fortaleza, Ceará, 2006, 191p.

SOUSA, José Bonifácio. *Quixadá de Fazenda a Cidade (1755-1955)*. Fortaleza: IBGE – Conselho Nacional de Estatística, 1960.

SOUTO, Stéfane Silva de Souza. *Aquilombamento:* um referencial negro para uma gestão cultural insurgente. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade) – Instituto de Humanidades, Artes e Ciências, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2021, 174p.

VIEIRA NETO, João Paulo. *Conjunto de Serrotes de Quixadá:* Monumentalidade e Apropriação Social do Patrimônio Natural. Dissertação (Mestrado em Preservação do Patrimônio Cultural) - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Rio de Janeiro, 2012, 129p.

O CONCEITO DE CIMARRONAJE COMO ARTICULAÇÃO DE PATRIMÔNIO E TECNOLOGIA ANCESTRAL POR UM HUMANISMO AFROCENTRADO NO SÉCULO XXI

ROGÉRIO MENDES [1]

O conceito de *cimarronaje* é uma expressão hispano-americana que surge no período colonial para referir-se a pessoas e animais que se desgarravam dos domínios das propriedades privadas dos espanhóis colonizadores assentados na América Latina. *Cimarronaje* refere-se à ação da fuga e organização de espaço dos refugiados praticados pelos *cimarrones*. Os *cimarrones,* em geral, eram africanos, afrodescendentes, indígenas e animais que desertavam do aprisionamento, trabalhos forçados e tortura impostos pelos colonizadores.

A compreensão do termo *cimarron* pelo *establishment* ocidental nos trópicos da época relacionou-se à compreensão de "propriedade privada fugitiva"; vida escravizada rebelde; fora-da-lei, logo, individualidade sujeita à punição ordenada pela arbitrariedade da política colonial vigente. A compreensão de alguns corpos com autoridade e apropriação sobre outros corpos como bem e máquina é a força matriz que passou a determinar as relações de produção do mercantilismo, como doutrina pré-capitalista, ao sul do hemisfério, no século XVI, enquanto que ao Norte se discutia a emergência do Humanismo e cientificismo como alternativas éticas, estéticas, técnicas e poéticas como marco do Renascimento e Modernidade. É desta maneira que se flagra não apenas a contradição do *ethos*, mas um dos princípios mais flagrantes que explicam a indissociabilidade entre Modernidade e Colonialidade.

1 Currais Novos, Rio Grande do Norte e Recife, Pernambuco. Brasil.

É curioso observar que para os povos, nativos (originários) e estrangeiros (africanos), a fuga tornou-se alternativa para lidar com a manutenção prática da vida como liberdade e expressão. A liberdade tornou-se recurso tão legítimo quanto dramático para garantir as condições mínimas de sobrevivência e opor-se à ordem social experenciada. A *cimarronaje* foi um sentimento, alternativa, que se estabeleceu como enfrentamento à ordem de colonização ao sul global. Os supostos "desertores" assumiram várias nomenclaturas por toda a América Latina. No Caribe, e maior parte do continente espanhol, principalmente, Cuba e Porto Rico, foi comum reconhecer essas pessoas como *cimarrones*; em Suriname, antiga Guiana Holandesa, *bush negroes*; Jamaica, Caribe Inglês e sul dos Estados Unidos, *maroons*; Peru e Colombia, *palenqueros* e Venezuela *cumbes*. No Brasil, o que aqui tratamos como *Cimarronaje*, foi compreendido por Abdias do Nascimento (2020), no livro Quilombolismo, como Quilombo. A palavra Quilombo é originária do *kimbundu* e *kicongo*, línguas da África Central, subsaariana, que significa, originalmente, *mukambu*, que se relacionava a pau de fieira. Pau de fieira é um tipo de suporte com forquilhas utilizado para erguer choupanas nos acampamentos nômades africanos em tempos de guerra, principalmente, no século XVII.

Com o fortalecimento das movimentações dos escravizados, as acomodações denominadas *mukambus* transformaram-se em acampamentos que, de acordo com a etimologia yorubana, corresponde ao termo *Kilombo* ou Quilombo. Note-se que o significado do Quilombo comumente para os brasileiros se relaciona à organização de um espaço que com o passar do tempo passou a institucionalizar-se como conceito que não se limitava a abrigo e resistência dos escravizados, mas uma ordem patrimonial diaspórica de ressignificação ancestral e, de certo modo, social e marginalizada. Ao longo do processo de formação das sociedades da América Latina, a ideia *Cimarronaje* fez com que a afrodescendência permanecesse, junto com suas histórias e tradições, isoladas em espaços abstrusos e periféricos; mas, também, arquivo e dinâmica de resistência civilizacional da diáspora africana no processo de formação das sociedades latino-americanas. É dessa maneira que o africano deixa a condição de estrangeiro e assume a condição, ainda que de forma precária e marginalizada, for-

ça de reivindicação isonômica e outras legitimidades, socialmente, mais participativas, distantes da fuga e isolamento e participativas do ponto de vista humanista. O conceito de *Cimarronaje,* portanto*,* deixa de estar relacionado aos africanos, afrodescendentes e originários que resistem porque fogem para referir-se aos indivíduos que resistem porque articulam suas cosmogonias e cosmovisões como método, inteligência, valor, sobrevivência e liberdade como patrimônio.

Na pratica, isso significa dispor de maior investimento na atenção e análises para prospecções voltadas para a articulação e desenvolvimento dos projetos críticos e criativos relacionados às cosmogonias e cosmovisões africanas como contribuição ativa ao pensamento crítico latino-americano. A relevância do trabalho intelectual dos negros, por exemplo, está relacionada às reflexões e projetos humanísticos produzidos pelos próprios negros que dispensam mediações dos que desconhecem, ou não reconhecem, total ou parcialmente, a relevância de suas contribuições na diáspora em políticas públicas e educação. Daí sugere-se (re) pensar as perspectivas, critérios e formas pelos quais construímos as referências da formação humanística da Crítica e Historiografia Literária na América Latina sobre o que é ético, técnico e poético de forma a incluir, e não excluir, por exemplo, a natureza e o percurso dos saberes e diálogos dos africanos em relação à perspectiva dominante das humanidades eurocentradas que não consideram as humanidades africanas suficientes e reconhecidas de maneira a considerá-las integradas em seu próprio *locus* de emancipação. Trata-se de um desafio ético, na medida em que se observa o silenciamento de ancestralidades não ocidentais por condutas politicamente questionáveis que até os dias de hoje esvaziam, gradativamente, a noção do particular em detrimento de vias que uniformizam o entendimento do diverso. Uma perspectiva que não se apresenta como novidade, mas se (re) atualiza na medida que persistem o desequilíbrio e as diversas violências e desigualdades que afetam a atuação e legado que compõem a variabilidade da natureza diversa, multiconstitutiva do pensamento latino-americano. Desse modo, admitir a aproximação do continente africano com o continente latino-americano significaria também admitir a emergência de uma produção acadêmica interessada no fortalecimento de um diálogo

Sul-Sul, entre América e África que possibilitaria a revisão epistemológica mais abrangente, orgânica e genuína.

O reconhecimento das aproximações políticas, estéticas e culturais entre os dois espaços, latino-americano e africano, teria como eixo a oportunidade de (re)pensar as formas de assimilação de epistemologias que orientam, definem, medeiam e localizam os afrodescendentes em seus vários espaços e projetos com maior autonomia e também protagonismo. A crescente produção intelectual afrodescendente, que reflete tanto sobre a ancestralidade original africana quanto sobre o seu desdobramento *a posteriori*, vislumbra o ajuste de equívocos de posições contraditoriamente sustentadas por apelos de projetos geopolíticos que se pretendem homogeneizantes e encontram resistência no princípio e legado *cimarrón*.

A pesquisadora chilena Elena Oliva (2017), no artigo *Intelectuales Afrodescendientes: apuntes para una Genealogía en América Latina*, lembra que, no início dos anos 90, a partir das repercussões do Quinto Centenário, oportunizou-se o debate sobre a necessidade de maior reconhecimento e visibilidade a respeito do que foi pensado como *tercera raíz* e os projetos intelectuais dos afrodescendentes para a recente contemporaneidade. A preocupação em valorizar os contributos dos afrodescendentes no continente latino-americano, além da perspectiva econômica, abriu a possibilidade para pensar experiências interdisciplinares vinculadas ao desconhecimento da História, Sociologia e Antropologia sob a ótica africana, que, ao lado das contribuições ocidentais e indígenas, consolidaram a base das raízes culturais que tornaram possível a América Latina como Cultura e Civilização de fato. É importante ressaltar que o movimento que busca maior visibilidade em relação à Cultura Afrodescendente na América Latina ainda nos dias de hoje encontra dificuldades para viabilizar-se. Entretanto, esse movimento precisa ser visto não como "alternativa" que se materializa nos oportunismos, principalmente, acadêmicos como novidade, sem sê-lo, mas, sobretudo, como compreensão e (re)conhecimento de seus Princípios, Valores e História para uma Cultura Letrada Latino-Americana, à qual pertence e para a qual também articula legados.

Observa-se, por exemplo, que a orientação teórica e metodológica tradicional da Crítica Literária não disponibiliza a instrumentalização

necessária para articular as particularidades que muitas vezes envolvem as ambições e projetos dos intelectuais afrodescendentes. Isso porque a compreensão de obras literárias reivindicaria conhecimentos prévios específicos sobre aspectos culturais relegados à segunda e terceira ordens de importância por uma matriz civilizacional eurocentrada, instaurada por uma ideia de Tradição que se institucionalizou como referencial, absoluta e exemplar à medida que subalternizou manifestações distintas e autênticas e, de toda forma, válidas. Daí gerou-se a tradição de relegar distanciamento às cosmogonias e cosmovisões que ainda nos dias de hoje fundamentam visões de mundo essenciais na articulação de sensibilidades e linguagens que se apresentam como patrimônios humanos indeléveis e promovem as mais diversas formas de Literatura. O resultado é que as análises das produções literárias africanas, afro-latino-americanas e indígenas são estudadas a partir de critérios e valores análogos às perspectivas de alcance que legitimam uma Tradição distante desses e outros referenciais autênticos. O que se estranha nesse movimento é que essas outras Tradições se fundamentam como partícipes de uma conjuntura que se reconhece híbrida e onde todos os atores historicamente envolvidos, sejam eles indígenas, africanos ou europeus, são responsáveis pelo resultado do que se compreende como América Latina.

Portanto, aqui, o conceito de *Cimarronaje* apresenta-se como pertinência e avanço na representatividade orgânica da inteligência afrodescendente que se descola do *modus operandi* dominante das humanidades eurocentradas. A partir da independência, vínculo, razão e operadores ancestrais e vivenciais a cultura ancestral e letramento que não que não se centra na cultura logocêntrica ocidental articulando-se de maneira multimodalizada. A articulação da inteligência *cimarrona* apresenta-se em diversas linguagens onde o corpo e a oralidade assumem relevância que não se observa na Academia e cultura ocidental em seus rigores e pressupostos que se baseiam em sua própria ancestralidade. O que se desenvolve importante no movimento da inteligência *cimarrona* é articulação que se fundamenta em sua própria ancestralidade. Isso significa alternativa crítica coerente à universalização dos saberes eurocentrados valorizando os saberes particulares e despolitização e colonização dos imaginários e

saberes. Os *cimarrones*, aqui, portanto, assumem posição intelectual *cimarrona* ao reivindicarem para si espaço e ação condizente à sua ética ancestral. Em acordo com o artigo "Pedagogias del Cimarronaje. As Contribuições Africanas e Afrodescendentes para a Literatura e Crítica Literária Latino-Americana" é asseverado que a *cimarronaje* sustenta patrimônio intelectual e do imaginário afrodescendente porque

> [...] apresenta-se como conceito que representa as bases de cosmogonia e cosmovisão afros em curso na América Latina. Os *Cimarrones* apresentam-se como representantes legítimos de um legado de inteligência como resistência que atravessa séculos por meio de seus descendentes. São pessoas comuns que reivindicam a legitimidade de exercerem e compartilharem suas cosmogonias e cosmovisões. São indivíduos comuns, indistintos, que possuem maneiras próprias de articularem Religiosidade, História, Filosofia e transcendências. Podem ser poetas, pesquisadores, professores, personagens de ficção, lendas, ialorixás/babalorixás, benzedeiras, curandeiros, enfim, quaisquer que se propõem a manter vivo o assentamento de uma visão de mundo que se diferencia de normatizações políticas e culturais socialmente deflagradas à revelia. Os *Cimarrones* ajudam-nos a perceber que o reconhecimento de legados que imortalizam ideias e narrativas não é privilégio de alguns ou de meros protagonistas eleitos por formalidades político-seletivas em contar a história do mundo. De alguma forma procuram deixar claro que há outras histórias e narradores que tornam possíveis, inclusive, outras histórias sobre outros mundos que as configurações de uma imagem difundida de maneira convencional e pretensamente única de mundo desconhecem. A prevalência e o perigo iminente de uma História que zela por valores e possibilidades únicas de Civilização são, talvez, a maior das violências sobre os povos que não desistem de suas memórias porque são as suas próprias memórias (Mendes, 2020, p. 93).

No entanto, é curioso observar, e isso demonstra a dificuldade de legitimação da cultura africana no mundo, ou o próprio racismo, e a difu-

são do patrimônio sapiental africano entre a diversidade de saberes no mundo. Observa-se, por exemplo, nos manuais de historiografia e crítica literária latino-americana a predominância estrutural das humanidades *criollas* e nelas, eventualmente, se reconhecem mínimas as contribuições dos povos africanos e afrodescendentes e, quando presentes, não se constatam representações com o aprofundamento adequado. Quase sempre as análises crítico-estruturais das literaturas afrodescendentes partem de referências e pressupostos ocidentais que, desde a invenção do universalismo, vigoram absolutos, suficientes e inquestionáveis. Apesar de eloquentes e capazes tanto de elucidar quanto confundir os fundamentos retóricos e epistemológicos que estruturam os manuais em que estão ausentes as contribuições africanas e afrodescendentes parecem não apresentar para os especialistas, importância, a ponto de justificar integração ao que se consagra Historiografia e Crítica Literária. É como se não houvesse contribuição africana ou afrodescendente na integração dos saberes ou na história das inteligências das sociedades. É instrutivo observar que muitos desses manuais, em que as referencialidades afrodescendentes encontram-se ausentes, foram responsáveis por educar alunos, professores, historiadores e críticos da literatura que, não por acaso, permanecem alheios ao reconhecimento dos valores afrodiaspóricos para os saberes humanísticos da América Latina.

Não é surpreendente perceber que entre um número considerável de possíveis indícios capazes de explicar a dificuldade de (re)conhecimento das contribuições culturais africanas e afrodescendentes a escrita, e tão somente a escrita, assuma destaque e elucidação. Explica-se: a escrita assumiu papel decisivo no contexto latino-americano por mediar as relações entre os espaços metropolitanos e coloniais. A ocupação desses espaços pelos ordenamentos militares, religiosos e burocráticos no século XVI da invasão ocidental em Abya Yala consolidou-se pela escrita e o que ela representou como poder na época: posse e memória. Dos equívocos das arbitrariedades presentes nas textualidades e ações dos navegadores, conquistadores e evangelizadores na América Latina às diretrizes legalistas dos burocratas *criollos* que estruturaram o que o crítico literário uruguaio Angel Rama chamou “A Cidade Letrada” (RAMA, 2015, p. 37), a escrita fixou

éticas e estéticas outras sobre o que antes se reconhecia autônomo e genuíno em Abya Yala. A permanência e evolução de um sistema de códigos e letramentos ocidentais que multiplicou a atuação de agenciamentos de valores pragmáticos e simbólicos nas colônias, com o auxílio de articulações políticas institucionalizadas favoreceu a criação e manutenção de paradigmas que se tornaram motivos educacionais em linguagens que até os dias de hoje atualizam-se e mantêm-se como marcos civilizatórios referenciais. Na prática, tratou-se de um *modus operandi* que estabeleceu bases para a subalternização e controle de culturas distintas e prevalência das Humanidades Metropolitanas ou o que a historiadora da literatura mexicana Jean Franco (2009) chamou de "Colonização do Imaginário".

É importante ressaltar que antes do contexto colonial das Américas e África havia a cultura das oralidades, originárias e africanas, que se articulavam a partir de outras éticas e valores; mobilizavam outros afetos e relações e vivenciavam outras "pedagogias" fundamentadas em outras cosmogonias e cosmovisões. As imagens, imaginações e imaginários que configuravam sentidos e existência nesse contexto eram possíveis a partir do desconhecimento da escrita. Diferente da compreensão Iluminista, o conhecimento ancestral de Abya Yala e Afrika não era cartesiano, logocêntrico ou articulador de pretensões políticas universalistas. Não era a escrita que dava sentido ao mundo porque no mundo de antes não havia escrita e reiterava-se a partir da oralidade como inteligência africana/afrodescendente no sentido a que se refere Hampate Bá (2010).[2]

2 A partir da tradição africana subsariana os *griots*, em acordo com Hampate Bá (2010), como casta de intelectuais são responsáveis pela transmissão e perpetuação dos conhecimentos constituídos pela tradição africana. Os *griots* também podem ser comparados a artistas que recorriam à poesia, ao canto, à encenação, à música, à dança para tornar expressiva e eficaz a transmissão de suas estórias como ação performática. Um *modus* que a um só tempo aglutinava memória, imaginação, testemunho e inventividade com várias formas de execução articuladas pelo corpo que conferiam ao *griotismo status* artístico. Existiam três categorias do griotismo: 1) os *griots* músicos, que compunham, cantavam e tocavam instrumentos monocórdios como guitarra, corá e tantã e, dessa forma, transmitiam e preservavam a música antiga; 2) os *griots* embaixadores e cortesãos, vinculados à nobreza ou família real; e 3) os *griots* genealogistas, historiadores e poetas. Observe-se que, no conjunto dessas habilidades, o *griot* detinha um papel central e versátil na disseminação da cultura africana, dando à palavra caráter concêntrico e, ao mesmo tempo, multiperspectivístico das culturas que teria em suas maiores contribuições fundamentos que dinamizam a expressividade humana para além da escrita como prática comunicativa existencial que concebeu a oralidade e expressão corporal seu ponto estrutural.

No entanto, por que existe o distanciamento entre os saberes universalistas e os que por eles foram particularizados? Quando se ressalta a cosmogonia/cosmovisão afro-indígena como alternativa crítica à Modernidade Eurocentrada faz-se também menção ao que o sociólogo colombiano Santiago Castro-Gómez, no livro *La Hybris de Punto Cero: Ciencia, Raza e Ilustración en la Nueva Granada* (2005) chama de "ruptura planetária"; sobre o modo como era compreendida a Natureza e deixou de sê-lo. Se antes de 1492 predominava uma visão orgânica do mundo, em que a Natureza, o Homem e o Conhecimento formavam parte de um todo inter-relacionado com a formação do sistema-mundo capitalista, essa visão orgânica começou a ser comprometida pelos avanços do liberalismo racionalista, presente nas colônias africanas, asiáticas e latino-americanas. A emergência do antropocentrismo e o deslumbramento das conquistas científicas e territoriais fizeram com que, pouco a pouco, Natureza e Homem viessem a ser duas categorias ontológicas distintas e a função do conhecimento passasse a relacionar-se, ou confundir-se, com o desejo de controle racional e apropriação de todas as coisas, como também reconhece o antropólogo mexicano Enrique Leff, no livro "Racionalidade Ambiental: Reapropriação Social da Natureza" (2006). Principalmente após a difusão e repercussão dos paradigmas cartesianos, consolidou-se o distanciamento entre sujeito (indivíduo) e objeto (natureza) como forma de controle do conhecimento para que assim se articulassem normativas e registros formais sobre a ideia do conhecimento em favor de uma referencialidade (euro)cêntrica e política. Uma base que se perfez como metodologia e contribuiu, de maneira significativa, para a ideia do "conhecimento verdadeiro" (episteme). E esse mesmo conhecimento não poderia realizar-se de outro modo senão por meio do *cogito* (racionalidade ocidental) e difusão de epistemologias (escrita) em tratados que compartilharam o universalismo racionalista que se distanciava das contribuições espirituais e pragmáticas subjetivas que não se apresentassem como antropocêntricas. Esse método seria a demonstração do alcance e poder da racionalidade ocidental, mas que se distinguia das outras racionalidades, e que, ao distinguir-se, preconizava subalternizações. Este seria um dos momentos em que se consagraria o antropocentrismo que legitima e sus-

tenta as bases da Modernidade, ao mesmo tempo que legitima e sustenta as bases da subalternização de culturas como *práxis* da Colonialidade. No entanto, seria oportuno (re)considerar que poderia haver outras sistemáticas e operacionalidades distintas no que se refere a saberes e racionalidades que foram tanto ignorados quanto negados nesse processo. Não seria absurdo pensar ou relativizar a ideia de antropocentrismo em detrimento de antropocentrismos, haja vista haver naquele momento a certificação de outras civilizações que operacionalizam outros tipos de saberes, como os indígenas, africanos e asiáticos, por exemplo, com suas próprias racionalidades e sistemas. Algo que fica evidente nas palavras oportunas de Castro-Gómez (2005, p. 145), quando afirma que: "La ciencia y los embajadores de la Ilustración instituyen criterios de distinción de otros modos de vida y otros modos de conocer para controlar, integrar y modernizar lo que se distingue". As considerações do colombiano, que se alinham à perspectiva do Coletivo Descolonial, são importantes porque esclarecem alguns dos problemas centrais da relação entre Modernidade e Colonialidade, que são a referencialidade, difusão e legitimação dos saberes a partir da perspectiva eurocêntrica e suas epistemologias.

Na prática, a imposição dessas metodologias promove violência em relação aos patrimônios ancestrais de outras culturas, que não possuem em sua base a articulação de um letramento similar ao que se apresentava como proposta relacional que na efetivação das pautas coloniais foi definitivo como assentamento da "Cidade Letrada", segundo Rama (1985). Algo que perdura até os dias atuais, por exemplo, no modelo que não prevê ampla participação isonômica e não reconhecimento de patrimônios de povos diversos que constitui as diversidade civilizacional latino-americana e suas representações, como a Literatura e seus modos de compreendê-la como as Historiografias e Críticas Literárias. Assim, dessa forma, se marca o que se distingue entre Ocidentes e Orientes: a escrita como referência de domínio político e cultural como Modernidade em expansão.

É curioso, e importante, observar o quanto as bases de desenvolvimento da 'Cidade Letrada' definiram as diretrizes do processo de formação das sociedades latino-americanas. Das impressões dos navegadores,

às arbitrariedades dos conquistadores e passando pelas impertinências da evangelização e administração colonial o pragmatismo na transferência e estabilidade dos valores, políticos e imaginários europeus foram instaurados e perpetuados pela escrita e firmaram a construção de uma história outra no espaço que passou a ser chamado de América. Não foi possível as culturas originárias contarem suas versões dessa História porque a validade e acesso à História requeria o conhecimento douto em idiomas específicos e domínio de suas leituras e escritas. Após quase cinco séculos os povos originários e afrodescendentes, a partir de políticas públicas e outras oportunidades solidárias de inclusão aprenderam o idioma colonizador e adentraram à Cidade Letrada. Passaram a ocupar e conduzir espaços políticos, formativos, editoriais, virtuais e afetivos além de apresentar versões de histórias que não haviam sido contadas. Se durante séculos não foi possível ouvir e reconhecer a pertinência das vozes originárias e afrodescendentes pela Cidade Letrada nos tempos atuais o mundo é possível sabê-las e propor a História e o Mundo de outra maneira. Daí a importância de rever os referenciais comuns de historiografias diversas, inclusive, a literária, cuja complexidade de relatos e narrativas pode educar pelo desconhecimento, ignorância ou omissão da presença dos afrodescendentes e originários como outros aqui não mencionados como significativa, e efetiva, e não suposta contribuição à revelia de suas próprias vozes. O lugar privilegiado da escrita no contexto colonial latino-americano relaciona-se ao triunfo da política sobre a diferença e agora apresenta-se importante saber o que pensa a diferença sobre a política.

Em seu artigo “Liberdades Literárias. A Autoridade dos Autores Afrodescendentes”, a professora Doris Sommer (2018, p. 380) afirma que os estudos literários afrodescendentes apresentam uma linha subestimada dentro do que se concebe estético. Alega que os estudos literários tradicionais saíram de moda em razão de estarem vinculados a princípios formalistas relacionados a uma compreensão de literatura marcada etnicamente por uma ideologia conservadora que restringiu o entendimento disciplinar da Literatura a princípios fundamentados na Arte pela Arte. Segundo Sommer (2018) esta razão ajuda a compreender os motivos dos Estudos Culturais evitarem os círculos de elite preferindo atuar nas esfe-

ras das culturas e artes populares e preterindo, assim, a Estética em detrimento da Etnografia, Sociologia e História. Segundo a professora e investigadora estadunidense a perspectiva dos Estudos Culturais apresenta irreverência apreciada como função da Cultura Popular sem expandir as fronteiras artísticas. Para a professora isso privilegiou leituras temáticas – identificação de hierarquias sociais, continuidades de crença, de um legado persistente de desigualdade, discriminação racial e de gênero e exploração econômica – mais do que uma atenção às liberdades artísticas.

> Todas essas abordagens são urgentes e bem-vindas para um campo em construção, mas a análise literária tem um valor adicional específico a oferecer, que é apresentar as manobras extraordinariamente complexas e sutis feitas por artistas afrodescendentes que transformam condições materiais e politicas intimidadoras no estofo de triunfos criativos. Essas vitórias deveriam contar para a reinvindicação de território cultural conquistado, mesmo quando os próprios artistas se tornam mártires. Muito embora temas fundamentais (de herança africana, escravidão e suas sequelas na codificação de cor e nas identidades que se entretecem às tramas nacionais e transnacionais) fornecem alicerce compartilhado para que construções literárias e experiências históricas (junto com narrativas e interpretações compartilhadas que geram) preparem as condições para a escrita criativa, prefiro sublinhar a arte. Porque a arte é sempre nova e irreverente; esses são os efeitos que a caracterizam. É o ato de escrever literatura que o fardo da experiência se transforma na ignição da criatividade. O trabalho dos escritores depende de arrebatar e desvirtuar uma medida de liberdade de modo a transformar o material existente em uma outra coisa. Escritores não aceitam simplesmente o mundo como ele é e foi; eles intervêm como um quê de novidade que abre estruturas de sentimento e pensamento. Artistas, nesse sentido, não são vítimas, mas sujeitos no sentido pleno de colaboradores do mundo enquanto obra em construção (Sommer, 2018, p. 380-381).

É preciso, no entanto, compreender, antes, que a cultura e literatura afrodescendente na América Latina não se inicia nem se encerra a partir do que define e restringe o que compreendemos como Literatura. A expressividade africana/afrodescendente na América Latina há séculos segue sua dinâmica e evolução à revelia dos cânones ocidentais; não se apresenta a reboque do que se reconhece como estética ainda que se reivindique a importância de estar visibilizada na Historiografia Literária porque o reconhecimento define, também, a formalidade legítima de seu espaço. Mais: integra uma conjuntura dentro das humanidades latino-americanas que se apresenta importante como conhecimento e Educação. No entanto, é importante que se saiba, antes, que a expressividade africana/afrodescendente apresenta-se multimodal e a escrita sugere-se como uma das formas, recente, de sua expressividade mas não a única. A Modernidade credenciou-se ao mundo com o trunfo da articulação e difusão da cultura escrita. A definição de Si e do Outro, pelos modernos, a partir das suas imagens e semelhanças contribuiu para a homogeneização política e cultural do mundo por valores que se institucionalizaram e estabilizaram universais, mas essa compreensão não pode ser absoluta. O fluxo de desenvolvimento civilizacional dos nativos africanos e *abyalenses* foi comprometido pela irrupção arbitrária e subversiva da escrita que ao longo de quase 400 anos silenciou os afrodescendentes.

A retomada de valores e expressividade originais dos afrodescendentes é, portanto, necessária como reconstrução de patrimônios e memórias civilizacionais, e eles podem diferir do que já se estabelece como saberes éticos e estéticos. Por que não? Trata-se de um desafio ético na medida em que se observa o silenciamento de ancestralidades por condutas politicamente questionáveis que até os dias de hoje esvaziam, gradativamente, a noção do particular em detrimento de vias que uniformizam o entendimento do diverso.

Os traumas civilizacionais experenciados ao longo da História são importantes porque podem converter-se em marcos teóricos relevantes e contribuem para o amadurecimento de indivíduos e sociedades. Da mesma forma que reconstruir as humanidades após as grandes guerras e holocausto foi importante para a Europa no século XX pensar o trauma

da colonização para a América Latina e a África ao longo de cinco, seis séculos seria igualmente importante. Quem, se não os latino-americanos e africanos, poderiam fazê-lo? Por que não reconhecer os prismas das complexidades latino-americanas como prioridade? Para o que se acredita e define como Estudos Culturais Latino-Americanos a ética não está desvinculada da estética. A consistência de uma experiência estética relaciona-se à consistência de uma experiência ética genuína que não deveria ser questionada por fundamentos e experiências políticas e distantes. As colônias tornaram-se franquias, simulacros das metrópoles o que, naturalmente, comprometeu o desenvolvimento da autonomia do pensamento crítico e artístico que deveria orientar a humanidade dos subalternizados na configuração de um pensamento crítico independente. Elaborar sensibilidades críticas, epistemologias, visibilizá-las e integrá-las como patrimônio intelectual indelével e representativo é importante para fundamentar autonomias de pensamento comprometidas com sua própria História entre insuficiências e potencialidades.

É desconfortável observar as atenções majoritárias no reconhecimento de bases comprometidas com as insuficiências e potencialidades de outras Histórias como referencial educativo e modelar. De fato, os escritores, como afirma a pesquisadora Sommer (2018), possuem liberdades artísticas importantes e que não podem ser desperdiçadas porque assumem apresentam a superação do mundo. No entanto, é preciso que a consciência do artista não se vincule antes à adesão de valores que contribuem para uma compreensão absoluta e parcial de mundo, cujos valores e tradições, em sua distinção, se relativiza ou nega-se como história que se distanciam de suas próprias origens e representações.

Há, na literatura afro-latino-americana, escritores que se ocupam tão somente do comprometimento estético e alinham a representação de suas éticas ao que se define tão somente ao estético. Porém, há demandas de escritas que priorizam e alinham-se, prioritariamente, a vínculos éticos, ancestrais, e descolam-se da estabilidade das relações catalográficas e enciclopédicas dos manuais críticos e historiográficos elitizados e aproximam-se do que se compreende Cultura Popular. No entanto, coincidência ou não, a Cultura Popular ainda permanece distante dos interesses

elitizados das Letras. Uma lástima porque nela encontram-se respostas e outras narrativas necessárias à compreensão das cosmogonias e cosmovisões africanas e seus legados como linguagem, muitas vezes despercebidas nas representações literárias. Ao invés de instituir, previamente, os parâmetros e critérios de adequação e reconhecimento de legitimidades culturais e literárias afrodescendente seria importante considerar uma "Pedagogia da Escuta" como método e responsabilidade para compreender as diferenças e suas potenciais contribuições uma vez que esse "estatuto" não se encerra e renova-se (trans)culturalmente ao longo do tempo. Por que não ouvir os afrodescendentes em seus interesses e lugares de expressão sem que haja predisposições e livres interpretações *a priori*? Por que não estudar suas cosmogonias e cosmovisões e admiti-las como são? Admitir outras formas de linguagem e pensamento no intuito elucidar estéticas ainda não compreendidas poderia ser um método responsável e generoso para as humanidades latino-americanas e afrodescendentes.

Como norte para pensarmos o século XXI, o conceito de Afrorrealismo sugere princípios que poderiam servir de base para o desenvolvimento do que poderia ser reconhecido como uma consciência Afro-Latino-Americana. No artigo *El Afrorrealismo: Una Nueva Dimensión de la Literatura Latinoamericana* (2006), não necessariamente um manifesto mas, articulação propositiva em resposta à provocação se seria possível uma literatura "afro" no contexto hispano-americano que, até meados dos anos 70, interessou-se tão somente pelas referencialidades dos padrões da cultura e poesia clássica espanhola e ignorou o processo de formação cultural e poético local. A motivação no texto desenvolve-se a partir de contrapontos entre a tradição cultural africana/afrodescendente e tradições ocidentais, cosmogonias e cosmovisões, que configuraria uma representação, e representatividade, mais equilibrados no que diz respeito ao estatuto da diversidade das literaturas hispano-americanas.

O poeta cubano Nicolás Guillén, que não utilizava referentes tradicionais do hispanismo peninsular, mostrou que seria possível não apenas outros deuses, outros ritmos, outra estética, mas, sobretudo, outras maneiras viver o mundo a partir das ancestralidades que definiam a si e ao povo afro-cubano. Uma humanidade mais particular do que universal. Tanto

Guillén quanto Duncan sugeriram a importância das particularidades expressivas independentes e originárias. Uma poética que não evocava mitos greco-latinos nem folclorismos; que não era literatura negrista, nem reproduzia os valores do pensamento da negritude. Para Duncan, era uma expressão que realizava uma subversão africanizante de um outro idioma, "[...] recurriendo a referentes míticos inéditos o hasta ahora marginales, tales como el Muntu, el Samanfo, el Ebeyiye y referencias a deidades como Yemanyá y a la incorporación de elementos del criollo costeño" (2006, p. 2). Duncan apresenta algumas das razões e dados que constituem a História, a Espiritualidade, a Filosofia, a Linguagem, o Ritmo, a Antropologia segundo a vivência dos povos africanos que passaram habitar a Abya Yala. Uma ideia que não poderia constar no imaginário civilizacional hispano-americano como acessória e, sim, medular na medida em que se reconciliaria com a herança cultural arrebatada ao mesmo tempo que contribuiria para afirmar, de maneira justa e equilibrada, o estatuto de uma, agora, América Latina, diversa e transcultural.

Portanto, o Afrorrealismo não se apresenta tão somente como conceito que sugere critérios, normas ou cartilha a serem seguidos e aplicados como guia prático, retórico e tão somente estético com a finalidade de ajustar e tornar uma historiografia e crítica literária latino-americana mais inclusiva, equilibrada e responsável. A preocupação de Duncan é demonstrar que num mundo civilizado e possível, compreendido de muitas maneiras, constitui-se de muitas tradições. Por isso, considerar argumentos para pensar uma historiografia e crítica literária responsável significaria pensar considerar as essencialidades de outras tradições. A complexidade torna-se ainda maior quando todos esses questionamentos são feitos a partir da América Latina, quando a Africa se multiplica e transforma-se de maneira contínua. O exercício generoso e humano de empatia que propõe Duncan é colocar-se no lugar do Outro para estabelecer e firmar uma poética da relação, no sentido que propôs Edouard Glissant (2021), a partir do Nós. Desse modo, o Afrorrealismo de Duncan compreendeu que seria importante 1) a reivindicação da memória simbólica africana; 2) a reestruturação informada da memória histórica da diáspora africana; 3) a reafirmação do conceito de comunidade ancestral; 4) a adoção de uma pers-

pectiva crítica intracêntrica e 5) a busca e proclamação da identidade afro na Cultura Latino-Americana. Para Duncan (2006), o exercício solidário de olhar o mundo com a perspectiva do outro, principalmente, os africanos/afrodescendentes que não costumam ser ouvidos, contribui para revisar valores e epistemologias disseminadas desde os tempos coloniais pelos europeus – por meio do eurocentrismo, da eurofilia e da etnofobia – que interferiam de maneira negativa no processo de formação social e cultural hispano-americana por meio do processo de formação literária que corresponderia também ao processo de desenvolvimento das sociedades latino-americanas. No entanto, o exercício solidário a que parece referir-se Duncan não se relaciona à suposição de ideias e sentimentos dos Outros ou, ainda, à revelia, apresentar-se procurador do Outro e, sim, ouvi-lo para pensar a organização e participação de todos. Para um mundo cujo princípio básico acordado como pacto, ainda que o cumprimento ainda seja precário, a Democracia com respeito aos Direitos Humanos a compreensão, respeito, método inclusivo das humanidades diversas, entre elas, a africana e sua diáspora, só será possível com a amplitude prognóstica de reconhecimento prático de culturas não hegemônicas por razões mais humanas e menos políticas.

Referências

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *La Hybris de Punto Cero*: Ciencia, Raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816). Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

DUNCAN, Quince. *El Afrorrealismo*: Una Nueva Dimensión de la LiteraturaLatinoamericana. Habana: La Jiribilla, 2006. Disponível em: http://www.lajiribilla.cu/2006/n272_07/272_06.html Acesso em: 6 out. 2014.

HAMPATE BÁ, Amadou. A Tradição Vida. In: KI-ZERBO, Joseph. *História Geral da África I*: Metodologia e Pré-História da África. Brasília, DF: Unesco, 2010, p. 167-212.

LEFF, Enrique. *Racionalidade Ambiental:* A Reapropriação Social da Natureza. Trad. Luis Carlos Cabral. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

MENDES, Rogerio. Autonomia e Episteme do Pensamento Crítico Afrodescendente. Apontamentos para a Historiografia e Crítica Literária Latino-Americana. *Caderno Semina*l, Rio de Janeiro, n. 46, p. 66-106, 2023. DOI:

10.12957/seminal.2023.76899. Disponível em: https://www.e-publicacoes.uerj.br/cadernoseminal/article/view/76899, Acesso em: 15 set. de 2024.

NASCIMENTO, A*. O Quilombismo*. 2 ed. Brasília: Fundação Cultural Palmares; Rio de Janeiro: O. R. Editora, 2002. Disponível em: www.abdias.com.br/movimento_negro/quilombolismo.htm, Acesso em: 02 set. 2017.

OLIVA, E. Intelectuales Afrodescendientes. Apuntes Para una Genealogía en América Latina*. Revista Tabula Rasa, Bogotá*, n. 27, p. 1-12, 2017. Disponível em: http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39654308004, Acesso em: 06 abr. 2021.

RAMA, Ángel. *As Cidades e as Letras*. Trad. Emir Sader. São Paulo: Boitempo, 2018.

SOMMER, Doris. Libertades Literarias. La Autoridad de los Autores Afrodescendientes. In: FUENTE, Alejandro de la; ANDREWS, George Reid. *Estudios Afrolatinoamericanos.* una introduccion. Buenos Aires; CLACSO; Massachusets: Afro Latin American Research Institute (Harvard University), p. 381-413, 2018.

III PARTE

PATRIMÔNIOS IMATERIAIS



PROVÉRBIO: UM PATRIMÓNIO DO PASSADO AO FUTURO[1]

Rui J. B. Soares[2]

Introdução

O provérbio, tal como outras expressões do senso comum, atraiu desde tempos imemoriais, a atenção do ser humano pela forma bela e simples de transmitir conhecimentos baseados na experiência acumulada ao longo dos tempos. Ao expressar-se de forma assertiva, concisa e enérgica, o provérbio engloba toda uma filosofia dos povos transmitida ao longo de gerações.

Na sua origem, e na maior parte das vezes sem autor conhecido, o provérbio terá aparecido com estatuto de linguagem divina, usada por filósofos e sábios como forma privilegiada para enunciar princípios e fixar preceitos.

A grande difusão de sabedoria dos povos durante a Idade Média conferiu a estes ensinamentos um caráter mais popular, por um lado, e mais universal, por outro. Assim se foi consolidando este rico património cultural imaterial, autêntica marca de identidade de um povo, cujas vivências se adaptam ao presente e se projetam no futuro.

O provérbio, precioso instrumento facilitador da comunicação, da compreensão das culturas dos povos e da sua forma de estar na socie-

1 O artigo é concebido com base num conjunto de ideias e argumentos que me são próprias, acrescido de quadros-síntese para facilitar a compreensão do texto, elaborados e apresentados para discussão em sessões de formação. Também por essa razão, não estão informadas as fontes a cada quadro presente no texto.

2 Tavira, Algarve. Portugal.

dade, constitui um valioso contributo para a democratização do conhecimento e das relações internacionais. Ao mesmo tempo a expressão proverbial atinge estratos muito diversificados da sociedade, foi incorporando novos estilos na sua construção sintática e originando uma tipologia classificativa que está longe de ter terminado e de merecer o consenso dos investigadores sobre o assunto.

A definição de provérbio é algo que, ainda hoje, constitui uma fonte de divergência entre paremiólogos de renome mundial e, consequentemente, na classificação de tais expressões. O provérbio constitui motivo de pesquisa atual para antropólogos, historiadores, linguistas, sociólogos e até, matemáticos, para apenas citar alguns profissionais com interesse na área do relacionamento entre humanos.

Palavras frequentes e percurso proverbial

"*Longa viagem começa por um passo*"

A presença de apólogos, canções, contos, costumes, ditos, fábulas, lendas, pensamentos, superstições, entre outras narrativas, são formas de comunicação transmissoras da essência de um povo e registadas para memória futura. De todas elas, os ditos ganham relevo por serem

> [...] frases curtas imbuídas de um forte espírito crítico que incorporam, entre outros, elementos alegóricos, culturais, humorísticos, moralistas, de lógica, de observação, de pensamento, de princípios, de moral, de sabedoria, de sentimentos, de verdades, […] e nos quais não é alheia a presença de um certo tipo de poesia. (Soares, p. 5).

Os ditos não se criam do nada, mas sim através de experiências humanas compartilhadas e passadas de geração em geração. Tornadas coletivas pela repetição na comunidade de origem e reconhecidas por outras comunidades acabam por se difundir pelas vozes do povo, tornando-se familiares, semanticamente fixas e, por isso, conhecidos como ditos populares. A génese dos ditos populares remonta à Antiguidade foram re-

passados entre aramaicos, chineses, egípcios, fenícios, gregos, hebreus, indianos, persas e outros povos até os dias de hoje.

Conceituados autores divergem acerca da múltipla proveniência dos ditos populares. Todavia, parecem concordar quanto às seguintes dez fontes de inspiração indicadas por Soares (p. 7).

01) acontecimentos frequentes e relevantes;
02) contos, histórias relevantes, lendas;
03) costumes do ser humano e dos povos;
04) fábulas;
05) frases dos sábios;
06) frases oportunas que se tornaram estribilhos;
07) incompreensível e maravilhoso;
08) natureza das coisas;
09) oráculos e profetas;
10) peças teatrais marcantes.

Conjugando a observação deste decálogo com o *slogan* "Primeiro estranha-se, depois entranha-se", de Fernando Pessoa, somos levados a reflectir sobre o duplo binómio *prática-teoria-prática* e, assim, reduzir as dez fontes a duas categorias em que a diversidade, a imprevisibilidade, a individualidade, a temporalidade e a universalidade marcam presença: **1)** a *observação* da realidade humana; **2)** a *interpretação* dessa mesma realidade. Tal como não há consenso entre os cientistas quanto à complexa questão de saber se veio primeiro o ovo ou a galinha, também se torna muito difícil afirmar qual a precedência entre a observação e a interpretação por estarmos sempre ausentes no momento da criação. Exemplos:

> "Flecha lançada não volta atrás", "Flor caída não volta ao galho", "Folha caída não volta ao ramo", "Ocasião perdida não volta atrás", "Oportunidade passada não volta atrás", "Palavra de rei não volta atrás", "Palavra dita não volta atrás", "Pedra atirada não volta atrás", "Rosa caída não volta à haste", "Tempo passado não volta atrás", …; "A fallen leaf cannot return to the branch", "A thrown stone cannot be taken back", "Once water has passed through the gate, it never returns", "Time doesn't go backwards", …

Este pequeno rol de catorze ditos ilustra uma outra dificuldade – a de destrinçar os de *formação erudita* dos de *criação popular* – sendo que o contacto com a natureza favorece a crença de vários investigadores que ligam os ditos à espontaneidade da observação do comportamento de animais e plantas, reservando o aparecimento dos ditos eruditos para uma reflexão associada à actividade literária.

Na longa caminhada desde a antiguidade até aos nossos dias, a variedade de observações e de interpretações da realidade, a natural evolução de conceitos e a idiossincrasia peculiar de cada criador originaram uma rede de vias secundárias que mais não são do que etapas necessárias ao estudo aprofundado da temática proverbial. Comecemos pela relação semântica entre algumas das palavras mais frequentes no campo da paremiologia:

Adágio (**Adá**) – dito comum, popular e breve com alusão a alguma coisa. "*Casamento e mortalha no céu se talha*". (ACL; FCG, p. 77).

Aforismo (**Afo**) – dito breve, definitivo e de grande alcance como os aforismos de Hipócrates. "*Cão que ladra não morde*". (ACL; FCG, p. 113).

Anexim (**Ane**) –dito picante como os que comummente usam as regateiras e gente popular, axioma vulgar. "*Punha o ramo em uma porta e vendia o vinho na outra*". (ACL; FCG, p. 242).

Apotegma (**Apo**) – dito breve, sentencioso e incisivo pronunciado por pessoa notável.

Axioma (**Axi**) – dito indiscutível, evidente por si próprio, geralmente aceite como máxima certa.

Brocardo (**Bro**) – dito geralmente admitido como axioma jurídico.

Ditado (**Adá**) – dito que tem algo de pedagógico numa reação aluno-mestre.

Exemplo (**Exe**) – dito que, pelo conceito que encerra deve ser seguido.

Gnoma (**Gno**) – dito com intenção doutrinal ou moral.

Máxima (**Máx**) – dito, axioma, princípio ou fundamento de alguma arte enunciado com nobreza.

Parémia (**Par**) – dito curto, de composição culta, que indica um caminho.

Prolóquio (**Prol**) – dito genérico com preceitos usados como princípios gerais de pedagogia.

Provérbio (**Prov**) – dito geralmente conhecido, muitas vezes expresso de forma metafórica.

Refrão (**Ref**) – dito curto que indica um caminho, usado como estribilho.

Rifão (**Rif**) – dito curto e grosseiro, forma dissimulada de refrão. "*Não se apanham trutas a barbas enxutas*". (ACL; FCG, p. 3258).

Sentença (**Sen**) – dito grave, de poucas palavras e com força de documento moral.

A consulta ao significado das dezesseis palavras anteriormente indicadas feita no Dicionário Priberam da Língua Portuguesa (DPLP) – https://dicionario.priberam.org/ – permite-nos elaborar o quadro seguinte:

Quadro 1 – Sinonímia entre palavras usadas para significar provérbio

	Adá	Afo	Ane	Apo	Axi	Bro	Dit	Exe	Gno	Máx	Par	Prol	Prov	Ref	Rif	Sen
Adá										✓			✓			✓
Afo										✓						✓
Ane	✓														✓	✓
Apo										✓						
Axi																
Bro		✓	✓		✓					✓						
Dit	✓														✓	
Exe			✓												✓	
Gno	✓									✓						✓
Máx					✓											✓
Par													✓			
Prol															✓	
Prov	✓		✓							✓					✓	
Ref	✓															
Rif	✓		✓										✓			
Sen			✓							✓			✓		✓	

Dele se pode extrair que a palavra *Máxima* surge com a maior frequência (7), logo seguida das palavras *Adágio* e *Rifão* (6); a terceira posição vai para as palavras *Anexim* e *Sentença* (5) e a palavra *provérbio* aparece mencionada apenas 4 vezes!

As palavras *Brocardo*, *Provérbio* e *Sentença*, cada uma com 4 sinónimos, ficam ligadas por terem em comum uma descrição englobando as palavras *Anexim* e *Máxima*.

É óbvio, mas não deixa de ser curioso, verificar que a palavra *Axioma* não está associada a qualquer das outras pois é uma proposição tão evidente que não precisa de ser demonstrada nem esclarecida. Já o *Brocardo* e a *Máxima* especificam que são, respectivamente, *Axioma* jurídico e *Axioma* normativo da vida colectiva.

Numa primeira triagem, orientada pela frequência apresentada, seria expectável seleccionar *Máxima*, *Adágio*, *Rifão*, *Anexim*, *Sentença*, *Brocardo*, *Provérbio*, palavras que ao longo dos tempos têm sido adoptadas indistintamente por vários investigadores em função da formação de base e do gosto pessoal, da moda circulante à época ou da corrente cultural dominante. Numa segunda escolha, e porque em quase todas as definições de *Adágio* consta a palavra *Provérbio*, retemos estes dois conceitos. Sobre o primeiro António Delicado (1923, p. 14) define adágios como "[…] as mais approvadas sentenças, que a experiencia achou nas acções humanas, ditas em breves e elegantes palavras".

A etimologia da palavra adágio (*ad agere*) mostra a índole dinâmica do dito; também o provérbio (*pro verbum*) denota uma predisposição em favor do verbo. Outros investigadores optam por derivar as palavras adágio / provérbio de (*ad agium*) / (*probatum verbum*) para indicar o valor afirmativo / comprovado que tais expressões encerram. Em ambos os casos, a proximidade funcional é muito acentuada pelo que passaremos a falar de *Provérbio*, sabendo que a sua definição tem sido objecto de muitas tentativas por estudiosos de muitas disciplinas desde Aristóteles até ao presente. E a divergência de pontos de vista continua, apesar de ironicamente Archer Taylor – paremiologista americano – ter afirmado que "*an incommunicable quality tells us this sentence is proverbial and that is not.*" (Apud Mieder, 2004, p. 3).

Eis algumas definições de provérbios acerca de provérbios:

- "*Os provérbios são a esperteza de um e o conhecimento de muitos*"
- "*Os provérbios são frases concisas de verdades aparentes*"

- "*Os provérbios são frases curtas que encerram experiências longas*"
- "*Provérbio é a sagacidade de um e a sabedoria de muitos*"
- "*Provérbios velhos são Evangelhos*"

A ilustrar o provérbio "Cada cabeça sua sentença" seguem-se as principais definições usadas pela *Associação Internacional de Paremiologia / International Association of Paremiology (AIP-IAP)* na formação de agentes educativos e na apresentação da temática paremiológica a outros membros da comunidade.

> "A proverb is a short, generally known sentence of the folk which contains wisdom, truth, morals, and traditional views in a metaphorical, mixed and memorizable form and which is handed down from generation to generation." (Mieder, p. 3).
>
> "Unidade comunicacional processada, atemporal, estético-semântica, pragmática, com efeito catártico e inteligível." (Pires, p. 17).
>
> "Forma resumida para expressar o que fica de uma experiência de vida acumulada ao longo dos tempos." (Rui Soares).

A par das investigações conducentes a uma definição, a AIP-IAP – instituição cultural sem fins lucrativos, com vocação internacional, dedicada ao estudo científico dos provérbios, sedeada em Tavira e a única instituição no seu género a nível mundial – preocupa-se com salvaguarda, conservação e disseminação deste património cultural imaterial (PCI) em sintonia com os ideais e princípios proclamados pela UNESCO. Como uma Organização Não-Governamental (ONG) acreditada para prestar serviço de consultoria ao Comité do Património Cultural Imaterial da UNESCO na área da tradição oral-paremiologia, a AIP-IAP dinamiza o Clube UNESCO de Paremiologia-Tavira e desenvolve a sua actividade em torno de três áreas de intervenção:

- *escolar*, para aproveitar o potencial educativo dos provérbios e expressões afins, como estratégia interdisciplinar que fomenta a criatividade;

- *comunitária*, com iniciativas de natureza intergeracional potenciadoras de ambientes socialmente activos, de aprendizagens extraescolares e de vivências paremiológicas nos e entre diferentes públicos-alvo;
- *globalizante*, em articulação com a UNESCO e orientada para a aproximação entre povos e culturas.

As duas primeiras áreas preenchem a actividade da AIP-IAP no quotidiano e são concretizadas em bibliotecas, escolas, instituições de solidariedade social, museus, …A *globalizante* efectiva-se através das redes sociais e, principalmente, com a realização anual, desde 2007, sempre em Tavira e durante uma semana, do Colóquio Interdisciplinar sobre Provérbios (Colóquio Interdisciplinar sobre Provérbios 2025).

O percurso proverbial desde o passado até aos dias de hoje encontra-se sintetizado no quadro 2.

Quadro 2 – Tópicos para abordagem do percurso proverbial

PAREMIOGRAFIA (empírico)	PAREMIOLOGIA (científico)
Recolha a partir de várias fontes - Acontecimentos frequentes e relevantes - Contos, fábulas, histórias tradicionais, lendas - Costumes dos povos, natureza das coisas - Frases dos sábios e outras tornadas estribilhos - Jornais, anúncios, caricaturas, Internet - Livros sapienciais, oráculos, profetas - …	**Pesquisa de uma definição** - Aristóteles, …, Mieder - Considerações filosóficas, linguísticas, utilitárias - Intuição de alguma qualidade incomunicável - Provérbio como axioma - Frase curta,…, atemporal,…, experiência de vida,… - …
Registo usando diferentes métodos - Contextualização de usos e costumes - Debates orientados, entrevistas estruturadas - Fichas personalizadas ou estandardizadas - Gravações em suporte escrito, áudio e/ou vídeo - Ocasional de marcadores de interesse pessoal - Memorização e transmissão oral - …	**Perspectivação a partir de diferentes pontos de vista** - Os provérbios são a sabedoria das ruas - Os provérbios são filhos da experiência - Provérbios são palavras verdadeiras - Provérbios são pequenas pílulas de sabedoria - Provérbios sem feitos não trazem proveitos - …

Ordenação de acordo com algum critério - Alfabética - Equivalentes - Países - Palavras-chave - Significado - Temática - …	**Discussão teórica de atributos** - Breve - Comunicável - Experimental - Familiar - Memorizável - Persistente - Popular - …
Comparação de diferentes variantes - Com a mesma estrutura e figuras de estilo diferentes - Com o mesmo sentido e estruturas diferentes - Com sentidos diferentes - Com unidades sintagmáticas diferentes - Com estruturas equivalentes - …	**Estabelecimento de áreas de estudo prioritárias** - Dicionários especializados em várias matérias - Dicionários internacionais dispostos por palavras-chave - Dicionários temáticos multiculturais - Origem, história, significado, função - Sistema internacional de classificação de Matti Kuusi - …
Classificação por palavras-chave, por tópicos, … - Com a mesma estrutura - Com o mesmo sentido - Com sentidos opostos - Com unidades sintagmáticas diferentes - …	**Promoção de trocas científicas** - Aprofundamento das relações culturais - Estatuto, quantidade e orientação da paremiografia - Impacto das bases e bancos de dados continentais - Modernização dos paremiógrafos/ paremiólogos - Recursos fundamentais dedicados à investigação - …
Armazenamento do material em múltiplos suportes - Áudio - Digital - Escrito - Vídeo - …	**Integração nos curricula educativos** - Funções em diversos contextos, - Iconografia, política, arte - Inter-relação com outros géneros do folclore - Linguística, poesia e cultura popular - Pedagogia e ensino de línguas - …

Com base nas três definições (Mieder, Pires, Soares) e admitindo que Archer Taylor tem razão ao dizer que as pessoas sabem o que é um provérbio, temos questionado e registado ao longo das sessões de formação um público alargado – na sua maioria professores – sobre as características indicadas no quadro 3.

Quadro 3 – Distribuição das respostas pelas características indicadas

Característica	Frequência	Mieder	Pires	Soares	Outras	*Ordem*
Acumulada	10			10		*25*
Atemporal	9		9			*26*
Breve	35	35				*11*
Catártica	10		10			*24*
Comunicável	7		7			*30*
Conhecida	56	56				*5*
Curta	17	17				*21*
Época	17			17		*20*
Estética	7		7			*29*
Experiência	29			29		*17*
Expressa	31			31		*15*
Familiar	23	23				*19*
Fixa	57				57	*4*
Inteligível	29		29			*16*
Memorizável	32	32				*13*
Metafórica	8	8				*27*
Moral	65	65				*3*
Persistente	35			35		*10*
Popular	38	38				*9*
Pragmática	13		13		13	*23*
Processada	49		49			*6*
Resumida	14			14		*22*
Sabedoria	33	33				*12*
Semântica	7		7			*28*
Tradicional	24	24				*18*
Transmissível	2	2				*31*
Utilidade	31				31	*14*
Valor	116				116	*1*
Verdade	46	46				*7*
Verdadeira	44				44	*8*
Visões	76	76				*2*
Total	**970**	**455**	**131**	**136**	**248**	
Percentagem		**46,91%**	**13,50%**	**14,02%**	**25,57%**	

A análise do quadro anterior indica claramente a força da definição dada por Mieder.

As características nas definições de Pires e Soares conduzem a respostas que se equiparam: a primeira pelo uso de palavras menos conhecidas; a segunda por falta de adaptação à realidade actual. Contudo, a valorização das expressões proverbiais, associada à sua utilidade, são características importantes para desenvolver trabalho de integração curricular em vários domínios do saber.

Na aldeia global em que vivemos, sujeita a fluxos migratórios diferenciados, a comparação de expressões proverbiais em culturas distintas mostra ser um factor de aproximação entre povos e uma metodologia motivadora para a paz mundial. Necessário se torna organizar os milhares de provérbios e procurar os equivalentes em várias línguas. Disso se ocupou o investigador finlandês Matti Kuusi e, posteriormente, a sua filha Outi Lauhakangas com a criação de um sistema internacional de classificação de provérbios. Este sistema tem possibilitado a inclusão de exercícios nos dez livros da série "*Provérbios Europeus / European Proverbs / …*", já editados pela AIP-IAP (nas versões em finlandês, polaco, estoniano, sérvio, alemão, holandês, russo, maltês, islandês e grego) e no primeiro da série "Provérbios da Euroasia / Euroasian Proverbs / …" (versão em uzbeque). Também o investigador brasileiro Leonardo Lúcio Vieira-Machado, Doutor em Letras, Professor Adjunto no Departamento de Línguas e Letras do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo (DLL/CCHN/ UFES) e associado da AIP-IAP usou o sistema de Matti Kuusi na comparação de provérbios de Cabinda com os de Carolina Maria de Jesus, no Brasil.

Basicamente, o sistema de Matti Kuusi é composto por 13 principais temas (representando aspectos básicos da vida humana) a que atribui letras maiúsculas: **A.** Conhecimento prático da natureza; **B.** Fé e atitudes básicas; **C.** Observações básicas e sociológica; **D.** O mundo e a vida humana; **E.** Senso de proporção; **F.** Conceitos de moralidade; **G.** Vida social; **H.** Interação social; **J.** Comunicação; **K.** Posição social; **L.** Acordos e normas; **M.** Enfrentamento e aprendizagem; **T.** Tempo e senso de tempo. Cada tema está dividido em classes (de A1 a T4) num total de 52 que, por sua vez, originam 325 subgrupos. Para mais informação consulte o local https://www.mattikuusiproverbtypology.fi/typology/

O quadro seguinte indica a classificação dos 111 provérbios incluídos nos livros da série anteriormente indicada. Exemplos:

"001 – *Não há fumo sem fogo*", tema **C**., classe **5**, subgrupo **a**;

"060 – *O homem põe e Deus dispõe*", tema **B**., classe **1**, subgrupo **a**;

"103 – *Quem semeia ventos, colhe tempestades*", tema **C**., classe **2**, subgrupo **c**.

Quadro 4 – Classificação temática, segundo o sistema de Matti Kuusi (MK)

Provérbios 001--111 da série Provérbios Europeus / European Proverbs						
N. — MK	**N. — MK**	**N. — MK**	**N. — MK**	**N. — MK**	**N. — MK**	**N. — MK**
001 — C5a	002 — C2b	003 — H7e	004 — T1f	005 — H5g	006 — B2c	007 — L2a
008 — H3h	009 — H5d	010 — E1k	011 — T1e	012 — T2b	013 — H3d	014 — M7h
015 — C4c	016 — T1b	017 — K1b	018 — M1c	019 — C6c	020 — H1b	021 — G2a
022 — J1n	023 — J1c	024 — H2e	025 — E1c	026 — H6b	027 — D3g	028 — G2a
029 — H3a	030 — J1n	031 — M9a	032 — C1a	033 — E1d	034 — C3c	035 — M3f
036 — C4c	037 — B2f	038 — T1f	039 — H5f	040 — T4d	041 — G1a	042 — E1j
043 — T1i	044 — J1b	045 — H2c	046 — M6c	047 — M7a	048 — G2a	049 — E1b
050 — C3c	051 — J1k	052 — T4c	053 — M3d	054 — M6d	055 — D1b	056 — C4d
057 — H5d	058 — H5e	059 — K2e	060 — B1a	061 — K1b	062 — T1b	063 — H1b
064 — T1f	065 — H4d	066 — C6b	067 — M6d	068 — H7m	069 — M3b	070 — E1l
071 — M6c	072 — T4a	073 — H7m	074 — H1g	075 — C5b	076 — J1g	077 — M3d
078 — C5e	079 — E1k	080 — C6a	081 — E1e	082 — H2e	083 — F1d	084 — T4c
085 — D3c	086 — C2c	087 — C1c	088 — C4e	089 — G4a	090 — J1i	091 — K1k
092 — J1o	093 — T1a	094 — J1l	095 — H3g	096 — B2f	097 — K1b	098 — E1e
099 — D4b	100 — T1g	101 — T1d	102 — T1c	103 — C2c	104 — T2c	105 — K1j
106 — H3d	107 — C5b	108 — B2b	109 — J1e	110 — C6a	111 — K2e	

Conclusão

"*Ninguém viaja por viajar, mas para ter viajado*"

Ao aceitar, com gosto, o convite para apresentar um texto para a publicação *Experimentações V*, não podia deixar de corresponder com a partilha de quase vinte anos de experiências educativas centradas no "*Provérbio: um património do passado ao futuro*".

Passado que já foi presente e onde dificilmente nos podemos situar, resta-nos fazer o percurso até ao presente com base na documentação existente, apreciando e interpretando a paisagem que nos rodeia.

Diz Cris Goulart que "Voltar ao passado às vezes faz parte em alguns momentos de nossas vidas, pois nele deixamos coisas importantes para trás sendo elas boas ou más." e, de forma mais assertiva, que "Aquele que ignora o seu passado não entende o presente e não edificará o seu futuro!"

A título de exemplo, o provérbio "*Livre-nos Deus de oficial novo e barbeiro velho*" é, frequentemente, interpretado de forma correcta na totalidade por grupos de participantes séniores. Quando instados a explicar a razão de ser da dificuldade da segunda parte da expressão proverbial, os jovens referem que a inexperiência é natural num jovem, mas que não faz sentido na velhice uma vez que os idosos são possuidores de uma longa prática na sua profissão.

Mesmo quando alertados para seguir um raciocínio de decomposição da expressão em duas, continuam a não ver sentido na expressão "*Livre-nos Deus de barbeiro velho*". Usando uma ajuda gestual que sugira a mão trémula, própria em idade avançada, comentam que não compreendem qual o perigo que justifique tal advertência! O assunto só fica esclarecido quando se informa que o acto de cortar a barba era feito exclusivamente com recurso ao uso de afiadas lâminas de aço que exigiam mão firme para não atingir as carótidas.

Um segundo exemplo de incompreensão é-nos dado pelo provérbio "*O lobo muda de pelo mas não de vezo*" (Soares, 2006, p. 39) em que as gerações mais novas desconhecem o significado da palavra "vezo"!

O conhecido provérbio "*Em casa de ferreiro, espeto de pau*" (Soares; Tserpes, 2024, p. 44) serve como terceiro exemplo, agora extraído do leque de provérbios relacionados com as profissões. O seu equivalente em Grego fala-nos das profissões de alfaiate e de sapateiro (esta também em Inglês) para expressar uma mesma ideia.

Estes três exemplos ilustram a defesa da continuidade dos provérbios face ao receio de extinção manifestado por alguns participantes nas acções presenciais que a AIP-IAP realiza por todo o país e nas sessões, via Zoom, com entidades estrangeiras.

A nova realidade cultural, educativa e social provocada pelas alterações na aldeia global, com a extinção de certas profissões e o aparecimento de outras originará novas formulações proverbiais a que não será estranha a presença da Inteligência Artificial (IA). Essas novas enunciações só serão reconhecidas como expressões proverbiais na medida em que se tornarem familiares. Tal é o caso de "*Para cada situação tenha um provérbio sempre à mão*".

O provérbio, na sua simplicidade e atemporalidade, afigura-se-nos um bom diplomata para mediar conflitos e aproximar povos e culturas. Não sendo possível "*Meter o Rossio na Rua da Betesga*", a AIP-IAP agradece e disponibiliza-se para colaborações futuras.

"*O bom da viagem é quando se chega a casa*".

Referências

ACADEMIA DAS CIÊNCIAS DE LISBOA; FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN (ed. lit.) (2001). *Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea da Academia das Ciências de Lisboa*. Portugal, Lisboa: Verbo. (ACL; FCG).

BASTOS, José Joaquim Rodrigues de (1854). *Collecção de Pensamentos, Maximas e Proverbios*. 3ª ed. Portugal, Porto: Em casa de Cruz Coutinho.

BATALHA, Ladislau (1924). *História Geral dos Adágios Portugueses*. Portugal, Lisboa: Livrarias Aillaud e Bertrand.

CASCUDO, Luís da Câmara (2000). *Lendas Brasileiras*. 3. ed., Brasil, Rio de Janeiro: Ediouro Publicações.

COSTA, Alexandre de Carvalho (1981). *Gente de Portugal: sua linguagem-seus costumes*. Portugal, Portalegre: Edição da Assembleia Distrital de Portalegre.

COSTA, José Ricardo Marques da (2004). *O livro dos provérbios portugueses: recolha e organização alfabética e temática*. Portugal, Lisboa: Editorial Presença.

DELICADO, António (1923). *Adágios Portuguêses reduzidos a lugares communs*. Portugal, Lisboa: Livraria Universal.

FIGUEIREDO, Antonio Pereira de (1787). *Testamento Velho,* traduzido em portuguez segundo a Vulgata Latina, illustrado de prefações, notas, e lições variantes. Tom. XI. Portugal, Lisboa: Na Regia Officina Typografica.

F.R.I.L.E.L. (1780). *Adagios, proverbios, rifãos e anexins da língua portugueza, Tirados dos melhores Authores Nacionaes, e recopilados por ordem Alfabetica*. Portugal, Lisboa: Typografia Rollandiana.

LAUHAKANGAS, Outi (2001). *The Matti Kuusi International Type System of Proverbs*. FFC 275. Finland, Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.

LIMA, Augusto César Pires de (1949). *Estudos Etnográficos, Filológicos e Históricos*. 4º Vol. Portugal, Porto: Junta de Província do Douro-Litoral.

MACHADO, José Pedro (2005). *O grande livro dos provérbios*. 3ª ed. Portugal, Lisboa: Editorial Notícias.

MATOS, Alexandre Valente de (1982). *Provérbios Macuas*. Portugal, Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical/Junta de Investigações Científicas do Ultramar.

MELLO, D. Francisco Manoel de (1920). *Apologos Dialogaes*. Brasil, Rio de Janeiro: Livraria Castilho.

MIEDER, Wolfgang (2004). *Proverb: a handbook*. USA, Westport: Greenwood Folklore Handbooks.

OLIVEIRA, Maria Lourdes Gonzaga (2013). *Provérbios.com: o saber dos antigos no novo milênio*. BRASIL, Natal: Edufrn.

PACHOCINSKI, Ryszard (1996). *Proverbs of Africa: Human Nature in the Nigerian Oral Tradition: an exposition and analysis of 2600 proverbs from 64 peoples*. USA, St. Paul, Minnesota: A PWPA Book.

PACZOLAY, Gyula (1997). *European Proverbs in 55 Languages with Equivalents in Arabic, Persian, Sanskrit, Chinese and Japanese*. Hungary, Veszprém: Veszprémi Nyomda.

PINTO, D. Alexina de Magalhães (1917). *Proverbios Populares, Maximas e Observações usuaes, colligidos na tradição oral, mui cuidadosamente selecionados e distribuídos em grupos*. Brasil, Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves.

PIRES, Filipe da Conceição (2018). *A proverbialidade na narrativa de José Saramago: o recurso proverbial em reforço da identidade do ser humano/ The proverbiality in the narrative of José Saramago: the proverbial resource in strengthening the identity of thr humsn being*. Portugal, Tavira: AIP-IAP.

SOARES, Manoel de Moraes (1785). *Fabulas de Phedro, escravo forro de Augusto Cesar. Traduzidas em verso dramatico; Augmentadas com cinco Fabulas que naõ vem em outras muitas Edições; e illustradas com varias Notas. Offerecidas ao Sereníssimo Senhor D. Joseph Principe do Brasil*. Portugal, Lisboa: Na Officina Patr. de Francisco Luiz Ameno.

SOARES, Rui João Baptista (2002). *Do Ano ao Santo tudo é encanto: Ditos populares ao longo do ano*. 1ª ed. Portugal, Torres Novas: Edição de autor.

SOARES, Rui João Baptista (2006). *Provérbios Europeus / European Proverbs / Eurooppalaisia Sananlaskuja*. Finland, Helsinki: Martti Pärssinen. Ibero-American Center (Renvall Institute).

SOARES, Rui João Baptista; ABDULLAEVA, Nargiza Erkinovna (2023). *Provérbios Europeus / European Proverbs / Yevrosiyo Maqollari*. Portugal, Tavira: AIP-IAP.

SOARES, Rui João Baptista; TSERPES, Georgios (2024). *Provérbios Europeus / European Proverbs / Ευρωπαϊκές Παροιμίες*. Portugal, Tavira: AIP-IAP.

VASCONCELLOS, José Leite de (1919a). *Revista Lusitana: Archivo de estudos philologicos e ethnologicos relativos a Portugal. Vol. XXII*. Portugal, Lisboa: Livraria Clássica Editora de A.M.Teixeira.

VASCONCELLOS, José Leite de (1980b). *Etnografia portuguesa: tentame de sistematização. Vol. I*. Portugal, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

VIOLA(S) DA TERRA DOS AÇORES: SABERES E PRÁTICAS DE TOCAR

WELLINGTON NASCIMENTO[1]



Introdução

Viola tradicional dos Açores pertence à família das Violas de Arame Portuguesas sendo conhecida por várias designações nas nossas Ilhas: Viola da Terra, Viola de Dois Corações, Viola de Arame ou Viola Regional. Muitos investigadores têm classificado a Viola dos Açores em dois tipos distintos: Viola Micaelense, por ter doze cordas e dois Corações, e Viola Terceirense, por ter quinze cordas e a abertura sonora do tampo circular ou oval, no entanto encontramos, nas diversas ilhas, Violas da terra com outras diferenças organológicas ocasionadas pelo isolamento geográfico, a adaptação às dinâmicas culturais e o diálogo entre violeiros e tocadores ao longo do percurso histórico.

1 São Miguel, Açores. Portugal.

A viola que ainda não era da terra terá chegado aos Açores na segunda metade do século XV, trazida eventualmente já pelos primeiros povoadores. A mais antiga referência a este instrumento aparece num documento de venda de terreno datado de 1479, em que o proprietário em troca recebe quatro carneiros e uma viola.[2] Não há registos dos tipos de violas que foram trazidas pelos povoadores do arquipélago açoriano, no entanto, as modificações organológicas sofridas por estas violas através das sucessivas gerações de construtores não foram significativas ao ponto de ocasionar uma diferença substancial entre a viola da terra e suas congéneres do continente.

Na opinião de Francisco José Dias, maestro, compositor e professor de música, "A viola da terra acionava todos os que se envolviam nos cantares e nas danças, era a mola real a incentivar à folgança, a companhia mais íntima dos ranchos que se deslocavam a lugares distantes onde quer que houvesse festa rija. A viola era o chamariz. A sua presença, em qualquer parte provocava reunião: uns levantam a voz enquanto outros volteiam frente a frente ou em volta, e eis os balhos nas casas do mordomo do Menino Jesus, do Imperador do Espírito Santo e nas matanças do porco. O povo divertia-se desta maneira tão espirituosa, distraia-se de um modo salutar, sem ódio, sem malquerer. Eram assim os balhos que nada tinham a ver com outros passatempos".

Francisco Carreiro da Costa, etnógrafo açoriano, escreveu em 1972:

> Não obstante uma tal filiação, a viola de arame das ilhas dos Açores, tem sido considerada como uma criação insular e, por consequência, uma das peças mais estimadas de todo o património tradicional açoriano – peça de que, ainda agora, nos nossos dias, se compõem os mais curiosos exemplares, graças ao engenho e à arte de uns tantos – raros, infelizmente, violeiros que ainda existem pelas várias ilhas.

Por sua vez, o compositor micaelense Manuel José Tavares Canário e o jorgense Francisco de Lacerda, músico de renome internacional, culti-

2 Frutuoso, 2005, p. 120-127.

varam a viola da terra e estudaram a música tradicional do arquipélago. Em 1954, o musicólogo Padre José Luís de Fraga, responsável pela criação do Grupo Folclórico Tavares Canário, era sempre acompanhado por um grupo de violas da terra. É de salientar que vários escritores das ilhas, com destaque para Vitorino Nemésio, cantaram e celebraram a viola da terra, um dos emblemas da cultura açoriana. Era tal a sua importância que fazia parte do dote do noivo e o seu lugar, durante o dia, era em cima da cama, servindo como adorno do quarto e dizia-se que assim aconchegada se manteria em melhores condições de afinação.

Em todo o arquipélago dos Açores, a viola da terra foi-se associando com outros instrumentos musicais, rabeca, guitarra, bandolim, violão e até com o acordeão formando-se conjuntos de composição variada. A viola aparece em todas as manifestações de regozijo: levam-na os ranchos, que vão às grandes festas tradicionais, com ela se acompanha o fado, a saudade, a sapateia, o pezinho, a bela-aurora, a chamarrita e outras modinhas.

Ao longo dos tempos desenvolveu-se uma construção identitária açoriana vinculada à viola da terra, com a utilização do corpo do instrumento como repositório de símbolos e a tradução destes símbolos de forma a afirmar a viola da terra como expressão da identidade açoriana. A Viola da Terra é o instrumento musical que melhor representa as tradições e os processos de sedimentação da identidade açoriana (Figura 1). Marcadamente, sempre foi um instrumento de utilidade fundamental nas manifestações lúdicas e sociais desenvolvidas pelas comunidades açorianas e vem, então, configurar-se como um instrumento "indispensável" para a representação do "ser" açoriano, fazendo com que aqueles que consequem dominar a sua prática – os tocadores – possuam destaque social, simbólico ou hierárquico dentro das comunidades em que vivem. Assim, as Violas transformam-se em um símbolo cada vez mais forte da "tradição", na medida em que esse conceito passa a ganhar mais e mais importância dentro da sociedade como um todo, e serve de fundamento para identificar, legitimar e sedimentar o "ser açoriano". Por outro lado, as Violas da Terra por fazerem parte de um conjunto de elementos fundamentais para a identificação e legitimação do "ser açoriano", passou a simbo-

lizar também a necessidade de "resistir" – enquanto símbolo "autêntico" desta Açorianidade.

O presente artigo tem por objetivo explorar três perspetivas fundamentais: O projeto de inventariação e salvaguarda em curso, as características organológicas e musicais distintivas da Viola da Terra, e finalmente o seu papel na construção e afirmação de uma identidade açoriana.

Figura 1 – Os Emigrantes



Fonte: Domingos Rebelo, óleo sobre tela, 1926 (Col. Museu Carlos Machado).

Projeto "Violas da Terra dos Açores: Saberes e Práticas de Tocar"

Reconhecendo a relevância cultural da Viola da Terra, a Direção Regional da Cultura-DRC da Região Autónoma dos Açores, iniciou em 2023 com o envolvimento ativo da comunidade (Figura 2), o projeto "*Violas da Terra dos Açores: Saberes e Práticas de Tocar"*. Este projeto ambicioso tem como principal objetivo a identificação, documentação, estudo e inventariação dos saberes e práticas de tocar a(s) viola(s) da terra dos Açores. A finalidade última desta iniciativa é a elaboração de um pedido de inscrição desta manifestação cultural imaterial no Inventário Nacional do Património Cultural Imaterial (INPCI).

Figura 2 – Logotipo das Associações parceiras do projeto



Fonte: Acervo do autor.

Enquadramento Legal e Conceptual

O projeto enquadra-se no regime jurídico de salvaguarda do património cultural imaterial estabelecido pelo Decreto-Lei n.º 139/2009, de 15 de junho, com as alterações introduzidas pelo Decreto-Lei n.º 149/2015, de 4 de agosto. Este diploma legal define "património cultural imaterial" como as manifestações culturais expressas em práticas, representações, conhecimentos e aptidões de caráter tradicional, reconhecidas pelas comunidades, grupos e indivíduos como parte integrante do seu património cultural. Estas manifestações são transmitidas de geração em geração, sendo constantemente recriadas em função do meio, da interação com a natureza e da história, incutindo um sentimento de identidade coletiva. O regime jurídico preconiza princípios gerais como a prevenção (através da identificação, documentação e estudo), a equivalência (valor intrínseco dos diferentes tipos de manifestações), a participação (envolvimento das comunidades), a transmissão (promoção das condições de reprodução) e a acessibilidade (informação e divulgação públicas). É importante notar que a proteção legal do PCI assenta exclusivamente no registo patrimonial de "inventário", colocando todas as manifestações num plano de

igualdade, não sendo aplicáveis os níveis de proteção legal (“nacional”, “público” ou “municipal”) estabelecidos para bens móveis e imóveis através da “classificação”.

Objetivos e Metodologia do Projeto

O projeto “Violas da Terra dos Açores: Saberes e Práticas de Tocar” visa alcançar diversos objetivos cruciais para a valorização e salvaguarda deste património:

- **Identificação e Mapeamento:** Mapear os tocadores e construtores de Viola da Terra nos Açores (Quadro 1), registrando as suas histórias de vida, técnicas de execução, repertório e conhecimentos sobre a construção do instrumento.

Quadro 1 – Mapa dos tocadores (TC) e construtores (CT) sinalizados e recolhidos até 10 de março de 2025

Até 10 de março de 2025										
ILHA	Sinalizados					Recolhidos				
	TC	CT	TC-CT	INF	Total	TC	CT	TC-CT	INF	Total
Santa Maria	16	1	1	0	18	14	1	1	0	16
São Miguel	85	3	4	5	97	50	0	3	3	56
Terceira	61	1	1	1	64	43	0	1	1	45
Graciosa	23	1	2	1	27	15	1	2	1	19
São Jorge	50	2	1	0	53	24	2	1	0	27
Pico	32	0	0	0	32	20	0	0	0	20
Faial	21	0	1	0	22	13	0	1	0	14
Flores	3	1	2	1	7	3	0	2	1	6
Corvo	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
Outras	3	0	0	3	6	3	0	0	3	6
TOTAL	294	9	12	11	**326**	185	4	11	9	**209**

Fonte: Elaborada pelo autor.

- **Documentação Multimédia:** Criar um acervo digital através da gravação de vídeos e áudios de performances musicais, entrevistas com os detentores dos saberes e práticas, e oficinas de ensino. Este acervo servirá como fonte primária para estudo e divulgação.

- **Estudo e Análise:** Aprofundar o conhecimento sobre aspetos históricos, organológicos, musicais e socioculturais da Viola da Terra, analisando as variações regionais e as técnicas de execução tradicionais.
- **Inventariação para Proteção Legal:** Reunir a informação necessária para a elaboração do pedido de inscrição no INPCI, formalizando o reconhecimento e a proteção legal deste bem cultural imaterial.
- **Promoção e Divulgação:** Divulgar a importância da Viola da Terra como elemento fundamental da identidade açoriana, promovendo a sua inclusão em eventos culturais e festivais, e sensibilizando o público para a sua riqueza.
- **Transmissão de Saberes:** Desenvolver materiais didáticos e realizar oficinas para ensinar a tocar a Viola da Terra, incentivando a participação das novas gerações na prática musical e garantindo a continuidade da tradição.

A metodologia de investigação adotada no projeto é multidisciplinar e assenta em diversas técnicas de recolha de informação "no terreno":

- **Observação Participante:** Imersão no contexto cultural e contacto direto com os tocadores e construtores para compreender as suas práticas e saberes.
- **Questionários:** Aplicação de questionários para identificar os informantes e recolher dados estruturados sobre as suas práticas musicais e conhecimentos.
- **Entrevistas:** Realização de entrevistas com guiões semiestruturados e estruturados, permitindo obter informações detalhadas e aprofundadas sobre os diversos aspetos relacionados com a Viola da Terra.
- **Registo Audiovisual:** Gravação em vídeo e áudio de performances, entrevistas e outros momentos relevantes para a documentação do projeto.

Os dados recolhidos são posteriormente sujeitos a tratamento e análise, utilizando métodos quantitativos (construção de bases de dados para análise estatística) e qualitativos (análise sistemática de conteúdo das recolhas). A distribuição geográfica dos detentores do saber tocar, a faixa etária, os tipos de viola da terra (12 ou 15 cordas), os tipos de afinação e as técnicas

de execução tradicionais (ponteado, rasgado/rasgueado/tangido, dedilhado e outros) são critérios importantes na recolha de informação.

Resultados e impacto esperados

A implementação do projeto "Violas da Terra dos Açores: Saberes e Práticas de Tocar" tem já demonstrado resultados significativos na identificação e documentação dos tocadores e construtores nas diferentes ilhas. A parceria estabelecida entre a DRC e o Centro de Artesanato e Design dos Açores (CADA) para a certificação da Viola da Terra a nível europeu como produto artesanal com Indicação Geográfica (IG) é um exemplo concreto do impacto do projeto na valorização do instrumento. A cerimónia de certificação (Figura 3), realizada no Fórum – Cordofones Tradicionais da Feira Internacional de Artesanato (FIA) em Lisboa, representa um marco importante no reconhecimento da Viola da Terra como património cultural e artesanal único.

Figura 3 – Cerimónia de certificação da Viola da Terra como produto artesanal com Indicação Geográfica (IG)



Fonte: Acervo do autor.

Espera-se que a conclusão do projeto contribua para:

- A criação de um centro de documentação, físico ou virtual, que agregue todo o material recolhido, facilitando o acesso a investigadores, músicos e público em geral.
- A publicação de livros e artigos científicos que divulguem os resultados da investigação e aprofundem o conhecimento sobre a Viola da Terra.
- A organização de eventos culturais, como concertos, oficinas e festivais, que promovam a música da Viola da Terra e envolvam a comunidade.
- O fortalecimento da rede de violeiros nos Açores, incentivando a troca de conhecimentos e a colaboração entre os músicos.
- A efetiva inscrição dos saberes e práticas de tocar a Viola da Terra no INPCI, garantindo a sua proteção legal e a implementação de medidas para a sua salvaguarda e transmissão.
- A criação do Centro de interpretação da Viola da Terra dos Açores.

Características da Viola da Terra

A Viola da Terra, apesar de partilhar raízes com outros cordofones portugueses, desenvolveu características próprias ao longo da sua história nos Açores, refletindo a diversidade cultural e geográfica do arquipélago. Tradicionalmente, a Viola da Terra é classificada em dois modelos principais:

- **Viola da Terra Micaelense ou de dois corações:** Originária da ilha de São Miguel caracteriza-se pela sua boca em forma de dois corações sobrepostos (Figura 4). Geralmente possui 12 cordas dispostas em cinco ordens (03 pares e 02 triplas). O seu som é descrito como mais doce e melódico. A afinação mais comum é Ré-Si-Sol-Ré-Lá.

Figura 4 – Viola da Terra Micaelense



Fonte: Acervo do autor.

- **Viola da Terra Terceirense:** Com origem na ilha Terceira, apresenta uma boca redonda ou oval (Figura 5). Possui geralmente 15 cordas distribuídas em seis ordens (03 pares e 03 triplas). O seu som é considerado mais robusto e encorpado. A afinação típica é Mi-Si-Sol-Ré-Lá-Mi.
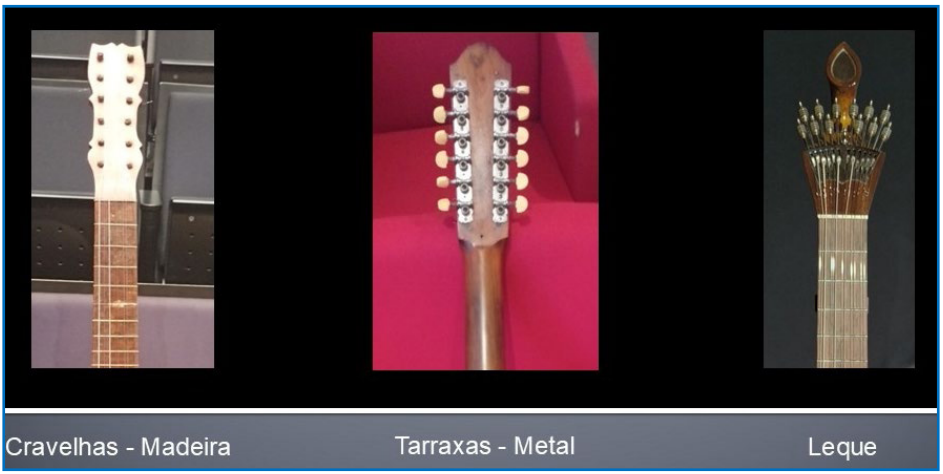
Figura 5 – Viola da Terra Terceirense



Fonte: Acervo do autor.

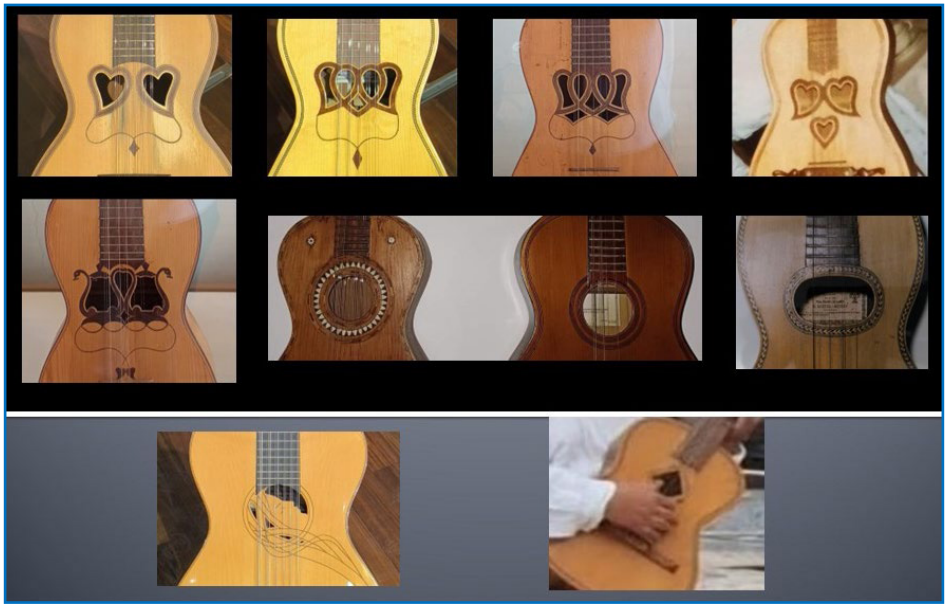
Contudo, as diversas ilhas do arquipélago desenvolveram outras variações organológicas, influenciadas pelo isolamento geográfico, pelas dinâmicas culturais locais e pelo diálogo entre violeiros e construtores ao longo do tempo. Estas variações podem incluir diferenças no número de cordas: de 12 a 18; número de ordens: de 05 a 07; na forma da boca (02 ou 03 corações, lira, redonda, oval ou outras formas); nos tipos de cravelhas (de madeira, metal ou em leque) e nos materiais de construção. (Figuras 6, 7 e 8).

Figuras 6, 7 e 8 – Diferentes tipos de mão ou cabeça



Fonte: Acervo do autor.

Figura 9 – Diferentes tipos de boca - Abertura sonora



Fonte: Acervo do autor.

Quadro 2 – Mapa das diferenças mais significativas

Q. Cordas	Parcelas	Mão	Boca	Braço	Braço 2	Afinação	Técnica
12	5	Cravelhas - Madeira	2 corações	Raso	10 pontos	D-B-G-D-A	Unha do polegar
15	6	Tarrachas - Metal	3 corações	em ressalto	12 pontos	D-B-G-D-G	Figueta
18	7	Leque	Lira(s)			E-B-G-D-A	Rasqueado
			Redonda			D-A-F-C-G	Dedilhado
			Oval			E-B-G-D-A-E	Palheta
			Outras				Unha postiça
							Dedeiras

Fonte: Tabela elaborado pelo autor.

Materiais de construção

A construção da Viola da Terra envolve a utilização de diversas madeiras, escolhidas pelas suas características acústicas e estéticas. O tampo harmónico é frequentemente construído em criptoméria, acer, cedro africano ou alpino, spruce ou pinho alemão. As ilhargas e as costas podem ser feitas em cedro da terra, mogno, pau santo, maple, cocobolo, mirica faia, plátano, pau rosa, acácia ou cerejeira. O braço é geralmente construído em cedro da terra, cedro brasileiro, spruce, sitka, mogno ou tola. O cavalete e a escala são frequentemente em pau preto (ébano), pau santo, weng, jatobá ou pau ferro. Para os embutidos decorativos podem ser utilizados pau santo, cocobolo, madrepérola, osso ou abalone. A pestana pode ser em osso, latão, madeira ou plástico, e as cravelhas em pau preto, pau santo, jatobá ou pau ferro.

Além das madeiras, outros materiais são utilizados na construção como: cola (quente, normal, de peixe, resina), cordel, limas, grampos, parafusos, palha de aço, goma laca e verniz. A construção da viola requer também diversas ferramentas, desde bancadas e serras (de mão, de mesa, vertical, de fita) a formões, sovelas, raspadores, lápis, lixas, grosas, réguas, fitas métricas, esquadros, xis-ato, martelos, alicates e plainas.

Quadros 3 e 4 – Matéria-prima e ferramentas utilizadas na construção

Elementos	Matéria-prima mais usada no fabrico
Ilhargas e costas	Cedro da Terra; Mogno; Pau Santo; Maple; Cocobolo; Mirica Faia; Plátano; Pau Rosa; Acácia; Cerejeira
Braço	Cedro da Terra; Cedro Brasileiro; Spruce; Sitka; Mogno; Tola
Tampo	Criptoméria; Acer; Cedro Africano ou Alpino; Spruce; Pinho Alemão
Travessas e barras harmónicas	Spruce; Cedro da Terra; Cedro Brasileiro; Mogno; Pinho de Flandres
Cavalete e escala	Pau preto (Ébano); Pau Santo; Weng; Jatobá; Pau ferro
Embutidos	Pau Santo; Cocobolo; Madrepérola; Osso; Abalone
Pontos da escala	Latão
Pestana	Osso; Latão; Madeira; Plástico
Cravelhas	Pau preto (Ébano); Pau Santo; Jatobá; Pau ferro

Designação	Funcionalidade
Palha de aço	Fase do polimento
Goma laca e verniz	Para colar e envernizar o instrumento
Parafuso	Atarraxar no tampo e no travessão
Resina	Para colar
Cordel	Para fixação de várias peças
Limas	Limam a madeira da pestana e dos trastos da viola
Grampos	Imobilização do taco entre os topos das duas paredes (faixas)
Cordas de aço	Serve para o encordoamento
Cola quente	Colar o cavalete e a escala
Cola normal	Serve para a colagem da caixa harmónica
Cola de peixe	Cola o rótulo da marca do violeiro no interior da caixa harmónica
Verniz	Envernizar o instrumento

Designação	Funcionalidade
Bancada	Serve de apoio à construção da viola
Serra de mão	Recortar pormenores de peças como escala e pestana
Formão	Retirar excesso de madeira e aprimorar peças
Sovela	Abrir os orifícios para os carrilhões
Raspador	Retirar excessos e imperfeições das madeiras
Lápis	Marcar referências nos moldes
Caneta	Marcar referências nos moldes

Lixa	Desbastar a madeira
Lima	Limar a pestana e os trastos da viola
Grosa	Talhar o braço
Régua	Alinhar a escala
Fita métrica	Retificar medidas
Esquadro	Marcar medidas
Xis-ato	Recortar pequenos apontamentos na madeira.
Martelo	Auxiliar de funções com outras ferramentas como a do formão
Alicate	Cortar os trastos metálicos
Grampos	Auxiliar no processo de colagem-costas, braço, tampo, embutidos, escala, etc.
Molde	Riscar o molde que se pretende
Plaina	Aplainar o tampo harmónico e as ilhargas
Serrote	Talhar o braço da viola, etc.
Goivas	Para entalhar a madeira
Serra de mesa	Cortar a madeira
Serra vertical (ticotico)	Recortar algumas peças da viola, tais como, primeiros moldes das ilhargas e das costas, o braço
Serra de fita	Cortar a madeira. É um equipamento usado com muita frequência em toda a execução da viola. Útil para o corte de madeiras em bruto, embutidos e acabamentos
Berbequim	Aprimorar os orifícios para os carrilhões
Furador de coluna	Abrir orifícios para os carrilhões
Lixadora elétrica	Lixar a madeira na fase dos acabamentos
Garlopa	Retirar excesso de madeira
Tupia	Recortar a costas, os corações, elementos decorativos, frisos laterais
Pistola à base de ar	Projetar o verniz na viola. Processo de envernizamento
Banco de mestre	Serve de apoio para a execução da viola

Fonte: Tabelas elaboradas pelo autor.

Afinações e técnicas de execução

A Viola da Terra apresenta uma variedade de afinações tradicionais, que podem variar consoante a ilha e o estilo musical. As afinações mais comuns incluem:

- Ré – Si – Sol – Ré – Lá (São Miguel e Santa Maria)
- Ré – Si – Sol – Ré – Sol (São Miguel e Santa Maria)
- Mi – Si – Sol – Ré – Lá (Pico, Faial, Graciosa, Flores)
- Ré – Lá – Fá – Dó – Sol (São Jorge)
- Mi – Si – Sol – Ré – Lá – Mi (Terceira)

As técnicas de execução tradicionais da Viola da Terra também contribuem para a sua diversidade sonora e expressividade (Figura 10):

- **Ponteado com a unha do polegar:** Técnica em que as cordas são dedilhadas individualmente, produzindo melodias lineares.
- **Ponteado com a unha do dedo indicador:** Técnica em que as cordas são dedilhadas individualmente, produzindo melodias lineares.
- **Rasgado/Rasgueado ou Tangido:** Técnica em que a mão direita percorre as cordas de forma rápida e ritmada, produzindo acordes e acompanhamentos rítmicos.
- **Dedilhado:** Utilização dos dedos para tocar acordes e melodias de forma mais elaborada.
- **Figueta:** Utilização do dos dedos polegar e indicador
- Outras técnicas podem incluir o uso de palhetas de plástico ou outro material, de unha postiça e de dedeiras.

Figura 10 – Técnicas de execução tradicionais da Viola da Terra



Fonte: Acervo do autor.

A Viola da Terra e a identidade açoriana

A Viola da Terra transcende a sua função como instrumento musical, assumindo um papel central na construção e afirmação da identidade cultural açoriana. A sua longa presença no arquipélago, desde a chegada dos primeiros povoadores no século XV, contribuiu para o desenvolvimento de uma ligação intrínseca entre o instrumento e a "açorianidade". A Viola da Terra é um símbolo cada vez mais forte da "tradição" açoriana. O seu som peculiar une as nove ilhas, ecoando nos costumes, tradições e modos de vida do povo açoriano ao longo de séculos. As suas sonoridades únicas e identitárias acompanham os momentos festivos e religiosos, os lutos e as saudades, refletindo as vivências e a alma das gentes dos Açores. A presença da Viola da Terra nas folias do Espírito Santo, nos ranchos de Natal, nas danças de Carnaval, nas romarias e arraiais, nos bailes de roda, nas chamarritas e nos ranchos folclóricos, sublinha a sua centralidade nas manifestações culturais coletivas.

O projeto de inventariação e salvaguarda (Figura 11) reconhece a importância da Viola da Terra como registo da unidade das pessoas nos Açores, promovendo o reconhecimento e a perpetuidade dos seus acordes como património imaterial. A valorização e a salvaguarda deste património visam garantir a transmissão dos saberes e das práticas associados à Viola da Terra, mantendo a continuidade das tradições ao longo das gerações, no respeito pela sua dinâmica, recriação e adaptação às condições sociais do presente. Escrever ou falar sobre a Viola da Terra é, em certa medida, desenhar a história e a interpretação da música açoriana. A forma como é executada e sentida, com modos muitas vezes próprios e pessoais, representa a dinâmica permanente da criatividade e da alma das gentes açorianas. A variedade organológica e musical da Viola da Terra, com os seus diferentes modelos, afinações e técnicas de execução em cada ilha, reflete a diversidade cultural do arquipélago, ao mesmo tempo que projeta uma unidade sonora que se escuta através das suas melodias e ritmos.

Figura 11 – Recolha de testemunhos em vídeo na Escola de Violas da Fajã de Baixo



Fonte: Acervo do autor.

A Viola da Terra é, assim, uma referência fundamental da cultura açoriana, atuando como fator dinâmico na construção da identidade individual e coletiva. A sua sobrevivência ao longo dos tempos, mesmo enfrentando desafios como a emigração, a guerra colonial e o desaparecimento de muitos dos seus mestres, demonstra a profunda ligação do povo açoriano com este instrumento único no património musical mundial.

Apesar da sua importância histórica e cultural, a preservação da Viola da Terra enfrenta desafios, como a garantia da transmissão dos saberes às novas gerações e o apoio aos construtores e músicos. No entanto, assiste-se a uma revitalização do instrumento, com o surgimento de novos intérpretes e intervenientes, novos repertórios e abordagens (Figura 12), e o desenvolvimento de técnicas de ensino mais estruturadas. A divulgação da Viola da Terra através dos media e das plataformas digitais também contribui para a sua projeção no futuro, respeitando as suas raízes e a sua identidade.

Figura 12 – Grupo Engengroaldenga



Fonte: Acervo do autor.

A colaboração entre museus, universidades e investigadores, como se verifica no projeto em curso, é fundamental para a valorização do património cultural, a produção de conhecimento e a formação de novas gerações. O apoio contínuo do Governo Regional dos Açores à valorização da Viola da Terra, incluindo o estímulo à sua construção e ao registo das suas sonoridades, é crucial para garantir a sua continuidade como hino à história, às tradições e à identidade açoriana.

Conclusão

A Viola da Terra dos Açores constitui um património cultural imaterial de valor inestimável, cuja preservação e valorização são essenciais para a salvaguarda da identidade açoriana. O projeto "Violas da Terra dos Açores: Saberes e Práticas de Tocar" representa um esforço significativo para documentar, estudar e proteger este instrumento emblemático, visando a

sua inscrição no Inventário Nacional do Património Cultural Imaterial. As características organológicas e musicais distintas da Viola da Terra, juntamente com o seu profundo significado cultural e identitário, reforçam a sua importância como símbolo da tradição e da unidade do povo açoriano. Através da continuidade dos esforços de investigação, documentação, promoção e transmissão de saberes, a Viola da Terra continuará a ecoar como voz da identidade açoriana para as gerações futuras.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, José Alfredo Ferreira. 2010. *A viola de arame nos Açores*. Ponta Delgada: Publiçor.

ATAÍDE, Luís Bernardo Leite. 1947. *Viola de arame ou viola da terra.* Insulana. Ponta Delgada. Instituto Cultural de Ponta Delgada.

ATAIDE, Luís Bernardo Leite de. 1973-1974. *Etnografia, arte e vida antiga dos Açores.* Coimbra. Biblioteca Geral da Universidade.

FERREIRA, Manuel. 2010. *A viola de dois corações*. Ponta Delgada. Publiçor.

FRUTUOSO, Gaspar. 2005. *Saudades da terra*. Rev. do texto e reformulação de índices, Jerónimo Cabral. Ponta Delgada. Instituto Cultural.

HENRIQUE, Luís. 1994. *Instrumentos Musicais*. 2ª ed. Lisboa. Fundação Calouste Gulbenkian.

NASCIMENTO, Wellington. 2013. *Viola da Terra: Património e identidade açoriana.* Dissertação de Mestrado/Universidade dos Açores.

NEMÉSIO, Vitorino. 1932. Açorianidade. In: *Insula*, Vol.1 nº7/8 p. 59. Ponta Delgada. Oficina de Artes.

OLIVEIRA, Ernesto Veiga. 2000. *Instrumentos Musicais Populares Portugueses*. Lisboa. Fundação Calouste Gulbenkian/Museu Nacional de Etnologia.

OLIVEIRA, Ernesto Veiga. 1986. *Instrumentos musicais populares dos Açores*. Lisboa. Fundação Calouste Gulbenkian.

DOS PRINCÍPIOS À PRÁTICA: CANDIDATURA DAS TRADIÇÕES DO VINHO MADEIRA A PATRIMÓNIO CULTURAL IMATERIAL DA HUMANIDADE

António José Marques da Silva[1]
Naidea Nunes Nunes[2]
Rossana Andreia Neves dos Santos[3]

Enquadramento da investigação

A preparação da candidatura das Tradições do Vinho Madeira, levada a cabo por António J. M. Silva, Naidea N. Nunes e Rossana N. Santos, é exclusivamente financiada pela Reitoria da Universidade da Madeira. Este trabalho enquadra-se no âmbito das atividades do Projeto UIDB/04470/2020, apoiado por fundos nacionais da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia. No caso de António José Marques da Silva, também se enquadra no Contrato-Programa celebrado entre o Ministério da Ciência, Tecnologia e Ensino Superior através da Direção Geral do Ensino Superior, a Fundação para a Ciência e a Tecnologia, o Governo Regional da Madeira, a Agência Regional de Desenvolvimento da Investigação, Tecnologia e Inovação, o Centro Internacional de Investigação do Atlântico-AIR Centre e a Universidade da Madeira. No caso de Naidea Nunes, enquadra-se ainda no projeto UIDB/00214/2020 da Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, Centro de Linguística. Em ambos os casos, enquadra-se concomitantemente no âmbito das atividades da Cátedra UNESCO em Património Imaterial e Saber-Fazer Tradicional da Universidade de Évora.

1 Funchal, Madeira. Portugal.
2 Funchal, Madeira. Portugal.
3 Funchal, Madeira. Portugal.

Introdução

Desde 2024, um grupo de trabalho multidisciplinar da Universidade da Madeira tem vindo a preparar um pedido de inscrição das tradições do Vinho Madeira na Lista Representativa do Património Cultural Imaterial da Humanidade (Lista Representativa). O trabalho de campo, levado a cabo nos últimos meses, incluiu entrevistas a um vasto conjunto de mulheres e de homens que dão vida a esta herança enológica, entre os quais vários tanoeiros que zelam pelos cascos das adegas. Um deles, após ser informado do nosso propósito, não quis ser entrevistado. Questionado sobre a razão da sua recusa, respondeu que a nossa candidatura não fazia sentido porque o Vinho Madeira já era conhecido em todo o mundo, o que é certo, sendo de facto comercializado em mais de 60 países (em alguns desde longa data).

Após a sua descoberta, por volta de 1419, os primeiros colonos introduziram a *Vitis vinifera* na Madeira, e o vinho tornou-se gradualmente na sua principal moeda de troca comercial. Embora o turismo seja o motor da economia desde o século passado, o chamado Vinho Madeira continua a ser produzido até hoje. É elaborado exclusivamente com castas locais, maioritariamente Sercial, Boal, Verdelho, Malvasia e Tinta Negra, permitindo obter uma paleta completa de sabores do seco ao doce, e um teor alcoólico entre os 17ºC e os 22ºC. O processo de produção foi apurado ao longo de cerca de dois séculos e meio, resultando hoje numa bebida fortificada, aquecida naturalmente (sistema de canteiro) ou artificialmente (sistema de estufagem). A tendência a melhorar para além dos cem anos de idade confere uma temporalidade própria a cada garrafa. As mais antigas, que estão ainda por abrir, incorporam técnicas de vinificação e castas caídas no esquecimento desde longa data, tornando-as verdadeiras cápsulas do tempo (Albuquerque *et al*., no prelo).

A dimensão imaterial das tradições em volta deste património agroalimentar não reside apenas no vasto saber-fazer que permite produzi-lo, mas também num “saber apreciar” e num “saber contar” muito antigos,

apurados por cada geração.[4] O processo de transmissão é "complicado", no sentido Latouriano (Latour, 1994, p. 593-595), na medida em que se faz desde o início ao longo de uma cadeia descontínua que combina escrita, oralidade e aprendizagem mimética, no quadro de interações, retroativas e assincrónicas, entre esses três vetores de conhecimento, envolvendo viticultores, vinificadores, apreciadores, etc..[5] O saber-fazer está nas mãos de um pequeno grupo de indivíduos fortemente ligado a um "nano terroir" com pouco mais de 400 hectares de extensão. Quanto ao "saber apreciar", é partilhado por um vasto conjunto de aficionados e profissionais, dispersos por todos os continentes. O "saber contar" é, por sua vez, o que confere a todos os envolvidos o sentimento de estarem ligados, apesar do oceano que os separa. É fundamentalmente uma forma consensual e agregadora de explicar o Vinho Madeira, que situa a sua origem não em terra, mas no mar. A narrativa constrói-se em volta de um feliz acaso que levou à descoberta do efeito benéfico do aquecimento no vinho, após várias passagens de barco nos trópicos.

O calor, elemento humoral dos antigos, é assim elevado a princípio basilar do método de envelhecimento que singulariza o seu processo de produção. Serve de fio condutor entre o grau zero desta tradição, que é o lendário "vinho de roda", e as técnicas de vinificação atuais. Esta narrativa criacionista, aperfeiçoada ao longo de várias gerações, confere a todas e a todos um sentimento de identidade e de continuidade. Um tópico assaz complexo fica assim explicado em poucas palavras, suscetíveis de serem entendidas por qualquer um. Elegendo o porão de um barco como berço, em vez do seu *terroir*, como é habitual, este "saber contar" soube abstrair-se da visão isolacionista da cultura herdada do nacionalismo (Silva, 2015, p. 139-140), sendo, pelo contrário, inclusivo. A sua originalidade reside no

4 Ao incluir nas tradições do Vinho Madeira todo o conjunto de manifestações que vão, de forma transversal, desde o processamento da matéria-prima até ao consumo do produto final, a candidatura respeita uma das condições que legitimam a inscrição de um património agroalimentar na Lista Representativa: "*Un segment isolé ne saurait être représentatif de l'ensemble du processus, qui est par ailleurs en constante transformation*" (UNESCO, 2009, ponto 3). Cf. Bortolotto, 2017, p. 152.

5 Anexo 1 do pedido de inscrição no Inventário Nacional do PCI, submetido pela Universidade da Madeira ao Ministério da Cultura da República Portuguesa, no dia 25/11/2024 (p. 134-135).

facto de assumir, sem complexos, o cariz cosmopolita das tradições que a Universidade da Madeira propõe elevar à Lista Representativa. Isto permite racionalizar pela mesma ocasião o facto de as técnicas de vitivinicultura terem evoluído constantemente desde o momento da sua "invenção", há cerca de 250 anos.

Devido à sua fama e longa história, o Vinho Madeira dispensa de facto a sua apresentação seja onde for. É, ainda hoje, o produto que mais identifica o arquipélago que lhe dá o nome. Daí o tanoeiro, referido mais acima, não entender a necessidade de submeter um pedido de inscrição à UNESCO.[6] Apenas aceitou ser entrevistado depois de lhe ser explicado o seguinte:

> Sim, o Vinho Madeira é conhecido no mundo inteiro, mas ninguém sabe que, para continuar a se fazer, são necessárias pessoas como o senhor que saibam cuidar das pipas onde é envelhecido, e de viticultores que cultivem as uvas com que é feito o mosto. A candidatura não é para dar a conhecer o Vinho Madeira; tem razão, toda a gente já o conhece, mas é para perceberem que, sem vocês todos, deixaria de existir.

O propósito de narrar aqui esta pequena anedota prende-se com a suspeita que recai invariavelmente sobre as candidaturas relacionadas com tradições agroalimentares (Bortolotto, 2021, p. 860). Ao longo dos últimos anos, assistimos a nomeações como a do vinho kvevri da Geórgia em 2013 (Bortolotto, 2017, p. 157; Silva, 2018a), da pizza napolitana em 2017 (Bortolotto, 2017, p. 147-148; Deacon, 2018) ou, mais recentemente, da baguete francesa (Bortolotto & Ubertazzi, 2018, p. 411). Há também candidaturas multinacionais, como aquela do stockfish (Inderhaug, 2020), que vêm a caminho. E, de facto, a inclusão em qualquer um dos inventários da UNESCO é, muitas vezes, encarada como uma espécie de galardão que beneficia a reputação dos produtos por de trás das tradições inscritas. Os promotores são frequentemente acusados de apenas quererem tirar di-

6 O acrónimo "UNESCO" designa a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura.

videndos económicos do reconhecimento desta organização onusiana (Matta, 2016, p. 341; Bortolotto, 2021, p. 857-858), quer seja diretamente ou indiretamente através do turismo (Pfeilstetter, 2015, p. 216-217).

Neste caso concreto, o Vinho Madeira sustenta uma indústria de pequena escala, sendo comercializado por apenas oito adegas. Algumas são bicentenárias (Silva, 2023a), estando todas sob a tutela do Instituto do Vinho, Bordado e Artesanato da Madeira (IVBAM), responsável pela sua certificação enquanto Denominação de Origem Controlada (Oliveira, 2018-2019, p. 23). Contudo, se é verdade que toda a fileira apoia desde a primeira hora esta iniciativa é a Universidade da Madeira que assegura integralmente o seu financiamento com fundos próprios.

A ideia surgiu na sequência de um projeto científico que um dos autores (AJMS) tem levado a cabo, em estreita colaboração com o enólogo Francisco Albuquerque, faz agora mais de três anos. O objetivo é perceber como era feito o Vinho Madeira no final do século XVIII, replicando o processo desde a vindima até ao momento do embarque. Embora centrada no saber-fazer, esta experiência deu a AJMS a oportunidade de conhecer pessoalmente um leque variado de agentes dessa fileira, desde viticultores, vinicultores e até mesmo apreciadores de outras partes do mundo.

A sensibilização para a riqueza e as peculiaridades das tradições em volta desta bebida, bem como para os desafios enfrentados atualmente, adveio da iniciação a este pequeno mundo pouco conhecido do grande público, inclusive pelos madeirenses. Foi a conjugação desse envolvimento afetivo com o conhecimento acumulado sobre candidaturas à Lista Representativa por via das investigações (Silva, 2016a; Silva, 2016b; Silva, 2018b; Silva, 2020; Silva, 2021; Silva, 2023b) e dos trabalhos de consultadoria que desenvolveu nessa área, ao longo de mais de uma década, que o levou a amadurecer a ideia de propor a inscrição na Lista Representativa. Acabou por partilhá-la com Francisco Albuquerque que abraçou imediatamente este projeto, depois de perceber o seu intuito, o que explicaremos mais à frente. Por ser muito respeitado e influente nesse meio, a sua mediação foi essencial para convencer um vasto conjunto de entidades regionais e locais a darem o seu apoio à iniciativa, aceitando pela mesma ocasião que a Universidade da Madeira assumisse a sua coordenação.

Esta sinergia ocorreu naturalmente, na sequência de colaborações anteriores no quadro de investigações sobre o Vinho Madeira, desenvolvidas por investigadores desta academia ao longo das últimas décadas.

É sabido que este tipo de candidatura resulta muitas vezes na constituição de comunidades epistémicas pouco coesas, cada interveniente tendo a sua própria agenda e motivações variadas, incluindo as de foro comercial (Silva, 2018b). Importa, contudo, aqui referir que, mesmo no que toca aos parceiros da esfera económica, este projeto nunca foi visto com um meio de aumentar o volume de vendas. Todos os administradores e funcionários de adegas estão plenamente cientes que não será pela falta de procura que o Vinho Madeira virá um dia a desaparecer, como se percebeu no decurso das entrevistas. De facto, volvidos mais de 250 anos, esta bebida histórica, com a qual foi brindada a independência dos Estados Unidos da América (Vieira, 2015), continua a ter aficionados em todo o mundo. Também não se verificam, neste caso, os problemas de sobreprodução que assolam outras regiões vinhateiras presentemente. A médio prazo, a viabilidade deste setor de atividade na Região Autónoma da Madeira (RAM) não dependerá tanto da procura, mas da oferta.

A prática da viticultura está em franco declínio em todo o arquipélago, por vários motivos como iremos explicar mais à frente. A passagem de testemunho para a próxima geração está longe de estar garantida, se nada for feito para inverter a tendência nos próximos anos. Têm sido tomadas medidas para incentivar os produtores a se manterem em atividade, contudo falta um projeto estruturante e mobilizador capaz de unir todos aqueles que querem manter esta herança viva. Foi o que levou a Universidade da Madeira a encabeçar esta candidatura, uma vez que uma das suas principais missões é precisamente contribuir para o desenvolvimento económico, social e cultural da RAM. Porém, é também por partilhar os mesmos valores humanistas que originaram a fundação da UNESCO e que a Lista Representativa ecoa, são eles: a tolerância, a empatia e a equitabilidade. Se não acreditasse neles (Silva, 2016b, p. 61-65), o Grupo de Trabalho também não estaria empenhado neste projeto.

Partindo do que os Estados Partes acordaram em 2003, iremos analisar as mudanças nas arenas do património, induzidas pela Convenção

do PCI. De seguida, iremos lembrar algumas especificidades das tradições do Vinho Madeira e os desafios da sua salvaguarda que foram tidos em conta na hora de delinear uma estratégia para a preparação do pedido de inscrição. Será, então, explicado como se tentou converter as orientações da UNESCO em ações concretas, fiéis aos objetivos societais que estão na origem da Lista Representativa, conciliando estes com a busca de soluções para garantir o futuro das tradições do Vinho Madeira. Finalmente, defenderemos que o principal retorno deste projeto não é a inscrição em si, mas a oportunidade de unir a comunidade patrimonial, que urge constituir para viabilizar este legado "glocal" na longa duração. Por isso, podemos concluir que, em última análise, patrimonializar não é tentar salvar o que resta do nosso passado, mas escolher o futuro que queremos trilhar.

O que se espera de uma candidatura

A criação da Lista Representativa é vista, por vezes, como o tributo dos antropólogos à UNESCO (Bortolotto, 2011, p. 22). Não apenas porque se destina a salvaguardar manifestações culturais objeto de recolhas etnográficas desde longa data,[7] mas também porque reflete a influência do seu saber na forma de o fazer. A Convenção do PCI reproduz, no plano normativo, a mudança de perspetiva que, nas últimas décadas, levou os antropólogos a reconhecerem que os informadores têm um papel mais ativo do que se julgava anteriormente, na transmissão do que se chamava folclore (Hafstein, 2007, p. 77). Contrariamente aos pais fundadores da disciplina (Tylor, 1871, p. 15), rejeitam agora a ideia de que certos conhecimentos, costumes e crenças tendem a cristalizar-se (Berliner, 2010a, p. 13). De simples guardiões, são promovidos a "passadores de materiais culturais" passíveis de serem patrimonializados (Ciarcia, 2011, p. 12). Admite-se ainda que tenham a capacidade de fazer evoluir o que transmitem (Bortolotto, 2012, p. 140). A Convenção do PCI é o reflexo da revolução em

7 "(a) tradições e expressões orais, incluindo a língua como vector do património cultural imaterial; (b) artes do espectáculo; (c) práticas sociais, rituais e actos festivos; (d) conhecimentos e usos relacionados com a natureza e o universo; (e) técnicas artesanais tradicionais". *Convenção para a Salvaguarda do Património Cultural Imaterial*. Paris: UNESCO, 2003, art. 2 al. 2. É designada mais à frente como sendo a Convenção do PCI.

curso nas arenas da UNESCO, que fez destes atores, outrora deixados na sombra, os protagonistas do processo de transmissão (Tornatore, 2010, p. 118). Desde então, este novo paradigma despoletou uma reavaliação dos procedimentos e atos processuais desta organização onusiana, no que toca à cooperação cultural, apesar da resistência à mudança denunciada por alguns autores (Berliner, 2010b; Vassas, 2021, p. 4).

Concomitantemente, valoriza-se agora a "representatividade" das práticas sociais e culturais,[8] ficando de fora das listas do PCI as heranças do passado que já deixaram de estar "vivas". Esta nova categoria patrimonial define-se assim, antes de mais, pela sua transmissibilidade (Tornatore, 2010, p. 118), enfatizando-se a continuidade em detrimento da autenticidade, da excecionalidade e da universalidade, privilegiadas pelas listas do património mundial (Bortolotto, 2020, p. 323). Esta visão, eminentemente dinâmica das manifestações culturais, é difícil de conciliar com a *episteme* que inspirou os primeiros inventários nacionais (Silva, 2016a, p. 39-41). Tudo o que se referiu fez, por sua vez, com que a "comunidade" se tornasse na palavra de ordem, no que toca ao PCI (Debarbieux, 2020, p. 358). Ora, o seu papel atual cabia, até então, quase exclusivamente aos organismos competentes do Estado, sendo as suas ações concertadas no quadro das políticas culturais nacionais. A iniciativa deve agora partir dos detentores e praticantes[9] e só eles decidem (pelo menos em teoria) se as tradições objeto do pedido de inscrição são importantes para a sua identidade coletiva, ou não (Tornatore, 2010, p. 118).

Fala-se, por esse motivo, em abordagens "*bottom up*" (Hertz, 2015, p. 26; Silva, 2018b, p. 583; Bortolotto *et al*., 2020, p. 76). De facto, se cabe exclusivamente ao Estado Parte formalizar o pedido de inscrição junto da UNESCO, o processo deve idealmente ser assumido por entidades terceiras, oriundas da sociedade civil, que têm a obrigação de garantir a sua aprovação pelos detentores e praticantes, promovendo a "sua mais ampla participação possível" (Convenção do PCI, art.15). Em termos práticos,

8 https://unescoportugal.mne.gov.pt/pt/temas/proteger-o-nosso-patrimonio-e-promover-a criatividade/patrimonio-cultural-imaterial.

9 A convenção do PCI (art. 2 al. 1) coloca ao mesmo nível as comunidades, os grupos ou os indivíduos sem, no entanto, explicitar cada um destes conceitos.

os promotores de uma candidatura devem conseguir provar que os interessados concordam com o pedido nos moldes em que ele é formulado. Para tal, o dossiê deve incluir o maior número possível de declarações que atestam o consentimento livre, prévio e esclarecido, emitidas por organizações públicas e privadas empenhadas em viabilizar o bem intangível que motivou o pedido de inscrição. Cada uma delas é livre de escolher um formato, mas são muitas vezes as chamadas cartas de consentimento que cumprem esse efeito (Bortolotto *et al*., 2020, p. 71, 73).

A inscrição prévia no inventário nacional do Estado Parte é uma condição *sine qua non* para entrar na Lista Representativa (UNESCO, 2018, cap. I.2-R5). Contudo, a preparação do dossiê cabe também hoje, por norma, a organizações não governamentais, que se assumem como mandatárias da comunidade (Silva, 2018b, p. 583). Os detentores e praticantes são, na mesma, encorajados a participar ativamente no processo, tanto a montante, na preparação do dossiê, como a jusante, na execução do plano de salvaguarda. Essa missão, que cabia no passado quase exclusivamente ao Estado, deve assumir várias formas: identificação, documentação, pesquisa, preservação, proteção, promoção, valorização, transmissão[10] e revitalização. Hoje, tende-se a considerar que aqueles que se juntam para assumir essa missão formam o que a Convenção-Quadro do Conselho da Europa sobre o Valor do Património Cultural para a Sociedade define como sendo uma comunidade patrimonial.[11] Para perceber o que se segue, é relevante salientar que este tipo de coletivo é unido pela vontade de salvaguardar uma herança cultural que valoriza e tenciona partilhar (Mace; Joanette, 2019, p. 3).

Contrariamente às comunidades imaginadas, inspiradas no modelo do Estado Nação (Adell *et al*., 2015, p. 7), não é necessário instrumentalizar o passado ou clamar a pertença exclusiva a um território político para se legitimar (Bortolotto, 2020, p. 332-333). A Convenção de Faro (art. 7 al. b) consagrou igualmente o princípio segundo o qual um mesmo bem cultural

10 A transmissão faz-se essencialmente através da educação formal e não formal.

11 *Convenção-Quadro do Conselho da Europa sobre o Valor do Património Cultural para a Sociedade,* Conselho da Europa, Faro, 27/10/2005, art. 2 al. b. Este ato normativo é referido mais à frente apenas como sendo a Convenção de Faro.

é passível de ser encarado de diferentes maneiras, mesmo contraditórias, quando partilhado por várias comunidades. Isto levou a que agora se valorize a necessidade de todo o processo ser inclusivo, abraçando as diversas formas de conceber a herança comum em pé de igualdade.[12] A questão coloca-se também nos pedidos de nomeação para a Lista Representativa. De facto, a Convenção do PCI elegeu como referencial a comunidade em detrimento da ancoragem territorial e os Estados Partes são encorajados a submeter candidaturas multinacionais, visando a inscrição de tradições que transcendem as fronteiras políticas (UNESCO, 2018, cap. I.5, nº 13).

Espera-se que as comunidades se comprometam, em retorno, a dar visibilidade e sensibilizar o público em geral para a importância do PCI. O pedido de inscrição é, em parte, avaliado em função das ações concretas tomadas nesse sentido. Valoriza-se também o facto de as práticas sociais e culturais objeto da candidatura fomentarem o diálogo entre povos (missão constitucional da UNESCO), mas também a criatividade humana e a diversidade cultural, o que se tornou uma das principais bandeiras da organização (Silva, 2016a, p. 51-76; Debarbieux, 2020, p. 356). Há também que ir ao encontro dos Objetivos de Desenvolvimento Sustentáveis que orientam as políticas da Organização das Nações Unidas (Bortolotto & Skounti, 2024), nomeadamente: a segurança alimentar, a saúde pública, a igualdade de género, o desenvolvimento económico inclusivo, a sustentabilidade ambiental (incluindo a mudança climática), a paz e a coesão social (UNESCO, 2018, cap. VI). Os promotores de candidaturas são, assim, encorajados a recolher depoimentos acerca de todas estas questões (UNESCO, 2025, p. 3). Há, portanto, muito que ter em mente, quando se delineia a estratégia de preparação de um pedido de elevação de PCI à Lista Representativa.

Viabilizar é dar resposta a desafios

Devido à vocação vinícola do arquipélago, ao longo de vários séculos, são poucos os patrimónios tangíveis e intangíveis que não estejam

12 https://unescoportugal.mne.gov.pt/pt/temas/proteger-o-nosso-patrimonio-e-promover-a-criatividade/patrimonio-cultural-imaterial.

relacionados com o Vinho Madeira, tornando-o num elemento central da identidade coletiva dos ilhéus e da sua diáspora. Ao mesmo tempo, é o seu legado mais identificável no estrangeiro, sendo apreciado há séculos em países da Europa, América, África, Oceânia e Ásia, simultaneamente enquanto bebida e ingrediente culinário (Silva, 2023c). Trata-se de uma herança viva, transcultural e "glocal", no sentido em que é difusa e transcende as fronteiras políticas (Jacobs, 2017, p. 70). Estamos, portanto, perante uma daquelas heranças que são partilhadas por várias comunidades, assumindo formas variadas em diferentes partes do mundo. Não se trata de um património universal, na medida em que se traduz em práticas sociais e culturais que ganham vida própria em cada comunidade que o perpetua. É, pelo contrário, eminentemente relativista e particularista, no sentido que se dá a estas palavras no jargão técnico da UNESCO (Bortolotto, 2020, p. 323).

Em última análise, as tradições do Vinho Madeira não se encaixam na conceção de bem cultural herdada do nacionalismo, que tende a objetivar as fronteiras políticas, excluindo aqueles que não vivem dentro do espaço físico que circunscrevem. Defendemos, anteriormente, que é por essa mesma razão que as comunidades da diáspora são, muitas vezes, deixadas fora das narrativas que legitimam as candidaturas à Lista Representativa (Silva, 2018b, p. 588-591). Ora, como o Vinho Madeira é destinado desde sempre a ser comercializado a longa distância, a continuidade do seu saber-fazer no local de produção depende diretamente do "saber apreciar" noutras partes do mundo. Contudo, à luz da Convenção do PCI (art. 16, al. 1), o pedido de inscrição na Lista Representativa deve ser obrigatoriamente submetido à UNESCO não por uma das comunidades interessadas, mas por um Estado Parte. Neste caso é Portugal, por ser o país ao qual pertence a região ultraperiférica (a meio do Atlântico) onde esse vinho é produzido, mesmo se a RAM goza de uma autonomia política consagrada pela Constituição desde 1976.

Existe, portanto, um desfasamento de escala entre a constelação muito difusa de práticas patrimoniais em análise e as das ações concretas que visam a sua inscrição à luz deste ato normativo, que ancora por vezes artificialmente o PCI ao território de um Estado Parte em detrimen-

to de outros (Ubertazzi, 2015, p. 117). Dependendo apenas de fontes de financiamento próprias, a Universidade da Madeira descartou, à partida, a possibilidade de preparar uma candidatura multinacional, por ser mais complexa e difícil de gerir (Bortolotto, 2020, p. 331). A porta fica, no entanto, aberta para que outros países, onde existem comunidades que se identificam com as tradições do Vinho Madeira, possam se associar mais tarde à sua inscrição na Lista Representativa, à semelhança do que aconteceu com a candidatura da Dieta Mediterrânica em 2013 (Silva, 2016b, p. 47). Neste caso concreto, devido à sua dispersão, os detentores e praticantes desconhecem muitas vezes a existência uns dos outros, não tendo ainda o sentimento de pertencerem a uma mesma comunidade patrimonial. Não deixam, porém, de valorizar e, nalguns casos, tomarem medidas concretas em prol da salvaguarda das tradições do Vinho Madeira, há muito tempo, como já foi dito mais atrás.

Assim, devido ao facto de a cadeia da transmissão ser comprida, heterogénea e difusa, são ainda poucos os detentores do "saber apreciar" que têm consciência da ameaça que pesa, a montante, sobre este legado comum. Ora, o que se espera de uma candidatura à Lista Representativa é precisamente que leve os interessados a unirem esforços para que possam agir de forma concertada em prol da sua viabilidade, como foi explicado mais acima. Presentemente, o principal desafio é a fraca atratividade da agricultura entre as novas gerações de ilhéus, que estão cada vez mais a deixar os vinhedos herdados dos seus pais cair no abandono, como nos foi dito por muitos dos entrevistados. No entanto, por força de lei,[13] as casas exportadoras dependem totalmente da matéria-prima local (Oliveira, 2018-2019, p. 23). A pressão demográfica foi sempre muito mais acentuada na costa Sul da Madeira, sendo lá que vive a maior parte dos seus habitantes desde longa data, com grande concentração populacional na cidade do Funchal. Esta é a capital desde os primórdios do povoamento e era, até ao século passado, o principal porto da RAM. A orla meridional é também hoje a mais procurada pelos turistas, sendo talvez essa a maior ameaça para a viticultura e, em última análise, para o modo de

13 Portaria Regional n.º 38 e n.º 39/2015.

existência rural em geral. Ano após ano, parcelas que lhe eram dedicadas anteriormente são ocupadas por complexos residenciais de luxo e empreendimentos hoteleiros, tanto no Porto Santo como na ilha da Madeira.

Numa superfície total de 741 km², apenas restavam cerca de 400 hectares ocupados pela *Vitis vinifera* em 2017 (Albuquerque *et al*., no prelo). Isto faz com que este arquipélago seja uma das mais pequenas regiões vinhateiras de Portugal, o que é surpreendente se considerarmos a fama que goza em todo o mundo desde longa data. A extensão atual é apenas um quinto dos 2000 hectares assinalados nos anos 1960 por Eduardo Clemente Pereira (1989, p. 576). Em poucas décadas, a plantação de bacelos deu lugar à plantação de prédios. Este processo, hoje irreversível, é favorecido pelo consentimento tácito do poder local que depende dos investimentos do setor imobiliário para garantir a sustentabilidade económica das autarquias, como o admite sem pudor Leonel da Silva, Presidente do Município de Câmara de Lobos, com uma das maiores produções de uvas de toda a Madeira. A seu ver, o princípio de coesão territorial, tantas vezes invocado pelas regiões autónomas para denunciar assimetrias em relação à metrópole, também deveria ser aplicado à escala deste espaço insular. Lamenta o facto de o desenvolvimento desenfreado do turismo, que é a causa principal da inflação do valor dos terrenos, beneficiar menos os concelhos predominantemente rurais, apesar de lhes ser imputado o ónus de manter as paisagens vinícolas, que tornam o destino muito atrativo.[14]

O Norte da ilha, que é o maior solar do Vinho Madeira, continua a ser simultaneamente a área com a mais baixa densidade populacional e a menos procurada pelos turistas. Não significa, porém, que a vitivinicultura esteja livre de perigo nessas bandas. Tanto a Sul como a Norte, as novas gerações já não se reveem no estilo de vida rural dos seus antepassados. Os próprios pais encorajam os filhos a estudarem "para não acabarem como eles". O estigma em relação ao trabalho agrícola é antigo e bastante enraizado na cultura regional, sendo alimentado pelo estereotipo persistente de "vilão" acanhado, ignorante e rude. Como observa o arquiteto Vitor Mestre:

14 Comunicação no Encontro "Vinicultura e Tradições do Vinho Madeira", Centro Cívico de Câmara de Lobos, 14/12/2024.

> Ainda continuamos a olhar para o agricultor como o vilão, aquela imagem do homem que usa o barrete, o gajo tacanho, que fala mal, que é pequenino e redondinho e não sai da sua terra. Esta é uma visão completamente arcaica e injusta do madeirense (Oliveira, 2018/2019, p. 8).

Mesmo aqueles que deixaram o seu "poio", para procurar uma vida melhor "na Cidade", não conseguem ainda hoje se libertar deste estigma (Nunes, 2021), apesar de muitos citadinos acreditarem que pertence a um passado revoluto, como nos disse uma funcionária de uma organização que apoia a candidatura. Esta visão negativa da ruralidade torna difícil criar vocações entre os jovens, hoje com elevados níveis de formação, que irão herdar um dia as latadas que os seus antepassados deixaram ao seu cuidado. À desvalorização social da ligação à terra soma-se a pequenez dos poios e o seu difícil acesso que impede a mecanização, tornando as tarefas rotineiras muito mais árduas. Tudo se conjuga para que, no prazo de apenas uma geração, o fenómeno de abandono ganhe proporções cada vez maiores, pondo mesmo em risco a continuidade da produção do Vinho Madeira, como admite abertamente Pedro Lima, responsável pelo Departamento de Viticultura de uma das casas exportadoras. Apesar de estar à vista de todos, a iminência do colapso tem sido menosprezada, mesmo por aqueles que tomam diariamente o pulso no terreno. Juan Teixeira, administrador de uma das maiores empresas do setor, confessou-nos uma vez: "É um problema que não vi chegar. Nunca pensei ter de enfrentá-lo no meu tempo de vida".

Outro desafio prende-se com o desfasamento entre a oferta e a procura das diferentes variedades de uvas. A Tinta Negra, por ser mais prolífera e mais resistente às pragas e doenças, é a preferida dos agricultores, ocupando hoje 53% da área total de cultivo que lhe é dedicado. Contudo, o "saber apreciar" atual valoriza mais as castas brancas. Por serem mais frágeis, representam um maior risco para o agricultor, apesar de o seu preço de venda ser mais elevado. A Tinta Negra serve, assim, muitas vezes para os vinhos estufados, menos valorizados, ou é vendida a granel para fins culinários. Isto faz com que a produção de castas brancas, como a

Sercial, a Verdelho, a Boal e a Malvasia, seja insuficiente e a de Tinta Negra sem escoamento suficiente a médio prazo, se o "saber apreciar" não mudar. A reconversão é muitas vezes apontada como sendo a solução para o problema. Contudo, como explicava de forma contundente Lino Pinto, viticultor do Estreito de Câmara de Lobos, "a vinha não pode ser uma cultura de modas. Não se pode plantar hoje, para cortar amanhã. A vinha não é uma alface, tem um ciclo longo que exige tempo e trabalho. É preciso projetar a cultura a longo prazo".[15]

Nas últimas décadas, foram vários os fatores que contribuíram para o recuo da cultura da *Vitis vinifera* nos patamares altimétricos mais elevados, atingindo hoje a cota dos 800 metros, em certas zonas da Madeira. É, em última análise, da continuidade desta atividade que depende a preservação da paisagem regional no seu todo. A dizimação dos vinhedos, que se tem vindo a acelerar, põe em perigo a sustentabilidade dos solos, favorecendo a sua erosão e a progressão de espécies invasoras, muito mais inflamáveis do que a floresta endémica que ocupava estes espaços antes da sua antropização. A continuidade desta atividade é particularmente importante nas zonas mais altas, contribuindo para diminuir os riscos de propagação de incêndios. Há ainda que considerar o valor paisagístico das parcelas dedicadas a esta atividade, no seu todo. Mesmo que o setor vitivinícola seja hoje pouco significativo para o Produto Interno Bruto da RAM, quando comparado com o setor do turismo, não deixa por isso de ser uma atividade estruturante e crucial para a atratividade do destino.

Depreende-se do que ficou expresso acima que o Vinho Madeira tem um papel importante no cumprimento de muitos objetivos de desenvolvimento sustentável, que a inscrição na Lista Representativa deve ajudar a alcançar. A produção de uvas é também vital para a continuidade do estilo de vida dos agricultores, do qual depende todo o universo de tradições que substanciam a identidade regional. A viticultura, por sua vez, é indissociável das tradições do Vinho Madeira para sobreviver e para manter o seu bom nome lá fora. É precisamente a sua forte componente imaterial e o seu longo passado de consumo noutras partes do mundo que torna a

15 Comunicação oral no Encontro "Vinicultura e tradições do Vinho Madeira", Centro Cívico de Câmara de Lobos, 14/12/2024.

indústria de pequena escala, que lhe dá vida, resiliente num contexto de mudança global desfavorável. Apesar disso tudo, o teor das entrevistas, levadas a cabo ao longo dos últimos meses, evidencia a baixa autoestima e o sentimento partilhado, por muitos produtores, de uma falta de visibilidade, resultando numa fraca valorização social do seu trabalho. O envelhecimento do setor é cada vez mais notório e o abandono das terras uma realidade transversal a todas as áreas vinhateiras, como tivemos oportunidade de comprovar ao acompanhar os agricultores na vindima de 2024, para lhes fazer entrevistas.

Dito isto, as ameaças que pesam hoje sobre as tradições do Vinho Madeira não são propriamente novas, como já foi dito mais atrás. Na verdade, há décadas que as empresas exportadoras e o Governo Regional têm tentado encontrar soluções sem, contudo, conseguir travar o fenómeno do abandono ou convencer os agricultores a proceder à reconversão das suas parcelas. As casas de Vinho Madeira também têm tentado valorizar a casta Tinta Negra, usando-a para fazer vinhos de cinco anos ou mais, com maior valor acrescentado. Ao mesmo tempo, procuram adquirir terrenos adjacentes, aumentando as áreas exploradas, o que as torna mais rentáveis. Idealmente, o objetivo seria compensar as uvas em falta dos agricultores que desistem da viticultura com a produção própria. Porém, o grande fracionamento do emparcelamento e o facto de muitos dos donos estarem emigrados têm travado esta estratégia, por ser impossível concretizar a transferência de propriedade a larga escala. Qualquer tentativa envolve sempre um grande número de intervenientes, na maior parte dos casos estando ausentes, sendo mesmo com frequência impossível localizá-los, segundo testemunho do enólogo Francisco Albuquerque.

As adegas recorrem também, por vezes, ao arrendamento, tomando conta diretamente de vinhedos, considerados estratégicos, que estejam em risco. Por sua vez, o IVBAM subvenciona o preço pago pelas uvas aos produtores, havendo também apoios para os encorajar a cultivar castas brancas, ditas “nobres”, em vez da Tinta Negra. Contudo, como dizia Chris Blandy, que administra a mais antiga adega, numa entrevista em 2018:

> A agricultura não vive nem consegue ser sustentável através de

> doações de dinheiro. Os subsídios são importantes, especialmente num contexto de microcultura, mas tem de haver um apoio mais estrutural a longo prazo, o que o Estado não está a fazer, e se está não há resultados visíveis. Porém, sente-se a necessidade de um projeto estruturante de modo a salvar esta região (Oliveira, 2018/2019, p. 31).

Talvez devamos ir mais longe do que Chris Blandy na sua análise. Será preciso primeiro procurar novas formas de resposta aos desafios com que se vê confrontado este setor. Pagar as uvas a um preço mais justo ajuda, mas, só por si, não cria vocações que possam levar as novas gerações a dedicarem-se à viticultura. De facto, o que está em jogo não é apenas o retorno económico, mas também a valorização social do seu esforço. Há também que dar a conhecer os problemas e os desafios que enfrenta atualmente a viticultura no outro extremo da cadeia, nomeadamente a quem conhece apenas o Vinho Madeira enquanto conteúdo de uma garrafa.

Em busca de uma estratégia apropriada

Qualquer que sejam as especificidades das práticas intangíveis a inscrever, todas as candidaturas são invariavelmente confrontadas com a mesma dificuldade: conciliar as suas motivações intrínsecas com os objetivos societais da Lista Representativa, bem como com os atos e procedimentos burocráticos que são supostos permitir cumpri-los. Do que foi dito anteriormente, percebe-se que a motivação principal, neste caso em particular, é tentar dar resposta aos desafios que pesam sobre o futuro das tradições do Vinho Madeira. Já foi dito que a continuidade da viticultura é, a montante, a ameaça mais premente e, a jusante, falta aproximar o saber-fazer e o "saber apreciar". Este projeto foi, por isso, entendido, desde o início, pela Universidade da Madeira e pelos seus parceiros não como um fim em si, mas um meio para criar uma comunidade patrimonial capaz de agir em prol da continuidade das práticas vitícolas que lhe servem de alicerce.

Compreende-se que, neste contexto, o papel da comunidade na can-

didatura, bem como na definição e posterior aplicação de um plano de salvaguarda, não é apenas um item numa lista de requisitos a cumprir. Esta iniciativa é, antes de mais, uma oportunidade de reforçar os laços entre os elos da cadeia que asseguram a transmissão das tradições do Vinho Madeira. Como foi dito mais atrás, para além da participação dos detentores e dos praticantes, espera-se que um pedido de inscrição cumpra os restantes itens do "caderno de encargos" que motivou a criação da Lista Representativa e que produza os indicadores formais exigidos para demonstrar que foram todos cumpridos. Iremos, de seguida, elencar as ações concretas levadas a cabo pelo Grupo de Trabalho, para ir ao encontro do esperado neste tipo de iniciativas.

O processo de preparação (em curso)

Sendo um dos requisitos para a elevação à Lista Representativa, o Grupo de Trabalho começou por preparar um pedido de inscrição das tradições do Vinho Madeira no Inventário Nacional do PCI, seguindo as normas e os protocolos consagrados na legislação portuguesa em vigor.[16] A preparação do dossiê técnico teve por base o levantamento e a análise do vasto manancial de dados disponíveis sobre a manifestação cultural em análise, recolhidos por investigadores de diferentes áreas do saber, desde o início do século passado. O trabalho de campo incluiu também a recolha de 72 entrevistas áudio de indivíduos de toda a fileira do Vinho Madeira, entre os quais 24 são viticultores, o que ocorreu entre junho e setembro de 2024.

Começámos sempre por explicar a todos os que aceitaram falar connosco que a entrevista iria servir para preparar uma candidatura à Lista Representativa, bem como as motivações desta iniciativa. Optou-se por um modelo de entrevista semiestruturada, o roteiro incluindo sempre perguntas relacionadas com a relação entre as tradições do Vinho Madeira e os objetivos de desenvolvimento sustentável da ONU, bem como com os que são específicos da Lista Representativa (as questões variando em

16 Decreto-Lei n.º 149/2015, de 4 de agosto; Portaria n.º 196/2010, de 9 de abril.

função do perfil do interlocutor). Tentou-se cumprir desta forma a necessidade de reunir depoimentos para serem submetidos como anexo ao pedido de inscrição na Lista Representativa. No final, perguntou-se a cada entrevistado se dava o seu consentimento para levar a cabo a candidatura e porquê. Aproveitou-se ainda o contacto com os viticultores para sensibilizá-los para a necessidade de estarem representados por um coletivo, nomeadamente uma associação socioprofissional que lhes permitiria tomar parte de forma ativa nas decisões que dizem respeito ao seu futuro, sendo um passo muito importante para assegurar a sobrevivência da sua atividade.

A elaboração do dossiê para a inscrição no inventário nacional do PCI privilegiou igualmente, sempre que possível, a participação ativa da comunidade de acordo com as recomendações da UNESCO (Bortolotto *et al*., 2020, p. 70). Assim, foi solicitado a cada uma das oito adegas autorizadas a produzir Vinho Madeira que selecionassem e cedessem material fotográfico e audiovisual dos seus acervos empresariais. Foi possível reunir, desta forma, 278 fotografias e 5 vídeos que documentam todo o processo da latada até à linha de engarrafamento. Uma dessas empresas forneceu ainda cópias de vários documentos inéditos até hoje, conservados no seu arquivo morto, que documentam factos relevantes para a história das manifestações imateriais em análise. Uma das ações mais importantes levadas a cabo, no quadro da preparação da candidatura, consistiu na sua apresentação junto de um leque muito variado de entidades, desde organismos do Governo Regional, Câmaras Municipais, empresas do setor, organizações culturais e recreativas sem fins lucrativos, etc.:

- 18/04/2024 – reunião com o Presidente da Região Autónoma da Madeira.
- 12/06/2024 – reunião com o Presidente da Mesa da Secção dos Vinhos da ACIF-CCIM.
- 19/06/2024 – reunião com a Assembleia da Mesa da Secção dos Vinhos da ACIF.
- 25/06/2024 – reunião com o Presidente da Confraria Enogastronómica da Madeira.

- 26/06/2024 – reunião com o Administrador e o *staff* da Henriques & Henriques.
- 27/06/2024 – reunião com o Administrador e o *staff* da Madeira Wine Company.
- 03/07/2024 – reunião com a Administradora e o *staff* da H. M. Borges.
- 03/07/2024 – reunião com o Administrador e o *staff* da J. Faria & Filhos.
- 04/07/2024 – reunião com o Administrador e o *staff* da Justino's Madeira.
- 04/07/2024 – reunião com o Administrador e o *staff* dos Vinhos Barbeito.
- 11/07/2024 – reunião com a Administradora e o *staff* da Madeira Vintners.
- 15/07/2024 – reunião por videoconferência com a Vereadora da Educação e da Juventude da C. M. do Porto Santo.
- 17/07/2024 – reunião com a Vice-Presidente da C. M. da Calheta.
- 18/07/2024 – reunião com o Presidente da C. M. de Câmara de Lobos.
- 18/07/2024 – reunião com a Vice-Presidente da C. M. de Santa Cruz.
- 22/07/2024 – reunião com o Diretor Regional das Comunidades e da Cooperação Externa.
- 22/07/2024 – reunião com o Administrador e o *staff* da D'Oliveiras.
- 22/07/2024 – reunião com o Enólogo da Justino's Madeira.
- 22/08/2024 – reunião com a Administradora da Quinta das Vinhas.
- 26/08/2024 – reunião com o Presidente da CDISA; reunião com o administrador dos Ferreira's.
- 28/08/2024 – reunião com o Diretor Regional da Cultura.
- 30/08/2024 – reunião com o Diretor do Instituto do Vinho, do Bordado e do Artesanato da Madeira (IVBAM).
- 02/09/2024 – reunião com o Proprietário da Quinta de Santa Luzia.
- 09/09/2024 – reunião com o Secretário Regional da Economia, Turismo e Cultura.
- 09/09/2024 – reunião com o CEO da Saraiva Inc. de New Bedford (E.U.A.) por videoconferência.

- 30/09/2024 – reunião com o Vice-Presidente da C. M. da Ponta do Sol.
- 02/10/2024 – reunião com o Vice-Presidente da C. M. da Ribeira Brava.
- 08/10/2024 – reunião com o Diretor do Centro Cívico do Estreito de Câmara de Lobos.
- 08/10/2024 – reunião com o Vice-Presidente da C. M. de Machico.
- 21/10/2024 – reunião com o Presidente da Câmara Venezuelana Portuguesa de Comércio, Indústria, Turismo e Afins.
- 29/11/2024 – reunião com o Presidente da Associação Serras da Ilha.

Desde o início, houve também o cuidado de dar a conhecer a candidatura à comunicação social, mantendo a par a imprensa nacional (Agência Lusa, Expresso) e regional (RTP Madeira, ANTENA 3 Madeira e outros media) dos seus progressos. Também marcámos presença em eventos públicos, como a EXPO MADEIRA (Estádio dos Barreiros, 13/07/2024), facultando informações sobre a candidatura aos visitantes dessa feira, no *stand* da Universidade da Madeira. O envolvimento da comunidade não se ficou, porém, por aqui. Os alunos do 2.º ano das licenciaturas de Direção e Gestão Hoteleira (ESTG; orientação: AJMS) e de Estudos de Cultura (DLLC da FAH; orientação: NNN) uniram-se para organizar ações de sensibilização, visando apresentar o projeto e os seus objetivos junto de instituições de proximidade (num total de 24 até 20/01/2025), incluindo centros de dia, escolas secundárias, universidades sénior, associações com fins culturais e recreativas, Casas do Povo, Juntas de Freguesias, etc. Foram elas:

- 28/10/2024 – Associação de Desenvolvimento Comunitário – Garouta do Calhau (Funchal).
- 04/11/2024 – Universidade Sénior (Ribeira Brava).
- 04/11/2024 – Escola Profissional Cristóvão Colombo (Funchal).
- 05/11/2024 – Centro de Dia de São Roque (Funchal).
- 07/11/2024 – Conselho de Cultura da UMa (Funchal).
- 08/11/2024 – Junta de Freguesia de São Gonçalo (Funchal).

- 11/11/2024 – Lar Jardim do Sol do Caniço (Santa Cruz).
- 13/11/2024 – Centro de Convívio Professor Virgílio Pereira (Funchal).
- 13/11/2024 – Faculdade de Artes e Humanidades da UMa (Funchal).
- 14/11/2024 – Junta de Freguesia do Estreito de Câmara de Lobos (Câmara de Lobos).
- 18/11/2024 – Casa do Povo de Câmara de Lobos (Câmara de Lobos).
- 18/11/2024 – Junta de Freguesia da Sé (Funchal).
- 18/11/2024 – Universidade Sénior do Imaculado Coração de Maria (Funchal).
- 18/11/2024 – Junta de Freguesia de Santa Maria Maior (Funchal).
- 26/11/2024 – Associação Grupo de Folclore da Calheta (Calheta).
- 27/11/2024 – Esboço Subtil Lda (Funchal).
- 29/11/2024 – Escola Secundária Francisco Franco (Funchal).
- 04/12/2024 – Biblioteca Municipal de Câmara de Lobos (Câmara de Lobos).
- 04/12/2024 – Escola Superior de Tecnologias e Gestão (Funchal).
- 09/12/2024 – Centro Sénior das Cruzes (Funchal).
- 10/12/2024 – Casa do Povo da Camacha (Santa Cruz).
- 12/12/2024 – Escola Profissional de Hotelaria e Turismo da Madeira (Funchal).
- 17/12/2024 – Departamento de Línguas, Literaturas e Culturas da UMa (Funchal).

Até agora, esta tarefa permitiu mobilizar um total de 75 jovens, entre os quais 19 de várias nacionalidades, em regime de mobilidade no quadro do programa ERASMUS, neste caso fazendo a tradução das entrevistas transcritas para inglês, tornando-se assim os primeiros embaixadores da candidatura. O envolvimento de estudantes sob a orientação de professores é uma prática que já deu as suas provas noutros países, como por exemplo na Grécia (Bortolotto *et al*., 2020, p. 76). Em cada uma dessas sessões de esclarecimento, os nossos alunos perguntaram à audiência por que razões a entidade de acolhimento deveria dar o seu consentimento a

esta iniciativa. As ideias que advieram dessa partilha de conhecimento foram depois transmitidas à Direção dessas entidades, sendo-lhes solicitada uma carta de consentimento, com vista à formalização do pedido de inscrição na Lista Representativa do PCI. Todas estas iniciativas proporcionaram, por sua vez, a oportunidade de explicar pessoalmente e localmente em que consiste o PCI e a Lista Representativa. A apresentação multimédia facultada aos estudantes também incluiu sempre informação acerca dessa temática.

Quer sejam os nossos embaixadores ou o próprio Grupo de Trabalho a efetuar ações de sensibilização, houve sempre o cuidado de esclarecer, em primeira mão, a diferença entre as listas do PCI e as do património mundial cultural e natural. Os madeirenses confundem-nas frequentemente, devido à malsucedida candidatura das levadas da Madeira submetida recentemente à UNESCO (2024), realizada pela Secretaria Regional de Agricultura, Pescas e Ambiente, juntamente com outros organismos, incluindo a Direção Regional da Cultura. A vontade de integrar a diáspora e outras comunidades detentoras do "saber apreciar", espalhadas pelo mundo, levou a contactar organizações públicas e privadas suscetíveis de alavancar a candidatura fora da RAM. A rede da Direção Regional das Comunidades e Cooperação Externa foi crucial nesta fase do processo. Com o intuito de chegar ao maior número de pessoas, foi criado um portal de internet bilingue (PT/ EN): https://vinhomadeira.web.uma.pt/. O objetivo é apresentar as tradições do Vinho Madeira de um modo acessível a todos, as medidas tomadas até agora para a sua salvaguarda, bem como o teor da candidatura, os seus objetivos e a forma como está a ser preparada. Inclui também informação direcionada especificamente para quem deseja envolver-se de forma ativa neste projeto. É, assim, possível subscrever a Carta de salvaguarda (de que iremos falar mais à frente), submeter cartas de consentimento ou tornar-se embaixador das tradições do Vinho Madeira. Tudo isso pode ser feito em linha, sendo facultadas, em cada um dos casos, instruções muito concretas para o fazer, bem como um KIT de apoio.

O emergir de uma comunidade patrimonial

Como já foi dito mais atrás, a candidatura das tradições do Vinho Madeira é uma oportunidade única de chamar a atenção para a importância dos viticultores. O papel decisivo deste grupo para o futuro desta herança "glocal" foi uma das ideias chaves focadas durante o lançamento oficial da candidatura, que teve lugar na Universidade da Madeira, no dia 11 de setembro de 2024, na ocasião da celebração anual da Festa do Vinho. O auditório encheu totalmente, o que mostra bem o carinho que os madeirenses nutrem pelo Vinho Madeira. A ampla cobertura deste evento, pela comunicação social regional, nacional e internacional deu, por sua vez, a possibilidade de ampliar o alcance desta iniciativa. A discussão pública da Carta para a salvaguarda das tradições do Vinho Madeira, anunciada nesse dia, ficou agendada para o dia 14 de dezembro de 2024. Teve lugar no final do encontro "Viticultura e tradições do Vinho Madeira", que se queria interdisciplinar, intersectorial e aberto a todas as partes interessadas, a começar pelos produtores de uvas. Foi o motivo que levou o Grupo de Trabalho a marcar este evento, organizado em parceria com a autarquia de Câmara de Lobos, no Centro Cívico do Estreito de Câmara de Lobos, freguesia autointitulada "Terra do Vinho".

Optou-se por um formato híbrido, com recurso a ferramentas de videoconferência, facilitando a participação não só da comunidade Portosantense (da ilha do Porto Santo), mas também dos emigrantes madeirenses, de importadores e de apreciadores de outras nacionalidades que vivem fora da RAM. Pudemos, assim, contar com a participação em linha de Steven Duarte, *chairman* do Museum of Madeiran Heritage, em representação do Club Madeirense S. S. Sacramento de New Bedford (Massachussets, Estados Unidos da América). Esta associação importa 30 pipas de Vinho Madeira todos os anos, o que violaria a interdição de vendê-lo dessa forma, se não fosse a autorização especial concedida pelo Presidente do IVBAM. Os cascos destinam-se à festa do Blessed Sacrament, um evento que reúne anualmente entre 150.000 e 250.000 pessoas, sendo a maior mostra da cultura regional no mundo inteiro. A origem desta celebração remonta a 1915, quando quatro emigrantes decidiram recriar os arraiais

religiosos da sua ilha natal para celebrar a chegada aos Estados Unidos da América. O Grupo de Trabalho soube da existência desta tradição, conhecida por poucos madeirenses, ao fazer entrevistas na adega que fornece anualmente as pipas para a referida festa.

O encontro contou também com a participação por videoconferência de Roy Hersh, um jornalista americano apaixonado pelo Vinho Madeira desde longa data. É hoje o seu maior embaixador, dando a conhecê-lo a um vasto público através dos seus escritos, organizando provas para colecionadores de garrafas centenárias e trazendo grupos à RAM, para visitarem as adegas que o produzem. Todos aqueles, como Steven Duarte e Roy Hersh, que ajudam a manter o "saber apreciar" vivo fazem legitimamente parte da Comunidade Patrimonial do Vinho Madeira, definida no documento apresentado no final do encontro, sendo o conjunto de pessoas que se mobilizam em prol da viabilidade das suas tradições. O dia 14 de dezembro de 2024 foi, nesse sentido, um dia histórico, porque, pela primeira vez, todos os elos da cadeia – da latada até ao copo – estiveram representados num encontro para discutir os princípios que irão nortear o plano de salvaguarda que falta agora traçar, contando com a participação de todos.

A Carta, ou "Charter" como se designa nas arenas da UNESCO, é um elemento central da candidatura, mas é também muito mais do que isso. Trata-se de uma espécie de declaração de princípios, que faz figura de ato constitucional, afirmando o empenho de todos os interessados em viabilizar um património ao qual atribuem um elevado valor, indo ao encontro do que a Convenção de Faro define como sendo uma comunidade patrimonial (Zagato, 2015, p. 160). Os signatários comprometem-se, em primeiro lugar, a respeitar o "espírito" da Convenção do PCI (Bortolotto, 2020, p. 323). A necessidade de apoiar os viticultores, enquanto elo mais fraco das tradições do Vinho Madeira, é outro ponto chave dessa Carta. Uma primeira versão deste documento tinha sido facultada, com bastante antecedência a todas as entidades referidas acima, nomeadamente aos organismos competentes do Governo Regional e a todas as Câmaras Municipais, Juntas de Freguesia, Casas do Povo e outras organizações culturais e recreativas da RAM sem fins lucrativos.

Foi também enviada a um vasto leque de organizações que representam a diáspora madeirense, bem como a importadores e apreciadores de diferentes nacionalidades. Todos tiveram, assim, a oportunidade de analisar o seu conteúdo, solicitar esclarecimentos, sugerir alterações ou mesmo adendas, contempladas no documento final. Desta forma, julgamos ter ido ao encontro da necessidade de garantir o consentimento prévio, livre e informado da comunidade. No dia 14 de dezembro de 2024, foi possível apresentar a versão definitiva da Carta, tendo sido ratificada de imediato pelos presentes, quer seja fisicamente ou virtualmente. Quem não pôde participar neste evento continua a ter a possibilidade de consultar a Carta e, caso aprove o seu teor, subscrevê-la através do Portal Web da candidatura: https://vinhomadeira.web.uma.pt/. Trata-se de mais uma ferramenta que visa abrir o coletivo transnacional, acabado de criar, a todos aqueles que se queiram juntar a ele, independentemente do país onde vivem ou da comunidade a que pertencem.

O efeito borboleta

O caso de estudo da candidatura das tradições do Vinho Madeira demonstra que viajar é, por si só, mais importante do que chegar ao destino. As diversas formas de interações com os detentores e praticantes deste legado vivo, ao longo de vários meses, poderão ser vistas apenas como preliminares do processo, fortemente burocratizado, que visa preparar a sua elevação à Lista Representativa. Uma mera formalidade, para cumprir os indicadores passíveis de permitir a aprovação do pedido de inscrição. Mas, em última análise, o reconhecimento da UNESCO é um meio, e não um fim em si, para unir esta comunidade patrimonial que acaba apenas de tomar consciência da sua existência enquanto coletivo transnacional. É sabido que o bater de asas de uma simples borboleta pode provocar um tufão do outro lado do mundo. Pela mesma ordem de ideias, neste caso concreto, todo um universo de práticas sociais e culturais de um coletivo disperso em diferentes áreas do planeta depende de uma pequena coorte de agricultores que teimam em produzir uvas num "nano" *terroir*, ele próprio confinado num espaço insular de um tamanho, já por si, muito limitado.

Por sua vez, a continuidade da viticultura depende do empenho de todos os ilhéus em manter o frágil equilíbrio no minúsculo território de que dependem para viver, resistindo à tentação de "betonizar" os vinhedos a troco de um retorno imediato. Depende também de todos os detentores do "saber apreciar", espalhados à volta do mundo, manter esta herança "glocal" e transcultural viva. Não se trata, aqui, de nostalgia pelo tempo em que a riqueza da Madeira era o seu vinho, mas sim de decidir que futuro queremos para os "jardins suspensos do Atlântico" (Branco, 1991) que foram, outrora, o laboratório da globalização (Vieira, 2017). Porque patrimonializar não é preservar, mas sim provocar a mudança (Hafstein, 2007, p. 75). Trata-se de mudar o destino de quem vive neste território insular, mas não só.

Os "súbditos de Dionísio" (Branco, 1991) têm hoje a oportunidade de ensinar, uma vez mais, algo de novo ao resto do mundo. Não apenas sobre como nos devemos relacionar com o nosso habitat, mas também com o Outro. Numa época em que os movimentos políticos que se alimentam da xenofobia voltaram em força a todas as partes do mundo, incluindo os países onde vivemos, poderá parecer suspeito enaltecer a ruralidade. Desde o tempo dos primeiros nacionalistas, as tradições agrárias servem para legitimar a existência de coletivos que excluem os que "deixaram a terra", bem como aqueles que nunca lhe pertenceram. Uma comunidade unida por um "saber contar" que procura no mar as suas raízes é nesse sentido inspirador, porque, ao contrário das costas que banha, pertence a todos e a ninguém ao mesmo tempo. Fomentar identidades fluídas, fundadas em narrativas que unem o que é distante, em vez de excluir o que é descontínuo, poderá nos ajudar a conjurar os demónios que nos atormentam enquanto sociedade, desde o advento da Modernidade. Nesse sentido, patrimonializar não é propriamente prestar homenagem ao passado, como pode parecer à primeira vista, mas escolher como queremos trilhar coletivamente o nosso futuro.

Referências

ADELL, N., BENDIX, R. F., BORTOLOTTO, C. & TAUSCHEK, M., Introduction. Between Imagined Communities and Communities of Practice: Participation,

Territory and the Making of Heritage. In ADELL, N., BENDIX, R. F., BORTOLOTTO, C.; TAUSCHEK, M. (Org.), *Between Imagined Communities and Communities of Practice Participation, Territory and the Making of Heritage*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, 2015, p. 7-24.

ALBUQUERQUE, F.; TEIXEIRA, J.; SILVA, A. J. M.; SANTOS, R. A. N. (no prelo), Madeira: o vinho que nasceu no mar. Terroir, história, características, processos, agentes, degustação e turismo. In: CAEC (Org.), *Macaronesia: islas del vino*, La Laguna: Cátedra de Agroturismo y Enoturismo de Canarias.

BERLINER, D., Anthropologie et transmission, *Terrain,* v. 55, 2010a, p. 4-19. https://doi.org/10.4000/terrain.14035. Acesso em: 21 maio 2025.

BERLINER, D., Perdre l'esprit du lieu. Les politiques de l'UNESCO à Luang Prabang (RDP Lao), *Terrain,* v. 55, 2010b, p. 90-105. https://doi.org/10.4000/terrain.14077. Acesso em: 21 maio 2025.

BRANCO, J. F., Jardins suspensos do Atlântico ou os súbditos de Diónisos. In BRITO, J. P. DE; O'NEILL, B. J. (Org.), *Lugares de aqui. Actas do seminário «Terrenos portugueses»*, Lisboa: Etnográfica Press, 1991, p. 49-82. https://doi.org/10.4000/books.etnograficapress.1863. Acesso em: 21 maio 2025.

BORTOLOTTO, C., Le trouble du patrimoine culturel immatériel. In BORTOLOTTO, C. (Org.), *Le patrimoine culturel immatériel. Enjeux d'une nouvelle catégorie*, Paris: Maison des Sciences de l'Homme, 2011, p. 21-43.

BORTOLOTTO, C., Nouveaux acteurs du patrimoine, nouvelles postures anthropologiques. À propos de Ethnologues et passeurs de mémoires, *Civilisations,* vol. 61, n. 1(2), 2012, p. 139-146. https://doi.org/10.4000/civilisations.3118. Acesso em: 21 maio 2025.

BORTOLOTTO, C., Cómo "comerse" un património. Construir bienes inmateriales agroalimentarios entre directivas técnicas y empresariado patrimonial, *Revista Andaluza de Antropología,* v. 12, 2017, p. 144-166.

BORTOLOTTO, C., "Let's get together:" fabriquer du patrimoine partagé, entre bureaucratisation de l'utopie et utopisation de la bureaucratie, *L'Espace géographique,* v. 49, n. 4, 2020, p. 319-336. https://doi.org/10.3917/eg.494.0319. Acesso em: 21 maio 2025.

BORTOLOTTO, C., Commercialization without over-commercialization: normative conundrums across heritage rationalities, *International Journal of Heritage Studies,* vol. 27.9, 2021, p. 857-868. https://doi.org/10.1080/13527258.2020.1858441. Acesso em: 21 maio 2025.

BORTOLOTTO, C.; UBERTAZZI, B., Editorial: Foodways as Intangible Cultural Heritage, *International Journal of Cultural Property,* v. 25-4, 2018, p. 409-418. Doi:10.1017/S0940739119000055.

BORTOLOTTO, C.; DEMGENSKI, P.; KARAMPAMPAS, P. & TOJI, S., Proving participation: vocational bureaucrats and bureaucratic creativity in the

implementation of the UNESCO Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage, *Social Anthropology,* v. 28, 2020, p. 66-82. https://doi.org/10.1111/1469-8676.12741. Acesso em: 21 maio 2025.

BORTOLOTTO, C. & SKOUNTI, A., The Rise of Sustainable Development in the Convention for the Intangible Cultural Heritage. In BORTOLOTTO, C. & SKOUNTI, A. (Org.), *Intangible Cultural Heritage and Sustainable Development. Inside a UNESCO Convention*. Oxon/New York: Routledge, 2024, p. 1-16.

CIARCIA, G., Introduction. In CIARCIA. G. (Org.), *Ethnologues et passeurs de mémoires.* Paris/Montpellier: Éditions Karthala – Maison des Sciences de l'Homme de Montpellier, 2011, p. 7-30.

DEACON, H., Safeguarding the Art of Pizza Making: Parallel Use of the Traditional Specialties Guaranteed Scheme and the UNESCO Intangible Heritage Convention, *International Journal of Cultural Property*, v. 25-4, 2018, p. 515-542. Doi:10.1017/S0940739118000279.

DEBARBIEUX, B., Imaginaires de la mondialité au patrimoine culturel immatériel de l'UNESCO, *L'Espace géographique*, v. 49, n. 4, 2020, p. 355-371.

HAFSTEIN, V. Claiming Culture: Intangible Heritage Inc., Folklore, Traditional Knowledge. In HEMME, D., TAUSCHEK, M.; BENDIX, R. (Org.), *Prädikat « Heritage »*. *Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen*. Munster: Lit Verlag, 2007, p. 75-100.

HERTZ, E., Bottoms, Genuine and Spurious. In ADELL, N.; BENDIX, R. F.; BORTOLOTTO, C.; TAUSCHEK, M. (Org.), *Between Imagined Communities and Communities of Practice Participation, Territory and the Making of Heritage*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, 2015, p. 25-57.

INDERHAUG, T., Stockfish Production, Cultural and Culinary Values*, Food ethics,* v. 5-6, 2020. https://doi.org/10.1007/s41055-019-00060-6. Acesso em: 21 maio 2025.

JACOBS M., Glocal Perspectives on Safeguarding. CGIs, ICH, Ethics and Cultural Brokerage. In UESUGI, T. & SHIBA, M. (Org.), *Glocal Perspectives on Intangible Cultural Heritage: Local Communities, Researchers, States and UNESCO, with the Special Focus on Global and National Perspectives*. Tokyo: Center for Glocal Studies - Seijo University, 2017, p. 49-72.

LATOUR, B., Une sociologie sans objet ? Note théorique sur l'interobjectivité, *Sociologie du travail,* v. 36, n. 4, 1994, p. 587-607. Doi: https://doi.org/10.3406/sotra.1994.2196. Acesso em: 21 maio 2025.

MACE, J. & JOANNETTE, M., Introduction. In JOANNETTE, M. & MACE, J. (Org.), *Les communautés patrimoniales.* Québec, Presse de l'Université du Québec, 2019, p. 1-17.

MATTA, R., Food incursions into global heritage: Peruvian cuisine's slippery road to UNESCO, *Social Anthropology*, v. 24, n. 3, 2016, p. 338–352.

NUNES, N. N., Nunca deixes a terra. In: VERÍSSIMO, N. e BURNAY, C. D. (Org.), *A Condição de Ilhéu: Arquipélago da Madeira*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2021, p. 95-106.

OLIVEIRA, C. D. S., *Terroir Madeira, uma vocação reencontrada. (Trans)formações na arquitetura da paisagem vitícola*, Dissertação (Mestrado em Arquitetura) - Faculdade de Arquitetura da Universidade do Porto, 2018-2019.

PEREIRA, E. C., *Ilhas de Zargo.* Funchal: Câmara Municipal do Funchal, 1989.

PFEILSTETTER, R., Heritage entrepreneurship. Agency-driven promotion of the Mediterranean diet in Spain, *International Journal of Heritage Studies,* v. 21, n. 3, 2015, p. 215-231, Doi: 10.1080/13527258.2014.930502.

SILVA, A. J. M., The fable of the cod and the promised sea. About Portuguese traditions of bacalhau. In BARATA, F. T. & ROCHA, J. M. (Org.), *Heritages and Memories from the Sea, Proceedings of the 1st International Conference of the UNESCO Chair in Intangible Heritage and Traditional Know-How: Linking Heritage, 14-16 January 2015.* Évora: University of Évora, 2015, p. 130-143.

SILVA, A. J. M., *Le régime UNESCO.* Charleston: CreateSpace, 2016a.

SILVA, A. J. M., *Diaita Nostra - patrimoines alimentaires, identité et gouvernementalité en Méditerranée*. Évora: UNESCO Chair in Intangible Heritage and Traditional Know-How: Linking Heritage - Universidade de Évora, 2016b.

SILVA, A. J. M. da, Does the ethnoarchaeology have a future beyond the analogy? In ALARCÓN G., E.; PADILLA FERNÁNDEZ, J. J. *et al*. (Org.), "Something more than galbos and pots. Ethnoarchaeology and ceramic experimentation", *Menga – Journal of Andalusian Prehistory* (Monography 4), 2018a, p. 31-43.

SILVA, A. J. M., From the Mediterranean Diet to the Diaita: The Epistemic Making of a Food Label, *International Journal of Cultural Property*, 25, n. 4 (v. ed. por C. BORTOLOTTO), 2018b, p. 573-595.

SILVA, A. J. M., Désir de chair et raison végétarienne. Médicalisation et mise en patrimoine de l'alimentation en Méditerranée. In OUBAHLI, M. (Org.), *Manger au Maghreb - partie IV Par les mots, les légumes et les fruits. Horizons Maghrébins*, Toulouse: Presses Universitaires du Midi, 2020, p. 200-214.

SILVA, A. J. M., In the shadow of the saltcod. Writing versus staging the stockfish history in the Iberian Peninsula, *Revista TAE - Trabalhos de Antropologia e de Etnologia,* vol. 61, 2021, p. 167-209.

SILVA, A. J. M., Once upon a time: The Old Blandy's Wine Lodge, *Revista Herança,* vol. 6, n. 2, 2023a, p. 14-29. https://doi.org/10.52152/heranca.v6i2.656. Acesso em: 21 maio 2025.

SILVA, A. J. M., 2013- A dieta mediterrânica. In BRAGA, I. D. (Org.), *História Global da Alimentação Portuguesa (HGAP)*. Lisboa: Temas e Debates, 2023b, p. 585-590.

SILVA, A. J. M., From the glass to the plate: Reframing the storytelling about the Madeira wine's leaping into gastronomy, *Revista Herança,* vol. 6, n. 2, 2023c, p. 117–146. https://doi.org/10.52152/heranca.v6i2.668. Acesso em: 21 maio 2025.

TORNATORE, J.-L., L'esprit de patrimoine, *Terrain,* vol. 55, 2010, p. 107-127.

TYLOR, E. B., *Primitive culture. Research into the development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. Londres: John Murray, 1871.

UBERTAZZI, B., The Territorial Condition for the Inscription of Elements on the UNESCO Lists of Intangible Cultural Heritage. In ADELL, N.; BENDIX, R. F.; BORTOLOTTO, C. & TAUSCHEK, M. (Org.), *Between Imagined Communities and Communities of Practice Participation, Territory and the Making of Heritage*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, 2015, p. 111-122.

UNESCO, *Conclusions du groupe d'experts concernant les pratiques alimentaires en tant que parties intégrantes des systèmes culturels et du patrimoine culturel immatériel (Vitré, 4-5 avril 2009)*, Paris : UNESCO, 2009. https://ich.unesco.org/doc/src/Foodways-Vitr%C3%A9_meeting-2009-Conclusions-FR.doc. Acesso em: 21/05/2025.

UNESCO, *Directives opérationnelles pour la mise en œuvre de la Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel*. Paris: UNESCO, 2018. https://ich.unesco.org/doc/src/ICH-Operational_Directives-7.GA-PDF-FR.pdf. Acesso em: 21 maio 2025.

UNESCO, *Decision 46 COM 8B.23. Levadas da Madeira (Portugal).* Paris: UNESCO, 2024. https://whc.unesco.org/en/decisions/8616/. Acesso em: 21 maio 2025.

UNESCO, *Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity. Instructions for completing Form ICH-02, ICH-02 (Extension), ICH-02 (Reduction) and ICH-02 USL to RL*. Paris; UNESCO, 2025. https://ich.unesco.org/doc/src/ICH-02-2026-Instructions-EN.doc. Acesso em: 21 maio 2025.

VASSAS, C., Introduction. In Vassas, C. (Org.), *Les aléas de la transmission*. Paris: Éditions du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, 2021, p. 3-6.

VIEIRA, A., *O vinho Madeira, a independência dos Estados Unidos da América e os presidentes,* Funchal, Centro de Estudos de História do Atlântico, 2015.

VIEIRA, A., *Será o arquipélago da Madeira no século XV a primeira etapa da globalização?.* Funchal: Centro de Estudos do Atlântico, 2017. https://issuu.com/milsumav/docs/c-9ilha_07_madeiraglobal/25. Acesso em: 21 maio 2025.

ZAGATO, L. The Notion of Heritage Community in the Council of Europe's Faro Convention. Its Impact on the European Legal Framework. In ADELL, N.; BENDIX, R. F.; BORTOLOTTO, C. & TAUSCHEK, M. (Org.), *Between Imagined Communities and Communities of Practice Participation, Territory and the Making of Heritage*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, 2015, p. 141-168.

TROPEIRISMO E O PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL: SABERES E EXPERIÊNCIAS MATERIALIZADAS

Adriana Fraga da Silva[1]

Introdução

No processo de expansão das fronteiras coloniais portuguesas na América alguns fenômenos tiveram papel preponderante. Um deles diz respeito aos caminhos de integração das áreas de assentamentos e de atividades econômicas produtivas e comerciais implementadas pelas frentes de colonização europeia. Em 1678, os luso-brasileiros de São Vicente se estabeleceram no local que denominaram Santo Antônio dos Anjos da Laguna, no litoral do atual estado de Santa Catarina. Dois anos depois, em 1680, uma expedição naval portuguesa fundou a Colônia do Santíssimo Sacramento na margem norte do Rio da Prata, em frente a cidade de Buenos Aires, então capital da Gobernación de Buenos Aires. Este misto de Fortim e Praça Comercial constituiu-se enquanto ponto de trocas de mercadorias entre Buenos Aires e outras cidades espanholas situadas na região platina. Desta forma, a comunicação entre a Colônia do Sacramento e o Brasil português se deu por mar e por terra. Neste segundo caso, a única rota possível para os luso-brasileiros era a litorânea, visto que, as terras interiores se encontravam sob relativo domínio dos Guarani das Missões Jesuíticas e outras populações originárias. Assim, ao longo da primeira metade do século XVIII, os deslocamentos pelo litoral acabaram por constituir no sul do Brasil o "Caminho da Praia". Por este

1 Rio Grande, Rio Grande do Sul. Brasil.

caminho foram conduzidas tropas de rebanhos de gado bovino (retiradas das campinas sulinas) e de muares (criadas por colonos espanhóis na região do Rio da Prata). As mulas por vezes são a própria mercadoria e, por outras, transportam/carregam os mais variados produtos. Esse será o início da atividade que ficará conhecida como "Tropeirismo".

A rota litorânea percorria o litoral, passando pelas margens leste do Lago Mirim e da Laguna dos Patos, alcançando os Campos de Viamão. Desta região seguia para o litoral de Santa Catarina. Mais tarde, um caminho foi aberto por Cristóvão Pereira de Abreu, em direção aos Campos de Cima da Serra, atual porção noroeste do estado do Rio Grande do Sul, cruzando o rio Pelotas e alcançando a região da Coxilha Rica, abrangendo os atuais municípios de Lages, Capão Alto, Painel e São Joaquim/SC. Ao longo de todo o século XVIII e XIX, e parte do XX este trajeto será marcado por estruturas vinculadas à atividade do tropeirismo. Ranchos, pousos, currais, corredores de pedra, estruturas viárias, cemitérios etc. serão constituídos para permitir os longos deslocamentos dos humanos e não humanos Da mesma forma, Guardas e Registros serão instalados para fiscalizar e cobrar as taxas que incidam sobre os produtos deslocados. Alguns destes lugares acabaram atraindo povoadores e, com o passar do tempo, transformaram-se em vilas e cidades. Outros permaneceram em ambientes rurais, menos afetados pelas ações humanas. Atualmente é possível identificar os vestígios das atividades do tropeirismo nas suas variadas formas e condições.

Observa-se, portanto, que o tropeirismo mais do que um fenômeno econômico e logístico, é uma manifestação cultural complexa que permeou e estruturou sociedades ao longo de séculos. Desde o período colonial, as rotas tropeiras foram essenciais para a circulação de mercadorias, pessoas e conhecimentos, conectando diversas regiões do território e fomentando interações sociais e culturais. No entanto, seu legado vai além da dimensão histórica e econômica: trata-se de um conjunto de saberes e práticas que se mantêm vivos, atualizando-se por meio de eventos e dos usos contemporâneos de antigas técnicas e saberes.

As políticas patrimoniais contemporâneas, especialmente após a ampliação do conceito de patrimônio pela UNESCO (2003), passaram a

incluir expressões imateriais, como saberes, rituais e tradições. No entanto, a distinção entre patrimônio material e imaterial permanece como um entrave conceitual que, por vezes, limita a compreensão de fenômenos culturais complexos, como o tropeirismo. O presente capítulo problematiza essa dicotomia, argumentando que não há uma separação absoluta entre objetos e práticas, entre técnicas e narrativas, entre saberes e sua materialização. Em vez disso, propõe-se que o patrimônio seja entendido como uma rede interconectada de elementos tangíveis e intangíveis, cujas fronteiras são fluidas e mutuamente constitutivas.

Para desenvolver essa reflexão, o capítulo está estruturado em três partes principais. A primeira seção, O Tropeirismo e a Cultura Materializada, investiga como os elementos materiais do tropeirismo – utensílios, caminhos, técnicas e infraestruturas – não são apenas suportes de ações humanas, mas agentes ativos na construção de identidades e saberes. Com base nos estudos de cultura material (Miller, 2005) e arqueologia da paisagem (Silva, 2006; Silva e Santos, 2003) argumenta-se que os objetos e os espaços associados ao tropeirismo não podem ser compreendidos isoladamente de suas funções sociais e simbólicas.

A segunda seção, Patrimônio e a Superação da Dicotomia Material/Imaterial, aprofunda a crítica às categorias tradicionais de patrimônio, demonstrando como a separação entre essas dimensões é artificial e insuficiente. Autores como Laurajane Smith (2006) e Pierre Bourdieu (1980) são mobilizados para discutir como os saberes tropeiros são transmitidos de maneira indissociável dos artefatos e das paisagens em que se inserem. Além disso, a arqueologia histórica (Funari, 1999) é utilizada para ilustrar como os vestígios materiais da prática tropeira evidenciam a interrelação entre cultura e território.

Por fim, a terceira seção, Tropeirismo, Identidade e Memória Coletiva, aborda a continuidade e a ressignificação dessa tradição atualmente. Aqui, o conceito de memória coletiva, conforme desenvolvido por Pierre Nora (1984) e Paul Connerton (1989), é aplicado para demonstrar como os tropeiros constroem identidades através de práticas memorialísticas e reencenações culturais. Também são discutidas as noções de tradição inventada (Hobsbawm; Ranger, 1984) e performance do patrimônio (SMI-

TH, 2006), destacando como a patrimonialização do tropeirismo envolve processos dinâmicos de resgate, reinterpretação e apropriação simbólica.

Ao integrar abordagens da arqueologia, da história e da antropologia, este capítulo propõe uma visão abrangente do patrimônio cultural, evidenciando como as manifestações culturais não podem ser fragmentadas em categorias fixas. O tropeirismo, com sua materialidade indissociável dos saberes que o sustentam, ilustra a necessidade de políticas patrimoniais que reconheçam a interdependência entre o tangível e o intangível. Superar a dicotomia entre patrimônio material e imaterial não é apenas uma questão conceitual, mas um passo fundamental para compreender e salvaguardar de maneira mais efetiva as experiências culturais que estruturam a identidade de diferentes comunidades ao longo do tempo.

O tropeirismo e a cultura materializada

O tropeirismo teve papel central na configuração de rotas comerciais, estruturas de assentamento e trocas culturais no Brasil, especialmente nos séculos XVII, XVIII e XIX. As tropas transportavam mercadorias e informações por vastos territórios, conectando o litoral ao interior e promovendo intercâmbios entre diferentes comunidades. Como destaca Luís da Câmara Cascudo (2008), os tropeiros foram agentes de circulação cultural, levando consigo não apenas bens materiais, mas também narrativas, hábitos alimentares e formas de organização das coisas e dos espaços. Desde o período colonial a atividade tropeira fomentou a formação de redes de interações que consolidaram identidades regionais, estabelecendo costumes e tradições observáveis até os dias atuais.

As materialidades envolvidas na prática do tropeirismo podem ser compreendidas a partir de vestígios arqueológicos e históricos que demonstram a importância dessa prática na formação do território brasileiro. A arqueologia do tropeirismo permite uma leitura dos objetos e paisagens como elementos estruturantes das experiências e das relações sociais dos tropeiros (Silva, 2006). Elementos como ferraduras, arreios, bruacas de couro, cuias de chimarrão e outros artefatos usados no cotidiano tropeiro não apenas atendiam a necessidades práticas, mas também car-

regavam significados culturais profundos, reforçando pertencimentos e transmitindo saberes (Silva, 2009).

A materialização desses saberes pode ser analisada dentro da perspectiva da cultura material, conforme os estudos de Daniel Miller (2005), que argumenta que os objetos não são meros reflexos da cultura, mas agentes ativos na constituição das relações sociais. A interação cotidiana com os artefatos estrutura não apenas as rotinas de trabalho, mas também as identidades coletivas. O modo como os tropeiros usavam e transmitiam conhecimentos sobre arreios, paisagens, ferraduras e técnicas de condução de animais exemplifica essa relação dinâmica entre materialidade e imaterialidade.

Essa visão encontra respaldo em estudos antropológicos sobre tecnologia e cultura material. Como destacou Leroi-Gourhan (1993), as técnicas desenvolvidas por grupos sociais não são apenas respostas funcionais a desafios ambientais, mas também manifestações de estruturas cognitivas e simbólicas. No caso do tropeirismo, as técnicas de transporte de carga e manejo de animais refletem não apenas adaptações ao meio, mas também práticas culturais que se perpetuaram por meio de gerações. A transmissão desses saberes se dava, em grande parte, pela experiência prática e pelo contato direto com os artefatos e paisagens, reforçando a noção de que o patrimônio imaterial do tropeirismo encontra base em suas manifestações materiais.

No campo da arqueologia histórica, estudos sobre cultura material e identidade (Deetz, 1996) sugerem que objetos cotidianos podem ser lidos como textos que narram a história das sociedades que os produziram. No contexto tropeiro, os utensílios e equipamentos não apenas nos mostram os modos de vida, mas também evidenciam redes de produção e circulação que conectavam diferentes regiões e territórios. As pousadas de tropeiros, por exemplo, eram espaços onde se consolidavam trocas comerciais e culturais, funcionando como nós de uma rede que se estendia por vastas áreas do território colonial e imperial.

Além disso, a cultura materializada do tropeirismo também pode ser analisada sob a perspectiva das paisagens culturais. Segundo o clássico trabalho de Carl Sauer (1963), a paisagem é um produto da interação en-

tre a cultura e o meio ambiente, sendo constantemente moldada pelas práticas humanas. Os caminhos tropeiros, que conectavam diferentes regiões, são um exemplo dessa materialização do patrimônio imaterial. Esses trajetos não eram apenas vias de transporte, mas também lugares de memória, onde se transmitiam histórias, saberes e valores comunitários (Silva, 2009).

A partir dessa abordagem interdisciplinar, torna-se evidente que o tropeirismo não pode ser compreendido apenas como um conjunto de práticas isoladas, mas como um fenômeno que integra materialidade e imaterialidade de maneira indissociável. A Arqueologia, a Antropologia, a Geografia e a História oferecem ferramentas para compreender como o saber-fazer tropeiro se manifesta através de objetos, espaços e técnicas, reforçando que a cultura materializada do tropeirismo não é apenas um reflexo da materialidade, mas um elemento constitutivo dela.

Patrimônio e a superação da dicotomia material/imaterial

O conceito de patrimônio cultural passou por transformações significativas ao longo das últimas décadas. Durante muito tempo, a noção de patrimônio esteve atrelada a uma visão monumentalista e material, centrada em edifícios, sítios arqueológicos e bens tangíveis, conforme estabelecido pela Convenção sobre a Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural da UNESCO de 1972 (UNESCO, 1972). No entanto, a partir dos anos 1990, com a ampliação do conceito de patrimônio para incluir expressões culturais imateriais – como saberes, celebrações e modos de fazer – a UNESCO introduziu a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial (2003), reconhecendo a importância de manifestações intangíveis para a identidade e continuidade das comunidades.

A distinção entre patrimônio material e imaterial, embora útil para fins institucionais e de proteção legal, gerou um problema conceitual e metodológico. Como observa Laurajane Smith (2006), a própria ideia de patrimônio não é uma qualidade inerente aos bens culturais, mas uma construção discursiva e performativa. Dessa maneira, não faz sentido separar rigidamente o material do imaterial, pois o patrimônio só adquire

significado por meio da interação humana com os objetos, práticas e paisagens. A patrimonialização, segundo Smith, não é apenas um processo de registro ou proteção, mas um ato social que envolve memória, identidade e agência cultural (Smith, 2021).

No caso do tropeirismo, essa questão se torna especialmente relevante. A separação rígida entre material e imaterial obscurece a compreensão do patrimônio tropeiro, uma vez que sua transmissão depende da interação entre gestos, artefatos e narrativas. A aprendizagem do ofício ocorre principalmente por meio da observação direta e da prática – um processo no qual os objetos (ferramentas, animais, vestimentas, arreios, espaços de pouso etc.) desempenham um papel crucial. Como argumenta Pierre Bourdieu (1980), a incorporação de saberes se dá através do *habitus*, ou seja, um sistema de disposições adquiridas pela experiência cotidiana e pelo engajamento prático com o mundo material. No contexto tropeiro, o aprendizado do manejo dos animais, a escolha dos trajetos, a organização das cargas, a preparação dos alimentos e a escolha do próprio trajeto percorrido não podem ser dissociados dos objetos e estruturas utilizadas no dia a dia das tropas.

A Arqueologia também contribui para essa discussão ao demonstrar como a cultura materializada do tropeirismo se manifesta em paisagens construídas. Os caminhos tropeiros, as fazendas de pouso e as estruturas ligadas à pecuária formam um patrimônio arqueológico e histórico essencial para compreender essa prática cultural. Desde aos anos de 1990, estudos como os de Pedro Paulo Funari (1999) enfatizaram que a arqueologia do mundo moderno precisa superar a visão eurocêntrica que privilegia apenas os monumentos e os sítios formais, passando a considerar paisagens e estruturas do cotidiano como elementos essenciais do patrimônio. No caso do tropeirismo, as infraestruturas ligadas às rotas das tropas – como trilhas, pontes, fazendas de descanso e estruturas de pastoreio – foram fundamentais para a manutenção da atividade e são parte inseparável do seu patrimônio cultural.

A antropologia do patrimônio também oferece insights para superar a dicotomia material/imaterial. Como propõe Michael Herzfeld (2004), o patrimônio é um campo de disputa simbólica e política, no qual diferen-

tes agentes sociais negociam significados e usos dos bens culturais. No caso dos tropeiros, as narrativas sobre a tradição tropeira, os eventos e as reconstituições históricas são formas de atualização e ressignificação do patrimônio, tornando-o uma prática viva e dinâmica. Essas manifestações, por sua vez, dependem de elementos materiais – como por exemplo as vestimentas típicas, os cavalos, o espaço e os utensílios – para que possam ser refeitas e transmitidas (Silva, 2009).

Outro aspecto importante para a superação da dicotomia material/imaterial é a perspectiva das "biografias dos objetos", proposta por Igor Kopytoff (2008). Segundo essa abordagem, os artefatos não são entidades estáticas, mas passam por diferentes fases de uso, ressignificação e circulação ao longo do tempo. No contexto do tropeirismo, objetos como estribos, laços, bruacas de couro, currais, pousos e caminhos não apenas desempenhavam funções práticas, mas também possuíam trajetórias próprias, sendo passados de geração em geração, reparados e adaptados conforme usos e necessidades. Esses objetos carregam em si as histórias dos tropeiros, funcionando como a materialização da experiência cultural, uma cultura materializada.

Assim, ao analisarmos o patrimônio tropeiro, torna-se evidente que não há um saber-fazer desvinculado do fazer propriamente dito – ou seja, o conhecimento tropeiro não existe sem sua materialização. O tropeirismo nos mostra como o patrimônio cultural deve ser compreendido como um processo relacional, no qual práticas, objetos e espaços se interconectam para produzir significados e identidades. Superar a dicotomia material/imaterial, portanto, não é apenas um desafio teórico, mas uma necessidade para a formulação de políticas patrimoniais mais inclusivas e representativas.

Tropeirismo, identidade e memória coletiva

O tropeirismo, além de ser uma prática econômica e logística, é um fenômeno sociocultural profundamente enraizado na construção identitária das comunidades que dele participaram e ainda participam. Mais do que um meio de transporte e comércio, o tropeirismo estruturou redes de

sociabilidade, modos de vida e sistemas simbólicos que transcenderam seu papel funcional. As tradições tropeiras são constantemente reatualizadas por meio de eventos, encontros e narrativas que reforçam um senso de pertencimento a uma herança cultural compartilhada. Essa continuidade cultural evidencia o papel fundamental da memória na manutenção e reinvenção de identidades coletivas.

Pierre Nora (1984), em seu conceito de "lugares de memória", argumenta que a memória coletiva não é um fenômeno estático, mas um processo que se ancora em espaços, rituais e objetos que servem como suportes da recordação e da identidade. No contexto tropeiro, a materialidade desempenha um papel central nesse processo. As antigas estradas tropeiras, as fazendas de pouso, os marcos e referenciais físicos das trilhas, os utensílios de montaria e as vestimentas tradicionais não são apenas vestígios de um passado distante, mas elementos ativos na construção de um sentimento de continuidade e pertencimento (Silva, 2006 e 2009).

Essa permanência se dá através de práticas de reatualização, como as tropeadas contemporâneas, que representam um esforço de reviver e ressignificar a tradição tropeira (Silva e Santos, 2003; Silva, 2006) Esses eventos não apenas celebram o passado, mas também conferem nova vida às práticas, permitindo sua adaptação a novas realidades socioculturais. Como argumenta Paul Connerton (1989), a memória cultural se manifesta em rituais e performances sociais que reforçam e recriam identidades coletivas. No caso das tropeadas, a confecção de indumentárias, o preparo de alimentos típicos e a utilização de antigas rotas, por exemplo, são processos que transformam a tradição em uma prática performativa, permitindo que os participantes incorporem os valores e significados associados ao tropeirismo.

Do ponto de vista da antropologia, o clássico trabalho de Marshall Sahlins (2003) argumenta que as práticas culturais não são estáticas, mas sim constantemente reinterpretadas e ressignificadas em novos contextos. O tropeirismo não é uma exceção: ele se mantém dinâmico, sendo apropriado de diferentes maneiras por grupos e comunidades que reivindicam sua identidade tropeira. Essa noção dialoga com os já bem datados estudos de Edward Bruner (1994) sobre a narrativa cultural e a performan-

ce da identidade, nos quais se evidencia que o passado não é um dado fixo, mas uma construção discursiva que se remodela conforme as necessidades do presente.

A ideia de que o patrimônio é um processo performativo, proposta por Laurajane Smith (2006), também se aplica ao tropeirismo. O patrimônio cultural não deve ser visto como um conjunto de objetos ou práticas a serem preservados de maneira estática, mas sim como um conjunto de significados em constante negociação. No caso dos tropeiros, a identidade tropeira não é apenas herdada, mas também construída ativamente por meio de práticas, discursos e encenações culturais que reforçam a continuidade simbólica com o passado.

Além disso, a relação entre identidade e memória no tropeirismo pode ser analisada a partir da perspectiva da "tradição inventada", conceito desenvolvido por Eric Hobsbawm e Terence Ranger (1984). Segundo esses autores, muitas das tradições que parecem ancestrais são, na realidade, construções relativamente recentes, criadas para reforçar coesão social e identidades culturais. No caso do tropeirismo, a reafirmação de certos símbolos e rituais, como eventos festivos e as tropeadas, pode ser vista como um esforço consciente de reivindicar uma continuidade cultural que, embora real, passa por processos de reformulação histórica e política.

No campo da arqueologia, a materialidade da memória tropeira se insere nas discussões sobre arqueologia da paisagem e a memória. Como apontam Assmann (2011) e Funari (1999), os espaços ocupados não são apenas locais físicos, mas palimpsestos de experiências, nos quais camadas de tempo e significado se sobrepõem. A preservação desses locais, – para o caso do tropeirismo: estradas, pousadas, áreas de pastoreio – portanto, não deve ser vista apenas como uma questão de conservação patrimonial, mas como um processo ativo de manutenção da memória coletiva.

Dessa forma, o tropeirismo demonstra como a identidade e a memória não são entidades fixas, mas sim processos dinâmicos e contextuais. A cultura tropeira não sobrevive apenas por meio de documentos ou registros históricos, mas pela vivência concreta de práticas que reafirmam sua

relevância no presente, conforme (SILVA, 2009). A resiliência dessa tradição está na capacidade de seus atores de ressignificar o passado e manter vivas suas manifestações, reforçando que o patrimônio não é apenas um legado a ser protegido, mas um campo de disputas, adaptações e contínua reconstrução.

Considerações finais

O tropeirismo nos ajuda a compreender a falácia da separação entre patrimônio material e imaterial. A experiência tropeira é, ao mesmo tempo, uma vivência tangível – expressa nas paisagens, nos artefatos, nas rotas e infraestruturas – e intangível, manifestando-se nos saberes, nas técnicas de manejo dos animais, nas narrativas orais e nas relações sociais que sustentam essa tradição. O presente capítulo procurou mostrar que essa divisão, amplamente difundida nas políticas patrimoniais e no discurso institucional, é insuficiente para compreender fenômenos culturais cuja essência reside na interdependência entre práticas e coisas.

Ao longo das últimas décadas, a ampliação do conceito de patrimônio pela UNESCO (2003) representou um avanço significativo ao reconhecer a relevância das expressões imateriais, mas também impôs desafios conceituais e metodológicos. A insistência em categorias rígidas de patrimônio obscurece a fluidez inerente às práticas culturais, nas quais a materialidade e a imaterialidade não são instâncias separadas, mas aspectos de uma mesma experiência vivida. Como argumentam Laurajane Smith (2006; 2021) e Pierre Nora (1984), o patrimônio não é um dado objetivo e fixo, mas um processo contínuo de construção de significados, ancorado em espaços, objetos e performances sociais.

No caso do tropeirismo, essa relação é evidente. O conhecimento tropeiro não pode ser aprendido sem a experiência direta com os objetos e os espaços que o estruturam. A transmissão de saberes ocorre no contato com os arreios, as montarias, as técnicas de condução do gado e o uso das trilhas antigas. Seguindo a perspectiva de Daniel Miller (2005) sobre cultura material, os objetos não são apenas suporte ou consequência das práticas culturais, mas elementos que orientam e são orientados pela ex-

periência humana. Assim, pensar o patrimônio tropeiro sem considerar a interação entre sujeitos e artefatos é uma abordagem reducionista que ignora a dimensão relacional da cultura.

Além disso, a arqueologia do tropeirismo reforça a necessidade de superar essa dicotomia. Os caminhos construídos e outros tipos de artefatos evidenciam como os elementos tangíveis e intangíveis da cultura se entrelaçam. A arqueologia da paisagem e a memória apontam que os vestígios materiais não são apenas registros do passado, mas espaços ativos de produção de identidades e significados conforme procurei mostrar em minha tese de doutorado (Silva, 2009) e neste capítulo. O patrimônio cultural, nesse sentido, deve ser compreendido como uma rede de relações que envolve sujeitos, coisas e práticas, em um constante processo de ressignificação.

A antropologia do patrimônio nos mostra que a patrimonialização é uma construção social e política, sujeita a disputas e negociações simbólicas (Herzfeld, 2004). A identidade tropeira, por exemplo, não é um dado imutável, mas um campo dinâmico de reconstrução da memória coletiva. Como destacam Hobsbawm e Ranger (1984) em sua teoria sobre as tradições inventadas, muitas das expressões culturais que hoje reivindicamos como patrimônio são recriações modernas, moldadas pelas necessidades do presente. Isso não reduz seu valor, mas evidencia que a cultura não pode ser congelada em categorias fixas de “material” ou “imaterial”.

Dessa forma, a falsa separação entre patrimônio material e imaterial vem sendo superada por meio de abordagens mais integradoras e interdisciplinares. A Arqueologia, a História, a Geografia e a Antropologia oferecem ferramentas para compreender o patrimônio como um fenômeno relacional, no qual a materialidade e a imaterialidade se constroem mutuamente. O tropeirismo nos ensina que os saberes não existem no vácuo – eles são incorporados aos corpos, às ferramentas, aos espaços e às paisagens que estruturam a experiência cultural. Ao reconhecer essa interdependência, podemos avançar na formulação de políticas patrimoniais mais coerentes com a realidade das práticas culturais e mais eficazes na salvaguarda de sua continuidade.

Referências

ASSMANN, Jan. *Cultural Memory and Early Civilization*: Writing, Remembrance, and Political Imagination. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

BOURDIEU, Pierre. *Le Sens Pratique*. Paris: Minuit, 1980.

BRUNER, Edward. The Ethnography of Tourism. In: *Tourism and Experience of Others*. Washington: Smithsonian Institution Press, 1994, p. 36-57.

CÂMARA CASCUDO, Luís da. *Vaqueiros e Cantadores*. São Paulo: Global, 2008.

CONNERTON, Paul. How *Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

DEETZ, James. *In Small Things Forgotten*: An Archaeology of Early American Life. New York: Anchor Books, 1996.

FUNARI, Pedro Paulo. *Arqueologia e Patrimônio Cultural*. São Paulo: Contexto, 1999.

HERZFELD, Michael. *The Body Impolitic*: Artisans and Artifice in the Global Hierarchy of Value. Chicago: University of Chicago Press, 2004.

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (Org.). *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

KOPYTOFF, Igor. A biografia cultural das coisas: a mercantilização como processo. In: APPADURAI, Arjun (Ed.). *A vida social das coisas*: as mercadorias sob uma perspectiva cultural. Niterói: EdUFF, 2008, p. 89 -121.

LEROI-GOURHAN, André. *O gesto e a palavra*. Petrópolis: Vozes, 1993.

MILLER, Daniel (Org.). *Materiality*. Durham: Duke University Press, 2005.

NORA, Pierre. *Les Lieux de Mémoire*. Paris: Gallimard, 1984.

SAHLINS, Marshall. *Cultura e razão prática.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor 2003.

SAUER, Carl O. *Land and Life*: A Selection from the Writings of Carl Ortwin Sauer. Berkeley: University of California Press, 1963.

SMITH, Laurajane. *Uses of Heritage*. London: Routledge, 2006.

SMITH, Laurajane. Desafiando o Discurso Autorizado de Patrimônio. *Cadernos Virtual de Turismo*, v. 21, n. 2, 2021. Rio de Janeiro: UFRJ. Disponível em: https://www.redalyc.org/journal/1154/115468015010/115468015010.pdf. Acesso em: fev. 2025.

SILVA, Adriana. F. da; SANTOS, Lucila. M. S. O tropeirismo no município de Bom Jesus/RS. Pesquisas realizadas e novas perspectivas de análise. *Anais do II Encontro sobre os Aspectos Econômicos e Sociais da Região Nordeste do RS.*

Caxias do Sul, UCS, 2003.

SILVA, Adriana F. Estratégias materiais e espacialidade: uma Arqueologia da Paisagem do Tropeirismo nos Campos de Cima da Serra/RS. Porto Alegre. Dissertação (Mestrado em História) - PPGHistória, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2006, 218p.

SILVA, Adriana F. “Meu avô era tropeiro!”: identidade, patrimônio e materialidades na construção da Terra do Tropeirismo – Bom Jesus (RS). Porto Alegre. Tese (Doutorado em História) - PPGHistória, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2010, 264p.

UNESCO. Convenção para proteção do patrimônio mundial, cultural e natural. Paris, 1972. Disponível em: https://whc.unesco.org/archive/convention-pt.pdf. Acesso em: jan. 2025.

UNESCO. *Convenção para a salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial*. Paris, 2003. Disponível em: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000132540. Acesso em: jan. 2025.

IV PARTE

PATRIMÔNIOS, MEIO AMBIENTE, PAISAGENS E CIDADES



O FOGO COMO PATRIMÓNIO CULTURAL ATLÂNTICO: INTERFACES E CONEXÕES ENTRE PORTUGAL, BRASIL, ANGOLA E MOÇAMBIQUE

António Patrão[1]

Introdução

O fogo é um fenómeno complexo, pelas múltiplas dimensões que toca e atravessa. Vai muito além da sua expressão físico-química, mistura-se com os ecossistemas, molda paisagens e sociedades, e toca-nos de forma íntima, até no mais intrínseco da nossa existência. Num contexto mundial em que os incêndios florestais adquirem no presente um novo regime de maior severidade, também sob o efeito das alterações climáticas, e em que o fogo é maioritariamente percebido como uma ameaça urge revalorizar os seus usos culturais e ecológicos, profundamente enraizados em histórias atlânticas partilhadas. Com este texto pretende-se iniciar uma reflexão em torno do poder do fogo enquanto património, neste caso como património cultural atlântico. Sustenta-se que o fogo, enquanto prática ancestral e símbolo cultural, deve ser reconhecido não só como um risco a gerir, mas como património imaterial vivo, essencial à regeneração ecológica e à coesão das comunidades no espaço atlântico. A abordagem aqui proposta é transdisciplinar, cruzando ecologia política, história ambiental e estudos do património, com o objetivo de repensar o lugar do fogo nas paisagens e identidades atlânticas. Partindo daquilo a que podemos chamar uma memória partilhada, seguimos por uma cartografia do fogo no passado atlântico, que nos conduz aos presentes tensionados para então vislumbrarmos alguns horizontes

1 Coimbra. Portugal.

possíveis. Esta viagem será atravessada pelo que se designa como imperialismo ecológico, naquilo que foi e naquilo que ainda é. O texto encerra com uma nota final que exalta uma visão, a de que o fogo nos une e pode, mais do que nunca, ser uma força de encontro entre aquilo que sabemos, o que esquecemos e o que nos falta descobrir.

Fogo e memória: um património partilhado

O fogo arde em nós há milhares de anos. Acompanhou a evolução humana, moldou ecossistemas, os nossos ritmos sociais, formas de (co) habitamos o território e nas mitologias rituais. Como escreve Stephen J. Pyne em *Fire: Nature and Culture* (2012, 190), "somos criaturas do fogo". Esta afirmação condensa a ideia de que o fogo não é apenas um elemento externo, mas uma força profundamente entrelaçada com a condição humana, biológica, simbólica e também social, conforme corroborado por e J. Goudsblom em *Fire and Civilization*. (1994).

A investigação no domínio da arqueologia confirma que o domínio do fogo foi um marco na evolução da nossa espécie: transformou a alimentação possibilitando a cozedura de alimentos, contribuiu para a alteração da morfologia física da espécie e expandiu os ciclos de vigília associados a novas formas de convívio e de modelação intencional do ambiente (MacDonald *et al*., 2021). Desde então, o fogo não só nos alimenta e aquece como também nos ilumina as relações sociais e as cosmologias que desenhamos para explicar o mundo.

Atravessando oceanos e gerações, o fogo manteve-se como um elo invisível unindo comunidades em experiências partilhadas de adaptação, resistência e (re)criação de paisagens culturais. Nas lavouras do Minho, nas queimadas do sertão nordestino, nos pastos do planalto angolano ou nas zonas de catanas de Moçambique, o fogo é, e continua a ser, um instrumento de trabalho, uma linguagem espiritual, um mediador entre os humanos e os ecossistemas. Entre Portugal, Brasil, Angola e Moçambique, o fogo surge como um património cultural pouco aflorado nas políticas ambientais, em contraste com o seu enraizamento profundo nos modos de vida quotidianos.

Muitas das civilizações antigas utilizavam o ritual do fogo com a função de coesão social e de garantia simbólica da ordem pública. De Roma (o Templo de Vesta) à região de Bengala (o Fogo de Bengala) manter o fogo aceso era um sinal de proteção, de continuidade e de ligação entre o mundo humano e o divino. Estas práticas conferiam ao fogo um estatuto de guardião coletivo, sagrado e político, e cuja memória ainda ressoa em festividades contemporâneas. Contudo, no mundo contemporâneo, tendemos a vê-lo sobretudo como um sinónimo de catástrofe, de perda, emergência ou desordem. Este imaginário dominante obscurece assim outras dimensões fundamentais do fogo como as do cuidado, da regeneração, da sabedoria empírica, da terapia e do reencontro com a natureza e conosco próprios. Tal como documentado pela FAO (2013), o fogo é ainda hoje percecionado por muitas comunidades como parte integrante da vida e da identidade coletiva, enraizado em regras tradicionais e em práticas rituais de gestão ecológica. Num momento em que as alterações climáticas contribuem para a intensificação e frequência dos incêndios florestais urge revisitar estas relações antigas e complexas com o fogo. Não se trata de romantizar o passado, mas apenas de abrir um espaço às formas plurais de conhecimento, de cuidado e de governação do território.

No contexto dos debates sobre o Antropoceno, Marras e Taddei (2022) lembram que a nomeação desta nova época geológica não é neutra: constitui um gesto político, ontológico e performativo. A naturalização de um "antropos" homogéneo, branco, eurocentrado e patriarcal, apaga desigualdades históricas que estão na base das crises ecológicas contemporâneas. Em vez de disputar qual o nome mais "correto" (e.g. Capitaloceno?) os autores propõem um olhar para os mundos de que esses conceitos se compõem e para as relações que os mesmos possibilitam. Este debate inscreve-se diretamente na nossa reflexão atlântica sobre o fogo uma vez que os regimes de gestão dominantes, marcados por uma ecologia tecnocrática e normativa, continuam a invisibilizar os modos plurais de relação com os territórios, como aqueles que envolvem o uso regenerativo, ritual e ancestral do fogo.

Cartografias do fogo no passado atlântico

Entre os séculos XVI e XIX, o fogo percorre o imaginário atlântico como uma presença ambivalente, ora símbolo de destruição, ora com um recurso vital. Nas descrições de naturalistas, cronistas e missionários, o fogo surge frequentemente associado às práticas agrícolas dos povos indígenas e africanos, quase sempre envolto num certo exotismo ou grau de desconfiança (Figura 1).

Figura 1 – Défrichement d'une forêt (Desbravamento de uma floresta). Gravura de Johann Moritz Rugendas, 1827. Litografia sobre papel. Gravador: Isidore-Laurent Deroy



Fonte: Acervo da Pinacoteca do Estado de São Paulo / Coleção Brasiliana.

A prática de desmatamento das florestas tropicais foi criticada já no século XVIII pelo naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira, que denunciou o uso sistemático do fogo para "lavar" o terreno agrícola. No século XIX, o botânico alemão Carl von Martius alertava para os riscos do desflorestamento desenfreado em regiões como Minas Gerais.

Em *Histórias do Fogo,* Bailão (2023) mostra como os relatos de naturalistas europeus revelam tanto um fascínio pela presença do fogo na modelação das paisagens tropicais como uma crítica moral e científica às práticas que consideravam "imprudentes" ou sinal de "atraso civilizacional".

No Brasil as queimadas realizadas pelos povos indígenas, e mais tarde por agricultores familiares, quilombolas[2] e camponeses, eram simultaneamente temidas e toleradas, por serem eficazes na abertura de clareiras, fertilização do solo e controlo da vegetação densa. De modo semelhante, em Angola e Moçambique, os registos coloniais portugueses descrevem o uso recorrente do fogo em práticas de pastorícia, caça e gestão territorial. Estas práticas, longe de serem arbitrárias, baseavam-se num saber local profundo e ajustado às estações do ano, à topografia e às necessidades dos rebanhos. Encarava-se o fogo não como um inimigo a eliminar, mas como um aliado a respeitar e controlar. Contudo, as políticas coloniais tenderam a regulamentar, restringir ou suprimir estas formas de gestão tradicional. A introdução de códigos florestais, a criação de áreas protegidas e o avanço do discurso da "modernização agrícola" marginalizaram os usos ancestrais do fogo. Essa tensão entre o saber local e o poder colonial revela uma clivagem mais profunda: a do fogo como aliado da vida, contra o fogo como uma ameaça que deve ser controlada pela técnica. Como lembra Alfred W. Crosby em *Ecological Imperialism* (1986) o domínio europeu sobre os territórios coloniais fez-se não só através das armas e da religião, mas também através de uma transformação ecológica radical. O fogo, como técnica e como símbolo, desempenhou um papel central neste processo.

As paisagens do Atlântico tropical e temperado foram profundamente alteradas pela imposição de regimes europeus de cultivo e pastoreio, pela introdução de espécies exógenas (trigo, cana-de-açúcar, gado, doenças) e por novos modos de uso e de controlo do fogo. No Brasil, em Angola e Moçambique essa "imperialização ecológica" (Crosby, 1986) muitas vezes colidiu com os saberes locais tendo resultado numa hibridização forçada entre práticas coloniais e tradições ancestrais. As consequências foram

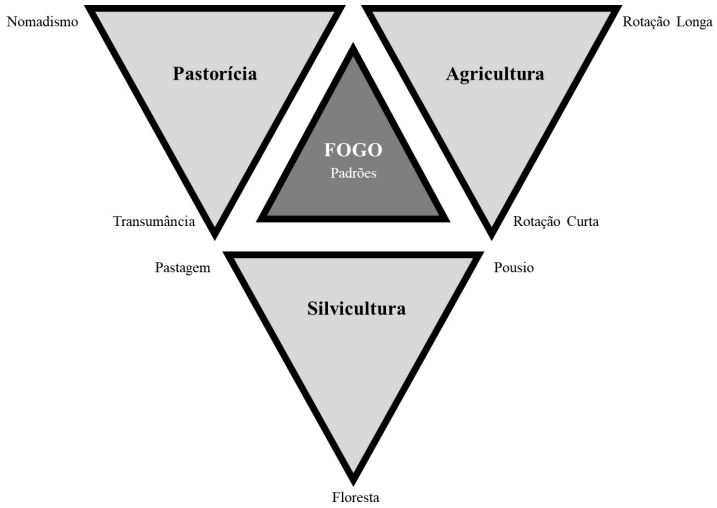
2 De acordo com o dicionário Priberam, quilombola é um antigo escravo africano ou afrodescendente refugiado em quilombo (esconderijo no mato).

profundas, tanto na biodiversidade como nas formas culturais de ver e de viver o fogo. Esta cartografia do fogo no Atlântico não se traça apenas com mapas ou registos administrativos. É uma cartografia viva, composta por práticas, memórias e disputas, onde o fogo atravessa fronteiras entre a natureza e a cultura, a dominação e a resistência, entre a destruição e a fertilidade.

Uma leitura comparada entre as práticas indígenas e os usos modernos do fogo revela diferenças marcantes nas suas finalidades, métodos e impactos (Pyne, 2001). Entre os povos indígenas o fogo é utilizado de forma integrada no ecossistema: promove a regeneração, conserva a biodiversidade e protege espiritualmente os territórios. As queimadas seguem calendários tradicionais e são guiadas por indicadores naturais, como: os ciclos lunares, o vento, ou o comportamento dos animais, e têm um impacto preventivo ao evitar incêndios catastróficos através da redução controlada da biomassa. Já nas práticas agrárias das sociedades contemporâneas o fogo tende a ser usado como ferramenta rápida e barata para limpar terrenos ou expandir a ocupação agrícola, sem o sentido de urgência ou necessidade de envolver uma perspetiva ecológica. Estas práticas resultam frequentemente em processos de degradação ambiental, perda de biodiversidade e emissões poluentes, consequências que contrastam com os efeitos regenerativos das práticas tradicionais.

Como descreve Pyne (1997), a história ambiental da Europa foi moldada por uma profunda transformação nas práticas com o fogo, que passaram de um uso quotidiano, ritualizado e comunitário para uma lógica de domesticação tecnocientífica, excluída da vida comum (Figura 2). Esta narrativa ajuda-nos a compreender como, durante a expansão atlântica, os regimes europeus de fogo foram projetados sobre outros mundos, muitas vezes apagando ou substituindo os sistemas de conhecimento locais — como o próprio Pyne (2012) também observa. O Atlântico foi, assim, palco de uma reorganização radical das ecologias do fogo, cujos efeitos ainda hoje se fazem sentir nas políticas ambientais e na perceção pública do fogo como inimigo, e não como herança.

Figura 2 – Triângulo ecológico- cultural do fogo. Representação das práticas atlânticas históricas onde o fogo, como parte integrada dos sistemas de uso e ocupação da terra, assume diversos padrões ajustados a cada uso



Adaptado de Pyne (1997).

Imperialismo ecológico e os silêncios do fogo

A história da colonização atlântica foi também a história de uma guerra lenta contra a diversidade biocultural. O "silenciamento do fogo", entendido como a supressão dos seus usos tradicionais e simbólicos, foi parte deste processo. Como demonstra Alfred W. Crosby em *Ecological Imperialism* (1986) o sucesso europeu nas chamadas "Neo-Europas" deveu-se, em larga medida, à substituição deliberada de ecossistemas nativos por sistemas agrícolas e florestais familiares aos colonizadores. Este processo foi replicado também nos trópicos onde as políticas ambientais coloniais reprimiram a coabitação ancestral com o fogo, substituindo práticas culturais complexas por modelos normativos de supressão e controlo. O fogo foi uma das principais ferramentas dessa transformação ecológica. Serviu como ferramenta de desmatamento e limpeza dos terrenos facilitando a introdução de espécies exóticas e a imposição de sistemas de uso da terra centrados na produtividade e no lucro.

A função produtiva do fogo foi, entretanto, transformada num instrumento técnico de gestão: institucionalizou-se como mecanismo de prevenção de incêndios e influenciou as políticas ambientais dos territórios colonizados. Este projeto de reorganização ecológica não foi apenas material. Foi também simbólico e epistemológico com implicações no esquecimento de outras formas de conhecimento, particularmente aquelas que reconheciam o fogo como mediador entre humanos, ecossistemas e espiritualidade. Como mostra Bailão (2023), já no século XIX, os relatos de naturalistas estrangeiros revelavam os mecanismos subtis de substituição ecológica e simbólica que sustentaram o imperialismo europeu — substituições que eram justificadas como progresso, mas que operavam como apagamento.

Regiões como o Mediterrâneo, zona de contacto entre saberes europeus e africanos, testemunham como o fogo era um agente ecológico central, com vegetação adaptada a regimes de fogo frequentes. Espécies adaptadas que regeneram, sementes que germinam estimuladas pelo calor ou fumo e práticas agrícolas sazonais demonstram como o fogo foi, durante séculos, uma prática e técnica coevolutiva. Estes sistemas foram então exportados, reconfigurados ou impostos noutros territórios coloniais, não poucas vezes descontextualizados, apenas para justificar o uso sistemático do fogo como técnica de gestão.

Contudo, como mostram Sloan Morgan e Burr (2024), o imperialismo do fogo não ficou no passado. A sua análise da governação do fogo, no caso daBritish Columbia, no Canadá, revela como estruturas de colonialismo de povoamento e patriarcado institucional continuam a excluir saberes indígenas, especialmente aqueles detidos por mulheres. A supressão do fogo tradicional não só perpetua desigualdades sociais e ecológicas como apaga ordens jurídicas indígenas onde o fogo é ferramenta de regeneração, soberania e cuidado com o território.

Esta crítica aplica-se também ao contexto atlântico: os legados coloniais persistem na governação dos incêndios, hoje mascarados por uma linguagem tecnocrática de risco, eficiência e controlo. É fundamental, neste ponto, trazer a perspetiva de Richard Grove (1995). Para este autor, a consciência ambiental ocidental não nasce apenas da Revolução Indus-

trial, mas das experiências coloniais nos trópicos. Foi o impacto visível da degradação ambiental, como a desflorestação e a erosão dos solos, que gerou, a partir do século XVII, respostas conservacionistas incipientes, muitas vezes articuladas com saberes locais.

Esta perspetiva obriga-nos a repensar o papel das margens atlânticas, não apenas como espaços de devastação e silenciamento, mas também como fontes originais de uma consciência ambiental global marcada por tensões entre exploração e conservação, entre apagamento e reinvenção. Reabrir o silêncio imposto ao fogo é reabilitar uma história longa, complexa e por vezes interrompida, mas nunca extinta, de práticas que persistem, resistem e ainda fazem sentido.

Presentes tensionados: entre a proibição e a reaprendizagem

Durante grande parte do século XX, tanto em Portugal como nos seus antigos territórios coloniais e transatlânticos, o fogo passou a ser encarado quase exclusivamente como um risco natural.[3] Influenciadas por modelos tecnocráticos de silvicultura, urbanização e conservação ambiental, as políticas públicas centraram-se na supressão total do fogo, promovendo o discurso do "fogo inimigo". Esta visão levou muitas vezes à criminalização e restrição de práticas ancestrais como as queimadas agrícolas, a renovação de pastagens e de algum modo os fogos cerimoniais, reduzindo a sua legitimidade social e tornando invisíveis os saberes que lhes estavam associados. Nos países africanos de língua oficial portuguesa esta rutura foi agravada pela descolonização e pelas guerras civis, que alteraram profundamente os modos de habitar e de conhecer o território, interrompendo tradições intergeracionais. No Brasil, o avanço da agroindústria e a pressão crescente sobre os territórios indígenas e quilombolas acentuaram a tensão entre modelos de uso do solo tornando o fogo simultaneamente uma ferramenta de resistência e um foco de conflito.

3 Risco natural - de acordo com Lourenço (2020) - é a probabilidade de ocorrência de fenómenos catastróficos originados por elementos da natureza, capazes de provocar danos significativos ao ser humano e às infraestruturas construídas.

A imposição de políticas de supressão do fogo nos territórios colonizados não pode ser dissociada daquilo que Alfred Crosby (1986) designou como "imperialismo ecológico", um processo pelo qual o domínio europeu assentou não apenas na força militar ou religiosa, mas também na imposição de sistemas de gestão ambiental próprios. Ao exportar não só culturas e instituições, mas também uma biota[4] inteira, trigo, gado, gramíneas, doenças e até conceções sobre o fogo, o projeto colonial europeu procurou homogeneizar ecossistemas diversos à imagem das paisagens temperadas do norte global. Esta lógica levou à marginalização ativa de práticas locais consideradas "primitivas" ou "destrutivas" sem reconhecer a sua sofisticação ecológica. O fogo ancestral foi relegado à ilegalidade ou invisibilidade, mesmo quando era central para a resiliência dos ecossistemas. Como mostra Bailão (2023), já os naturalistas oitocentistas manifestavam uma ambiguidade profunda entre o fascínio pelos efeitos regenerativos do fogo e a crítica moral às práticas locais, antevendo, ainda que de forma inconsciente, a futura exclusão destes saberes pelas doutrinas tecnocientíficas modernas.

Em Portugal, os efeitos deste paradigma repressivo tornaram-se visíveis nas últimas décadas, com o agravamento dos grandes incêndios florestais. A fragmentação territorial, o despovoamento rural e a perda da diversidade de usos e a ocupação dos solos criaram paisagens mais homogéneas, mais propícias à acumulação de combustível e à perda de práticas sociais e comunitárias de prevenção.

Este contexto crítico deu origem, mais recentemente, a um movimento de reaprendizagem e revalorização do "fogo bom", o fogo controlado, o fogo ecológico e o fogo cultural, enquanto ferramenta legítima de gestão e regeneração ecológica (Fernandes, 2013). Exemplos como o do norte da Austrália demonstram como a gestão do fogo pelas comunidades indígenas pode ser integrado em programas contemporâneos de conservação, promovendo simultaneamente benefícios ecológicos, justiça climática e autonomia comunitária (Nailsma, 2013). A sua eficácia reside não apenas

4 Biota – é o conjunto de todos seres vivos de um determinado ambiente ou de um determinado período; num sentido mais abrangente a biota é a esfera da vida, como equivalente biológico às esferas abióticas que compõe a biosfera. Wikipédia. (s.d.)

na técnica, mas na profundidade relacional que sustenta o uso do fogo pelo conhecimento transmitido entre gerações, da leitura cuidadosa da paisagem e o respeito pelos ritmos naturais.

A reaprendizagem em curso exige mais do que novas normas, exige escuta, confiança e diálogo entre saberes. Implica reconhecer que o problema não está no fogo em si, mas no modelo de gestão dominante e na rutura cultural que nos afastou deste elemento ancestral. As iniciativas de co-aprendizagem e de gestão colaborativa do fogo representam, neste sentido, um passo fundamental para se reconstruir uma ecologia política mais justa, onde as comunidades, os profissionais e os decisores possam colaborar por um bem comum.

Horizontes possíveis: o fogo como solução baseada na natureza

Num contexto marcado pela intensificação das alterações climáticas e pela crescente frequência de incêndios florestais mais severos pensar o fogo como uma Solução Baseada na Natureza (SbN) (Cohen-Shacham, 2016; Patrão, 2025) representa uma mudança de paradigma tão urgente quanto necessária. Em vez de ser encarado exclusivamente como sendo uma ameaça para pessoas, animais e bens o fogo deverá ser entendido como um aliado no restauro ecológico, na gestão sustentável do território e na valorização cultural das paisagens. Revalorizar o fogo como uma solução baseada na natureza implica também enfrentar o legado histórico de imposições ecológicas trazidas pelos impérios coloniais. Como demonstrado por Crosby (1986), a transformação ecológica operada pelos colonizadores não foi neutra nem acidental: tratou-se de um processo estruturado de substituição de paisagens e de saberes locais por modelos de produção, de exploração e de ocupação eurocêntricos. A recuperação contemporânea das práticas de fogo cultural e ecológico pode, numa partilha comum entre profissionais, comunidades e seus governantes, ser lida como uma forma de "resistência eco-histórica", um reequilíbrio entre o que foi suprimido e o que pode ser restaurado através da escuta dos territórios e das pessoas que os habitam e os moldam.

O uso do fogo de forma controlada, intencional e culturalmente informada pode desempenhar um papel estruturante na construção de comunidades e de paisagens mais resilientes à crescente severidade dos incêndios florestais. Este entendimento assenta também na reativação de práticas tradicionais, como o fogo pastoril, que articulam conhecimentos locais e científicos com objetivos ecológicos bem definidos para a renovação de habitats e promoção da biodiversidade. Modelos como os desenvolvidos pela NAILSMA na Austrália demonstram o potencial destas abordagens na construção de economias de carbono baseadas no conhecimento indígena e na valorização do fogo cultural (Nailsma, 2013). No espaço atlântico lusófono, estas práticas existem em formas e sentidos diversos, mas que partilham um denominador comum: são expressões de inteligência ecológica comunitária, moldadas pela experiência, pela observação e pela relação íntima com o território. A sua recuperação exige não apenas conhecimento técnico-científico, mas também a valorização patrimonial e o reconhecimento político, de modo a que o fogo se torne numa ponte entre a ciência e a cultura, entre o passado e o futuro, entre a gestão e a justiça ecológica.

Integrar o fogo como SbN implica também repensar as políticas públicas. Significa envolver as comunidades locais na descoberta de soluções, respeitar ritmos e saberes diversos e promover uma governança adaptativa que ultrapasse as fronteiras do controlo e da emergência. Trata-se de reconhecer que, muitas vezes, os territórios mais vulneráveis ao fogo são também aqueles onde persistem práticas resilientes que, com o devido apoio e enquadramento, podem oferecer respostas inovadoras à crise climática e ecológica. Tal Como demonstra Bailão (2023), o reconhecimento histórico do fogo como agente de fertilidade e transformação nos cerrados aponta para a necessidade de soluções baseadas na natureza que valorizem práticas adaptativas e o conhecimento tradicional.

Nota final: o fogo que nos une

O fogo nunca deixou de estar conosco. Arde nos campos e nas florestas, mas também nas nossas danças, palavras, oferendas e memórias.

Une rituais africanos, fogueiras sertanejas, festas populares ibéricas e práticas de pastores. É presença transversal, atlântica, planetária.

Aceitar o fogo como património cultural atlântico é reconhecer que a sua história não se faz apenas de destruição ou catástrofe, mas também de criação, resistência e cuidado. É aceitar que o fogo, tal como a água ou o vento, faz parte da nossa ecologia, molda paisagens e vínculos tanto quanto se transforma numa ameaça. Atravessando séculos de imposições, desvios e silenciamentos, os saberes do fogo persistem, reinventam-se e reaparecem com uma nova força. Num mundo em transformação acelerada temos a responsabilidade de escutar essas vozes e essas práticas, de indígenas, camponeses, anciãos, técnicos e artistas, que nos ensinam que o fogo pode ser usado com respeito, com conhecimento e com afeto. Talvez o futuro da gestão do fogo nos territórios de língua portuguesa resida justamente nesta capacidade de ligar o que foi, o que é e o que poderá vir a ser.

A continuidade simbólica do fogo manifesta-se ainda hoje em celebrações como as fogueiras de São João ou os memoriais com chamas eternas. Herdeiros de tradições ancestrais, esses rituais mantêm viva a ideia do fogo como símbolo de transformação, proteção e ligação ao transcendente. Também os mitos de Prometeu, Osíris e da Fénix mostram-nos que o fogo é mais do que um fenómeno físico: é símbolo de sacrifício, de passagem, de renascimento. Prometeu, ao oferecer o fogo aos humanos, tornou-se arquétipo da resistência e do progresso civilizacional. Osíris, desmembrado e ressuscitado, revela o ciclo natural de morte e fertilidade que pulsa nas cosmologias agrárias africanas. E a Fénix, que renasce das cinzas, permanece metáfora viva da superação e da renovação. Estes mitos, oriundos de diferentes margens do mundo antigo, partilham uma mesma convicção: a de que o fogo é agente de transição entre mundos. Entre a ordem e o caos, o sofrimento e a cura, o passado e o porvir. Evocá-los hoje, neste tempo de múltiplas crises, é também o reconhecer de-que o fogo, tal como a memória, arde para transformar. E que talvez, como a Fénix, as paisagens humanas e naturais possam também renascer das cinzas, se soubermos escutar os seus ritmos ancestrais, património cultural atlântico.

Referências

BAILÃO, A. S. (2023). Histórias do fogo e das transformações de paisagens no Brasil Central para naturalistas estrangeiros no século XIX. *Estudos Históricos, 36*(80), 370–391. https://doi.org/10.1590/S2178-149420230302. Acesso em: 05 abr. 2025.

COHEN-SHACHAM, E.; WALTERS, G., JANZEN, C.,; MAGINNIs, S. (2016). *Nature-based solutions to address global societal challenges.* IUCN: Gland, Switzerland, 97(1-2).

CROSBY, A. (2004 [1986]. *Ecological Imperialism: The Biological Expansion of Europe, 900–1900*. Cambridge University Press.

FAO. (2013). *Indigenous knowledge, practices and customary norms of fire management in Tanzania: A study in nine villages*. FAO-Finland Forestry Programme.

Fernandes, P. M., Davies, G. M., Ascoli, D., Fernández, C., Moreira, F., Rigolot, E., & Molina, D. (2013). Prescribed burning in southern Europe: developing fire management in a dynamic landscape. Frontiers in Ecology and the Environment, 11(s1), e4-e14.

GOUDSBLOM, J. (1994). *Fire and Civilization*. London: Penguin Books.

GROVE, R. H. (1995). *Green imperialism: Colonial expansion, tropical island Edens and the origins of environmentalism, 1600–1860*. Cambridge University Press.

LOURENÇO, L.,; VIEIRA, A. (Coords.). (2020). *Catástrofes naturais: uma abordagem global*. Imprensa da Universidade de Coimbra. https://doi.org/10.14195/978-989-26-1936-1. Acesso em: 05 abr. 2025.

MACDONALD, K.; SCHERJON, F.; VAN VEEN, E.; VAESEN, K.,; ROEBROEKS, W. (2021). Middle Pleistocene fire use: The first signal of widespread cultural diffusion in human evolution. *Proceedings of the National Academy of Sciences, 118*(31), e2101108118. https://doi.org/10.1073/pnas.2101108118. Acesso em: 05 abr. 2025.

MARRAS, S.,; TADDEI, R. (Orgs.). (2022). *O Antropoceno:* sobre modos de compor mundos. Fino Traço Editora.

North Australian Indigenous Land and Sea Management Alliance Ltd. (NAILSMA). (2013). *Indigenous fire management and carbon farming*. Darwin: NAILSMA.

PATRÃO, A.; PATRÃO, M.,; FRAGA, H. J.de (2025, April 8–10). *Fire as a nature-based solution:* Exploring the role of cultural heritage in community-based interventions for wildfire resilient communities. Spring School 2025: Nature-Based Solutions for Just and Transformative Futures, Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, Lisbon, Portugal.

PYNE, S. J. (1997). *Vestal fire: An environmental history, told through fire, of Europe and Europe's encounter with the world*. Seattle: University of Washington Press.

PYNE, S. J. (2001). *Fire: A Brief History*. Seattle: University of Washington Press.

PYNE, S. J. (2012). *Fire: Nature and culture*. Reaktion Books.

SLOAN MORGAN, O.; BURR, J. (2024). The political ecologies of fire: Recasting fire geographies in British Columbia, Canada. *EPE: Nature and Space, 7*(4), 1918–1934. https://doi.org/10.1177/25148486241235836. Acesso em: 05 abr. 2025.

WIKIPÉDIA. (s.d.). *Biota (ecologia)*. Wikipédia, a enciclopédia livre. Disponível em https://pt.wikipedia.org/wiki/Biota_(ecologia). Acesso em: 05 abr. 2025.

PAISAGEM CULTURAL COMO RECURSO PEDAGÓGICO: LITERACIA DA PAISAGEM E CONSCIÊNCIA CRÍTICA NA EDUCAÇÃO PARA A PAISAGEM EM PORTUGAL

Maria Isabel Whitton Terra Soares de Albergaria[1]

Introdução

Desde 1992, a categoria de "Paisagem Cultural" passou a ser oficialmente reconhecida como bem patrimonial digno de distinção enquanto Património da Humanidade. Ao acrescentar essa categoria, o Comité criado no âmbito da Convenção do Património Mundial, Cultural e Natural da UNESCO reconhece nas paisagens "obras conjugadas do homem e da natureza" que ilustram a evolução da sociedade e dos assentamentos ao longo do tempo. Pela sua excecionalidade, estas paisagens são consideradas portadoras de "Valor Universal Excecional" (VUE), devendo-lhes ser assegurados a adequada identificação, proteção, conservação, valorização e transmissão às gerações futuras, garantindo a sua permanência como referência coletiva.

O processo de patrimonialização das paisagens identifica e destaca aquelas de valor e qualidade excecionais, separando-as das paisagens correntes de uso quotidiano. Num processo de categorização mais fino, a Convenção passou a reconhecer oficialmente três tipologias de paisagens culturais: as *Paisagens intencionais* – criadas deliberadamente pelo ser humano, como jardins históricos ou parques projetados; as *Paisagens evolutivas* – resultantes de um processo histórico de interação entre o homem e o meio ambiente por imperativos sociais, económicos, administra-

1 Ponta Delgada, São Miguel, Açores. Portugal.

tivos e/ou religiosos, subdivididas em: relíquias (fósseis) – testemunham uma forma de uso passado que deixou de existir, e as vivas (em uso), mantendo uma função social ativa e em evolução; finalmente, as *Paisagens associativas* – com valor cultural principalmente por associação com tradições, crenças ou eventos históricos, mesmo que não haja vestígios materiais significativos (UNESCO, 2023).

Não obstante, o potencial educativo das paisagens culturais não se limita apenas àquelas classificadas como de valor excecional, mas estende-se a todas as paisagens, enquanto expressões materiais e simbólicas da ação humana no território. Todas elas são repositórios de experiências, modos de vida e transformações, sendo por isso passíveis de múltiplas leituras e interpretações. A própria palavra paisagem (país+agir) remete para essa interação dinâmica entre o ser humano e o meio ambiente e resulta, não apenas da ação humana sobre a natureza, mas também das perceções e representações que dela fazemos (Cosgrove, 1984). Nesse sentido, todos podem falar de paisagem, embora as leituras sobre a paisagem variem constantemente, em função da circunstância de cada um, da sua relação de trabalho ou de lazer com o território, da informação prévia e da área de formação obtida, da bagagem sensível e espiritual de cada indivíduo, e ainda das vivências coletivas que moldam formas de sentir e forjam as identidades. Falar de paisagem é, portanto, interpelar a relação física e espiritual, quotidiana, ou excecional, com o espaço. É um ato que implica um juízo crítico, uma vez que a paisagem nunca é neutra: consideramo-la bela ou feia, acolhedora ou hostil, em função do que os nossos olhos vêm e das associações mentais e culturais que projetamos sobre ela, atribuindo-lhe múltiplos significados. É nesse enquadramento que Alain Roger (1997) introduz o conceito de "artialização" da natureza, ou seja, a construção cultural da paisagem através das formas de representação e valorização estética operadas pela arte. Assim, a paisagem deve ser entendida sempre como cultural e como um campo fértil de identidades coletivas, pronto a ser lido e decifrado: a geografia dos lugares, a arquitetura, os modos de cultivo, ou os caminhos desenhados no território tornam-se marcas tangíveis das histórias e das práticas humanas ao longo do tempo (Fowler, 2003; Taylor, 2008).

O papel educativo da paisagem começou por ser uma preocupação da geografia cultural e da educação ambiental ao reconhecer explicitamente a paisagem como ferramenta educativa (Claval, 2005, Nogué *et al*., 2009). Além de um texto onde se inscrevem as transformações históricas, da agricultura, da urbanização ou da indústria; das relações ecológicas e dinâmicas ambientais; do pensamento simbólico e criativo – como se vê na arte, literatura e espiritualidade –, a paisagem assume um potencial pedagógico ao estimular o sentido de pertença e a relação responsável com o território e ao promover uma educação dos sentidos e a perceção estética, contemplativa e espiritual. Os valores e processos associados à compreensão da paisagem complexificam-se à medida que evolui o processo didático, em planos sucessivos e gradativos que vão do reconhecimento do fenómeno isolado, à identificação de padrões (de forma, escala, unidade, contraste, materiais, diversidade, etc.), a uma análise integrada e visão holística (Antrop, 2000, Carvalho, 2021).

Num cenário marcado pela globalização acelerada e por transformações socioambientais profundas, os laços entre as comunidades humanas e os seus territórios têm vindo a enfraquecer. A intensificação das migrações, a concentração populacional nos centros urbanos e o consequente abandono das áreas rurais e interiores resultam não apenas em desequilíbrios territoriais, mas também, na perda de patrimónios materiais e imateriais ligados à paisagem. De acordo com estimativas recentes, prevê-se que, até 2070, mais de 7 mil milhões de pessoas viverão em áreas urbanas, deixando vastos territórios periféricos sujeitos à degradação e ao esquecimento (UN-Habitat, 2022).

As cidades, por sua vez, enfrentam múltiplos desafios ambientais, entre os quais se destacam a crescente poluição atmosférica, a emissão de gases com efeito de estufa, a sobreutilização dos solos, a acumulação de resíduos e o agravamento do fenómeno das ilhas de calor urbanas (Pereira *et al*., 2021). Paralelamente, a destruição de habitats naturais e a perda de biodiversidade são aceleradas pelas dinâmicas de urbanização e pelas alterações climáticas, cujas consequências se expressam no aumento da frequência e intensidade de fenómenos extremos, como inundações, secas prolongadas e incêndios florestais (Sarkodie *et al*., 2020).

Neste contexto de desequilíbrio ecológico e desarticulação territorial, a educação para a paisagem — ou literacia da paisagem — assume um papel estratégico na formação de uma cidadania crítica, sensível ao lugar e responsável perante os seus contextos ecológicos, culturais e históricos. Compreender a paisagem não apenas como cenário físico, mas como construção simbólica e cultural, é essencial para promover práticas sustentáveis, valorizar o património local e fomentar uma relação mais ética e integrada com o ambiente.

O presente artigo parte do pressuposto de que existe, em Portugal, um défice significativo de literacia da paisagem, entendido como o conjunto de competências cognitivas, sensíveis e críticas necessárias para compreender, valorizar e intervir de forma consciente no território. A investigação tem como objeto central a análise das práticas que tomam a paisagem na sua complexidade multidimensional — enquanto construção semântica e lugar de usos e representações de natureza económica, social, cultural, simbólica e estética – reconhecendo o potencial da paisagem como espaço de aprendizagem.

Os objetivos do estudo consistem, por um lado, na análise e avaliação de casos paradigmáticos de aplicação de metodologias e estratégias pedagógicas no contexto português; e, por outro, na formulação de uma visão prospetiva para o alargamento e consolidação dessas práticas. Pretende-se, assim, contribuir para a sua integração mais efetiva nas políticas públicas de salvaguarda patrimonial, bem como no âmbito das ações promovidas por instituições educativas, associações culturais e movimentos da sociedade civil com atuação na área ambiental e social.

Fundamentação teórica

A literacia da paisagem é um conceito relativamente recente e interdisciplinar que tem vindo a consolidar-se no âmbito da geografia cultural, da educação ambiental, da arquitetura da paisagem e dos estudos culturais, entre outros campos do saber. Parte do entendimento de que a paisagem transcende a sua dimensão de cenário visual, sendo uma construção cultural, simbólica e experiencial resultante da interação entre

elementos antrópicos e naturais, sobrepondo-se às dicotomias Natura/Cultura, herdadas do pensamento iluminista europeu, que deixam de fazer sentido tanto no enunciado como no discurso acerca da paisagem. Neste contexto, a literacia da paisagem implica a capacidade de "ler", interpretar e valorizar paisagens, adotando uma postura mais interrogativa do que contemplativa. A velha metáfora da paisagem como palimpsesto – amplamente discutida por André Corboz, Denis Cosgrove e Tim Ingold – ilustra a ideia de que o território é um espaço em contante transformação onde se sobrepõem significados históricos, ecológicos e culturais em camadas sucessivas e sobrepostas. Uma visão que enfatiza a importância de compreender as paisagens como produtos de processos contínuos de construção e destruição, fruto tanto de fenómenos naturais como motivados pela ação humana.

Entre as correntes de pensamento debruçadas sobre o potencial pedagógico da paisagem, existem as que se acercam mais da geografia cultural, valorizando a importância das representações, das práticas sociais e da experiência emocional ligada ao espaço (Cosgrove, Claval Buttimer, Yi-Fu Tuan) – Yi-Fu Tuan, por exemplo, introduz conceitos como *topofilia* (vínculo afetivo ao lugar), o que inspirou práticas educativas ligadas à vivência da paisagem – , a par de outras correntes mais implicadas com a educação ambiental e patrimonial, para as quais a forma de envolver as comunidades em processos educativos formais e informais é essencial para o entendimento da paisagem enquanto recurso pedagógico. Destacam-se neste domínio alguns autores como David Gruenewald, defensor da pedagogia do lugar (*place-based education*) e instituições como a UNESCO ou o Conselho da Europa, empenhadas em produzir documentos normativos que tenham repercussões nos sistemas políticos e jurídicos nacionais, no âmbito do planeamento do território, das políticas educativas e de proteção e gestão patrimonial. São exemplos as Convenções para a Proteção do Património Natural e Cultural, já citadas, e a Convenção Europeia da Paisagem (CEP), primeiro documento legal exclusivamente dedicado à paisagem, assinada em Florença, em 2000, e ratificada por Portugal em 2005. Finalmente, uma terceira corrente mais ligada à prática de planeamento paisagístico e arquitetónico, parte de considerações sobre

o lugar e o território como pressuposto crítico para o desenvolvimento do projeto (Joan Nogué, James Corner, Carl Steinitz).

Em Portugal, a Lei de Bases da Política Pública de Solos, do Ordenamento do Território e do Urbanismo (Lei nº 31/2014, de 30 de maio) é o principal instrumento legal para a regulação dos usos do solo, planeamento e gestão do território. Foi recentemente sujeita a alteração pelo Decreto de Lei nº 117/2024, de 30 de dezembro, que introduz modificações significativas no Regime Jurídico dos Instrumentos de Gestão Territorial (RJIGT), reintroduzindo a possibilidade de afetação de solos rústicos à construção, desde que, com finalidade "habitacional ou conexa à finalidade habitacional e usos complementares". Esta alteração revoga o disposto no artigo 10.º da versão anterior da Lei de Bases, que eliminava a figura de solos "expectável à construção" e restringia a classificação dos solos às categorias de "Solo rústico" e "Solo urbano". A medida tem gerado polémica entre os profissionais do ordenamento, especialistas e sociedade civil, vista por uns como um retrocesso face ao regime anterior, por abrir caminho à especulação imobiliária sobre solos rústicos, e por outros, como uma medida positiva de ajustamento à realidade atual, perante a gravidade da crise habitacional que o país enfrenta.

Simultaneamente, foi criada, em 2014, a *Política Nacional da Arquitetura e Paisagem* (PNAP) (Resolução de Conselho de Ministros n.º 45/2015, de 4 de julho) com o "objetivo de reconhecer a importância da qualidade da arquitetura e da paisagem para o desenvolvimento sustentável e harmonioso do país e promover a sua consideração nas diversas áreas e dimensões da politica pública e a disseminação dos seus valores e princípios junto de atores e agentes sociais e económicos e dos cidadãos em geral" (Relatorio de Avaliação PNAP 2016-2020). A PNAP, alinhada com a perspetiva europeia da Convenção Europeia da Paisagem (Florença, 2000), assume a transversalidade dos valores da arquitetura e da paisagem nas políticas públicas e reconhece a paisagem como recurso pedagógico. Nesse sentido, propõe-se desenvolver ações de sensibilização, educação e disseminação de boas práticas assentes na ideia de que a relação com o espaço é cultivada — uma noção partilhada por pensadores como

Kenneth Frampton (com o conceito de *critical regionalism*) e Alain Roger (com a ideia de artialização da paisagem).

A outro nível de abordagem, a publicação do estudo *Contributos para a Identificação e Caracterização da Paisagem em Portugal Continental* (5 volumes), desenvolvido pela Universidade de Évora sob a coordenação de Alexandre Cancela de Abreu, trouxe para o domínio público um retrato aprofundado do território nacional, baseado na metodologia de identificação de unidades de paisagem, cuja premissa fundamental consiste na delimitação de áreas geograficamente coesas que partilham padrões e características morfológicas comuns — de natureza física ou humana — que as distinguem de outras unidades territoriais (Abreu *et al*., 2004). Idêntico estudo foi realizado para os Açores, de que resultou *O Livro das Paisagens dos Açores - Contributos para a Identificação e Caracterização das Paisagens dos Açores* (Cruz *et al*., 2005).

Finalmente, abordagens inovadoras à escala local – como os "Planos de Paisagem" de Paredes de Coura (2016) e Cascais (2021) (este último já merecedor do Prémio Europeu Damir Čemerin)[2] – ao invés de proporem modelos fixos ou normativos, assumem a paisagem como uma realidade dinâmica sujeita a processos de mudança, conflito e negociação e apostam na ideia de que a paisagem deve ser projetada, gerida e valorizada de forma participada e crítica, constituindo um campo educativo por excelência.

Paisagem cultural enquanto recurso pedagógico

Apesar dos avanços institucionais, jurídicos e normativos, estas medidas permanecem aquém de uma política efetiva e articulada que promova a literacia da paisagem, o sentido de pertença e a responsabilidade territorial. Muito já foi feito, mas persiste a necessidade de uma ação mais consequente no plano prático, capaz de superar a visão superficial com que, tantas vezes, a paisagem é percecionada — sobretudo através de um "modelo ideográfico" (Domingues, 1984; Harvey, 1979), que a reduz a pro-

2 Ver: UN EF DRR - Closing Ceremony and Damir Cemerin Awards, disponível em https://www.youtube.com/watch?v=A-fFOqufjCc Acesso em: 6 maio 2025.

duto turístico, cristalizado em discursos visuais e textuais mitificados ou explorado como objeto de consumo estético nas redes sociais, através de imagens "instagramáveis".

Assumir o verdadeiro conteúdo cultural da paisagem como um recurso pedagógico implica decifrar as transformações socioambientais, através da análise multifatorial das modificações das paisagens rurais, urbanas ou naturais. Cada uma destas tipologias de paisagem merece uma reflexão acerca do quadro concetual e histórico que as explicita enquanto categoria. A paisagem natural, por exemplo, pertence a uma categoria estética, visual e pitoresca, nascida com o romantismo dos séculos XVIII/ XIX (Domingos, 2001). Educar para a paisagem implica, pois, um pensamento crítico posicionado para a leitura dos planos paralelos e nem sempre coincidentes da paisagem *In Situ* e da paisagem *In Visu* (Roger, 1997). Isto é, a experiência direta e sensível do espaço físico, tal como é vivido, percorrido e habitado, que se contrapõe às representações visuais do território, como construções culturais e simbólicas, resultantes da mediação entre o observador e o espaço representado.

Esta forma de paisagem é moldada por convenções estéticas, técnicas de representação e contextos históricos, influenciando a forma como percebemos e interpretamos o mundo à nossa volta. A tensão existente entre estes dois planos traduz-se, por um lado, numa incapacidade de ver os impactos causados pelas transformações efetivas no território – operações massivas de urbanização, barragens, agronegócio, instalações energéticas e infraestruturas várias – face a categorias estéticas que nos foram inculcadas ou, por outro lado, na maior rapidez operada nos processos sociais, sem tradução imediata no plano físico das paisagens, criando dinâmicas diferidas e levando a perceções de nostalgia em resultado da desarticulação do sentido estável e funcional das paisagens tradicionais.

A paisagem como recurso pedagógico não dispensa a questão central de fortalecer a identidade das comunidades com o território e a urgência em reconhecer, salvaguardar e valorizar elementos patrimoniais presentes na paisagem ou a identificação de "paisagens culturais patrimoniais", às quais se reconhecem valores de autenticidade e integridade suficientes para integrarem sistemas adequados de proteção e gestão (UNESCO,

World Heritage Centre, 2009). Talvez seja importante começar por reconhecer que o conceito de Património Cultural tem raízes profundamente europeias (Bandarín, 2018), emergindo no contexto do Renascimento e consolidando-se na sequência da Revolução Francesa. Françoise Choay, em *A Alegoria do Património* argumenta que a noção de património histórico reflete uma visão que valoriza a preservação material de bens como testemunhos de épocas passadas, pressupondo a correspondente exigência de conservação patrimonial (Choay, 2000 [1992]).

A aparente incompatibilidade entre esta abordagem centrada na materialidade e na autenticidade e a ideia de "património vivo", que enfatiza a continuidade das práticas culturais e a adaptação às mudanças sociais foi – e continua a ser – causadora de um conflito por vezes insanável ou de difícil resolução. Esta tensão é particularmente evidente no caso das paisagens culturais, que, pela sua natureza evolutiva, desafiam as abordagens tradicionais de conservação face ao receio perante a mudança, o inesperado e a descontinuidade com o presente (Poulios, 2014). A tentativa de preservar estas paisagens num certo estado de "congelamento" tem vindo a ser revista pela noção da dimensão intangível do património, enquanto tem sido igualmente reforçada a importância do envolvimento das comunidades locais na gestão do património vivo (Carvalho, 2021). Assim, surge a necessidade de uma abordagem mais flexível e inclusiva, constantemente crítica, que reconheça a importância da mudança e da adaptação no processo de conservação do património.

Metodologias e estratégias pedagógicas

As metodologias pedagógicas e criativas associadas à literacia da paisagem, desenvolvidas tanto em contextos formais como informais, permitem articular abordagens interdisciplinares, experienciais e participativas, onde o território deixa de ser apenas objeto de ensino e se transforma em recurso didático ativo e matéria-prima criativa. Neste enquadramento, destacam-se uma panóplia de estratégias, como a educação baseada no lugar (*place-based education*); a aprendizagem em contacto dinâmico com o meio; as cartografias participativas e afetivas; os percursos interpretativos;

a etnografia visual; as oficinas de fotografia, desenho e escrita para interpretação da paisagem; o uso da arte pública, *land art* e projetos *site specific*; bem como a aplicação de aprendizagens baseadas em projetos que interrogam os processos históricos, simbólicos e ecológicos inscritos na paisagem.

Em conformidade com a Convenção Europeia da Paisagem (CEP), ratificada por Portugal em 2005, é imperativo implementar medidas que promovam a sensibilização e a educação para a paisagem, visando o fortalecimento da literacia paisagística e a sua integração nos programas escolares. Pese embora a diversidade de metodologias e estratégias pedagógicas baseadas em projetos (ex.: estudar a história e transformação de um bairro ou jardim histórico; implementar modelos de governança territorial participativa através da recolha e troca de informações, parcerias entre instituições públicas e comunidades locais) observa-se uma limitada, fragmentada ou insuficientemente sistemática incorporação da educação para a paisagem nos planos curriculares nacionais.

Tomemos, por isso, em alternativa, o caso dos *Observatórios de Paisagem* cujo número, natureza e missão varia bastante em função das entidades que os tutelam. Os observatórios funcionam como interfaces entre a ciência, a política territorial e a sociedade civil, o que reforça a ideia de que a educação para a paisagem não deve ser neutra, mas politicamente consciente e culturalmente enraizada, capacitando os cidadãos para intervir de forma informada nas decisões sobre o território.

Nesse âmbito, salienta-se *A Rede de Observatórios da Paisagem* coordenada pela Direção-Geral do Território (DGT), que visa apoiar o planeamento e a gestão da paisagem, promovendo ações de sensibilização e operando tanto em ambientes formais (educação escolar e universitária) como em contextos não formais e comunitários, o que aponta para um modelo de educação paisagística transversal e permite o alargamento educativo a diferentes públicos. Além da Rede da DGT, os observatórios com ligação académica (como os da Universidade do Porto ou da Escola Superior de Comunicação Social) desenvolvem projetos de investigação aplicada, que envolvem levantamentos, análise crítica e produção de conhecimento sobre a paisagem. Esta abordagem fomenta metodologias ativas, baseadas na observação direta, na análise interdisciplinar

e na construção de pensamento crítico. O Museu da Paisagem, associado à Escola Superior de Comunicação Social do Instituto Politécnico de Lisboa, desenvolve, por seu turno, uma pedagogia da paisagem que integra arte, media e discurso público, valorizando as representações e narrativas como formas de leitura e sensibilização do território. Tal estratégia aponta para o uso de linguagens diversificadas (audiovisual, multimédia, expositiva) como mediações pedagógicas relevantes. Finalmente, o Observatório da Paisagem da Charneca – uma associação privada sem fins lucrativos, constituída em 2018 – exemplifica uma estratégia de educação ancorada no contexto local, com foco na valorização do território vivido. Esta abordagem defende uma pedagogia que envolve os habitantes e as práticas locais, promovendo o sentido de pertença e responsabilidade.

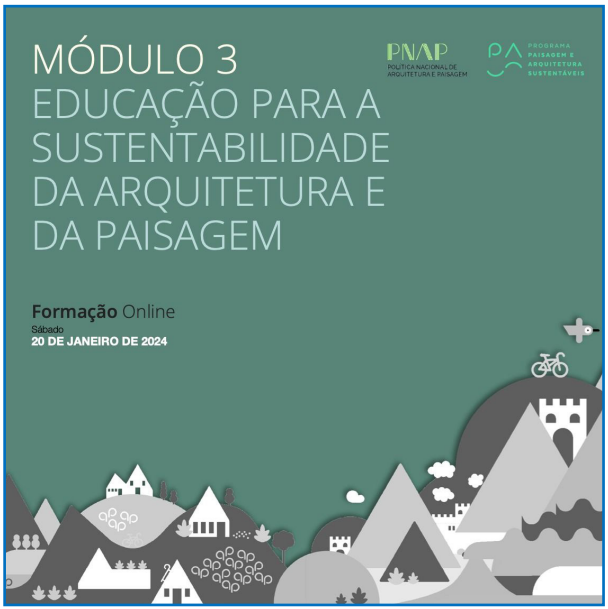
Exemplos práticos

Perante a diversidade de projetos e ações educativas desenvolvidas em Portugal, tanto em contextos formais como informais e sob a responsabilidade de entidades públicas, privadas e associativas, selecionámos três iniciativas recentes que consideramos relevantes pela abordagem metodológica, pela coerência pedagógica e potencial transformador no âmbito da educação para a paisagem. Tratam-se, em nosso entender, de exemplos paradigmáticos de como a paisagem pode ser olhada como recurso educativo ativo, promotor de literacia paisagística, consciência crítica e relação afetiva e ética com o território.

1. O Programa "Paisagem e Arquitetura Sustentáveis" (PPAS) promovido pela Direção Geral da Educação no âmbito da Política Nacional de Arquitetura e Paisagem (PNAP). Trata-se de uma iniciativa em contexto educativo formal, destinado à formação contínua dos professores do 2.º ciclo do ensino básico, extensível aos professores do 3.º ciclo e do ensino secundário durante o ano letivo de 2023-2024, visando capacitá-los para uma abordagem interdisciplinar à paisagem, articulando-a com os princípios da sustentabilidade, da arquitetura e da valorização da paisagem. A sua inclusão

justifica-se pelo papel central que atribui à escola como lugar de mediação territorial e ao professor como agente transformador da consciência crítica relativa ao espaço envolvente.

Figura 1 - Cartaz do Programa de Paisagem e Arquitetura Sustentáveis. Formação Certificada para Professores



Fonte: Política Nacional de Arquitetura e Paisagem (PNAP), disponível em https://www.ppas.pt/sobre/index.html Acesso em: 6 maio 2025.

2. O projeto "Comunicar a Paisagem – Leitura e Exploração de Paisagens (Scape.com)" – desenvolvido na Escola Superior de Comunicação Social (ESCS) constitui uma iniciativa inovadora que cruza investigação, criação artística e participação cidadã, destinado a públicos não especializados e envolvendo diversos parceiros. A escolha deste projeto, realizado entre 2020 e 2021, deve-se à forma como expande o campo da educação paisagística aos domínios da comunicação e da arte, propondo novas linguagens e ferramentas de leitura do território. Destaca-se ainda por articular práticas pedagógicas interdisciplinares com experiências sensoriais e performativas, desafiando os modos habituais de representação da paisagem.

Figura 2 – Projeto "O que há neste Lugar?"
Museu da Paisagem e Porta 33. (Junho de 2021)



Fonte: O Museu da Paisagem e a proposta de um Kit Pedagógico de Leitura e Exploração de Paisagens. Disponível em https://repositorio.ipl.pt/entities/publication/7270ed90-f653-4ea4-b537-1ecfbcf6f0b1, Acesso em: 6 maio 2025.

3. O projeto "Transmalhar" da Associação Anda&Fala é uma iniciativa de natureza transdisciplinar e comunitária que reúne jovens dos 12 aos 18 anos, residentes na ilha de São Miguel, combinando práticas artísticas, caminhadas e envolvimento local como estratégia de reconexão com os territórios. A escolha do "Transmalhar", cuja designação resulta da fusão dos termos "transdisciplinar" e "tresmalhar" (perder o rumo), deve-se ao seu carater experimental e descentralizado, refletindo os saberes locais e a criação coletiva numa perspetiva crítica da paisagem enquanto construção cultural. Por ocorrer nos Açores – sediado em São Miguel – também contribui para descentrar a geografia dos estudos educativos, valorizando contextos insulares e periféricos, frequentemente negligenciados.[3]

3 Ver: IN SITU Case Study_Portugal_"Transmalhar". Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=hmcdsFUlBA8, Acesso em: 6 maio 2025.

Figura 3 – Encontro Transmalhar



Fonte: Foto Isabel Albergaria, 25-05-2024.

Discussão

Todos os projetos selecionados, cada um à sua maneira, evidenciam um forte contributo para a literacia da paisagem, promovendo leituras sobre a paisagem que são suscitadas a partir de diversas perspetivas e desenvolvidas a diferentes escalas de abordagem, proporcionando relações de carácter dialógico, em que estão acordados os planos de ação das partes envolvidas. Qualquer dos três projetos visam contribuir para uma consciência crítica do meio envolvente, estimulando o sentido de pertença, a memória e a consciência das identidades patrimoniais relativas ao território, bem como a estimulação de uma cidadania ativa, atenta e mais interventiva.

O PPAS, ao inserir a paisagem no currículo escolar e formar professores do 2º ciclo do ensino básico e 3º ciclo do secundário, com a colaboração da Universidade de Lisboa, reconhece a escola como um espaço fundamental para despertar o sentido de pertença e responsabilidade territorial. Promove competências transversais como a observação, a análi-

se crítica e a resolução de problemas, que podem ser colocados tanto ao nível mais micro do espaço escolar ou habitacional, como a uma outra escala, mais macro, dos grandes desafios que se colocam ao planeta e aos seus sistemas complexos de preservação e sustentabilidade dos recursos (naturais e culturais).

O *Scape.com* aposta na interdisciplinaridade e nas linguagens artísticas e comunicacionais para explorar formas sensíveis e críticas de representar e compreender a paisagem, como percursos interpretativos, exposições, workshops e experimentações sensoriais, plataformas participativas para uma cidadania paisagística, entre outros. A equipa de investigação, constituída por professores e alunos da Escola Superior de Comunicação Social (ESCS) e da Escola Superior de Educação de Lisboa (ESELx) do Politécnico de Lisboa tem procurado explorar um campo fértil de propostas e atividades, aparentemente pouco desenvolvido, provendo abordagens que favorecem a reflexão sobre os discursos que moldam o território, a desconstrução de estereótipos e de narrativas mitificadas.

O Transmalhar distingue-se por uma abordagem pedagógica inovadora, que promove uma educação artística e ambiental, sensível ao contexto, ancorada na relação afetiva com o território e na valorização dos saberes locais. Mais do que transmitir conteúdos de forma tradicional, aposta no estímulo sensorial e no pensamento crítico sobre os modos de vida, o uso do espaço e as relações intergeracionais. Ao integrar práticas artísticas, caminhadas performativas e momentos de partilha, o projeto reforça formas de cidadania territorial enraizadas, a partir da experiência direta e da escuta da comunidade, promovendo uma consciência ecológica e social que emerge da convivência e da reflexão coletiva. Os Encontros Transmalhar, que já vão na sua 7ª edição, consistem em caminhadas abertas a toda a comunidade, organizadas em torno de temáticas específicas com a participação de artistas ou agentes portadores de conhecimentos específicos. Assim, o Transmalhar revela-se não apenas como um projeto de educação artística ou ambiental como constituem laboratórios vivos de exploração da relação entre eu–corpo–espaço, proporcionando condições para o reconhecimento do património – natural, material e imaterial – e para a reconfiguração de vínculos afetivos e identitários com o lugar.

Sem limitar o potencial e carater exemplar dos três projetos selecionados, é forçoso reconhecer que também evidenciam limitações no processo de educação para a paisagem. Com efeito, nota-se em todos os casos, a falta de formação específica dos educadores, especialmente no contexto escolar, como acontece no PPAS onde os formadores são professores universitários de diversos campos do conhecimento, e a integração da paisagem nos curriculos está muito dependente da iniciativa e da sensibilização prévia dos professores.

Uma das críticas que pode ser feita reside na escassez de materiais pedagógicos adaptados e transversais, que facilitem a articulação da paisagem com as diversas disciplinas curriculares. Mesmo nos contextos mais inovadores (como Scape.com ou Transmalhar), os materiais produzidos são muitas vezes pontuais, descontextualizados, pouco acessíveis ou dificilmente replicáveis a outros educadores.

Outro aspeto ainda a ter em conta diz respeito à ausência de continuidade ou sistematização dos projetos (em particular no caso de iniciativas artísticas ou locais) faltando-lhes as redes de apoio e financiamento estáveis que permitiriam a sua replicabilidade ou consolidação como políticas educativas permanentes.

Finalmente, a análise dos projetos aponta para uma necessidade clara de políticas públicas mais consistentes e abrangentes que integrem a paisagem como categoria estruturante da educação patrimonial, ambiental e cívica, pese embora o esforço institucional relevante levado a cabo pela PNPA e pelo Museu da paisagem, no âmbito da ESCS. Não obstante, constituem ainda experiências isoladas e pouco transversais às restantes áreas educativas. Do mesmo modo, a articulação entre cultura, arte, educação e ambiente (como se vê no Scape.com e no Transmalhar) ainda não está plenamente refletida nas políticas públicas, o que limita o alcance destas experiências a contextos muito específicos.

Seria fundamental o reconhecimento explícito da paisagem nos programas curriculares e nas estratégias nacionais de educação (como a ENEA – Estratégia Nacional de Educação Ambiental), assegurando formação contínua de docentes, produção de recursos pedagógicos interdisciplinares e financiamento de projetos territoriais e comunitários que promovam a literacia da paisagem como direito educativo e cultural.

Conclusões

As considerações desenvolvidas ao longo do presente estudo reforçam a ideia do quanto o conceito de "paisagem cultural" está fortemente ancorado em noções de construção cultural e simbólica, resultantes da interação entre o humano e o meio ambiente, e menos em considerações de ordem puramente estética ou cenográfica. Como espaço dinâmico de relações de uso, de memórias partilhadas e de representações, a paisagem – quer a paisagem cultural patrimonializada quer a paisagem quotidiana – constitui um campo fértil para a educação, capaz de integrar dimensões ambientais, históricas, artísticas e sociais.

Se o potencial pedagógico das paisagens é amplamente reconhecido enquanto instrumento para a afirmação de uma cidadania mais consciente e interveniente, as medidas conducentes a uma verdadeira literacia da paisagem e reforço do sentido de pertença estão longe de se afirmarem no terreno, de forma sistemática e integrada. As carências notam-se, designadamente, na ausência de uma inclusão do tema da paisagem na educação formal e nos currículos escolares, na escassez de materiais pedagógicos e na insuficiente formação específica para os educadores.

Os casos práticos selecionados (PPAS, SCAPE.COM, Transmalhar), revelam a existência de iniciativas desenvolvidas por entidades governamentais, instituições académicas e associações culturais com preocupações especialmente dirigidas para o campo da literacia da paisagem, aplicando metodologias interdisciplinares e experiências significativas para a construção de uma literacia paisagística crítica. Os projetos analisados revelam a preocupação ativa e consciente no sentido da formação de cidadãos mais sensíveis às questões ambientais, sociais e culturais do seu contexto, promovendo a consciência do lugar e do património, e contribuindo para o desenvolvimento de uma cidadania territorialmente enraizada.

Definir uma Política para a Paisagem implica, pois, construir uma visão acerca do nosso futuro e do futuro das próximas gerações, projetando uma relação equilibrada com o meio ambiente, assegurando a renovação dos recursos, a segurança alimentar, a biodiversidade e a diversidade cultural, o bem-estar e a satisfação emocional das populações. Apesar dos

instrumentos de natureza jurídica e normativa centrados sobre o território e a paisagem, que procuram promover objetivos estratégicos de longo alcance articulando as especificidades locais e regionais com a cooperação estratégica entre setores e países, este é um campo que exige uma atenção mais cuidada e sistemática. Neste contexto, recomenda-se a ampliação da presença da paisagem nas políticas educativas públicas, a criação de programas de formação contínua para docentes e a produção de recursos didáticos adaptados aos diferentes níveis de ensino e contextos territoriais. Capacitar os cidadãos para ler, interpretar e intervir criticamente nas transformações da paisagem contribui, não apenas para a conservação do património, mas também para a construção de futuros mais justos e sustentáveis.

Referências

ABREU, Ana Cancela d' *et al*. *Contributos para a identificação e caracterização da paisagem em Portugal Continental* (5 v.). Lisboa: Direção-Geral do Ordenamento do Território e Desenvolvimento Urbano, 2004.

ANTROP, Marc. Background concepts for integrated landscape analysis. *Agriculture, Ecosystems & Environment*, 77(1-2), 17–28. https://doi.org/10.1016/S0167-8809(99)00089-4.

BANDARÍN, Francesco. A Paisagem Histórica Urbana: uma ferramenta da Agenda Urbana 2016-2036. Comunicação oral apresentada em: *Fórum Património e Pais*agem, 30 nov. 2018, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto.

CARVALHO, Raquel. *Paisagem cultural:* do conceito à prática profissional. A rota da transumância entre a Serra da Estrela e as Campinas de Idanha. 2021. Dissertação (Mestrado em Arquitetura Paisagista) – Instituto Superior de Agronomia, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2021, 401p.

CHOAY, Françoise. *A alegoria do Património*. Lisboa: Edições 70, 2000.

CLAVAL, Paul. *La géographie culturelle*. Paris: Armand Colin, 2005.

CONSELHO DA EUROPA. *Convenção Europeia da Paisagem*. Florença, 20 de outubro de 2000. Disponível em: https://rm.coe.int/16802f3fb7. Acesso em: 25 abr. 2025.

CORBIN, Alain. *L'homme dans le paysage*. Paris: Textuel, 2001.

CORBOZ, André. O território como palimpsesto. In: *Teoria e crítica de arquitetura – Século XX*. Casal de Cambra: Caleidoscópio, 2010, p. 741-852.

COSGROVE, Denis E. *Social formation and symbolic landscape*. London: Croom Helm, 1984.

DOMINGUES, Álvaro. A geografia regional vidaliana*. Revista da Faculdade de Letras – Geografia*, 1.ª série, v. 1, p. 113–134, 1984. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

DOMINGUES, Álvaro. A paisagem revisitada. *Finisterra*, Lisboa, v. 36, n. 72, p. 55-66, 2001. Disponível em: https://doi.org/10.18055/Finis1621. Acesso em: 7 maio 2025.

FOWLER, Peter. *World Heritage Cultural Landscapes 1992–2002*. Paris: UNESCO World Heritage Centre, 2003.

GOVERNO REGIONAL DOS AÇORES. *O Livro das Paisagens dos Açores:* contributos para a identificação e caracterização das paisagens dos Açores. Horta: Secretaria Regional do Ambiente e do Mar, 2005.

HARVEY, David. *Explanation in geography*. London: Edward Arnold, 1979.

INGOLD, T. *Lines:* a brief history. London: Routledge, 2007.

NOGUÉ, Joan; PUIGBERT, Lluís; BRETCHA, Gerard; OBSERVATORI DEL PAISATGE (Catalunya). *Indicadors de paisatge*: reptes i perspectives. Olot: Observatori del Paisatge de Catalunya; Obra Social de Caixa Catalunya, 2009.

PEREIRA, P.; INÁCIO, M.; KARNAUSKAITĖ, D.; BOGDZEVIČ, K.; GOMES, E.; KALINAUSKAS, M.; BARCELO, D. Nature-Based Solutions Impact on Urban Environment Chemistry: Air, Soil, and Water. *Environmental Chemistry for a Sustainable World*, [S.l.], 2021. Disponível em: https://doi.org/10.1007/698_2021_760. Acesso em: 12 abr. 2025.

PINTO-CORREIA, Teresa; CANCELA D'ABREU, Ana; OLIVEIRA, Rosário. Identificação de unidades de paisagem: metodologia aplicada a Portugal Continental. *Finisterra*, Lisboa, v. 36, n. 72, p. 195–206, 2001. Disponível em: https://doi.org/10.18055/Finis1634. Acesso em: 3 maio 2025.

POULIOS, Ioannis. *The past in the present*: a living heritage approach – Meteora, Greece. London: Ubiquity Press, 2014. Disponível em: https://doi.org/10.5334/bak. Acesso em: 20 abr. 2025.

RAJASHREE, K.; APARNA, R.; ANURAG, B. Urban Heat Island studies in South Asia: A critical review. *Urban Climate*, [S.l.], 2018. Disponível em: https://doi.org/10.1016/j.uclim.2017.12.006. Acesso em: 14 abr. 2025.

ROGER, Alain. *Court traité du paysage*. Paris: Gallimard, 1997.

SARKODIE, S. A.; OWUSU, P. A.; LEIRVIK, T. Global effect of urban sprawl, industrialization, trade and economic development on carbon dioxide emissions. *Environmental Research Letters*, [S.l.], v. 15, n. 3, p. 034049, 2020. Disponível em: https://doi.org/10.1088/1748-9326/ab7640. Acesso em:12 abr. 2025.

TAYLOR, Ken. Landscape and memory: cultural landscapes, intangible values and some thoughts on Asia. In: ICOMOS. General Assembly and International Symposium (16., 2008, Quebec). *Finding the spirit of place – between the tangible and the intangible:* proceedings. Quebec: ICOMOS, 2008.

TUAN, Yi-Fu. *Topophilia: a study of environmental perceptions, attitudes, and values*. New York: Columbia University Press, 1990.

UNESCO. Operational guidelines for the implementation of the World Heritage Convention. Paris: UNESCO World Heritage Centre, 2023. Disponível em: https://whc.unesco.org/en/guidelines/. Acesso em: 10 maio 2025.

UNITED NATIONS HUMAN SETTLEMENTS PROGRAMME (UN-Habitat). World Cities Report. [S.l.]: UN-Habitat, 2022. Disponível em: www.unhabitat.org. Acesso em: 3 mar. 2025.

CIDADE DE CACHEU (GUINÉ BISSAU): ENTRE MEMÓRIAS E RUÍNAS

Adilson Victor Oliveira[1]

Introdução

O artigo intitulado *Cidade de Cacheu: entre memórias e ruínas* tem como objetivo evidenciar a relevância histórica e cultural da cidade de Cacheu na constituição da identidade regional, na luta contra o colonialismo português, bem como nas ruínas e memórias que se formaram em torno dos vestígios deixados após o período da colonização no século XX (1973) na Guiné-Bissau.

É um trabalho de abordagem qualitativa que me permitiu analisar os documentos e as bibliografias disponíveis a respeito de tal assunto, além de incorporar a experiência de campo adquirida durante a pesquisa de doutoramento recentemente realizada entre duas regiões fronteiriças, uma é a região de Cacheu, no norte da República da Guiné-Bissau, e a outra região é a Casamansa no sul da República do Senegal. Enquanto pesquisador, surgiram diversas questões a partir das observações feitas na cidade de Cacheu. Entre os questionamentos, destaco: Como os nativos locais convivem com a história colonial na cidade de Cacheu? Que significados atribuem aos vestígios deixados pelo domínio colonial? Será que esses vestígios contribuem para a atual ruína da cidade ou, ao contrário, carregam memórias do passado que ainda influenciam o cotidiano dos residentes de Cacheu?

1 Fortaleza, Ceará. Brasil.

Para aprofundar nossa reflexão, os conceitos da memória e ruína são trabalhados na perspectiva histórica, considerando memória enquanto conceito marcado profundamente pela experiência traumática da violência colonial na região de Cacheu. Por isso, este estudo não se limita apenas à recordação de eventos coloniais passados na região. Mas, também, ele está intrinsecamente ligado a verificar a formação da identidade local e a organização de associações para a resistência da opressão colonial naquele tempo.

Nesta lógica, os movimentos, os rituais tidos como de resistências que levaram à luta contra o poder colonial são mantidos vivos enquanto parte da história local. De outro lado, há também, monumentos dos colonialistas que ainda assombram não só na narrativa local da resistência passada, mas também, na formação da identidade e das manifestações culturais da região de modo geral. Daí, o conceito da ruína entra como sinal de desprezo dos nativos da região para com os vestígios coloniais, como forma de valorizar a cultura local e a manutenção das suas identidades.

A historiografia guineense

Nos últimos tempos, têm surgido muitos trabalhos investigativos sobre a Guiné-Bissau, particularmente dos estudantes guineenses no Brasil. Muitos deles com recortes temporais para os períodos pós-independência e com perspectivas críticas sobre como o colonialismo tem lidado com os nativos ao longo dos séculos de ocupação naquele território da África ocidental. Assim, como é descrito na história local, a região de Cacheu é onde tudo começou. Isso quer dizer que os primeiros momentos de contato com os navegadores portugueses é a partir da região de Cacheu. Anos depois, este fato resultou em escravidão para as Américas. Com o tempo os nativos da região se envolvem em um prolongado conflito de resistência que ao longo deste estudo abordaremos.

Nisso, dialoguei com várias literaturas da história local como PAIGC (1974), Artemisa Odila Candé Monteiro (2013) e Elisabette Djeneba Cudango (2023). De outro lado, ao longo das minhas visitas de estudo, fiz várias registros fotográficos para analisar o cenário atual da cidade de Cacheu,

dos nativos, as ressignificações e as ruínas, principalmente, as construções habitacionais, os monumentos e outros objetos de uso da antiga administração colonial na cidade. Por isso, o cuidado que tomo no uso das duas categorias conceituais (memória e ruína) e analisá-las a partir dum contexto específico, das relações dos sujeitos, cujos papéis remontam tempos atrás. E, principalmente, compreender como os sujeitos continuam vivendo nos mesmos territórios, vivenciando as memórias dos vários acontecimentos ocorridos, e, também, da forma como têm lidado com a história da cidade, com os instrumentos utilizados nas torturas de suas famílias, como por exemplo, as palmatórias, os grilhões, as correntes, as gargalheiras, os pregos, as cordas, etc., atualmente colocados no museu no centro da cidade de Cacheu.

Indaga-se: para os nativos causam revolta, uma vez que, menos de 60 anos atrás, os filhos, pais, avós e netos foram torturados com os mesmos instrumentos atualmente preservados nos seus territórios? Isso traz questionamentos de como ressignificar instrumentos recentemente utilizados na tortura dos nativos na mesma cidade? Como explicar isso para as novas gerações? Nestas condições é necessário recorrer ao historiador guineense Lopes (1995) de que a possível leitura disso seria a inversão da história local, "a *pirâmide invertida"* (Lopes, 1995).

No colóquio sobre a construção e o ensino da história da África, Carlos Lopes, além de trazer diferentes correntes historiográficas com leituras e interpretações da história da África de forma muitas vezes contraditórias entre os pesquisadores, ele também falou da própria inversão da história da África. No caso apontado no Cacheu, como contar essas histórias se não pela inversão, suavizar narrativas para que os objetos sejam ressignificados no mesmo território.

Barry (2000) defende que é preciso que os próprios africanos leiam e escrevam e contem suas próprias histórias. Considerando a história de Cacheu e o museu no centro da cidade com as peças utilizadas na tortura durante a colonização, torna-se difícil outra leitura desses instrumentos às novas gerações. Talvez, seria necessário, destruí-las e recontar a história da resistência dos nativos durante séculos apontados nos estudos realizados pelo Américo Campos (2012) e Cudango (2023).

A indignação de Lopes (1995) sobre a inversão da história e a proposta de Barry (2000) são importantes no contexto atual, onde os nativos constroem museus dedicados à exposição dos materiais utilizados nas suas torturas ou de seus familiares, sem, no entanto, mostrar nenhum instrumento dos combatentes nacionais que resistiram e lutaram até a proclamação da independência, postos nos mesmos museus ou construir outro museu para esse efeito. Ou seja, se a proposta de Barry era chamar atenção dos acadêmicos, ou melhor, os pesquisadores e escritores no sentido de estabeleceram pacto na escrita da história africana, ela não funcionou em Cacheu no que refere ao museu, pois os combatentes nacionais, inicialmente não tiveram armamentos para enfrentar o colonialismo. Eles utilizavam seus materiais de agricultura, pesca e caça tradicional para atacar os colonos. Isso, no entanto, podia servir para exposição nos museus, considerando seu valor simbólico na história nacional e local, e portanto, talvez seria isso o ponto de partida que Cudango (2023) defendeu na dissertação de mestrado feito no Brasil.

A escritora Elisabette Djeneba Cudango explica que uma das razões para a escolha do tema de estudo no mestrado foi por causa da memória que tem dos vestígios deixados pela colonização na sua cidade de Cacheu, pois desde aos três anos de idade ela convivia com aquilo na cidade, e que lhe causava sofrimento todas as vezes que via esses instrumentos na cidade, (Cudango, 2023). Também, ao longo dos tempos que esteve no campo, ela pode perceber o choque de estar todos os dias convivendo com os materiais utilizados na tortura dos nativos durante a presença portuguesa na região.

O significado que dá e a memória que ela tem da cidade de Cacheu é carregada de sofrimento, de sentimento de revolta, como ela mesma destaca que "[...] desse modo, o estudo pretende analisar as ressignificações das identidades [...]" (Cudango, 2023, p. 18). A questão da ressignificação dos lugares, vestígios e outros instrumentos da colonização para quem viveu e conviveu com isso, naquela cidade, passou a ser objeto de estudo e de crítica por ela, e assumir o desafio de fazer uma nova leitura da história da mesma cidade através da memória dos seus antepassados, mas não da colonização, uma vez que todos os instrumentos da colonização só

levam a lembranças e sofrimentos. Nesta lógica, a crítica de Lopes (1995) e Barry (2000) sustentam a ideia dela de que é possível uma outra análise da realidade local através de memória dos próprios nativos sem, no entanto, ter a colonização como expoente principal do eixo.

Nos eventos que são lembrados pelos nativos, a colonização é vista como aquela que deve ser esquecida. E viver a história local, isso pode ser vista como trauma coletivo, onde os sujeitos se buscam reencontrar consigo mesmo, construindo uma memória coletiva que não exclui suas vivências, ou que tenta desfazer duma narrativa, mas que ao mesmo tempo, é complicado devido à profundidade dos acontecimentos resultantes destes atos. Nesta perspectiva, compreende-se o quão importante é a retomada da história local contada pelos próprios nativos da região ou da cidade de Cacheu, como sugere o Barry (2000), de que a nossa história deve ser contada por nós. E Cudango assume esse papel na escrita, defendendo a mudança na narrativa da histórica local e a valorização da cultural local sem, no entanto, ver a colonização como ponto de partida, que significa a retirada dos instrumentos coloniais no museu de Cacheu, e recontar a história local que valorize suas culturas, suas lutas e vitórias contra o colonialismo português.

História local

Em 24 de setembro de 2023, a Guiné-Bissau celebrou 50 anos da sua emancipação política contra o poder colonial português presente naquele território, desde o século XV (1446). Isto é, em 24 de setembro de 1973 foi proclamada unilateralmente a independência da Guiné-Bissau, após sangrenta guerra armada que durou 11 anos nas matas da Guiné-Bissau, (Oliveira, 2021).

Os primeiros contatos e a ocupação portuguesa ocorreram na região de Cacheu, devido à facilidade de navegação proporcionada pelos rios e portos locais, como o rio Cacheu, o rio Farim e o rio Casamansa no sul de Senegal. Foi a partir da região de Cacheu que os portugueses se estabeleceram com as primeiras capitanias na Guiné-Bissau, (Candé Monteiro, 2013, p. 92), para mais tarde alargar para outras regiões do território guineense.

A localização da Guiné-Bissau, via marítima, facilita esse contato. E a estratégia pensada pela colonização - aliás, a colonização não foi acaso -, foi bem trabalhada desde o início. As intenções eram claras nas escolhas de lugares. A costa onde se localiza a Guiné-Bissau faz fronteira com importante rio no sul do Senegal (rio Casamansa); igualmente, rio Geba para a república da Guiné Conacri. Entradas e saídas pelo mar facilita o comércio de longa alcance e a exploração das zonas mais próximas aos rios, como aconteceu durante todo o período da colonização.

A escritora Artemisa Odila Cande Monteiro explica que,

> Assim, como em outras partes do continente africano, o século XV – aproximadamente o ano de 1446 – marca o início da chegada dos portugueses no território que viria mais tarde a denominar-se Guiné-Bissau, pois o acesso à Costa da Guiné, ou seja, Senegâmbia, deu-se através da rota instituída pelo navegador Álvaro Fernandes. Entretanto, na Guiné-Bissau, a ocupação começou no norte do país a partir da cidade de Cacheu, fundada em 1588 (Cande Monteiro, 2013, p. 92).

A chegada em Cacheu teve um impacto profundo na relação entre os nativos e os portugueses, resultando em uma divisão interna entre a Vila Fria e a Vila Quente, como descrito pelo escritor Fernandes (1988). Ele argumenta que a Vila Fria corresponde à atual praça de Cacheu, que está praticamente abandonada pelos nativos, enquanto a Vila Quente era dominada pelos nativos. Estes últimos permanecem ainda hoje nos mesmos lugares enquanto comunidade dos nativos, isolando-se ou rejeitando a parte administrativa onde residiam os colonos. Por isso, no período pós-independência, o Estado guineense designa essa área como zona administrativa, onde reside o atual governador da região de Cacheu, nomeado pelo governo guineense.

Tanto Cande Monteiro (2013) quanto Fernandes (1988) afirmam que Cacheu desempenhou um papel crucial na historiografia da Guiné-Bissau, destacando sua importância na resistência contra o colonialismo e, corroborando com o Campos (2012), que relata os frequentes ataques dos nativos aos estabelecimentos portugueses. De certa forma, isso explica a importância histórica da região e nos dias atuais.

Os primeiros contatos entre os nativos e os portugueses em Cacheu

A história do território que hoje é a Guiné-Bissau é profundamente marcada pela organização dos seus grupos étnicos, suas tradições e resistência, o que teve um impacto significativo no antes, durante e pós a guerra de libertação nacional em 1973. Os dirigentes dos movimentos da resistência utilizaram a metodologia de mobilização entre as etnias que compartilham semelhanças linguísticas e, isso foi fundamental no processo de mobilização e adesão à luta em diferentes territórios ocupados pelos nativos, principalmente a mobilização étnica com base religiosas e espiritualidades semelhantes (Paigc, 1974). Com base nisso, ao analisar o mapa da Guiné-Bissau, percebe-se que a divisão administrativa do território em três províncias se baseou na forma de organização das etnias e suas religiosidades ou espiritualidades.

Os colonizadores portugueses ao perceberem essa organização étnica criaram os mapas administrativos como forma de confinar e controlar as etnias com base nas suas próprias estruturas organizacionais. Por isso, o Partido Africano da Independência da Guiné-Bissau e Cabo Verde (PAIGC), que foi o movimento que liderou a luta armada contra o colonialismo, utilizou os mesmos mapas durante a mobilização das massas populares. Em cada província e região, havia uma predominância étnica, o que facilitava a organização da resistência, principalmente na região de Cacheu, que, desde logo, muitos não aceitaram o fato de o poder colonial ter escolhido seus territórios para se estabelecer. Contudo, nem todos se alinhavam a essa postura, pois ao longo dos séculos muitos se aliaram ao colonialismo na implementação das suas agendas políticas, pois se consideravam parte dos territórios ocupados pelos colonos. Isso sempre foi a estratégia dos portugueses de tentar dividir para reinar. Para Oliveira (2021),

> A iniciativa colonial de "dividir para melhor reinar" foi regra colonial e funcionou em vários casos. Foi importante fragmentar as estruturas organizacionais dos grupos étnicos. Desta forma, conseguiram com certo resultado os objetivos de explorar estes territórios e seus povos (Oliveira, 2021, p. 93).

Por exemplo, na região de Cacheu, existem as etnias como os Manjacos, Mancanhas, Baiotes, Cassangas, Balantas, Felupes, Banhuns, Papéis, etc., Essa fragmentação iniciou desde a chegada dos portugueses, como explica o PAIGC de que, "No século XV, no momento da chegada dos portugueses, eles viviam já nestas regiões e, com pequenas diferenças, nos mesmos sítios, atualmente" (Paigc, 1974, p. 62), aproveitando da boa hospitalidade para dividi-los.

Nota-se que a chegada e a permanência dos portugueses na região de Cacheu romperam a tradição e as relações sociais entre as etnias, uma vez que, para se estabelecerem, eles adotaram a estratégia de "dividir para reinar" (Cande Monteiro, 2013; Oliveira, 2021; PAIGC, 1974). E essa tática consistia em colocar uns grupos étnicos contra outros, favorecendo alguns em detrimento de outros, na mesma região, ou deslocar um grupo de outra localidade para outra como forma de garantir seu controle territorial e estabelecer suas bases de poder colonial. E, foi a partir dessa estratégia que se estabeleceram e construíram a feitoria no porto de Cacheu. Com isso mudou completamente a relação entre os nativos e os portugueses, porque, foi partir dali que os portugueses decidiram fixar suas atividades de residência, mas também, foi partir disso que iniciou o longo processo de comércio dos seres humanos em todo o território nacional envolvendo os colonialistas e partes dos nativos citados por Peter Karibe Mendy, como "Tangomãos" (Mendy, 1994) e os lançados caboverdianos (Monteiro, 2013, p. 94). Os longos períodos de contato em Cacheu não se resumem só aos ataques às caravanas e às instituições coloniais da época, mas também, pela resistência contra imposições culturais, como a religião, a língua, as festividades.

Portanto, Cacheu é onde tudo começou em 1588.

Resistência local

A ideia de que os nativos eram passivos e conviviam pacificamente com os colonos é refutada pelos dados apresentados por Américo Campo em sua pesquisa de 2012. Segundo o estudo, os nativos viam os colonos como invasores de suas terras e, portanto, devem ser combatidos. A pesquisa de Américo Campo oferece informações valiosas e amplamente uti-

lizadas por diversos estudiosos e que também fundamento este argumento. Os registros de vários momentos em que os nativos de Cacheu atacaram as bases da administração colonial revelam claramente a resistência, demonstrando que não houve uma convivência pacífica entre todos os grupos étnicos na região com os colonos.

As sequências de ataques dos nativos à praça de Cacheu, e as vezes, das caravanas dos colonos nas suas incursões, conforme descrito por Campos (2012), evidenciam um grande movimento de resistência dos grupos étnicos em diferentes comunidades contra a presença colonial portuguesa nos seus territórios. Esses ataques que se estenderam de 1590 até 1871, ou seja, os ataques de 1646, 1679, 1825 e 1861 demonstram a crescente hostilidade entre os nativos e os colonizadores, com os primeiros, buscando defender seus territórios e a autonomia contra a invasão e a imposição dos segundos.

Desde o primeiro ataque em 1590, que durou três dias, até as declarações de guerra de 1861, os nativos se mostraram claramente contrários à presença dos colonos e à exploração de suas terras. Esses conflitos revelaram que a relação entre nativos e portugueses nunca foram pacíficas, como muitas vezes são retratadas em visões simplificadas da história colonial. O fato de o governador Honório Barreto, em 1856, ter antecipado ataques às comunidades nativas, temendo novas represálias, reforça a ideia de que os nativos não se mostravam passivos, mas sim, engajados em uma luta contínua pela preservação de suas terras e culturas. Além disso, o assassinato do governador colonial Álvaro Teles Caldeira em 1871 por parte dos nativos simboliza ponto crucial do processo de resistência dos nativos.

Campos argumenta que o governador morreu no combatente contra os nativos,

> O governador colonial é morto em Cacheu, durante uma batalha entre soldados portugueses e grumetes (24/01). - Saiu da Praia (Cabo Verde) uma força militar de 200 homens, embarcados nas canhoneiras Zarco e Tejo, para combater a tabanca que deu refúgio aos guineenses que mataram o governador de Bissau (13/02). - A expedição ataca Cacanda, que resiste durante cinco horas

> (08/03). - A expedição ataca as tabancas de Bassarel, Bianga e Churo (09/03). (Campos, 2012, p. 28).

As constantes baixas sofridas pelos colonos resultaram em contra-ataque às comunidades dos nativos, e estes, mesmo sem grandes e suficientes armamentos, resistiram por dias

Por isso, os registros de Campos não só desconstroem a ideia de convivência pacífica, mas também sublinham o caráter prolongado e estratégico da resistência dos nativos, que não se limitou a confrontos pontuais, mas sim, a uma série de ações coordenadas que logo depois o movimento de luta PAIGC se apoderou na mobilização contra a opressão colonial.

Lopes (1999) explica que, sempre teve resistência dos nativos em cumprir ordens dos colonos e estes últimos sempre tiveram dificuldades em implementar suas ações devido a essas resistências e ataques. Isso confirma as sucessivas datas apresentadas pelo Campo dos ataques das etnias de Cacheu contra as bases portuguesas na região, e Carlos Lopes sublinha que,

> Durante toda a presença colonial, presente desde o século XV nesta região da costa africana, os portugueses e outros europeus tiveram muita dificuldade em impor a sua ordem. A resistência autóctone ao poder estrangeiro foi tão forte que isso explica, embora apenas em parte, o estado de abandono em que o país se encontrava na altura da independência política (Lopes, 1999, p. 19).

Estando em constantes derrotas, o poder colonial português recorreu e reforçou a violência como arma de defesa e por forma a eliminar todos que considerava de ameaça, afim de continuar suas atividades de comércio perante as agências instaladas em várias localidades do território guineense. E, na sequência disso, Lopes (1995) diz explicar sobre o estado em que se encontrava o país no pós-independência. Ou seja, é a forma como os colonos acharam para retaliar nativos, uma vez que em várias ocasiões, anos e séculos estes últimos atacavam os portugueses e não os deixavam implementar suas políticas.

Mas também, podemos considerar outros fatores como consequência disso, principalmente, do medo que o regime português tinha das outras potências europeias interessadas na mesma região e que buscavam se estabelecer, como foi o caso da região de Casamansa tomada pelos franceses, e a região de Bolama-Bijagós tomada pelos ingleses. Só mais tarde, por meio de arbitragem internacional, Portugal conseguiu recuperá-la. Contudo, Maria Luísa Esteves (1988) argumenta que os portugueses tinham poucos interesses em algumas zonas de Guiné "Portuguesa". Isso incluía parte do Casamansa, exceto o Ziguinchor, até a França iniciar a construção da feitoria em Borim a partir da "negociação". Isso em 1828 com as lideranças locais que vendiam suas terras aos colonos. E, nesse mesmo ano, um negociante francês instalou-se na ilha dos Mosquitos ou de Carabane, na embocadura do Casamansa (Esteves, 1988, p. 49), com objetivos de continuar explorando as comunidades locais. Perante isso, pode se considerar muitos fatores de colonialistas portugueses terem abandonado ou não terem investidos na Guiné "Portuguesa", citado por Lopes (1999). Mas também, no que se refere ao abandono e às compras das terras como consequência das resistências ou das disputas entre os próprios colonos, vejo uma certa ambiguidade no que diz respeito à afirmação da Esteves (1988) sobre as compras e vendas das terras, uma vez que os nativos nem sempre possuíram os meios necessários para se defenderem contra as presenças dos colonialistas que invadiam seus territórios que muitas vezes eram por meio da força, o que dificulta aceitar a posição de que, negociavam ou vendiam as terras aos colonos nessa época.

Considerando as tensas relações entre os nativos e os colonos, em 23 de janeiro de 1963 iniciou a guerra de libertação nacional com ataque ao quartel dos colonos em Tite no Sul da Guiné-Bissau. Isso explica como em parte os avanços obtidos pelo movimento que conduziu a luta, que sensibilizou os nativos em todo território, mostrando as consequências da colonização nas suas vidas, exploração dos seus recursos, cobranças de impostos, violências físicas e psicológicas de crianças, homens e mulheres, e tudo isso, finalmente, deu em luta armada, mas que não teve inicio em Cacheu norte do país, mas sim, no sul, com alargamento para outras regiões.

Por isso, Lopes (1999) e Esteves (1988) concordam com o fracasso do colonialismo português sediado ao longo das margens do rio Cacheu,

mesmo tendo construído uma fortaleza para defesa e todo aparato militar armado, mas isso não impedia sua derrota.

E, entre os colonos europeus se sabotavam para tirar proveito da relação com os anciões responsáveis nas comunidades dos nativos. Nisso, Oliveira (2021) cita que os franceses, mais tarde, se aliaram a uma comunidade da etnia Balanta na ofensiva contra as bases portuguesas em Cacheu. "[...] É o caso dos confrontos entre os Balantas e os navegadores portugueses de porto de Cacheu, que tentaram de canoa acessar ao porto de Ziguinchor" (Oliveira, 2021, p. 50). Talvez seja isso a explicação de Lopes (1999) sobre o abandono daquele território sem grandes investimentos nas infraestruturas, educação e saúde, diferentemente dos países como Angola, Moçambique e Cabo Verde, devido às constantes derrotas sofridas.

As memórias e ruínas em Cacheu

Se recorrer ao histórico do passado do território que hoje é Guiné-Bissau para explicar a recente guerra de libertação nacional, ele demonstra que as leituras sobre as nossas vidas, da nossa história no passado e no presente estão intrinsicamente ligadas às memórias e às lembranças que temos de forma individual ou coletiva partilhada por gerações. Assim, Cacheu, onde tudo começou entre nativos e portugueses, tornou-se um lugar multifacetado devido às diferentes interpretações que se fazem desse contato. Por isso, ao criar um museu na cidade de Cacheu, chama atenção o fato de que os nativos preferem não se envolver com ele devido à memória que têm dos instrumentos preservados nele. E isso reflete o impacto do processo cognitivo ligado à memória, à dor e à tristeza de reviver as lembranças do passado marcadas pela experiência da violência da colonização.

A memória, em sua essência, é uma capacidade mental que, de forma individual ou coletiva, armazenamos em nossa mente conjuntos de informações e lembranças. Ela é uma parte fundamental da identidade, com característica própria do sujeito que a carrega e a revive. Ou seja, tanto a memória quanto a lembrança funcionam como mapas das nossas vidas, pois, sem elas, seria difícil construir um raciocínio que nos conectasse aos

eventos passados e presentes, uma vez que em todos os dias recorremos a elas como tem acontecido em Cacheu. Durante nossa estadia e conversas com anciões - em cada ponto da cidade tem um significado -, uma lembrança e memória dos tempos passados, das antigas comunidades destruídas ou deslocadas durante a colonização. Isso reforça a nossa tese de que nós, enquanto sujeitos, vivemos nossas próprias histórias no tempo.

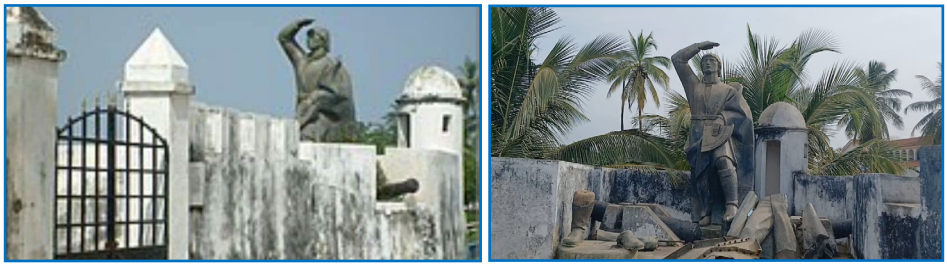
A lembrança e a memória, de certo modo, apresentam diferenças nos limites conceituais, mas também, elas estão intimamente ligadas uma à outra, uma vez que, cada um reflete nos acontecimentos da vida e na interpretação que se faz cotidianamente do mundo e dos acontecimentos ao redor. Para Mourão Júnior e Faria: "Grosso modo, chamamos de *memória* a capacidade que os seres vivos têm de adquirir, armazenar e evocar informações" (Mourão Júnior; Faria, 2010, p. 780). Em muitos casos, reservamos parte da nossa capacidade cognitiva para preservar momentos bons e ruins ao longo das nossas vidas, criando um arquivo interno que a qualquer momento recorremos para as consultas conscientes ou inconscientes. E isso pode ocorrer de forma individual ou coletiva.

Em Cacheu, cada indivíduo ou coletivo tem sua história, lembrança e memória sobre os rastos da colonização. Muitos não querem conversar sobre o assunto, enquanto que outros preferem explicar a história tendo como vencedor eles mesmos. Talvez isso atenue as dores das lembranças e das memórias ruins do passado colonial, ou, "São lembranças não lembradas fortuitamente, apenas quando evocadas por meio da recordação. É a Memória pura ou Memória verdadeira, [...]". (Xavier *et al*., 2018, p. 94). Nem sempre é fácil lembrar o passado carregado de memórias ruins, percebi isso nas conversas com anciões. Conversei com um senhor[2] de cerca de 80 anos em Cacheu sobre como ele se sentia em relação às estátuas, a fortaleza, museu e de forma geral, à cidade repleta de vestígios da co-

2 Numa manhã eu estava a passear no mercado de Cacheu, onde um senhor já de idade vendia peixes, acompanhado de uma criança que se apresentou como seu neto. Quando me aproximei, comecei a puxar conversa para introduzir o tema. Ao elogiar a arquitetura da cidade, ele imediatamente se mostrou chateado ao saber que eu havia visitado o museu e a fortaleza. Percebendo sua reação, corrigi a narrativa sobre minha visita e, a partir daí, a conversa se voltou para a história da cidade, que ele mencionou ser a terra de seus avós, (Entrevista realizada no mercado de Cacheu em 10 de dec. 2023).

lonização, ele disse que aquilo era uma vergonha para eles que lutaram contra os portugueses, "os tugas". Ele explicou que entrou na luta porque "os tugas" queimaram sua aldeia e destruíram tudo. Para ele, a vontade era apagar todos os vestígios deixados por eles, para demonstrar que os colonizadores não tinham mais nenhum poder sobre a região. De certo modo, percebe-se que as feridas não sararam ainda e muito menos a depressão ou trauma colonial na cidade de Cacheu. Um outro senhor[3] com quem conversamos no mesmo local, afirmou que, para ele, somente seu cadáver poderia entrar no museu e na fortaleza de Cacheu, onde estão expostas estátuas de antigos escravistas e comandantes coloniais que estiveram na Guiné durante o período colonial.

Figuras 1 e 2 – Fortaleza de Cacheu, Guiné-Bissau e a estátua de Diogo Gomes de Sintra (c. 1402-1420? – c. 1502)



Fonte: Autor, 10 de dez. 2023.

Essas afirmações demostram sentimento que ainda os nativos, os idosos, combatentes da liberdade de pátria como são chamados na Guiné-Bissau têm dos acontecimentos passados da região, das perdas humanas e materiais. Há feridas ainda por sarar, que ao nosso ver não bastaria ressignificar os objetos deixados pelos colonos, mas sim, corrigir a narrativa da história colonial e valorizar as histórias locais carregadas de simbologia e memórias.

3 Assim que o primeiro entrevistado começou a falar, ele logo comentou durante nossa conversa. A partir daí, os dois passaram a discutir o tema, expressando seu descontentamento tanto com o museu e a fortaleza quanto com a cidade de uma forma geral, (Entrevista realizada no mercado de Cacheu em 10 de dezembro de 2023).

Navego das afirmações dos autores Mourão Júnior e Faria, (2010, p. 780), de que a memória nos oferece a possibilidade de vivermos os acontecimentos do passado, mas isso no caso de Cacheu deve acompanhar-se com novas leituras da história local, como defendido pelos autores Cudango (2023); Barry (2000) e Lopes (1995). É importante reconhecer a história local, as versões dos combatentes da liberdade da pátria, e distanciar-se da história oficial que exaltam os colonos, seus heróis de torturas contra nativos. Isso explica a forma como os colonos implantaram estátuas em todo o território nacional, nomes das ruas e avenidas, das localidades onde dominavam. Todos são batizados com nomes dos seus heróis, muito diferente dos nomes das culturais locais, dos mestres dos saberes locais que foram silenciados e cujas histórias são apagadas durantes anos de violência colonial. Por isso, quando um idoso recusa se identificar com os vestígios coloniais, em parte, a compreensão é de que, não se identifica com isso. No entanto, chama atenção o fato da valorização das suas histórias, nomear seus nomes em ruas e avenidas, praças e monumentos.

Figuras 3 e 4[4] – Estátua de Honório Barreto e Estátua de João Teixeira Pinto



Fonte: Acervo do autor, 10 dez. 2023.

4 À esquerda, encontra-se a estátua de Honório Barreto, um destacado membro da administração colonial portuguesa, nascido em 24 de abril de 1813, e falecido em abril de 1859. À direita, está a estátua de João Teixeira Pinto, militar do exército colonial português na Guiné, que foi retirada da praça pública de Bissau e, posteriormente, encostada na fortaleza de Cacheu.

As imagens são das estátuas colocadas na fortaleza de Cacheu, na sua maioria em estado de degradação, com peças em faltas.

Constata-se que a praça de Cacheu está abandonada e isolada, praticamente transformada em zona administrativa, sem muita vivacidade, apesar de algumas manutenções feitas pelo governo regional a nível das infraestruturas locais.

Isso reflete a resistência e a revolta dos nativos que continuam nas zonas periféricas do centro administrativo da antiga administração colonial, herdada pelo Estado pós-colonial. Parece uma cidade fantasma à noite. Durante o dia, o mercado e o porto são partes mais movimentadas no centro da cidade. Mas, logo no período da tarde, praticamente estas áreas são desérticas. Cudango (2023) recorda como as construções e reabilitações dos edifícios da antiga administração colonial continuam a abalar os nativos de Cacheu devido à memória que eles têm disso. Explica o autor que:

> Para além do porto, também a fortaleza de Cacheu (baluarte) ainda se encontra preservada. Nos últimos anos, a antiga casa Gouveia de Cacheu foi reabilitada e transformada em um memorial de escravatura, e alguns vestígios da época da escravatura ainda se encontram ali preservados. Assim, como considera Caldeira (2016), a construção do memorial de escravatura e do tráfico negreiro em Cacheu consiste em dar valor à memória de uma realidade que abalou profundamente os países africanos e ainda hoje permanece com grande acuidade nas sociedades que foram atingidas com o tráfico negreiro e essa tragédia deixou marcas e feridas abertas (Cudango, 2023, p. 72).

Por isso, as estátuas dos heróis da colonização são praticamente encostadas e confinadas dentro da fortaleza construída pelos portugueses, lugar onde os que têm memória dela não desejam visitar, constituindo assim ruínas devido o estado de abandono que se encontra, da mesma forma para o memorial de escravatura, que apesar do local reabilitado e em bom estado de conservação, ainda assim, não é aceite pelos nativos que buscam contar outra história.

Figura 5 – Memorial de escravatura em Cacheu (18 de fevereiro de 2020)



Fonte: Miguel de Barros[5]

Isso reforça a tese de que, os cinquenta anos após a independência da Guiné-Bissau ainda não é suficiente para as ressignificações dos lugares e vestígios, uma vez que as cicatrizes ainda não sararam, pois os acontecimentos foram recentes do ponto de vista histórico. É preciso reconhecer que ainda há pessoas traumatizadas, amputadas, doentes em consequência da colonização, e isso afeta profundamente as forçosas intenções de ressignificações dos lugares, dos objetos e das memórias construídas da violência colonial. Cudango destaca que, [...] "ali eu cresci vendo as memórias dos antepassados coloniais e da escravatura [...]" (Cudango, 2023, p. 18). Esse evento traumático vivenciado fora do período colonial assombrou a pesquisadora ainda na infância, motivando sua curiosidade, e também, a revolta alimentada pelos mais velhos na Cacheu, que desde logo se distanciaram desses vestígios ainda considerados por eles de instrumentos coloniais.

A vida da pesquisadora Cudango mudou ao ter contato com o guia turístico da Guiné-Bissau no Brasil, fato este, que trouxe memória. "Foi

5 Na imagem publicada na sua página na rede social, o ativista guineense, Miguel de Barros destaca que, "De 19 a 22/02/2020, a cidade histórica de Cacheu acolhe o I Simpósio Internacional "*Cacheu caminho de escravos - Histórias e memórias da escravatura e do tráfico na África Ocidental"* que contará com participação de investigadores e ativistas procedentes de África, Europa e América". BARROS, M. Disponível em: https://x.com/debarros_miguel/status/1229876979287109633. Acesso em: 02 de abr. 2025

nessa universidade[6] que tive contato com um dos textos sobre Guia Turístico da Guiné-Bissau. Esse texto conectou-me novamente com as memórias e lembranças da cidade de Cacheu e das suas histórias" (Cudango, 2023, p. 18). Ela nasceu duas décadas após a independência da Guiné-Bissau. Mas, mesmo assim, ela sofre com a memória da cidade e também os combatentes também sofrem.

Ao largo da cidade de Cacheu nota-se que de vista não se localiza a fortaleza e as estátuas nelas abandonadas. Isso seria feito, conscientemente, pelos nativos de afastar-se desses objetos, ou talvez seria porque esses objetos não têm significado dentro da tradição local a partir das identidades étnicas e espaços para as suas preservações, por isso, foram postas na fortaleza de Cacheu.

Portanto, a fortaleza carrega um peso histórico significativo para a região e para a cidade de Cacheu, pois é o local onde estão preservadas estátuas de figuras do colonialismo português na Guiné-Bissau. Essas estátuas foram retiradas de diversos pontos do território da Guiné-Bissau após a independência e elas continuam sendo parte dessa memória e lembranças, mas também, vistos como ruínas na cidade.

Conclusão

Em conclusão, o artigo de modo geral trouxe à tona uma complexa relação dos nativos de Cacheu com os vestígios deixados pelo colonialismo português. A cidade, que desempenhou um papel crucial na luta contra o colonialismo, carrega em suas ruínas e memórias não apenas a história de resistência, mas também um processo contínuo de ressignificações dos vestígios coloniais, como a fortaleza, as estátuas, as peças de torturas no museu, a arquitetura da cidade e outros. A pesquisa revelou como os nativos da cidade buscam definir suas histórias além lentes coloniais, pois conclui-se que os referidos anteriormente estão longe de serem simples-

6 A pesquisadora veio para Brasil através da bolsa de estudos destinados aos países da Comunidade dos Países da Língua Oficial Português – CPLP, na Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileiro- Unilab, no campus do Ceará, localizado no município de Redenção e Acarape. E, mais tarde, cursa mestrado no Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia.

mente lembranças de um passado distante, que continuam a influenciar o cotidiano dos residentes, seja como símbolos de trauma ou como pontos de reflexão sobre a identidade e a história regional. A análise qualitativa e a experiência de pesquisa de campo contribuíram para uma compreensão mais profunda dessas dinâmicas de memória, resistência e ressignificação, destacando a importância de Cacheu como um espaço de constante negociação entre o passado colonial e o presente pós-colonial na busca de contar suas próprias histórias, destacando os heróis nacionais e locais, razão do desprezo e abandono dos lugares e instrumentos utilizados na colonização. Isso reforça a coesão interna e da identidade regional considerada importante de ponto de vista da história local.

Referências

BARRY, B. *Senegâmbia:* o desafio da História Regional. Rio de Janeiro: SEPHIS; Centro de Estudos Afro-asiáticos, 2000.

CAMPOS, A. *História da Guiné-Bissau em datas*. Disponível em: https://guinebissaudocs.wordpress.com/wp-content/uploads/2012/04/histc3b3ria-da-guinc3a9-bissau-em-datas.pdf. Acesso em: 27 mar. 2025.

CANDE MONTEIRO, A. O. C. *Guiné-Bissau*: da luta armada à construção do estado nacional: conexões entre o discurso de unidade nacional e diversidade étnica (1959-1994). Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2013, 289 p.

CUDANGO, E. D. *Relação Sociocultural entre Brasil e Guiné-Bissau*: uma análise sobre processos de construção e ressignificação das identidades a partir de trânsitos no Atlântico escravocrata do porto de Cacheu para São Luís de Maranhão XVIII-XX. Bahia, 2023. 87p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas - Universidade Federal da Bahia-UFBA, Salvador, 2023, 89 p.

ESTEVES, M. L. *A Questão do Casamansa e a Delimitação das Fronteiras da Guiné.* Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical e Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa, 1988.

FERNANDES, N. *Cacheu, cidade antiga.* IV Centenário da Fundação da Cidade de Cacheu- Lisboa: Minerva do Comércio; Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1988.

LOPES, C. *Kaabunké*: espaço, território e poder na Guiné Bissau, Gâmbia e Casamansa pré-coloniais. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1999.

LOPES, C. A pirâmide Invertida-Historiografia Africana feita por Africa*nos*. *Atas do colóquio "construção e ensino da História de África"*, Lisboa: Linopazes, 1995, p. 21-29.

MENDY, P. K. *Colonialismo português em África*: a transição de resistência na Guiné-Bissau (1879-1959). Lisboa: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa, 1994.

MOURÃO JÚNIOR. C. A. e FARIA. N. C. *Memória*. Disponível em: https://repositorio.ufjf.br/jspui/bitstream/ufjf/7632/1/Mem%c3%b3ria.pdf. Acesso em: 18 fev. 2025.

OLIVEIRA, A. V. *Cultura e poder em Casamansa*: uma leitura sobre a bibliografia colonial da região. Brasil, 2021. 102 p. Dissertação (Mestrado Interdisciplinar em Humanidades) - Instituto de Instituto de Humanidades (IH), Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira. Redenção, 2021, 103 p.

PAIGC. *História da Guiné e ilhas de Cabo Verde*. Porto: Afrontamento, 1974.

XAVIER, A. R.; FIALHO, L. M. F.; VASCONCELOS. J. G. *História, Memória e Educação*: aspectos conceituais e teórico-epistemológicos. Fortaleza: EdUECE, 2018.

V PARTE

PATRIMÔNIOS RELIGIOSOS



UM TESOURO INACABADO: O ARCANO MÍSTICO DA RIBEIRA GRANDE, ILHA DE SÃO MIGUEL, AÇORES. PORTUGAL

Susana Goulart Costa[1]
Hilda Jaqueline de Fraga[2]

Resumo

Em 2009, o *Arcano Místico*, obra artística criada por Madre Margarida Isabel do Apocalipse, na ilha de São Miguel (Açores-Portugal), foi classificado como Tesouro Regional. Chegava ao fim um processo de patrimonialização de um bem móvel que narra aspectos da religiosidade católica em pleno contexto de secularização no século XIX.

O objetivo deste artigo é analisar as várias interfaces do reconhecimento do Arcano, enquadrando-o na perspetiva institucional e simbólica que conduziram à sua valorização pública e comunitária e a integração posterior no circuito patrimonial religioso e artístico do concelho da Ribeira Grande.

Como artefacto emblemático de memória cultural e identidade regional, o Arcano Místico representa a singularidade da religiosidade açoriana, em particular, a forma como as práticas espirituais se entrelaçaram com a criatividade artística, oferecendo, do mesmo modo, quadros interpretativos sobre a sociedade e a mentalidade da época em que foi produzido, bem como acerca da trajetória biográfica de sua autora e somente acessados a partir da patrimonialização.

1 Ponta Delgada, Açores. Portugal.
2 Jaguarão, Rio Grande do Sul. Brasil.

A obra em questão não é, portanto, apenas arte decorativa ou contemplativa, mas é também uma expressão de devoção profunda, em que cada detalhe materializa crenças e experiências místicas de uma determinada comunidade, na qual se encontra inscrita a vida da religiosa; posto que, os patrimónios culturais, mais que objetos e estruturas, são também veículos transmissores de mensagens que operam no campo do simbólico, expressando identidades, valores, crenças, padrões culturais de uma sociedade no tempo, transcendendo a simples materialidade.

Nesse sentido, o Arcano tem atuado como objeto ativador de significados simbólicos partilhados desafiando a simples categorização de obra artística. Diferentemente de grande parte das iniciativas patrimonialistas enfatizadas nas técnicas e/ou estéticas dos artefactos em si, as análises e redes de informações coletadas, não só das suas características escultóricas, mas também imagéticas e biográfica da autora, convidam à reflexão sobre a relação entre arte, fé, identidade e património.

Introdução

O arquipélago dos Açores, parte integrante de Portugal, é composto por nove ilhas. A maior delas, com 744,6 km², é a de São Miguel, que foi descoberta na década de 1420 e povoada a partir da década de 1440.

A costa norte desta ilha é dominada pela cidade da Ribeira Grande, cujo processo de desenvolvimento se iniciou no século XV, amparado pela fertilidade desta zona da ilha que muito deve à profusão de ribeiras e riachos de água doce e que dá o nome ao concelho. Este caudal de água nasce nas vertentes do maciço da Lagoa do Fogo e desagua no centro histórico da cidade da Ribeira Grande, que foi elevada à dignidade de vila em 1507.

No final do século XVI, o historiador Gaspar Frutuoso, pároco na Igreja matriz da Ribeira Grande, descrevia esta vila como sendo “nobre com seus moradores, rica em suas terras, bem assombrada com seus campos e fértil com seus frutos, está situada de aquém e de além de uma grande ribeira, de que ela tomou o nome, quase no meio da ilha, em uma grande baía da banda do norte, ao pé de um serra muito fresca … veio depois em

tanto crescimento, que é agora a maior vila, mais rica e de mais gente que há em todo este Bispado de Angra" (Frutuoso, 1998).

Atualmente, o concelho da Ribeira Grande ocupa uma área de 179,5 km^2, que corresponde a 24,2% da ilha de S. Miguel, sendo composto por 14 freguesias: Calheta, Pico da Pedra, Rabo de Peixe, Ribeirinha, Porto Formoso, S. Brás, Maia, Lomba da Maia, Fenais da Ajuda, Lomba de São Pedro, Santa Bárbara, Ribeira Seca, Conceição e Matriz. As últimas quatro constituem a cidade da Ribeira Grande, elevada a este estatuto em 29 de junho de 1981.

É nesta cidade que está instalado o "Museu Casa do Arcano", espaço anfitrião do Arcano Místico, peça elaborada pela freira Madre Margarida Isabel do Apocalipse no século XIX.

Figura 1 - Casa Museu do Arcano



Propriedade: Câmara Municipal da Ribeira Grande, ilha de São Miguel, Açores.
Fonte: Autoria de Luis Furtado.

Em 2009, por via do Decreto Legislativo Regional nº 9/2009/A de 03 de junho, foi classificado como o primeiro Tesouro da Região Autónoma dos Açores. Este reconhecimento institucional foi uma importante etapa no processo de patrimonalização do Arcano Místico que o próprio texto legal reconhece quando refere o "processo de patrimonialização de que

foi sendo alvo ao longo do tempo", o qual, "construído pelas elites ribeira-grandenses através de narrativas e descrições, foi-lhe conferindo o estatuto de bem agregador de uma identidade local e referente como objeto religioso e simbólico" (Região Autónoma dos Açores, 2009).

Figura 2 - Centro Histórico da cidade da Ribeira Grande, ilha de São Miguel, Açores



Fonte: Carlos Luis Cruz, 2015, Licenciada por Creative Commons Attribution-Share Alike 4.0 International.

Assim, a passagem do Arcano Místico de peça de arte de interesse local para Tesouro de projeção regional é justificada no Decreto Legislativo Regional nº 9/2009/A:

a) Pela "singularidade e raridade que testemunha, quer pela originalidade do material e do processo produtivo, quer por se tratar da mais importante obra de arte feminina de tradição conventual açoriana, única no contexto regional, e nacional";
b) Por "tratar-se de um bem de valor simbólico e religioso, extensão de testemunhos vários da memória coletiva regional";
c) Pelo "génio da respetiva criadora, na interpretação de uma simbiose entre a obra executada e o seu valor enquanto veículo transmissor de uma mensagem";

d) E, finalmente, "considerando a ameaça de deterioração e degradação que impende sobre o bem e que decorre do seu estado de conservação e da inexistência de medidas cautelares de proteção".

Como todo ato de patrimonalização, as iniciativas institucionais que acabaram por conceder ao Arcano o status de bem cultural público referente à identidade regional resultaram da mobilização de uma série de atores sociais – a elite local e o poder público – ambos reivindicadores de um capital cultural coletivo e uma equipe de profissionais do campo da museologia e da área de conservação. Para estes últimos se tornou objeto de pesquisa e de intervenções de restauro devido ao risco eminente de deterioração e perda de seu valor estético e/ou histórico.

Figura 3 - Trabalho de restauro do Arcano



Propriedade: Câmara Municipal da Ribeira Grande, ilha de São Miguel, Açores.
Autor: Luis Furtado.

A confluência de agentes em torno da recuperação de um significativo exemplar artístico-religioso potencializou laços de pertença entre o objeto, o território de origem e seus tributários. A sua construção como património tornou possível o levantamento de dados históricos acerca da obra e da artista, assim como dos elementos que o compõem e que foram

fundamentais para subsidiar a proposta de classificação como bem de valor regional e a sua posterior musealização com a criação do moderno Museu Casa do Arcano.

Essas operações correspondem ao conceito de ressonância sugerido por Gonçalves (2007), a qual é considerada por ele como um elemento indispensável para a consagração efetiva de um bem. De acordo com o autor, somente os dispositivos institucionais não são suficientes para a sua fruição, na medida em que o alcance e a função social, como registro de uma identidade, só se tornam possíveis através da "ressonância" a que todo objeto, parte de um património, necessita evocar junto aos grupos detentores. É através dela que o patrimônio evade as suas fronteiras formais, apresentando aos observadores as dinâmicas complexas das quais emergiu e das quais "ele é, para o expectador, o representante" (Gonçalves, 2007, 219) realizando importantes mediações entre o passado e o presente, entre o imaterial e o material.

A partir destas ressonâncias, a obra escultórica representativa da arte freirática nos Açores obteve um lugar de destaque no âmbito da arte sacra açoriana, conforme assinala Albergaria (2019, 49), juntamente com outros dois exemplares de bens móveis de relevância regional na qual, segundo a autora, sobressai "a originalidade, a plasticidade ingênua, mas expressiva" e a "magnitude da arte-freirática".

Este último aspecto agregou um diferencial pouco abrangido pelas políticas patrimoniais. O fato de ser o único bem de projeção regional associado a uma personalidade feminina no campo artístico e de grande representação histórico-cultural na sociedade e no imaginário ribeira-grandense. Madre Teresa do Apocalipse é identificada como detentora de um talento artístico admirado pela geração do liberalismo insular no século XIX, como uma prévia da distinção que sua obra e biografia ganharia dois séculos depois.

As palavras do poeta ribeira-grandense João Albino Peixoto, em publicação de 1850 dão uma ideia do quanto as aptidões da autora e a obra impressionavam pela magnitude e estilística: "E eminente a Ribeira Grande tendo produzido em si contendo aquella insigne religiosa, productora de uma obra tão grande, tão admirável, onde se vê desenvolvida a fecundidade de assombro talento" (Moura, 2008, 155).

Figura 4 – Quadro do Arcano Místico



Propriedade: Câmara Municipal da Ribeira Grande, ilha de São Miguel, Açores.
Autor: Luis Furtado.

Passado o tempo, o Arcano Místico retoma a cena pública após um período de esquecimento e se constitui como mais um "ícone cultural da região" junto à opinião pública, como demonstrado na matéria publicada no Jornal *Açoriano Oriental*,[3] meses depois da aprovação do Decreto Legislativo Regional.

A notoriedade obtida pela patrimonialização é ampliada no contexto nacional. Um ano depois da sua consagração, o Museu Casa do Arcano recebe Menção Honrosa atribuída pela Associação Portuguesa de Museus (APOM) devido ao valor e a relevância para a cultura e o patrimônio de Portugal. Em 2013, ganha o Prêmio Vilalva pela Fundação Calouste Gulbenkian pelo projeto de requalificação da casa onde foi elaborado e a extensa investigação e publicações sobre a obra e a autora.

3 Edição de 07 de setembro de 2009 na qual são mencionados os recursos da obra da Casa do Arcano orçada em mais de 450 mil euros e descritos os espaços do novo museu do concelho.

Com a premiação, o Arcano Místico se legitima como um "relevante conjunto escultórico do século XIX com característica singular e praticamente desconhecido e obra artística, que, mesmo considerada arte naive, reflete conhecimentos de indumentária e iconografia erudita, poética e quase surrealista", fornecendo "visibilidade nacional a este tesouro dos Açores." (Fundação Calouste Gulbenkian, 2012)

A nível local, Ribeira Grande, enquanto detentora do primeiro tesouro regional, projeta-se como cidade com vocação para a salvaguarda do patrimônio cultural, particularmente, os de natureza religiosa como salientado no Projeto de Execução Memoria Descritiva – Casa Museu da Freira do Arcano – Câmara Municipal – elaborado no ano de celebração do meio milênio de existência do concelho. Em termos urbanísticos, revela-se como uma localidade que se destaca tanto ao nível de arquitetura e arte religiosa, quanto na arquitetura de habitação e, resultando, portanto, num notável sítio histórico.

No documento as "expertises" dos arquitetos estabelecem as relações entre a obra escultórica, o território urbano e os demais exemplares do repertório patrimonial religioso edificado do concelho. A cidade é então prospetada como uma região com as construções "urbanas açóricas mais notáveis e originais da tradição urbanística e arquitetónica portuguesa", assinalando "a cultura vernácula ribeiragrandense no quadro amplo da tradição da religiosidade popular e de expressão sacra características dos Açores" (Câmara Municipal da Ribeira Grande, 2007, 01).

A qualificação do Arcano como tesouro regional e o Museu Casa do Arcano é correlata à qualificação do território desde uma conceção urbana que passa a ter como pauta o desenvolvimento integrador dos valores regionais e a criação contemporânea com vistas a um modelo de desenvolvimento alternativo para o arquipélago.

A projeção local inaugura iniciativas no campo da preservação de elementos representativos desse traço marcante da memória e identidade açoriana, pela Câmara da Ribeira Grande. Paulatinamente a obra e o espaço museal restaurado para a exposição pública do Arcano Místico passam a fazer parte, juntamente com outros sítios, do conjunto museológico da Ribeira Grande, ativando o turismo cultural, atraindo o interesse dos fiéis

e dos turistas pelas tradições religiosas e, assim, constituindo-se em vetores de dinamização econômica.

De um bem suspenso no tempo e por algum tempo distante da devassa dos visitantes, o Arcano, a partir de novos parâmetros de apropriação simbólica traduzido no processo da sua musealização, expôs as várias camadas históricas e identitárias que o constituem, seja como obra de arte, seja como artefacto de interpretação cultural.

Tais parâmetros decorrentes do reconhecimento alcançado evidenciaram regimes de historicidades antes impercetíveis sobre a obra e sobre a criadora, bem como o papel de mediação cultural que o Arcano Místico adquiriu junto ao público como objeto/documento a ser lido e interpretado que expomos a seguir. Primeiramente, no tocante a trajetória biográfica de uma freira-artista, que não só encontrou na arte uma forma de expressar valores estéticos e religiosos de um mundo em desmoronamento, como também deixou para a posteridade importantes registros para o entendimento da arte nos espaços de clausura femininos. Em seguimento, sobre o sistema mundo no qual foi idealizado e produzido. Ademais, sua produção configura-se igualmente como testemunho da produção artística feminina no sistema da arte insular do período.

A religiosa: a freira madre Margarida Isabel do Apocalipse

Margarida Isabel do Apocalipse era filha de José Francisco Pacheco Moniz e de D. Inês Eufrásia Botelho de Sampaio Arruda, moradores na freguesia de Nossa Senhora da Conceição, na Ribeira Grande, nasceu a 23 de fevereiro de 1779, sendo batizada com o nome de Margarida Isabel Narciza.

Pela titularização de “Dona” da mãe e pelos sobrenomes dos seus parentes, apercebemo-nos de que Margarida nasceu numa importante família da então vila da Ribeira Grande, com vários membros ligados à administração municipal, entre tios e irmãos. Todavia, para Margarida Narciza, na sua condição feminina, as suas opções eram muito escassas, reduzindo-se à vida marital ou conventual. Como sétima filha, a escolha pelo matrimónio não deve ter sido equacionada pelos seus pais, face ao expectável elevado valor do dote de casamento. Restava, pois, a entrada

no convento, instituição de prestígio para qualquer jovem oriunda de famílias respeitáveis.

Nos finais do século XVIII, a ilha de São Miguel contava com vários conventos femininos, distribuídos entre Ponta Delgada, Vila Franca e Ribeira Grande, na sua maioria obedientes à regra de Santa Clara. Para a jovem Margarida, a escolha recaiu sobre o único convento feminino da vila da Ribeira Grande: o convento de Jesus. Em 1800, Margarida professou e transformou-se em Madre Margarida Isabel do Apocalipse: tinha apenas 21 anos e morre agora pela primeira vez. Morreu para o mundo civil, do qual foi obrigada a separar-se completamente, obrigada ao regime de pobreza, celibato, clausura e obediência imposto nos conventos de Clarissas.

O quotidiano conventual de Madre Margarida Isabel no Convento de Jesus terá sido idêntico ao dos demais espaços de clausura femininos. Os dias eram preenchidos com atos devocionais e cultuais, orações recitadas e mentais, ocupações na cozinha, na enfermaria e com as roupas, ao que acresciam atividades artísticas (Lalanda, 1987).

Assim, as Irmãs dedicavam-se, certamente segundo o seu gosto e/ou necessidade, à música coral e instrumental, ao teatro e a trabalhos manuais que incluíam, bordados, rendas, flores artificiais, desenho, pintura, presépios, papel recortado, entre outros (Lalanda, 2008). Essas tarefas tinham uma dupla funcionalidade: permitiam um financiamento extra para o convento, pois as obras produzidas pelas freiras eram muito apreciadas pela sociedade local, além de que expressavam outras formas de honrar o nome de Deus.

Madre Margarida teria mostrado, desde cedo, particular inclinação para os trabalhos manuais, talento que foi publicamente reconhecido, o que a motivou a enviar um ramalhete de flores artificiais para a rainha Dona Maria II.

No ano de 1832, depois de 32 anos a viver enclausurada, Margarida do Apocalipse decidiu sair do convento de Jesus, no âmbito da determinação régia que obrigava à extinção das Ordens Religiosas. Estava em plena marcha o perfil liberal da Monarquia portuguesa; e a Igreja, com suas instituições e seus agentes, seria particularmente fragilizada com a implantação do novo enquadramento legal determinado pelo Liberalismo.

A autora: a egressa Madre Margarida Isabel do Apocalipse

Nas décadas 1820 e 1830, os Açores foram palco de múltiplos combates entre liberais e absolutistas. O apoio insular aos liberais incentivou o rei D. Pedro IV a instalar-se no arquipélago em 1832, onde nomeou o primeiro governo liberal. É nesse contexto que é assinado o Decreto de 17 de maio de 1832, gizado pelo Ministro da Justiça Joaquim António de Aguiar, e que seria a primeira versão do Diploma publicado a 30 de maio de 1834 (Biker, 1879). Assim, determinava-se a extinção de todos os conventos, mosteiros, colégios, hospícios e quaisquer outras casas das ordens religiosas regulares. Os seus bens seriam secularizados e incorporados na Fazenda Nacional, com exceção dos vasos sagrados e paramentos, que deveriam ser entregues aos Bispos das respetivas Dioceses e distribuídos às igrejas paroquiais.

À época da extinção das Ordens, os Açores tinham 23 conventos masculinos, 17 femininos e 6 recolhimentos, ou seja, 46 casas religiosas (Enes, 1999; Soares, 2021). Eliminando todos os conventos masculinos, a legislação extinguiu 13 mosteiros femininos e proibiu a admissão de noviças devido à fama da vida que neles se vivia, com "comportamento indisciplinado, irreverente e escandaloso, relaxação, freiratismo […] podendo-se resumir na falta de vocação religiosa da maioria e total ausência da vida comum" (Enes, 1999, 340).

Contudo, para albergar as Irmãs que quisessem manter-se na vida religiosa, permitiu-se a manutenção de quatro mosteiros: na ilha Terceira, o de S. Gonçalo; no Faial, o de Nª Srª da Glória; e, em S. Miguel, dois mosteiros em Ponta Delgada, o de Santo André e o de Nossa Senhora da Esperança.

Extinto, pois, o Convento de Jesus, Madre Margarida Isabel poderia ter optado por se transferir para um outro espaço conventual, mas não o fez. Ela sai do espaço conventual com 55 anos de idade, depois de ter se tornado clarissa aos 32 anos. No mundo do século viveria mais 26 anos. Primeiro, numa casa alugada com duas criadas que trouxera do mosteiro; depois, em 1837, nas três casas que comprou no centro da vila da Ribeira (Moura, 1996). É aqui que vai construir o seu Arcano Místico num momen-

to extremamente favorável e pungente no campo das artes nos Açores e onde viveu até a sua morte, a 6 de maio de 1858.

Figura 5 – Quadro do Arcano Místico



Propriedade: Câmara Municipal da Ribeira Grande, ilha de São Miguel, Açores.
Autor: Luis Furtado.

A nova ordem social sentida no arquipélago certamente foi determinante para o reconhecimento artístico da obra em plena expansão do romantismo liberal e a consequente renovação no campo das artes. Nos Açores, na altura da década de 40 do século XIX, há uma crescente apreciação das elites urbanas por trabalhos manuais e artísticos em que novos sentidos são atribuídos: "...quer às artes utilitárias, quer aos termos estético-simbólicos (caso do arcano)" (Martins, 2003, p. 219).

Em São Miguel, o movimento renovador se deu sobretudo na valorização das artes produzidas por mulheres nas quais se enquadram as artes conventuais. Pertencentes às elites urbanas, a exemplo de Madre Margarida do Apocalipse, fora ou dentro dos conventos, muitas viram nas artes um veículo de afirmação e intervenção social (Martins, 2003). Podemos dizer que o Arcano Místico é um registo emblemático do novo estatuto alcançado pelas mulheres nas artes nesta altura.

Estes traços forneceram ferramentas para uma reflexividade acerca dos detalhes escultóricos, das cenas e das mensagens catequéticas que a obra veicula. Ela se apresenta como um importante suporte material e imaterial que expressa a atuação pregressa das comunidades religiosas com o mundo exterior, bem como os valores estéticos e religiosos de mulheres artistas, o que o torna um importante objeto de análise histórica no tocante às múltiplas camadas envolvendo a sua feitura.

A obra: o Arcano Místico

O Arcano Místico é um conjunto escultórico composto por mais de 3.000 esculturas elaboradas por Madre Margarida do Apocalipse ao longo dos 26 anos que viveu fora do mosteiro. Nas palavras da própria, deixadas em testamento e em registros daqueles que com ela conviveram, o Arcano Místico é um móvel que "contém os mistérios mais importantes do Velho e do Novo Testamento que compreende as três leis que o Senhor Deus deu ao mundo para que por figuras melhor pudéssemos entender o dever e a escolha que devemos fazer da lei da graça que por graça nos foi dada" (Moura, 2009).

Figura 6 – O conjunto escultórico do Arcano



Propriedade: Câmara Municipal da Ribeira Grande, ilha de São Miguel, Açores.
Autor: Luis Furtado.

Efetivamente, ele representa vários momentos descritos no Antigo e no Novo Testamento, os quais se encontram distribuídos por 92 quadros que, por sua vez, estão organizados em três andares. Quanto à forma, os 92 quadros estão no interior do referido móvel de madeira com dimensões de 2 m x 2 m x 2 m.

Para moldar as figuras, que vão de 1,5 cm até 20 cm (Moura, 2008, p. 153), Margarida recorreu a um conjunto muito diverso de materiais: utilizou uma massa composta por farinha de arroz, farinha de trigo, vidro moído, gelatina animal e goma arábica, utilizou elementos da natureza, como plantas, búzios, escamas de peixe, conchas. A todos esses materiais associou a pintura das peças, com múltiplas cores que dignificam e potenciam cada quadro com pormenores de elevada profundidade.

Figura 7 – Quadro do Arcano Místico



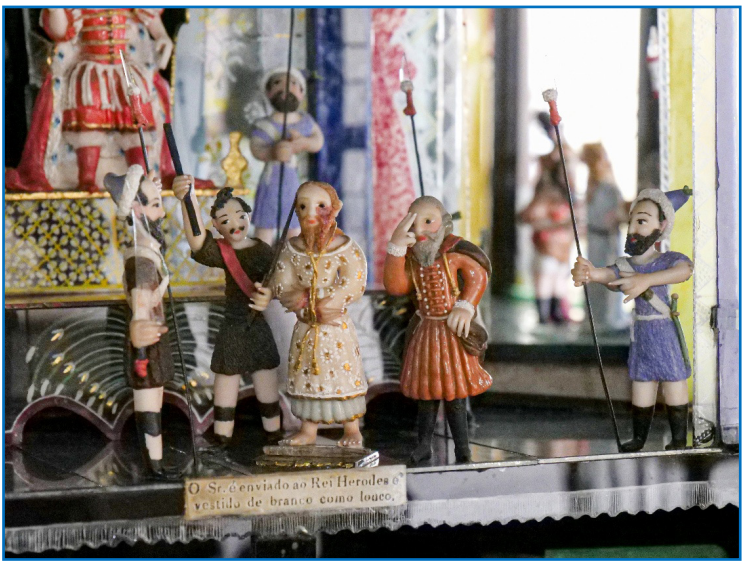
Propriedade: Câmara Municipal da Ribeira Grande, ilha de São Miguel, Açores.
Autor: Luis Furtado.

Através do Arcano Místico, a autora pretendia atingir três objetivos: louvar a Deus, entreter-se e ensinar por meio da pedagogia catequisadora que marcou a sua vida como religiosa e a qual se dedicou numa tentativa de fazê-la sobreviver num mundo sacudido por mudanças.

Eram outros desafios no novo mundo que Madre Margarida tinha agora de enfrentar, no qual a vida religiosa estava desgastada. Por outro lado, a elevada taxa de analfabetismo que, no distrito de Ponta Delgada, atingia os 80,2% (João, 2009) exigia novas ferramentas para a mediação da mensagem catequética. Para a Madre Margarida, o Arcano era um projeto evangelizador capaz de descodificar as leituras bíblicas para públicos diferenciados.

O intuito pedagógico da autora era contar a história da religião cristã e da salvação de Cristo, o fio condutor do enredo do Arcano. Essa pedagogia catequética traduz uma militância católica típica do espírito do Concílio de Trento (1545-1563), com particular ênfase concedido aos Sacramentos, o que permite constatar como certas sensibilidades da Igreja Católica tinham instrumentos para continuar a vivificar a sua mensagem no século XIX. Madre Margarida entendeu que a explicação da Bíblia seria otimizada se materializada numa formatação visual. Talvez por isso, no desenho do seu conjunto escultórico religioso, Margarida do Apocalipse humanizou as figuras bíblicas: deu-lhes um rosto, expressões, trajes e funcionalidades. A policromia alegre das figuras contrasta com os percursos mais dramáticos dos mártires e dos santos e opõe-se ao traje preto que Margarida sempre usara enquanto estivera no convento. Com as suas microesculturas, a artista reescreveu os textos bíblicos e, dessa forma, atualizou-os numa interpretação moderna que retratava o corpus social do século XIX.

Figura 8 – Quadro do Arcano Místico



Propriedade: Câmara Municipal da Ribeira Grande, ilha de São Miguel, Açores.
Autor: Luis Furtado.

Nesse contexto, a mediação de S. João Evangelista era essencial. O apóstolo S. João escreveu o seu Apocalipse no século I d.C., em plena época de perseguições dos imperadores romanos. Por isso, com uma estrutura escatológica, S. João Evangelista relatou de forma simbólica o fim do mundo romano. No século XIX, a Igreja sofria novas perseguições oriundas de posições mais extremadas do laicismo e do processo de secularização em curso. Madre Margarida do Apocalipse seguiu o modelo do seu padrinho espiritual, S. João Baptista, e advogou, por via do seu Arcano, os benefícios de uma fé sem fim, resistente ao tempo e às críticas, com vista a que todos os crentes pudessem salvar as suas almas.

Mesmo sem estar terminada, a obra de Madre Margarida começou a ser apreciada. Primeiro, a admiração decorreu no circuito doméstico; depois, rapidamente os familiares divulgaram o labor minucioso da Madre; dessa forma, na vila da Ribeira Grande, o Arcano começou a ser uma referência. O apreço pela expressão artística do trabalho como testemunho da paciência da artista, mas igualmente a sua singularidade no ambiente

cultural de meados do século XIX, são fatores que contribuem para o crescente protagonismo do Arcano, até porque o contexto micaelense das décadas de 1840 e 1850 era propício a novas expressões culturais.

Com efeito, a pujança da economia da laranja gerava um dinamismo social na ilha de S. Miguel, com a passagem de inúmeros estrangeiros ligados à produção e ao transporte das laranjas no mercado internacional. Sob o signo do progresso típico do século XIX, o desenvolvimento da ciência, das artes e das letras dava os primeiros passos no arquipélago, de que são exemplos claros a estadia do poeta António Feliciano de Castilho, entre 1847 e 1850; a organização da Primeira Exposição Agro-Industrial em S. Miguel, em 1848; e ainda o início da projeção de inúmeros jardins, de influência europeia, repletos de flora exótica. Nesse ambiente, o Arcano chamava a atenção pela sua originalidade, pelo segredo da composição dos materiais usados, pela mensagem evangélica que traduzia e contradizia o ambiente do laicismo que se tentava impor.

Entre as elites portugueses e estrangeiras que visitavam a ilha de S. Miguel, a atração pela freguesia das Furnas, com a suas fumarolas vulcânicas, por exemplo, que começava a vigorar nesse período, tornou obrigatória a passagem pela Ribeira Grande, onde se tornava imperdível a visita ao Arcano. Motivo de orgulho para os ribeira-grandenses, a atração pelo Arcano não deixa de ser lamentada pela Madre Margarida que, depois de ter "criado amor à solidão", viu a sua privacidade devassada. Por isso, a 16 de setembro de 1848, Madre do Apocalipse publicou um aviso no jornal *Açoriano Oriental,* informando que as suas "moléstias" a impediam de continuar a receber as visitas ao seu Arcano (Açoriano Oriental, 1848, nº 3).

Em 1870, Madre Margarida morreu: é o apocalipse do seu corpo enfermo. No seu testamento, deixa o *Arcano Místico* à Confraria do Santíssimo Sacramento da Igreja Matriz da Ribeira Grande, na condição desta fazer todos os anos a festa dedicada a S. João Evangelista com base na imagem deste Santo, o qual ela tinha oferecido à igreja Matriz. A festa nunca teve grande impacto e acabou por desaparecer com a implantação da república portuguesa, em 1910 (Moura, 2008).

Em 1870, 12 anos após o falecimento de Madre Margarida, o Arcano foi transferido da Casa para o Coro alto da igreja Matriz. Ali ficou, continu-

ando a ser alvo de visitas até o ano de 2009, quando a Câmara Municipal da Ribeira Grande terminou o projeto de recuperação da antiga casa onde habitara a freira Margarida Isabel. Foi inaugurado o Museu Casa do Arcano e três anos depois, em 2012, o processo de restauro, conservação e musealização do Arcano e da sua Casa foi premiado pela Fundação Calouste Gulbenkian com o Prémio Vilalva, como já referido.

O legado de Madre Margarida do Apocalipse reside no seu móvel de madeira, mas vai muito para lá dele. A história que ela pretendeu contar – através de imagens, símbolos e visões – sensibiliza-nos, como observadores atuais, para a estrutura dos discursos religiosos vigentes; para a vida do quotidiano da Ribeira Grande, ilustrando-se trajes, profissões, decorações, meios de transporte etc. O registo do Arcano traduz a memória visual de espaços, de pessoas e de hierarquias celestes e terrestres, muito embora não se saiba se a disposição atual dos quadros é a original.

De todo modo, o Arcano segue "um mistério". Um mistério na qual se presentifica a tentativa de mediação da Igreja Católica entre o mundo do sagrado e do profano demonstrada nas figuras de arcanjos, anjos e demônios e das encenações de procissões religiosas e festas populares, nas quais o povo e a elite se misturam compondo cenas que extrapolam os espaços hierarquizados.

Outro detalhe importante é que, além dos espaços sagrados e da pedagogia da salvação predominantes no todo da obra, constam algumas cenas referentes ao que Certeau (2001) denomina de cultura ordinária, aquela segundo ele, moldada pelas práticas de agentes anônimos, ou seja, da vida comum a exemplo dos quadros sobre o dia a dia do campo com imagens de ovelhas, cabras e bovinos cuidados por pastores, e o âmbito do doméstico, talvez uma representação das rotinas e atividades da localidade onde viveu a autora.

Outro detalhe presente na composição do Arcano Mistico são as figuras de mulheres em vários momentos da obra. São muitas as suas identidades: as arrependidas, como a figura da "Mulher Pecadora" ajoelhada diante de Jesus Cristo em busca da redenção; as recatadas, como a personagem " Casta Susana", localizada no terceiro piso do Arcano de costas para os observadores ; outras fortes em oposição às adjetivações consen-

suais da época acerca das condutas esperadas do sexo feminino: passividade e doçura.

Na obra, assim como os homens, algumas mulheres retratadas pela artista circulam livremente pelo espaço público, aparecendo em várias situações sociais, entre elas, os festejos nos quais aparecem tocando instrumentos musicais. Essas montagens propositais, ou não, conectam o Arcano a outras abordagens contemporâneas para além das intenções religiosas para o qual foi feito, mas que são emergentes no campo do patrimônio cultural, especialmente as que tratam sobre o feminino na construção de bens e valores culturais e nas artes da região insular, assim como acerca das suas representações no universo religioso.

Sendo assim, o Arcano é a expressão de um património cultural inacabado porque aberto a outras inflexões da mesma maneira em que harmoniza o mais universal com o mais local. Dessa forma, a herança mista é enriquecida com a própria memória da freira: afinal, quem se lembraria da Madre Margarida sem a existência do Arcano?

Referências

ALBERGARIA, Isabel Soares de. Património Artístico dos Açores: aportes para um roteiro. *Boletim do Núcleo Cultural da Horta*, Horta, n. 29, p. 11-54, 2019.

BIKER, Júlio Firmino Júdice. *Supplemento à collecção dos tratados, convenções, contratos e actos publicos celebrados entre a coroa de Portugal e as mais potências desde 1640.* Tomo XXX, Parte I. Lisboa: Imprensa Nacional, 1879.

CÂMARA MUNICIPAL DA RIBEIRA GRANDE. *Casa- Museu da Freira do Arcano- Projeto de Execução da Memória Descritiva,* junho de 2007, 7 p.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*: artes de fazer. v. 1. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

ENES, Maria Fernanda. "A vida conventual nos Açores: regalismo e secularização (1759-1832)". *Lusitânia sacra*. Lisboa, Universidade Católica Portuguesa: Centro de Estudos de História Religiosa, 2ª série, Tomo 11, 1999, p. 323-335.

ENES, Maria Fernanda. *O Liberalismo nos Açores:* religião e política (1800-1832). 1994. Tese (Doutoramento em História das Ideias, área da História das Ideias Religiosas) – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 1994.

FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN. *Arcano Místico vence prémio Vilalva 2012*. Lisboa, 2012 Disponível em: https://gulbenkian.pt. Acesso em: 29 abr. 2025.

FRUTUOSO, Gaspar. *Livro Quarto das Saudades da Terra*. Ponta Delgada: Instituto Cultural de Ponta Delgada, 1998.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. *Antropologia dos objetos*: coleções, museus e patrimônios. Rio de Janeiro: Museu Histórico Nacional, 2007. (Coleção Museu, Memória e Cidadania).

JOÃO, Maria Isabel. *A Instrução nos Açores sob o Liberalismo*. In: CONGRESSO HISTÓRICO DE GUIMARÃES, 4., 2009. Disponível em: https://chi.guimaraes.pt/actas/4CH/6sec/4ch-6sec-005.pdf. Acesso em: 2 abr. 2025.

LALANDA, Maria Margarida de Sá Nogueira. Vida religiosa e trabalho: freiras de clausura no século XVII nos Açores. In: SIMAS, Rosa (Org.). *A mulher e o trabalho nos Açores e nas comunidades.* 5. ed., Ponta Delgada: UMAR, 2008, p. 1053-1060.

LALANDA, Maria Margarida de Sá Nogueira. *A admissão aos mosteiros de Clarissas na ilha de S. Miguel (séculos XVI e XVII).* 1987. Dissertação (Provas de Aptidão Pedagógica e Capacidade Científica) – Universidade dos Açores, Ponta Delgada, 1987.

MARTINS, Rui de Sousa. Artes e ofícios, exposições industriais, projetos museológicos e desenvolvimento no arquipélago dos Açores. In: *Livro de atas do I Simpósio Artes e Ofícios dos Açores*. Ponta Delgada: Centro Regional de Apoio ao Artesanato, 2001, p. 25-36.

MARTINS, Rui de Sousa. A mulher nas artes de fazer do arquipélago. In: SIMAS, Rosa Maria Neves (Org.). *A mulher nos Açores e nas comunidades*. vol. II. Ponta Delgada: Ed. Gráfica Açoriana Ltda, 2003, p. 213-226.

MARTINS, Rui de Sousa. As artes conventuais nos Açores e o processo de criação do arcano místico da Ribeira Grande. *ARQUIPÉLAGO. História*, Ponta Delgada, 2ª série, vol. 13, p. 49-85, 2009. Disponível em: http://hdl.handle.net/10400.3/1232. Acesso em: 27 mar. 2025.

MATOS, Artur Teodoro de. Virtudes e pecados das freiras do Convento da Glória da ilha do Faial (1675-1812): uma devassa à sua intimidade. In: *O Faial e a periferia açoriana nos séculos XV a XX*: Atas do Colóquio realizado nas ilhas do Faial e São Jorge ,de 12 a 15 de maio de 1997. Horta: Núcleo Cultural da Horta, 1998. p. 155-170.

MOURA, Mário. *Museu paroquial Madre Margarida Isabel do Apocalipse*. Ribeira Grande: Câmara Municipal da Ribeira Grande, 1996.

MOURA, Mário. *O Arcano da Ribeira Grande*: subsídios para um museu paroquial. Lisboa: Edições Salamandra, 1999.

MOURA, Mário. O Arcano Místico e a Freira do Arcano. *Insulana*, Ponta Delgada, Instituto Cultural de Ponta Delgada, n. 64, p. 153-160, 2008.

MOURA, Mário. Quem foi Madre Margarida Isabel do Apocalipse? Pequenos traços biográficos. *A Estrela Oriental*, III série, 2009.

REGIÃO AUTÓNOMA DOS AÇORES. Decreto Legislativo Regional n.º 9/2009/A, de 3 de junho. *Diário da República*, 1.ª série, n. 107, p. 3477-3478, 3 jun. 2009.

ROCHA, Gilberta Pavão Nunes; RODRIGUES, Vítor Luís Gaspar. A população dos Açores no ano de 1849. *ARQUIPÉLAGO.* Série Ciências Humanas, Ponta Delgada, nº. Especial, p. 333-385, 1983. Disponível em: http://hdl.handle.net/10400.3/660. Acesso em: 13 mar. 2025.

SOARES, Hélio. *O Mosteiro de Nossa Senhora da Esperança de Ponta Delgada*: o património em diálogo com a sociedade. Ponta Delgada: Letras Lavadas, 2021.

SANTAS CASAS DE MISERICÓRDIA EM PORTUGAL E NO BRASIL: PATRIMÔNIOS SECULARES DE CARIDADE

VÉRA LUCIA MACIEL BARROSO[1]

Propósito

O texto apresenta, inicialmente, o conceito de patrimônio adotado, que se coloca com um cursor do panorama sobre a presença de Santas Casas no Brasil, do século XVI ao início do século XX, com destaque para a Misericórdia de Porto Alegre, como legado patrimonial português. Trata da criação da Misericórdia em Lisboa e examina o papel das Santas Casas no império português. Na sequência aborda a criação das primeiras Misericórdias na colônia brasileira e seus significados. Estabelece uma relação com as Santas Casas existentes em Portugal - continental e insular -, tendo como foco o conceito de "patrimônio humano", à luz de Hugues de Varine, pelos papéis que as Misericórdias desempenharam e vêm cumprindo junto às comunidades onde estão inseridas.

Para iniciar, qual o sentido de patrimônio?

Quando da obra inaugural da série *Experimentações do Patrimônio*, no texto apresentado alusivo à Santa Casa de Porto Alegre, ela foi concebida como um patrimônio da sociedade local e regional a partir de fundamentação teórica. (Barroso. In: Fraga, *et al*., 2015, p. 50-106).

1 Porto Alegre, Rio Grande do Sul. Brasil.

Trazendo de volta a reflexão e a análise, o enquadramento teórico, então adotado, foi balizado pelo museólogo francês, Hugues de Varine, na obra intitulada "As Raízes do Futuro: o patrimônio a serviço do desenvolvimento local". O autor toma como ponto de partida a ideia de que o desenvolvimento local e o das suas instituições só se dará a partir do conhecimento, reconhecimento e respeito aos seus bens patrimoniais. Mas, o que é para ele patrimônio?

> O patrimônio, sob suas diferentes formas (material ou imaterial, morto ou vivo) fornece o *húmus,* a terra fértil necessária ao desenvolvimento. O desenvolvimento não se faz "fora do solo". Suas raízes devem se nutrir dos numerosos materiais que, na sua maioria, estão presentes no patrimônio: o solo e a paisagem, a memória e os modos de vida dos habitantes, as construções, *a produção de bens e de serviços adaptados às demandas e às necessidades das pessoas, etc.* (Varine, 2012, p. 18. Grifo meu).

É justamente nesta direção que se dá ênfase à condição patrimonial da instituição Santa Casa de Misericórdia. Ela nasceu no final do século XV, no seio da capital portuguesa, para produzir bens e serviços em resposta às necessidades das pessoas com limites e dificuldades que ali viviam; o que não foi diferente em outras cidades e aldeias de Portugal, por onde foram criadas Misericórdias, e em ato contínuo, pelo seu império em expansão. Portanto, um patrimônio de misericórdia foi criado para acudir o patrimônio humano, ou seja, as pessoas com sérios problemas de sobrevivência e outras limitações, visando atender às suas indigências prementes.

A palavra misericórdia, de origem latina – *miserere* e *cordis* – significa *doar seu coração a outrem.* Em realidade, "dar amor aos carentes" passou a indicar o seu sentido, firmado na ideia de compaixão e piedade, que traduzem a caridade. Eis as finalidades da Misericórdia: piedade e caridade.

As obras de Misericórdia, citadas no Evangelho de São Mateus (cap. 25, versículos 35 a 40) como dever espiritual dos cristãos, foram disseminadas pelas ordens religiosas, na conjuntura da crise europeia da baixa

Idade Média. Às populações divulgaram-se as sete obras espirituais e as sete obras corporais, que atravessaram os mares com a expansão marítima, durante os séculos XV e XVI, espalhando-se a pregação pia pelos continentes. São elas:

> Sete obras *espirituais*: 1) ensinar os ignorantes; 2) dar bom conselho; 3) punir os transgressores com compreensão; 4) consolar os infelizes; 5) perdoar as injúrias recebidas; 6) suportar as deficiências do próximo; 7) orar a Deus pelos vivos e pelos mortos.
>
> Sete obras *corporais*: 1) resgatar cativos e visitar prisioneiros; 2) tratar dos doentes; 3) vestir os nus; 4) alimentar os famintos; 5) dar de beber aos sedentos; 6) abrigar os viajantes e os pobres; 7) sepultar os mortos.[2] (Russel-Wood, 1981, p. 15).

À luz do cristianismo, tais obras assumidas por fiéis "em compromisso" iriam socorrer os irmãos em estado de atribulações e misérias, para melhorar a ordem temporal.

A Misericórdia tomou como seu símbolo identitário a imagem da Virgem Maria com seu manto maternal aberto, representando a proteção aos poderes terrenos (reis, rainhas, príncipes, etc.) e aos poderes espirituais (papas, cardeais, bispos, clérigos ou membros de ordens religiosas). Por extensão, a proteção estendia-se a todos os necessitados: crianças abandonadas, pobres, doentes, presos, velhos, loucos, viajantes e outros. Esta representação passou a ser a marca encontrada nos compromissos, azulejos, telas, bandeiras, estandartes e brasões que cada Misericórdia mostrava. E assim materializado o patrimônio.

Com esta perspectiva, a afirmação que melhor traduz o conceito de patrimônio adequado ao significado e à representação das Santas Casas é esta que Hugues de Varine (2012, p. 44) escreveu: "o patrimônio de que eu quero falar [...] é antes de tudo, de natureza comunitária, isto é, emana de um grupo humano diverso e complexo, vivendo em um território e compartilhando uma história, um presente, um futuro [...] crises e esperanças.".

2 No Compromisso de Lisboa, de 1516, constam, em sumário, as listas das obras de caridade a serem praticadas por todos os Irmãos.

As Santas Casas têm, portanto, em sua essência essa natureza, quer onde elas se estabeleceram e passassem a atuar e promover suas obras. As narrativas que informam sobre a criação, instalação e promoção dos compromissos de cada Misericórdia, quer onde e quando se estabeleceram, evidenciaram as crises e as esperanças anunciadas pelas Santas Casas.

É com esse olhar que se vai *an passant* percorrer em retrospectiva as Misericórdias, vislumbrando as situadas no oriente e no ocidente, tendo como rumo a Santa Casa de Misericórdia de Porto Alegre, ao final, mas antes fazendo uma imersão no papel das Misericórdias no Império português e no Brasil.

As Santas Casas no império português

A historiografia portuguesa nos últimos anos vem dando significativa importância ao papel das Santas Casas de Misericórdia em Portugal, sobretudo as situadas no seu espaço continental. É o que se verifica com a dedicada atuação de historiadoras e historiadores de universidades portuguesas, como de diretores/as e equipes de trabalho de arquivos e museus de Misericórdias espalhadas em seu território.[3] É o que destaca a historiadora Maria Marta Lobo de Araújo, da Universidade do Minho: "A história das Misericórdias da Idade Moderna é hoje melhor conhecida, fruto de um vastíssimo conjunto de trabalhos, saídos principalmente do meio acadêmico" (2021, p. 15). Já a historiografia brasileira sobre a época colonial, no trato da sua história social, especialmente a produzida na academia, ainda não dimensionou, com largueza e alcance devidos, a importância da instituição Santa Casa, criada no ano de 1498 em Lisboa, no ano da descoberta do caminho marítimo para as Índias. Ambos os acontecimentos teceram uma fase nova para Portugal, inaugurando teias do tempo Moderno, para o país que iniciava a formação de seu império in-

3 A exemplo, a equipe do Arquivo do CHC Santa Casa de Porto Alegre tem realizado parceria e trabalho em conjunto com pesquisadores portugueses, dando, por consequência, guarida a publicações sobre Santas Casas, especialmente na série Histórias Reveladas. Verificar, por exemplo, o número VII, da referida série, publicado em 2021, indicado nas referências finais.

tercontinental. Papel proeminente nesse processo histórico, indiscutivelmente foi desempenhado pelas Misericórdias. Elas sinalizam a presença e a marca portuguesa onde se inscreveram, indicadas pela geografia das Santas Casas, espalhadas em cidades do Extremo Oriente ao Ocidente, com destaque na América.[4]

A Irmandade de Lisboa, inicialmente constituída por cem irmãos, passou a atuar junto aos pobres, presos e doentes. Além de socorrer os que necessitavam de amparo, dava-lhes roupas, alimentos e medicamentos. Foi então feita a centralização dos hospitais e a criação de outros. Em 1485, D. Leonor já fundara o Hospital de Caldas. E seu marido, o Príncipe Perfeito, através de bula papal, teve a permissão para agregar os 43 hospitais de Lisboa e arredores, mandando edificar o Hospital Real de Todos os Santos. Sua construção foi iniciada em 1492 e concluída em 1502. Tinha por fim concentrar todos os hospitais e hospícios da capital. Constituiu-se como um estabelecimento hospitalar modelo e o mais antigo hospital termal de que se tinha notícia então − sem dúvida, uma expressão efetiva da profunda reforma da assistência pública em Portugal, a que a população denominou de "Santas Casas". Elas vinham responder a necessidades da conjuntura que impunham agir frente à exclusão social no país, que se mostrava evidente e ameaçadora, como destaca Magalhães Basto (1934, p. 4):

> Viam-se continuamente, arrastando-se pelos adros das igrejas ou sob os arcos do Rossio, dezenas de enfermos no mais triste abandono, e muita gente morria sem qualquer consolação corporal ou espiritual. Numerosíssimos mendigos, pavorosos de andrajos, aleijões e chagas, percorriam as ruas, rezando ladainhas: à hora da distribuição das esmolas do caldo e do pão, encontravam-se reunidos à portaria dos conventos verdadeiras assembleias gerais de miséria. Os mortos que o mar ou o Tejo lançavam às praias ficavam empestando o ar, por não ter quem tivesse obrigação de lhes dar sepultura; e os cadáveres dos suplicados na forca de

4 Vide no Anexo I a relação das Santas Casas de Misericórdias criadas e situadas nos diversos espaços onde Portugal implantou o seu Império, conforme o volume de Índices da obra Portugaliae Monumenta Misericordiarum, indicada nas referências finais.

> Santa Bárbara, não eram dali removidos – o tempo, os abutres e os cães encarregavam-se de os destruir.

Laima Mesgravis, em seu clássico estudo sobre a Misericórdia do Rio de Janeiro, chama a atenção para o objetivo da criação da Santa Casa. Diz ela:

> Criada com o objetivo de prover assistência aos necessitados, a 'Misericórdia', instituição tipicamente portuguesa de assistência e caridade, atendia aos pobres e doentes, os presos, os alienados, os órfãos desamparados, os inválidos, as viúvas pobres e os mortos sem caixão, predominando a prática de recolher contribuições dos mais afortunados para dar assistência aos pobres e desvalidos, exceto os escravos. A esses, cabia o cuidado dos seus donos (1974, p. 13, grifo da autora).

Paralelamente, como as suas seguidoras, a Irmandade de Lisboa também promovia ações de caráter religioso: junto a grupos de oração, nas celebrações de missas e procissões, nas cerimônias dos enterros, no acompanhamento de condenados à morte ou nos atos de penitência.

O Compromisso (estatuto ou regulamento) originário da Misericórdia de Lisboa, aprovado pelo rei D. Manuel e confirmado pelo Papa Alexandre VI, foi reproduzido, e serviu de matriz para a rápida criação de Misericórdias por todo o território do reino e do além-mar.[5]

Resultado dos interesses da política econômica e social da Coroa portuguesa, e das necessidades das populações em dificuldades, ainda no mesmo ano, multiplicaram-se filiais da Misericórdia lisboeta pelo território lusitano – tanto continental quanto insular. Quando D. Leonor faleceu, em 1524, as cidades e muitas das vilas de Portugal – continental e insular – possuíam, pelo menos, uma Santa Casa de Misericórdia, somando-se 61 (Khoury, 2004, v. 1, p. 10), todas elas regulamentadas pelo Compromisso de Lisboa.

5 A Santa Casa de Porto Alegre recebeu o Compromisso de Lisboa em 1827, no ano seguinte ao da inauguração das suas primeiras enfermarias, realizada em 1º de janeiro de 1826.

Nessa altura, o Império português se estendera, pelos mares, ao oriente e ao ocidente. A tendência centralizadora da Coroa articulou o interesse comercial com a expansão das Misericórdias, que constituíram como que um esteio do processo colonizador, quer nas Índias, na Ásia ou na América. De fato, as Santas Casas transformaram-se em um dos maiores símbolos de poder do período colonial. É interessante observar que, em alguns lugares, elas chegaram antes da instalação da estrutura administrativa.

A análise da atuação das Santas Casas permite verificar o destacado papel que elas exerceram na formação da sociedade brasileira, constituindo-se em peça fulcral de sua trajetória até o século XIX, em especial. Através de suas Irmandades, acomodaram-se também interesses das elites locais onde estiveram presentes.

É consenso afirmar que as Misericórdias foram o "cimento social" na formação do Brasil, cumprindo o papel de refúgio de todas as classes sociais, tornando possível a construção de uma identidade brasileira, ao ligar os indivíduos e grupos diversos através de territórios distantes e dispersos entre si.

No Brasil, as Santas Casas atuaram com amplos poderes: políticos, religiosos e administrativos. Ao cumprirem a sua missão compromissal, cuidando da assistência aos pobres e desamparados, articularam e resguardaram a manutenção e o equilíbrio nas cidades, onde se instalaram. Em outras palavras, elas representavam uma espécie de amortecedor das tensões sociais, e também de instrumento moralizador das comunidades. Através da atuação da rede de Misericórdias, se afirmou uma lógica unificadora do espaço continental do Brasil, ao homogeneizar o tecido social. Aliás, Foucault orienta essa reflexão no sentido de verificar a disciplina como um mecanismo de controle social, cabível ao papel exercido pelas Santas Casas nos lugares onde elas se fixaram. Diz ele:

> A *disciplina* não pode se identificar com uma instituição nem com um aparelho; ela é um tipo de poder, uma modalidade para exercê-lo, que comporta um conjunto de instrumentos, de técnicas, de procedimentos, de níveis de aplicação, de alvos [...]. E pode ficar a cargo seja de instituições especializadas [...], seja de insti-

> tuições que dela se servem como instrumento essencial para um fim determinado (1991, p. 189).

Aqui estão os hospitais, em essência os das Santas Casas, com suas enfermarias de alienados – os loucos, as casas da roda dos expostos, as vigílias aos presos sob os cuidados das Misericórdias, e todos os desamparados, que na colônia deviam se integrar na formação de uma sociedade disciplinar.

Mas também, por outro lado, a historiografia é consensual ao destacar que as Misericórdias foram o contraponto diante dos abusos da estrutura oficial, bem como um braço forte de representação do paternalismo monárquico cristão português. A sua importância foi tão substantiva a ponto de ser observada a sua localização, levando em conta a importância estratégica das vilas, dentro dos objetivos da colonização portuguesa.[6] E é interessante observar que as Irmandades foram criadas, a maioria delas, em vilas e cidades, impulsionadas por orientação régia. Ou seja, as Misericórdias acompanhavam a fundação das cidades. E, sem demora, as elites locais e a Câmara se agregavam para a sua instalação e o estabelecimento de condições de funcionamento, para o que Arno e Maria José Wehling chamam a atenção:

> [...] os cargos administrativos das Misericórdias eram ocupados por pessoas de projeção social, além de serem muito disputados. Exigia-se para a sua investidura a apuração de "pureza de sangue", pela qual eram excluídos aqueles que tivessem ascendentes judeus ou mouros até determinada geração. (1994, p. 264).

E, adiante, os autores ao destacarem o papel das Santas Casas na colônia, retomam a origem social dos seus dirigentes, chamando a atenção de que a tendência foi permitir a entrada como membros da entidade apenas a "nobres" ou àqueles que dessa condição se aproximassem, pela riqueza ou pelo prestígio social. Eles enfatizam:

6 As Misericórdias de maior poder no Brasil, a do Rio de Janeiro e a da Bahia, foram então os principais centros do projeto colonizador português.

> Na Colônia, as Misericórdias tiveram influência efetiva e ampla. Além de manter diversos hospitais, ficavam responsáveis pelo serviço funerário – sem distinção de condição social –, pela alimentação e vestuário dos presos, pelo sustento ou auxílio a viúvas, órfãos, velhos e indigentes e pelo recebimento de crianças enjeitadas em sua "roda dos expostos". Os recursos eram inteiramente privados e se originavam de subsídios de sócios ricos e legados testamentários. Esta situação fez com que, para aumentar seus rendimentos e movimentar o capital, as Misericórdias muitas vezes atuassem como entidades financeiras, emprestando dinheiro a juros, sobretudo no século XVIII. A ausência de bancos no Brasil, como em Portugal, e a necessidade de crédito fizeram com que os empréstimos das Misericórdias – embora às vezes proibidos – fossem muito procurados, embora nem sempre bem administrados (Wehling; Wehling, 1994, p. 264-265).

Efetivamente, a Misericórdia foi, durante a fase colonial, um espaço de poder, *status* e fidalguia, que organizava a administração da caridade nas cidades e vilas.

Era praxe colocar pessoas influentes, os "homens bons", à frente da administração das Santas Casas. Como afirma a historiadora portuguesa e professora da Universidade de Coimbra, Maria Antónia Lopes (2019, p. 175), "[...] ao traçar-se o perfil social dos seus dirigentes, invariavelmente se conclui serem membros elitizados locais que, naturalmente, refletiam a configuração social das comunidades, estando sempre escorados no regime político vigente." Sem dúvida:

> As Misericórdias portuguesas representaram, na Idade Moderna, um grupo muito particular de confrarias, marcadas pela abrangência do seu projeto caritativo, mas também pelo caráter exclusivista dos seus membros. Eram lugares de presença das elites das localidades, respondendo ao padrão que se esperava para tais confrarias: os melhores dentre os melhores (Abreu, 2002, apud Magalhães, 2021, p. 61).

Pessoas abastadas do meio rural e comerciantes do meio urbano, vinham a ser as que compunham o quadro de doadores, os que promoviam os legados pios. Conforme a historiadora Marta Lobo (2020, p. 144), as práticas caritativas, "[...] as doações, pelo impacto que tiveram, também não podem ser esquecidas e carecem de ser estudadas."[7]

O que é notório na política beneficente praticada pelas Misericórdias é a fisionomia do cristianismo medieval que promovia a caridade em troca do perdão dos pecados e, por consequência, a salvação dos que ajudavam os pobres. Nesse escopo, é evidente o ideário da lógica conservadora do projeto colonizador, em que a pobreza cumpriu diferentes papéis, seja político, social ou também religioso.

Sobre a formação dessa elite filantrópica no Brasil, o brasilianista Russell-Wood tem um estudo interessante, referência na historiografia do tema. Chama atenção para o fato de que a renda da Misericórdia provinha, sobretudo, da caridade privada e de legados em forma de bens alienáveis. Ao estudar com afinco a Santa Casa de Salvador, o mesmo autor pontua sua posição proeminente:

> Entre seus membros estavam os mais eloquentes cidadãos da Bahia. Por tradição, o Provedor era pessoa de posição social e financeira suficiente para defender a irmandade contra a crítica e a intervenção por parte do conselho municipal, do arcebispo ou até mesmo do vice-rei. A participação no corpo de guardiães era aguerridamente disputada. Os nomes dos irmãos representavam um 'Quem é quem' não apenas na aristocracia rural e dos principais funcionários públicos, mas também dos mais importantes artesãos. [...] a irmandade era verdadeiramente representativa da sociedade baiana e da ideologia colonial (Russell-Wood, 1981, p. 275).

E nas suas conclusões acerca da fidalguia e da filantropia relacionadas com a história das várias Misericórdias espalhadas pelos lugares onde elas se instalaram, ele é enfático: a trajetória das Santas Casas esclarece

7 Esta advertência cabe aos pesquisadores no Rio Grande do Sul, uma vez que até o presente, ainda não houve investigações sobre esse fundo documental do Arquivo da Santa Casa de Misericórdia de Porto Alegre, rico e potente de informações.

as condições econômicas e sociais das respectivas comunidades que a sediaram (Russell-Wood, 1981, p. 274-275). Isso significa dizer que, sob a proteção real, a Santa Casa foi o espaço em que os mais abastados exerceram sua caridade, assegurando assim, em nome do rei, a ordem colonial.[8] Ao seu lado estavam as Câmaras Municipais.

Leila Rocha (2005, p. 18) afirma que a Coroa, ao conceder à nobreza prerrogativas para a administração da Misericórdia, estava transferindo à fidalguia a responsabilidade pelo financiamento do exercício da assistência pública, que ela não tinha meios para prover. Ela reforça essa tese:

> Na maioria das vezes, essa elite econômica confundia-se com o poder político colonial e, portanto, independentemente da região a que pertencia a Santa Casa, nas provedorias revezavam-se, constantemente, capitães-mores, vice-reis, governadores, ministros de Estado, dignatários da Igreja e outros expoentes de destaque na economia colonial. Essa associação entre o poder econômico e a administração da Santa Casa atendia, principalmente, ao interesse da Coroa que, à distância e sem incorrer em gasto algum, transferia o ônus da assistência social às elites do mundo colonial (Rocha, 2005, p. 30).

Os Irmãos da Misericórdia eram os representantes da comunidade que tinham a condição econômico-financeira de efetivamente fazer o atendimento das necessidades do serviço de Deus. Transformaram-se em beneméritos a serviço dos pobres e refrigério dos doentes. Assim, civis, militares e eclesiásticos foram seus provedores. Para além de serem homens de virtude, prudência e autoridade, deveriam ter reputação. A eles cabia acudir com o "manto de amparo material" a todos que necessitavam de socorro em suas vicissitudes.

Como já destacado, os fundos de sustentação das Santas Casas eram obtidos a partir da caridade privada e de legados pios, o que veio a transformar muitas delas em fonte de crédito, especialmente no mundo colonial, carente de recursos da metrópole.

8 O que seguiu, após a emancipação política do Brasil, no século XIX.

Assim, as Santas Casas, no Brasil, fizeram assistência pública sem ônus para o erário, disciplinaram mazelas sociais, incluíram degredados, pobres envergonhados, imigrantes, escravos e militares. Promoveram a inclusão da elite a favor dos excluídos, aliviando almas de caridosos fidalgos.

A assistência hospitalar que as Misericórdias prestavam foi, em muitos lugares, a única oferecida no Império Português. Seu papel foi singular entre as Irmandades, sobretudo no Brasil colonial e, mesmo após a independência, no tempo monárquico, ao longo do século XIX.

Sob a égide da Misericórdia, uma rede de solidariedade foi implementada, favorecendo a unidade territorial, e, através das obras de inserção social, acomodou tensões, organizando os espaços e as comunidades por onde irradiou a sua atuação no Brasil. E, no tempo presente, são visíveis as cidades que se fizeram protegidas pelo manto acolhedor das Santas Casas.

Também é interessante observar que tanto Mesgravis como Russell -Wood entendem que "ainda que fossem um dos pilares do Império Colonial Português, as Misericórdias também representavam uma contrapartida à exploração colonial" (Apud Rocha, 2005, p. 21). Este é outro capítulo que merece ser estudado.

As Santas Casas no Brasil: período colonial

Na historiografia alusiva às Misericórdias do Brasil, a palavra de consenso é a de que o fidalgo Brás Cubas (neto de Nuno Rodrigues, fundador e mantenedor da Santa Casa do Porto/Portugal) criou a primeira delas, em Santos/São Paulo, no ano de 1543, cujo hospital foi chamado de Todos os Santos, inspirado no de Lisboa. Há autores que indicam ser a de Olinda/Pernambuco, anterior, com fundação em 1539 (Khoury, 2004, v. 1, p. 10). Em sequência foram instaladas as Misericórdias em Salvador/BA (1549); Vitória/ES (1545, para alguns autores; para outros, 1551-1606); São Paulo/SP (1560 ou 1599-1603); Ilhéus/BA (1564 – desaparecida); Rio de Janeiro/RJ (1567 ou 1582, por José de Anchieta); João Pessoa/PB (1585 ou 1602-1618); Itamaracá/PE (1611); Belém/PA (1619 ou 1650-1687); São Luiz/MA (1622 ou 1657); Ouro Preto/MG (1730); Santo Amaro/SP (1778); São João Del Rei/MG (1783); Florianópolis/SC (1789) e Campos/RJ (1792). A de Porto

Alegre/RS foi criada, já no século XIX, em 19 de outubro de 1803,[9] dois anos após a incorporação definitiva do Rio Grande do Sul, ao Brasil, através do Tratado de Badajós, assinado por Portugal e Espanha, depois de mais de século de confrontos militares de fronteira, no mediterrâneo do Rio da Prata.

E a orientação traçada no Compromisso de Lisboa é a que vai ser dada a todas as Misericórdias que foram fundadas no Império Português. Depois, pouco a pouco, cada uma foi tomando rumo próprio, a partir das condições locais.

O rumo da primeira Santa Casa do Rio Grande do Sul: a de Porto Alegre

Após atribulada disputa − demarcada por conflitos e tratados – pelo território do Rio Grande de São Pedro, somente em 1801, através do Tratado de Badajós, é que a Capitania da extremadura meridional foi efetivamente incorporada ao Brasil português. Assim, nessa conjuntura de acomodação territorial, em meio a uma fronteira viva, várias medidas estratégicas foram tomadas para consolidar a fixação lusa no espaço, então há pouco reunido ao seio brasileiro.

Em meio a esse cenário, na virada do século XVIII para o XIX, foi que o ermitão Joaquim Francisco do Livramento, que pregava caridade na sua ilha, a de Santa Catarina (atual Florianópolis), assistia inconformado o que via no seu povoado − doentes sem cuidados, idosos desamparados, alienados mentais inquietando a população, crianças enjeitadas à porta de casa de uma família que tivesse melhores condições de criá-la, e mortos, sem o devido enterramento. Decidiu, então, ir pessoalmente a Portugal encontrar-se com o monarca para propor a criação de uma Santa Casa na sua ilha, o que conseguiu ainda no final do século XVIII. Conhecido como idealizador de casas de caridade, também se voltou para os pobres da Freguesia de Porto dos Casais, denominação dada devido à presença

9 Sobre sua trajetória verificar: Franco; Stigger, 2003, p. 2003. Para a Santa Casa de Porto Alegre há três datas significativas de sua formação: 1803 (criação da Santa Casa); 1814 (criação da Irmandade) e 1826 (inauguração do 1º hospital).

de famílias açorianas em seu povoado. Agricultando a terra passaram a animar seu porto com a exportação de trigo.

Chegando a Porto Alegre, o Irmão Joaquim verificou que a população era atendida por pessoas de boa vontade e visão misericordiosa para com os necessitados. Conheceu o trabalho de dois personagens: o descendente de açoriano José Antônio da Silva – alcunhado "Nabos a doze" e a negra liberta Angela, "a Reiúna"; ambos residentes nas imediações da Rua dos Pecados Mortais, atual Rua Bento Martins. Tanto um como outro acolhiam doentes em suas casas para cuidá-los, especialmente os marinheiros que chegavam ao porto da Freguesia. Conheceu também um albergue para doentes – uma espécie de enfermaria, aberta sob a liderança de José da Silva Flores e Luiz Antônio da Silva −, cuja manutenção dependia de esmolas da população porto-alegrense. Teria funcionado próximo ao largo "da Forca", atualmente área de uma praça em frente ao Gasômetro − um equipamento cultural que revitalizou a antiga Usina que fornecia luz para a cidade. Entretanto, os atendimentos prestados por benemerentes da sociedade local não cumpriam às necessidades dos desamparados, nas diferentes mazelas a que se viam desafiados, em povoado, cuja população estava em crescimento. No restante, o que havia na Capitania eram "hospitais militares" – verdadeiras enfermarias de campanha militar, que não atendiam os civis.

O Irmão Joaquim se aproximou das autoridades locais, que o fizeram seu representante junto à Corte, coincidindo com sua projetada intenção. Em 1802, retornou a Lisboa, onde, em audiência com D. João, dele obteve o deferimento do pedido feito, conforme aviso expedido, em 14 de maio de 1803, ao Governador da Capitania do Rio Grande do Sul, Paulo José da Silva Gama. Entretanto, coube à Câmara Municipal a iniciativa de tratar das providências para efetivar a fundação da Santa Casa de Porto Alegre, o que ocorreu em 19 de outubro de 1803, data oficial de aniversário, comemorado todos os anos pela comunidade institucional.

A construção do prédio do Hospital foi iniciada no ano seguinte, em 1804, sendo interrompida anos depois, com a morte do mestre de obras, o português Francisco João Rocio. Com a perda do "risco" – planta –, a obra ficou paralisada, sendo retomada com a determinação da Irmandade,

criada em 1814, cuja primeira diretoria assumiu em 1815, tendo o Marquês de Alegrete – Luiz Telles da Silva Caminha de Menezes, então Governador da Capitania –, como o seu primeiro Provedor.

Figura 1 – Capela Senhor dos Passos e primeiras enfermarias do Pavilhão Centenário – estado da construção na década de 1830



Fonte: Pintura a óleo do acervo do Museu Julio de Castilhos
Reprodução: acervo do CHC/ISCMPA.

As duas primeiras enfermarias foram inauguradas em 1º de janeiro de 1826, pelo Presidente da Província, Visconde de São Leopoldo, então Provedor da Santa Casa. Mesmo antes do ato inaugural, elas já vinham recebendo pacientes – provenientes do povoado ou que a ele chegavam como marujos ou em outra condição. O prédio, de feição portuguesa, um largo quadrilátero, com amplo jardim ao centro, para permitir boa aeração, só foi concluído no final da década de 1860. Ou seja, a construção praticamente se prolongou por 60 anos. Conhecido originalmente como Pavilhão Centenário, e, mais tarde, como Hospital Geral, por mais de cem anos era referido como a Santa Casa de Porto Alegre. Sem dúvida, por esse longo período, o hospital da Misericórdia se circunscrevia somente a um prédio.[10]

10 No tempo presente – 2025 – referir-se à Santa Casa de Misericórdia de Porto Alegre significa aludir-se ao amplo quarteirão (com seus sete hospitais), situado entre a Rua Annes Dias, a Av. Independência, as Ruas Sarmento Leite e Osvaldo Aranha (na sua faixa estreita), a Praça Argentina e a lateral da João Pessoa com o acesso ao Viaduto Loureiro da Silva. Em se tratando do Cemitério da Santa Casa, situado fora do quarteirão, no bairro da Azenha, na lateral direita da subida da Rua Prof. Oscar Pereira, no imaginário social, por vezes, alguns manifestam dúvidas sobre qual seria a necrópole da Misericórdia, visto ali existirem vários cemitérios separados por muros ou pelas ruas.

Nesse primeiro hospital do quarteirão, situado inicialmente extramuros da vila, ao pé do povoado, todos os proveres eram atendidos: na doença, as primeiras enfermarias e as que lhes sucederam; na velhice, uma enfermaria para anciãos; na loucura, um asilo para alienados mentais; no abandono infantil, a roda dos enjeitados e a casa da roda; no atendimento espiritual aos condenados à forca (até sua extinção em 1840), o padre da Capela da Misericórdia; na morte, dois cemitérios: inicialmente, um para livres e outro para escravos – ambos nas proximidades da Capela do Senhor dos Passos –, que após foram fechados, com a proibição de necrópoles em meio ao povoado. A Santa Casa recebeu para administrar o cemitério extramuros, no alto da Azenha, atualmente o mais antigo Cemitério de Porto Alegre, aberto em 1850.

Figura 2 – A Santa Casa de Misericórdia e o povoado de Porto Alegre (1852)



Fonte: Aquarela de Herrmann Rudolf Wendroth. A Santa Casa está à esquerda, extramuros do povoado. Reprodução: acervo do CHC/ISCMPA.

Ingressando no século XX, somente em 1930, é que a Santa Casa de Porto Alegre vai ganhar seu segundo prédio – o Hospital São Francisco –, para pagantes, e assim dar sustentabilidade à instituição no atendimento aos pobres e necessitados, socorridos no antigo Pavilhão Centenário – o Hospital Geral.

Os anos 1900 indicam a ampliação da Santa Casa da capital, vindo a se constituir em um alargado complexo hospitalar, dirigido às especialidades médicas. Sua identidade vai se configurando como uma Miseri-

córdia dirigida aos cuidados de doentes (hospitais) e ao enterramento de falecidos na capital (cemitério).

E como ficaram os demais proveres a que vinha se dedicando na sua trajetória, voltada à população da cidade e aos que a procuravam, oriundos dos municípios do Rio Grande do Sul?

Com o processo crescente da urbanização do Estado, foi determinante a sua atuação, ao criar outras instituições e para elas transferir a missão de cuidar da população em outras necessidades "cidadãs", como: dos idosos, dos alienados mentais, das crianças especiais e em outras situações de abandono. Pode-se falar de um verdadeiro abraço que a Santa Casa faz com outras congêneres, no sentido de não deixar as pessoas sem atenção, sem atendimento.

E aqui se volta à ideia de patrimônio, agora também no âmbito da ciência, pois a Santa Casa articulou em seu seio a criação da primeira Faculdade de Medicina no Rio Grande do Sul, em 1898, vindo a ser a terceira do Brasil. A Medicina a serviço da população regional tem este sentido de desenvolvimento dos indivíduos, na preservação da saúde, como um bem a ser cuidado cientificamente, não só voltado à elite, como também aos pobres.[11]

Na atualidade (2025), a Santa Casa de Porto Alegre reúne oito hospitais na capital, e mais um na região metropolitana (município de Gravataí), como também atende Unidades Básicas de Saúde, em bairros da cidade, com população de baixa renda. E tem responsabilidade de sepultar indigentes em seu Cemitério, como acolhe a população de baixa, média e alta renda. Esse é escopo da sua atuação.

A indagação que fica é? No imenso território do Rio Grande do Sul existem outras Santas Casas voltadas à sua população?

Para uma visão de cenário, se apresenta no Anexo 2 o inventário das Misericórdias existentes no Estado.

11 Criou também a segunda Faculdade de Enfermagem no Estado, em 1954, uma iniciativa das Irmãs Franciscanas que atuavam na Instituição, verificando a carência de capacitação para o cuidado dos seus pacientes.

Considerações finais

O texto apresentado não é conclusivo. Ele teve como direção enquadrar o propósito original da criação institucional da Santa Casa de Misericórdia "com seus proveres", na perspectiva de patrimônio dirigido ao desenvolvimento das populações onde elas estiveram e estão inseridas. Ou seja, o patrimônio humano como essência de sua identidade, sentido e significado.

O exame da criação da Misericórdia em Portugal, desde a primeira, e o arrolamento numérico das existentes na rede de povoados do seu território em expansão é viva demonstração do seu alcance, exercendo papéis no interesse da política portuguesa, que se estendeu por seu alargado império, do oriente ao ocidente, como na/s/no/s/em: China, Índia, Marrocos, Indonésia, Filipinas, Malásia, Japão, Cabo Verde, Quênia, Angola, Moçambique, Arquipélago dos Açores, Arquipélago da Madeira e Brasil.

Verificou-se a existência de um número substantivo de Santas Casas em Portugal, na atualidade, abrangendo o território continental e os territórios das ilhas dos arquipélagos dos Açores e da Madeira. É visível a sua penetração e sua presença no tempo presente, nos seus diversos quadrantes, uma herança de lideranças atuantes, desde o século XVI, que tiveram a perspectiva de voltar-se aos indivíduos que precisavam de socorro em diversas mazelas e carências.

No Brasil, no tempo colonial, uma rede foi criada no espaço litorâneo, seu território inicial de domínio, conforme limites do Tratado de Tordesilhas. No século XIX, com a incorporação territorial de áreas que vieram dar a condição de país continental, outros povoados ganharam Misericórdias, como é o caso de Porto Alegre e outros municípios no Rio Grande do Sul. O mesmo se poderia dizer para os estados da grande Amazônia, e do centro-oeste brasileiro.

Se feita uma comparação entre o número de Santas Casas no Brasil – de dimensões continentais –, com o número de Santas Casas em Portugal, cujo território é menor que o do Estado do Rio Grande do Sul, se poderia questionar: - a quem coube nos povoados onde não foram criadas Santas Casas no Brasil, entre os séculos XVI e XIX, especialmente, socorrer o pa-

trimônio humano? Como se deu o desenvolvimento local, diante da exclusão social, dos necessitados de toda a sorte, como crianças abandonadas, idosos e alienados mentais desamparados, sepultamento de indigentes, acolhimento de pobres especiais e em outras situações de abandono? Onde as Santas Casas, por sua identidade patrimonial não estiveram, como ficou o patrimônio humano?

Trata-se de recortes interessantes do tema para investigadores preocupados com as pessoas desprovidas, se debruçarem no tempo longo da história, quer "os desclassificados" no contexto da estrutura colonial, quer os subalternos sujeitos ao enquadramento do capitalismo emergente na ordem mundial. Sem dúvida, uma contribuição que vai ampliar o horizonte da historiografia voltada ao papel e à função das Misericórdias no mundo.

Referências

ARAÚJO, Maria Marta Lobo de; BARROSO, Véra Lucia Maciel (Org.). *Santa Casa de Misericórdia de Porto Alegre*: Histórias Reveladas VII. Porto Alegre: Evangraf; ISCMPA, 2021.

ARAÚJO, Maria Marta de. As doações ao hospital da Misericórdia de Braga no século XVII. In: Araújo, Maria Marta Lobo de; Reis, Bernardo; Valério, Carlos; Reis, Maria de Fátima. (Coords.). *As Misericórdias*: desafios e trajetórias no tempo longo da História. Braga: Santa Casa da Misericórdia de Braga, 2020, p. 143-165.

ARAÚJO, Maria Marta Lobo de. Políticas de organização e conservação de livros e papéis na Misericórdia de Braga (séculos s XVI-XVIII). In: *Santa Casa de Misericórdia de Porto Alegre*: Histórias Reveladas VII. Porto Alegre: Evangraf; ISCMPA, 2021, p. 15-38.

BASTO, A. de Magalhães. *História da Santa Casa de Misericórdia do Porto*. Porto: Santa Casa da Misericórdia do Porto, 1934.

FRANCO, Sérgio da Costa; Stigger, Ivo. *Santa Casa 200 anos:* caridade e ciência: crônica histórica da Santa Casa de Misericórdia de Porto Alegre. Porto Alegre: Ed. da ISCMPA, 2003.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*: nascimento da prisão. 8 ed., Petrópolis: Vozes, 1991.

KHOURY, Yara Aun. (Coord.). *Guia dos Arquivos das Santas Casas de Misericórdia do Brasil* (fundadas entre 1500 e 1900). São Paulo: Imprensa Oficial; PUCSP/CEDIC/FAPESP, 2004, v. 1.

LOPES, Maria Antónia. Elites portuguesas e instrumentalização das Misericórdias (séculos XIX e XX). In: *Santa Casa de Misericórdia de Porto Alegre*: Histórias Reveladas VI. Porto Alegre: ISCMPA, 2019, p. 169-185.

MAGALHÃES, António. Preservando a memória numa Misericórdia quinhentista: o espólio documental da Misericórdia de Viana do Castelo (Portugal). In, *Santa Casa de Misericórdia de Porto Alegr*e: Histórias Reveladas VII. Porto Alegre: Evangraf; ISCMPA, 2021, p. 61-79.

MESGRAVIS, Laima. *A Santa Casa de Misericórdia de São Paulo (1599-1884)*: contribuição ao estudo da assistência social no Brasil. São Paulo: Ciências Humanas, 1974.

PORTUGALIAE MONUMENTA MISERICORDIARUM. Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas; Centro de Estudos de História Religiosa da Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa, 2017.

ROCHA, Leila Rocha. *Caridade e poder:* a irmandade da Santa Casa de Misericórdia de Campinas (1871-1888). 163p. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Estadual de Campinhas, Campinas/SP, 2005.

RUSSEL-WOOD, A. J. R. *Fidalgos e filantropos*: a Santa Casa de Misericórdia da Bahia (1550-1755). Brasília: Ed. da UnB. 1981.

VARINE, Hugues de. *As raízes do futuro*: o patrimônio a serviço do desenvolvimento local. Porto Alegre: Medianiz, 2012. (Tradução de Maria de Lourdes Parreiras Horta).

WEHLING, Arno; Wehling, Maria José C. de*. Formação do Brasil Colonial.* Rio de Janeiro: Nova Fronteira, l994.

Anexo 1

Inventário das Santas Casas de Misericórdia no mundo, conforme Índice da obra *Portugaliae Monumenta Misericordiarum*. Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas; Centro de Estudos de História Religiosa da Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa, 2017.

Abiul, Abrantes, Agaçaim (Índia), Águeda, Aguiar da Beira, Alafões, Alagoa, Alandroal, Albergaria-a-Velha, Albufeira, Alcácer do Sal, Alcácer-Ceguer (Marrocos), Alcáçovas, Alcafozes, Alcains, Alcanede, Alcanena, Alcantarilha, Alcobaça, Alcochete, Alcoutim, Aldeia Galega da Merceana, Alegrete, Alenquer, Alfaiates, Alfândega da Fé, Alfeizerão, Algodres, Algoso, Alhandra, Alhos Vedros, Alijó, Aljezur, Aljubarrota, Aljustrel, Almada,

Almeida, Almeirim, Almendra, Almodôvar, Alpalhão, Alpedrinha, Alpedriz, Altares (Terceira, Açores), Alter do Chão, Alter Pedroso, Alvaiázere, Alvalade, Álvaro, Alverca da Beira, Alverca do Ribatejo, Alvito, Alvor, Alvorge, Alvorninha, Amadora, Amarante, Amares, Ambon (Indonésia), Amieira do Tejo, Anadia, Ançã, Angola, Angra do Heroísmo (Terceira, Açores), Ansião, Arcos de Valdevez, Arêz, Arganil, Armação de Pêra, Armamar, Arouca, Arraiolos, Arronches, Arruda dos Vinhos, Arzila, Asseiceira, Assumar, Atalaia, Atouguia, Atouguia da Baleia, Aveiro, Avis (Concelho de), Azambuja, Azamor (Marrocos), Azaruja, Azeitão, Azinhaga, Azinhoso, Azurara, Baçaim (Índia), Bahia (Brasil), Baião, Barbacena (Minas Gerais, Brasil), Barcelor (Índia), Barcelos, Barreiro, Batalha, Beja, Belas, Belém do Pará (Brasil), Belmonte, Belver, Benavente, Benavila, Benedita, Beringel, Bismula, Bobadela, Boliqueime, Bombarral, Bom Jesus de Matosinhos, Borba, Boticas, Braga, Bragança, Buarcos, Cabeção, Cabeceiras de Basto, Cabeço de Vide, Cabo Verde (Cabo Verde), Cabrela, Cacela, Cadaval, Caldas da Rainha, Calheta (São Jorge, Açores), Caminha, Campo Maior, Campos (Rio de Janeiro, Brasil), Cananor (Índia), Canas de Senhorim, Canha, Cano, Cantanhede, Cardigos, Carrezeda de Ansiães, Carregal, Carregal do Sal, Cartaxo, Carvoeiro, Cascais, Casevel, Castanheira de Pêra, Castanheira do Ribatejo, Castelo Branco, Castelo de Paiva, Castelo de Vide, Castelo Mendo, Castelo Novo, Castro Daire, Castro Marim, Castro Verde, Castro Vicente, Cela, Celorico da Beira, Celorico de Basto, Cernache, Cerva, Ceuta (Espanha/Marrocos), Chacim, Chalé (Índia), Chamusca, Chancelaria, Chaúl (Índia), Chaves, Cinfães, Cochim (Índia), Coimbra, Coina, Colares, Colombo, Colos, Condeixa, Condeixa-a-Nova, Constância, Corpo Santo (São Miguel, Açores), Coruche, Corvo (Corvo, Açores), Cós, Coulão (Índia), Covilhã, Crato, Cuba, Cucujães, Damão (Índia), Diu, Divino Espírito Santo da Maia, Elvas, Entradas, Entroncamento, Evendos, Ericeira (Vila Nova da), Erra, Esgueira, Espinho, Espírito Santo (Brasil), Esposende, Estarreja, Estômbar, Estremoz, Évora, Évora de Alcobaça, Evoramonte, Fafe, Faial (Açores), Fão, Faro, Fátima Ourém, Felgueiras, Ferreira, Ferreira do Alentejo, Ferreira do Zêzere, Ferreiros, Figueira da Foz, Figueira de Castelo Rodrigo, Figueira dos Cavaleiros, Figueiró dos Vinhos, Florença (Itália), Flores (Santa Cruz das Flores, Açores), Fornos, Fornos de Algodres, Freamunde, Freixo de Espada à Cin-

ta, Fronteira, Funchal (Madeira), Fundão, Gáfete, Galizes, Galveias, Garvão, Gaveas, Gavião, Goa (Índia), Goiânia (Brasil), Góis, Golegã, Gondomar, Gouveia, Graciosa (Açores), Grândola, Granja, Guarda, Guimarães, Horta (Faial, Açores), Idanha-a-Nova, Idanha-a-Velha, Igaraçu (Brasil), Ilhavo, Ilhéus (Bahia, Brasil), Itamaracá (Pernambuco, Brasil), Itu (São Paulo, Brasil), Juromenha, Ladoeiro, Lagoa, Lagos, Lajes das Flores (Flores, Açores), Lajes do Pico (Pico, Açores), Lamego, Lavre, Leiria, Linhares, Lisboa, Loulé, Loures, Louriçal, Lourinhã, Lousã, Lousada, Luanda (Angola), Mação, Macau, Macedo de Cavaleiros, Machico, Madalena (Pico, Açores), Madeira, Mafra, Maim (Índia), Maiorga, Malaca (Malásia), Manar (Índia), Mangalor (Índia), Mangualde, Manila (Filipinas), Manteigas, Marco de Canavezes, Margem, Marialva, Mariana (Brasil), Marinha Grande, Marteleira, Marvão, Massangano (Angola), Matosinhos, Mazagão, Mealhada, Meda, Medelim, Melgaço, Meliapor, Melo, Mértola, Mesão Fino, Messajana, Mexilhoeira Grande, Miranda do Corvo, Miranda do Douro, Mirandela, Moçambique, Mogadouro, Moimenta da Beira, Mombaça (Quênia), Monção, Moncarapacho, Monchique, Moncorvo, Mondim de Basto, Monforte, Monsanto, Monsaraz, Montalegre, Montalvão, Montargil, Montemor-o-Novo, Montemor-o-Velho, Montijo, Montoito, Mora, Mortágua, Moscavide, Moura, Mourão, Muge, Murça, Murtosa, Nagasáqui (Japão), Negapatão (Índia), Nisa, Nordeste (São Miguel, Açores), Nossa Senhora das Graças de Póvoa e Meadas, Noudar, Óbidos, Odeceixe , Odemira, Oeiras, Oleiros, Olhão, Olinda (Brasil), Oliveira de Azeméis, Oliveira de Frades, Oliveira do Bairro, Olivença, Ormuz (Irã), Ouguela, Ourém, Ourique, Ouro Preto (Brasil), Ovar, Paços de Ferreira, Palmela, Pampilhosa da Serra, Panóias, Paraíba (Brasil), Paredes, Paredes de Coura, Pavia, Pederneira, Pedrógão Grande, Pedrógão Pequeno, Pedrógão, Penacova, Penafiel, Penalva do Castelo, Penamacor, Penas Róias, Penedono, Penela, Penela da Beira, Penha Garcia, Peniche, Pereira, Pernambuco (Brasil), Pernes, Peso da Régua, Pinhel, Pombal, Ponta Delgada (São Miguel, Açores), Ponte da Barca, Ponte de Lima, Ponte de Sôr, Portalegre, Portel, Portimão, Porto, Porto Alegre (RS, Brasil), Porto de Mós, Porto Santo (Madeira), Póvoa de Lanhoso, Póvoa de Santo Adrião, Póvoa de Varzim, Povoação (São Miguel, Açores), Povos, Praia da Vitória (Terceira, Açores), Praia (Graciosa, Açores), Proença-a-Nova, Proença-a-

Velha, Pulicate (Índia), Rabaçal, Recife (Brasil), Redinha, Redondo, Reguengos de Monsaraz, Resende, Resende (Rio de Janeiro, Brasil), Riba de-Ave, Ribeira de Pena, Ribeira Grande (São Miguel, Açores), Rio de Janeiro (Brasil), Rio Maior, Rosmaninhal, Sabrosa, São Bento de Amóia, São Brás de Alportel, São João da Madeira, São João d'El Rei (Brasil), São João da Madeira, São João da Pesqueira, São Luís do Maranhão (Brasil), São Martinho do Campo, São Mateus do Botão, São Miguel (Açores), São Miguel de Refojos, São Pedro do Sul, (Rio Grande, Brasil), São Roque (Pico, Açores), São Sebastião (Angra do Heroísmo, Terceira, Açores), São Tomé de Meliapor (Índia), São Tomé e Príncipe, São Vicente da Beira, Sabará (Minas Gerais, Brasil), Sabrosa, Sabugal, Safim (Marrocos), Salvador (Bahia, Brasil), Salvador do Congo (Angola), Salvaterra de Magos, Salvaterra do Extremo, Samora Correia, Sangalhos, Santa Catarina, Santa Comba Dão, Santa Cruz (Madeira), Santa Cruz da Graciosa (Açores), Santa Cruz das Flores (Açores), Santa Maria da Feira, Santar, Santarém, Santiago (Cabo Verde), Santiago do Cacém, Santo Amaro (Bahia, Brasil), Santo Antônio de São Pedro do Sul, Santo Tirso, Santos (São Paulo, Brasil), Santulhão, São Brás de Alportel, São João da Pesqueira, São Paulo (Brasil), São Roque (Pico, Açores), São Sebastião, São Vicente da Beira, Sardoal, Sarzedas, Seda, Segura, Seia, Seixal, Semide, Sena (Moçambique), Sergipe del Rei (Brasil), Sernancelhe, Serpa, Sertã, Sesimbra, Setúbal, Sever do Vouga, Silves, Sines, Sintra, Soalheira, Sobral de Monte Agraço, Sobreira Formosa, Sorocaba (São Paulo, Brasil), Sortelha, Soure, Sousel, Soito, Tábua, Taná, Tancos, Tânger (Marrocos), Tarapor (Índia), Tarouca, Tavira, Tentúgal, Terena, Temate (Indonésia), Tidore (Indonésia), Tolosa, Tomar, Tondela, Torrão, Torre de Moncorvo, Torres Novas, Torres Vedras, Touro, Trancoso, Trevões, Trofa, Turquel, Unhão, Vagos, Valadares, Vale de Besteiros, Vale de Cambra, Valença, Valhelhas, Valongo, Valpaços, Veiros, Velas (São Jorge, Açores), Vendas Novas, Vera Cruz de Gondomar, Viana do Alentejo, Viana do Castelo, Vidigueira, Vieira do Minho, Vila Alva, Vila da Chamusca, Vila Cova de Alva, Vila da Ericeira, Vila de Frades, Vila de Fronteira, Vila de Pereira, Vila de Rei, Vila do Bispo, Vila do Cano, Vila do Cartaxo, Vila do Conde, Vila do Porto, Vila Flor, Vila Franca de Xira, Vila Franca do Campo, Vilar Maior, Vila Nova da Baronia, Vila Nova da Barquinha, Vila Nova da Praia da Graciosa

(Graciosa, Açores), Vila Nova da Praia da Vitória, Vila Nova de Anços, Vila Nova de Famalicão, Vila Nova de Foz Côa, Vila Nova de Gaia, Vila Nova de Mil Fontes, Vila Nova de Poiares, Vila Nova (Praia da Vitória, Terceira, Açores), Vila do Porto, Vila Pouca de Aguiar, Vila Real, Vila Real de Santo Antônio, Vila Ruiva, Vila Velha de Ródão, Vila Verde, Vila Verde dos Francos, Vila Viçosa, Vimeiro, Vimieiro, Vimioso, Vinhais, Viseu, Vitória (Espírito Santo, Brasil), Vizela, Vouzela, Zibreira.

Obs.: Nesta relação, elaborada pela autora, as Misericórdias indicadas na cor vermelha são acréscimos ao Inventário, a partir de outras contribuições. Entretanto, esta lista não indica a totalidade das Santas Casas existentes no Rio Grande do Sul, como no Brasil e no mundo de base portuguesa. Muitas outras devem ser trazidas em levantamento posterior.

Anexo 2

Inventário das Santas Casas de Misericórdia do Rio Grande do Sul, Brasil, conforme relação oferecida pela Federação das Santas Casas e Hospitais Beneficentes, Religiosos e Filantrópicos do RS (relacionadas somente as Santas Casas)

Irmandade da Santa Casa de Caridade de Alegrete, Santa Casa de Misericórdia de Arroio Grande, Santa Casa de Caridade de Bagé, Santa Casa de Caridade de Dom Pedrito, Irmandade da Santa Casa de Misericórdia de Porto Alegre, Santa Casa de Caridade de Jaguarão, Santa Casa de Misericórdia de Pedro Osório, Santa Casa de Misericórdia de Pelotas, Associação de Caridade Santa Casa de Rio Grande, Irmandade da Santa Casa de Misericórdia de Santa Vitória do Palmar, Santa Casa de Misericórdia de Santana do Livramento, Irmandade da Santa Casa de Caridade de São Gabriel e Santa Casa de Caridade de Uruguaiana.

Nota: Agradecimento à colega Inês Kiszewsk, que gentilmente obteve a relação das Santas Casas de Misericórdia existentes no Rio Grande do Sul.

VI PARTE

PATRIMÔNIO ALIMENTAR



RELATO DE UMA MUSEALIZAÇÃO FALHADA NUMA ILHA PERIFÉRICA: A INDÚSTRIA DE LATICÍNIOS E A VALORIZAÇÃO DE MEMÓRIAS DA COMUNIDADE EM SÃO JORGE (AÇORES, PORTUGAL)

Susana Goulart Costa[1]
Maria Manuel Velasquez Ribeiro[2]

Uma ilha periférica, mas especial

Em meados do século XVI Gaspar Frutuoso, sacerdote e primeiro historiador dos (e nos) Açores (arquipélago português no Atlântico Norte composto por nove ilhas – Santa Maria, São Miguel, Terceira, Graciosa, São Jorge, Pico, Faial, Flores e Corvo, ao descrever a pequena ilha de São Jorge registava que "[...] há nela muito gado vacum, ovelhum e cabrum, do leite do qual se fazem muitos queijos em todo o ano, o que dizem ser os melhores de todas as ilhas dos Açores, por causa dos pastos [...]" (Frutuoso, 2011, vol.VI, p. 92).

De facto, ainda no século XIX o cancioneiro popular destacava-a e caracterizava-a a partir da qualidade dos seus solos diferenciando-a das outras:

> Graciosa, mãe das uvas,
> Pico e Faial dos damascos,
> Terceira é a mãe das nesp'ras
> S. Jorge é o rei dos pastos.
> (Rodrigues, 1982, p. 304).

1 Ponta Delgada, Açores. Portugal.
2 Ponta Delgada, Açores. Portugal.

Desde cedo a perceção de dois ecossistemas com condições edafo-climáticas muito diversas (o das terras altas e o das terras de beira mar), associados à orografia muito acentuada da ilha, justificou sistemas de exploração distintos: nas terras altas o gado, e na beira mar as "novidades" das hortícolas sendo que os declives acentuados, e frequentes, deixavam pouco espaço à cerealicultura de que, desde o povoamento, na década de 1450, a ilha foi sempre deficitária (Pereira, 1987).

Remetida para uma especialização no gado e nos derivados do leite que se constituíram em produto de exportação para as outras ilhas e, depois, para destinos mais longínquos, os quotidianos laborais jorgenses foram marcados pelos penosos e longos percursos pedestres por caminhos de pastores e cabreiros - um serra a cima e serra a baixo- que o cancioneiro não deixou de assinalar:

> Minha mãe mandou-me à Beira
> Eu à Beira não hei-de ir,
> Que tem lá uma ladeira
> Mui custosa de subir.
> (Rodrigues, 1982, p. 283).

Ainda assim, o gado e o leite entendiam-se como garante de subsistência e, eventualmente, de atividade onde era possível alcançar o sucesso:

> Adeus, amor, que me vou
> Para a serra ver meu gado,
> Vou em cata de fortuna,
> Que eu sou desafortunado.
> (Rodrigues, 1982, p. 285).

Embora se desconheça o tipo de leite, ou a possível mistura de leites, utilizado na forma de confeção inicial, poderá presumir-se que o agente coagulante seria vegetal, muito provavelmente obtido a partir da flor do cardo (*Cynara Cardunculus*), que era o coagulante vegetal mais utilizado no continente português e uma espécie também muito abundante nas ilhas dos Açores.

A presença flamenga na ilha acompanhou os primórdios do povoamento. Liderados por Willem van der Hagen, que terá dado origem ao ramo familiar *Silveira*, o grupo de flamengos encontrou na ilha de S. Jorge, em particular nas zonas mais altas, um clima semelhante ao da sua terra de origem onde estavam habituados a produzir carne, leite e produtos derivados do leite com destaque para os queijos (Armas, 1986). Assim, a partir de técnicas flamengas e com base nos recursos endogâmicos jorgenses, a produção de queijo nesta ilha foi assumindo um protagonismo que foi singularizando este produto no contexto da transformação deste bem.

Um dos principais contributos para esta especificidade respeita o processo de coagulação do leite, que se fazia por via do coalho fabricado "a frio", sem aquecimento da coalhada. Assim, esta longa tradição de utilização de leite cru, ainda hoje usada, diferenciam o queijo da ilha de São Jorge no panorama dos queijos portugueses e regionais. Esta identidade singular é já bem notória no século XIX, observando-se uma clara diferença entre a produção de queijo de tipologia flamenga da do tipo do queijo da terra, antepassado do que se tornaria o queijo de S. Jorge (Avelar, 1902).

Esta individualização resulta de diferentes investimentos que foram feitos nesta atividade, precisamente ao longo de Oitocentos. Com efeito, sendo, inicialmente, uma produção artesanal e doméstica, as alterações mais significativas no processo de fabrico do queijo de S. Jorge ocorrem a partir do início do século XIX, quando as elites locais reconhecem no queijo um produto de especialização da economia da ilha e contratam especialistas alemães que aproximam o produto existente a características de forma, paladar e textura mais ao gosto dos consumidores dos locais de destino de exportação. Esta realidade terá motivado o crescimento das fábricas de queijo, como atesta em 1887 o agrónomo José Pereira da Cunha da Silveira e Sousa Júnior (Sousa Júnior, 1887).

É neste contexto que a família Noronha da Silveira contrata o hamburguês Fernand Ranchel que, a partir dos Lourais, produzirá um queijo de pasta mais dura também conhecido por "queijo da terra" (Kongo, 2010), motivando a proliferação de pequenas fábricas de carácter familiar um pouco por toda a ilha. Assim, nos inícios do século XX, existiam em São Jorge mais de 84 fábricas. O número foi declinando com o avançar

do século (Avelar, 1902; Dias, 2012) para dar lugar a uma concentração de carácter cooperativo, cujo panorama se foi organizando em torno da *UNIQUEIJO, União de Cooperativas Agrícolas de Lacticínios de São Jorge.* Esta União, fundada em 1986, tem como principal objetivo a comercialização do Queijo de São Jorge e a criação de condições para a adoção de uma estratégia de marketing comum na colocação do produto no mercado, sendo composta por seis cooperativas de produção de queijos tradicionais:

- Cooperativa Agrícola de Lacticínios de Norte Pequeno;
- Cooperativa Agrícola do Norte Grande;
- Cooperativa Agrícola de Leitaria de Santo António;
- Cooperativa Agrícola de Santo Amaro CRL;
- Cooperativa de Leitaria de Manadas SA;
- Cooperativa de Leitaria da Beira.

A conjugação das várias cooperativas leiteiras foi fundamental para que, também no ano de 1986, se reconhecesse a necessidade de criar um enquadramento legal que protegesse a especificidade do queijo de S. Jorge. Assim, o Decreto Regulamentar Regional n.º 24/86/, de 9 de julho, criou a Região Demarcada do Queijo de S. Jorge e atribuiu-lhe a *Denominação de Origem Protegida* (DOP).[3]

A 22 de novembro de 1991 foi criada a Confraria do Queijo de São Jorge, entidade à qual foram atribuídas funções de Organismo Privado de Controlo e Certificação do Queijo São Jorge através da constituição de uma Câmara de Provadores que, ao aprovar um queijo, lhe apõe dois rótulos distintivos: o Rótulo DOP Europeu e o Selo de Garantia.

A certificação do queijo de S. Jorge obriga a que este produto cumpra, de forma cumulativa, os seguintes indicadores[4]:

3 A DOP consiste num mecanismo que protege a utilização do nome de uma região ou localidade para designar um produto dela originário, cujas características derivam do meio geográfico específico dessa região ou localidade. Esta denominação confere aos seus detentores um direito específico de propriedade industrial, impedindo a sua utilização por outrem

4 *Decreto Regulamentar Regional n.º 24/86/A*, de 9 de julho (*Diário da República* n.º 155/1986, Série I de 1986-07-09, p. 1645-1646).

1. Ser um queijo produzido exclusivamente na ilha de São Jorge, curado, de consistência firme, pasta amarelada, dura ou semi-dura, com olhos pequenos e irregulares disseminados na massa, que apresente uma estrutura quebradiça, obtido por dessoramento e prensagem após a coagulação, exclusivamente com coalho animal, de leite de vaca inteiro e cru;
2. A pasta ser dura ou semi-dura, gorda, com um teor de humidade de 49% a 63%, referida ao queijo isento de matéria gorda, e com um teor mínimo de matéria gorda de 45%, referida ao resíduo seco, considerando um período mínimo de cura de três meses;
3. O queijo ter forma cilíndrica, regular, tipo *roda*, com dimensões que oscilem entre 25 cm a 35 cm de diâmetro e 10 cm a 15 cm de altura;
4. A crosta do queijo ter consistência dura, cor amarelo-escura, por vezes com manchas castanho-avermelhadas, e de aspeto liso, bem formada, revestida ou não de parafina ou de outros revestimentos plásticos adequados e incolores;
5. A pasta ter textura firme, por vezes quebradiça, de cor amarelada, com muitos olhos pequenos irregulares e desigualmente repartidos na massa;
6. Ter aroma e sabor caracterizados por um *bouquet* forte, limpo e ligeiramente picante, particularidades que se acentuam com o seu envelhecimento;
7. Ter o queijo peso compreendido entre 8 kg e 12 kg;
8. O queijo ter sofrido maturação em condições de ambiente natural ou climatizado com temperatura do ar de 12 ºC a 14 ºC , humidade relativa do ar de 80% a 85% e ventilação moderada, durante um tempo mínimo de cura ou maturação de três meses;
9. O produto ter sido conservado na armazenagem, transporte e retalho entre 0 ºC e 10 ºC.

A especificidade do queijo de São Jorge, que resulta da singularidade do património natural desta ilha, traduz um longo processo de domesticação do território e de modernização do setor secundário. Desde a fase mais artesanal até à mais industrial, a transformação deste produto lácteo é um dos elementos identitários de S. Jorge e dos Açores, que acom-

panhou o processo de desenvolvimento económico insular ao longo dos tempos. Uma história que mereceria estratégias de salvaguarda da sua memória concertadas e valorizadas.

Figura1 – Ilha de São Jorge (Açores-Portugal). Vista da ponta norte, a Ponta dos Rosais



Fonte: Foto em Domínio Público de José Luís Ávila Silveira e Pedro Noronha Costa, 2007.

Musealizar o quê e para quê?

A Revolução Industrial, iniciada no século XVIII, foi determinante para as alterações no setor secundário da economia. Suportando-se no progresso tecnológico, fomentou novas estruturas organizacionais do trabalho e promoveu a produção em série. As primeiras grandes unidades industriais surgiram na Inglaterra e rapidamente contaminaram o resto do mundo, conduzindo a uma efetiva e profunda transformação das paisagens urbanas e rurais. Ao longo do tempo, perante a contínua à modernização dos processos produtivos ou devido à deslocalização industrial, muitas unidades industriais, das mais complexas às mais simples, perderam a sua função original.

Este processo de desvitalização das estruturas do setor industrial começou a ser alvo de atenção do final do século XX. Entre comunidades locais e especialistas, surgiu um movimento de valorização do fenómeno industrial e as unidades fabris começaram a ser interpretadas como testemunhos importantes da história industrial. Esta preocupação surgiu na

Inglaterra no período após a Segunda Guerra Mundial, tendo chegado a Portugal na década de 1980, na sequência das alterações económicas que a Revolução de 1974 suscitou.

A complexidade do Património industrial, alimentada pela investigação da arqueologia industrial, é notória: manufaturas, indústrias, infraestruturas, transportes e muitos mais eixos exigem trabalhos colaborativos na pesquisa, salvaguarda e comunicação desta tipologia patrimonial. Este trabalho é enriquecedor, pois permite consolidar a memória histórica social associadas às dinâmicas produtivas modernas e, por consequência, sedimentar identidades que nasceram e se consolidaram em torno de projetos do setor secundário (Folgado, 2001).

Por outro lado, a refuncionalização de espaços industriais faculta a reabilitação urbana, gizando novas linhas de solidariedade local e, eventualmente, criando elementos apelativos e capazes de consolidar um turismo ativo.

Desta forma, o Património industrial não é apenas um estratagema de reabilitação material de espaços e de estruturas, mas também uma forma de valorizar as comunidades que foram fundamentais para a criação e manutenção desses espaços no passado e estão habilitadas a manter essa memória no tempo presente (Tinoco, 2012).

A centralidade do Património Industrial justificou que 2015 fosse o Ano Internacional do Património Industrial e Técnico, por via da *Resolução do Conselho Europeu,* de 8 de março de 2013. Este alerta internacional permitiria novos olhares sobre a relevância do processo de industrialização como face de um património relevante e merecedor de um cuidado público. Em Portugal, a dinamização deste património conduziu à criação de uma Rota do Património Industrial que conta com 23 postos de visitação, distribuídos por 6 estruturas industriais.[5]

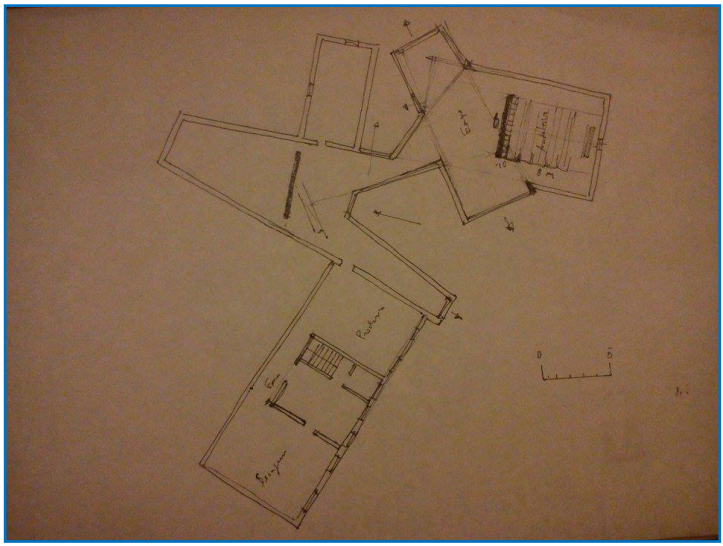
No caso dos Açores, as características da produção de queijo como fenómeno patrimonial foi potenciada e encontrou na intenção de proteção da queijaria tradicional de S. Jorge um caso de interesse. Esta valorização seria equacionada de forma a complementar o panorama da musealiza-

5 Sobre o assunto cf. *Rota do Património Industrial* disponível in https://culturaportugal.gov.pt/pt/conhecer/rota/mmp-rotas/rota-do-patrimonio-industrial/

ção de espaços e equipamentos industriais, uma vez que, nos Açores, este se tem limitado à indústria baleeira, com claro *deficit* das restantes indústrias (sobretudo as decorrentes da exploração agrícola) que animaram a economia açoriana. Por outro lado, a patrimonialização da indústria do queijo documentaria fatores de sobrevivência e de desenvolvimento nas ilhas periféricas, além de fazer luz sobre as dinâmicas de complementaridade que esses processos industriais e comerciais estabeleceram com o exterior.

Foi neste contexto que a Confraria do Queijo de São Jorge deu um impulso inicial, congregando apoios e concretizando a disponibilização das instalações desativadas da Fábrica da Beira, na vila das Velas, com o duplo objetivo de aí se instalar um Museu do Queijo de São Jorge enquanto local de documentação e explicação da memória da queijaria jorgense, mas também como espaço de representação da indústria atual e das suas potencialidades enquanto instrumento de desenvolvimento local.[6]

Figura 2 – Planta do edifício desativado da Fábrica da Beira



Fonte: © Mário Moniz (Arquiteto).

6 Em Portugal, veja-se o caso do Museu do Queijo, na freguesia de Peraboa, na Covilhã, que expõe os processos produtivos do queijo da Serra da Estrela, feito com leite de ovelha, projeto que procura atingir estes mesmos objetivos.

Projetou-se caber ao espaço a função de realizar exposições (temporárias e de duração prolongada), entronizações, reuniões dos corpos sociais da *Confraria* e/ou de outras entidades ligadas à indústria, contactos com os meios de comunicação social, realização de ações de formação, provas, mostras, conferências, etc.

A implementação do projeto projetava ser suportado financeiramente por fundos de programas comunitários e investimento público assumido já que, em 2016, o Museu do Queijo fora enquadrado no levantamento das instituições culturais com relevância para a estratégia de desenvolvimento cultural dos Açores, realizado pela Direção Regional da Cultura do Governo Regional dos Açores. Neste documento orientador, explicitava-se que o Museu do Queijo, sob a tutela da Confraria do Queijo, ou seja, sob tutela privada, enquadrava-se na lista dos projetos prioritários, sendo estimado o valor de 500.000 euros para a reabilitação do edificado e para o projeto museográfico, valor que seria suportado pelo Programa de Desenvolvimento Rural para a Região Autónoma dos Açores 2014-2020 (PRORURAL+), com finalização prevista para 2018.

Definido o programa financeiro, entendeu-se também que a sustentabilidade futura do Museu, quer logística, quer científica, decorreria da colaboração a) de antigos funcionários, técnicos e interessados locais constituídos num banco de informantes/cooperantes na manutenção de equipamentos; b) de funcionários e dirigentes das cooperativas e confraria locais para as questões da qualidade técnica e inserção nas dinâmicas de comercialização e divulgação de uma marca DOP regional; c) do museu público local (Museu Francisco de Lacerda e da sua tutela, a Direção Regional da Cultura) para a articulação deste projeto com os seus próprios discursos museológicos explicativos d(n)o território da ilha de S. Jorge já que a reprogramação museográfica do museu (que então estava em vias de se concretizar) não contemplava referências à produção de laticínios. Da colaboração com este parceiro resultaria, também, a gestão de recursos humanos afetos à visita, manutenção do espaço e calendarização de atividades.

Contudo, o investimento por via do PRORURAL+ nunca se efetivou. De igual modo, no Programa do Governo Regional dos Açores para a legisla-

tura de 2016-2020, o Museu do Queijo nunca foi referenciado nos indicadores dos planos de investimento deste Governo.

A sequência revela um recuo de intenções, certamente determinado pela ponderação interna sobre a sua exequibilidade, tendo em conta os valores de investimento. Porém, estamos em crer que o assunto pode permitir uma reflexão mais profunda sobre aspetos cruciais no âmbito da defesa patrimonial, como o da abrangência a atribuir às políticas públicas, a pertinência do cofinanciamento (público-privado) e, mesmo, o da partilha de espaços e recursos.

As ilhas, como muitos outros territórios, revelam geografias debilitadas demograficamente, nas quais há inúmeros exemplos de edificado abandonado. Por outro lado, as disponibilidades orçamentais do sector público são finitas, de modo que questionamos se não seria pertinente que a seleção e ponderação dos projetos de representação dos territórios se fizessem coletivamente entre os vários parceiros? E que a partilha na ocupação e exploração de espaços fosse uma alternativa aos projetos com investimento público exclusivo que demonstram dificuldades de acompanhamento posteriores? Estas prerrogativas não permitiriam que os projetos tivessem mais oportunidades de concretização?

Museologia e museografia

Dirigido a turistas estrangeiros e nacionais que não conhecem /conheceram a produção local de lacticínios; residentes e emigrantes regressados e/ou em visita que têm memórias relacionadas com a produção artesanal dos lacticínios; públicos escolares locais que conhecem a paisagem e a produção industrializada de laticínios, o *Museu do Queijo de São Jorge* procuraria desenvolver o seu discurso expositivo em torno do que o queijo de S. Jorge e a evolução do seu processo produtivo apresentam de distintivo relativamente à produção queijeira nacional, das memórias que ele suscita quer em produtores, quer em consumidores, e nas potencialidades e futuro de um produto DOP no contexto da economia regional atual.

Com estes pressupostos, os conteúdos do futuro Programa Museológico foram estruturados em torno de quatro pontos que procuravam traçar a evolução de um processo produtivo marcadamente artesanal e manual, para uma produção industrial mecanizada.

1. A ilha de São Jorge e as suas condicionantes naturais e potencialidades
2. O processo produtivo artesanal com especial enfoque nos seguintes eixos:
   - Os locais do pasto e o tipo de gado
   - Trajetos, percalços e objetos da recolha e transporte do leite
   - Uma produção descentralizada – a produção doméstica e as fabriquetas iniciais

   2.1. O queijo e o seu processo nas vivências do quotidiano e nas artes: um discurso no feminino - a culinária e a farmacopeia
3. A construção de um processo produtivo industrial com especial enfoque nos seguintes eixos:
   - A produção centralizada – das fabriquetas à fábrica e à cooperativa
   - Aspetos da comercialização e da exportação – a emergência de uma imagem/memória identitária

   3.1. O queijo e o seu processo nas vivências do quotidiano e nas artes
   - A culinária, a festa, a farmacopeia
4. O queijo e o seu processo produtivo no futuro
   - Produto certificado?
   - Região demarcada
   - Quantitativos e Exportação

Figuras 3 e 4 – Equipamentos e interiores abandonados do edifício a intervencionar




Fonte: © Mário Moniz (Arquiteto).

Com a requalificação da antiga unidade industrial e a recuperação da maquinaria sobrevivente, a museografia viveria da interpretação, em painéis, dos espaços interiores com diferentes funções, dos equipamentos fixos e móveis (embalagens materiais de acondicionamento e marcação, vasilhame) destinados às complexas operações de manipulação do leite, e da envolvente de pastos, encostas ingremes e mar próximo "percebida" através de janelas convenientemente rasgadas no edifício pré-existente.

O acervo de bens móveis e documentação (fotografias, recortes de imprensa, documentação da empresa…) foi sendo negociado com doadores e depositantes da comunidade local, os mesmos disponíveis para prestar informações consubstanciadas em recolhas de património imaterial.

O projeto (arquitetura e museografia), globalmente avaliado em cerca de um milhão e cem mil euros (1.100.000,00€) ainda deu os primeiros passos através da elaboração dos primeiros esboços de ambos os projetos, contudo, não avançou por falta de financiamento mercê do desinteresse das diversas autoridades envolvidas, quer regionais quer municipais.

Figura 5 – Anteprojeto de requalificação do edifício para instalação do Museu do Queijo de São Jorge



Fonte: © Mário Moniz (Arquiteto).

Conclusões

A indústria de laticínios de São Jorge é mais do que uma atividade económica: é um património cultural vivo que reflete a relação íntima entre a população local e o meio ambiente. A criação de um museu dedicado ao queijo da ilha surge como uma iniciativa fundamental para preservar essa história, divulgar o legado e educar visitantes e residentes sobre a importância do setor primário, secundário e terciário. A vitalidade de rotas gastronómicas de excelência, associando produtos locais de elevada qualidade à experiência de visitação insular, encontra-se numa fase inerte, perante a suspensão parcial do Plano de Ordenamento Turístico da Região Autónoma dos Açores (POTRAA), em 2010, por via do Decreto Legislativo Regional n.º 13/2010/A, de 7 de abril, que voltou a ser secundado pelo Decreto Legislativo Regional n.º 17/2019/A, de 24 de julho.

Se é certo que o Queijo de São Jorge é dignificado com a atribuição do Selo "Marca Açores", a ausência de uma "marca histórica" associada, reduz a potencialidade deste produto, que combina tradição e inovação e procura manter viva a identidade açoriana, promover o desenvolvimento sustentável e a valorização de produtos regionais de alta qualidade.

A não implementação do projeto, embora compreendido e, aliás, proposto por um sector da população local, traduziu uma proposta de muse-

alização falhada e reduziu a ilha à sua condição de ilha-agrícola sem mais espessura interpretativa, perdendo-se a oportunidade de apresentar uma visão sobre as tentativas de industrialização que, apesar de tudo, também se fizeram sentir nos Açores e de contribuir de forma sedimentada com uma visão de um futuro global com base numa herança local.

Referências bibliográficas

AAVV. 2010. *KIT03 Património Industrial.* IHRU / IGESPAR. Disponível em http://www.monumentos.gov.pt/site/DATA_SYS/MEDIA/EstudosDocumentos/KIT03.pdf Acesso em: abr. 2025.

ARMAS, José Leal. 1986. "Contribuição para a História da Produção de Leite e Lacticínios nos Açores". *Boletim do Instituto Histórico da Ilha Terceira*, volume XLIV, Angra do Heroísmo.

AVELAR, José Cândido da Silveira. 1902. *Ilha de São Jorge (Açores)* - Apontamentos para a sua História, Horta.

CORTES-RODRIGUES, Armando.1982. *Cancioneiro Geral dos Açores*. 2º vol., Angra do Heroísmo, Secretaria Regional da Educação e Cultura / Direção Regional dos Assuntos Culturais.

DIAS, Ana Sofia Guerreiro Marques. 2012. *Potencial probiótico do queijo da ilha de S. Jorge e do parmesão*. Lisboa, Faculdade de Medicina Veterinária [Dissertação de Mestrado]. Disponível em https://repositorio.ulisboa.pt/bitstream/10400.5/4398/1/Potencial%20probiotico%20do%20queijo%20da%20Ilha%20de%20Sao%20Jorge%20e%20do%20parmesao.pdf . Acesso em: fev. 2016.

FOLGADO, Deolinda. (2001). *Paisagem Industrial. Utopia na salvaguarda patrimonial? Margens e Confluências*, nº3, Guimarães. Escola Superior Artística do Porto, p. 65-89.

FRUTUOSO, Gaspar. 2011. *Saudades da Terra*. Instituto Cultural de Ponta Delgada.

KONGO, J. M. *São Jorge: o Queijo e a Ilha 500 anos*. 2010. Universidade dos Açores.

PEREIRA, António Santos Pereira. 1987. *A Ilha de S. Jorge (Séculos XV-XVII). Contribuição para o seu estudo*. Ponta Delgada, Universidade dos Açores.

SOUSA JUNIOR, José Pereira da Cunha da Silveira e. 1887. *Os lacticínios na Região Açoriana Ocidental*, Angra do Heroísmo.

SOUSA, Paulo Silveira e. 2014. "A pecuária e a produção de laticínios na ilha de S. Jorge durante a 2ª metade do séc. XIX" in *Aquém e Além S. Jorge: Memória e visão*, CHAM/Misericórdia das Velas.

TINOCO, Alfredo. 2012. "Para uma política de preservação do património industrial em Portugal" in *Cadernos de Socio museologia*, nº 42.

O QUEIJO ARTESANAL SERRANO DE CAXIAS DO SUL, RIO GRANDE DO SUL (BRASIL): O QUEIJO DO DIVINO E SUAS REPRESENTAÇÕES

Rosana Peccini[1]
Gisele Cemin[2]

O Queijo Artesanal Serrano (QAS) é um alimento típico da região Sul do Brasil, produzido no Planalto Sul-Catarinense, em Santa Catarina, e nos Campos de Cima da Serra, no Rio Grande do Sul, sendo reconhecido pelo sabor marcante e pelos métodos tradicionais de produção. Além de seu valor gastronômico, representa um importante patrimônio cultural vinculado à história da ocupação rural e à permanência de práticas agropecuárias herdadas de gerações passadas. A partir desse cenário, este artigo dedica-se a apresentar a geografia, o comércio e a integração dos imigrantes italianos com os produtores de QAS em Caxias do Sul.

Para tanto, parte-se do princípio de que a história se desenvolve em um espaço de tempo e em um determinado território. Com base nessa perspectiva, por meio de uma abordagem qualitativa, foram selecionadas partes de entrevistas produzidas pelo Banco Memória Oral do Arquivo Histórico Municipal João Spadari Adami, nas quais a história, a geografia, a ecologia microbiana e o saber-fazer ancestral entrelaçam-se e são percebidos por meio dos seguintes entrevistados: Vasco Peretti (neto do proprietário da Casa de Secos e Molhados); Daniela Jacobus (veterinária da Secretaria Municipal de Agricultura, Pecuária e Abastecimento de Caxias do Sul); Luiz Guiomar Gonçalves dos Reis (Subprefeitura de Criúva, distri-

1 Caxias do Sul, Rio Grande do Sul. Brasil.
2 Caxias do Sul, Rio Grande do Sul. Brasil.

to de Caxias do Sul); João Carlos Santos da Luz (representante da Emater, médico veterinário).

Os resultados demonstram não apenas a singularidade do QAS, mas também a sua relevância na preservação da identidade cultural, na preservação ambiental e no potencial de agregar valor ao Turismo de Base Comunitária (TBC).

Destaca-se que o QAS é o único queijo brasileiro a ter recebido, em 3 de março de 2020, a Indicação Geográfica (IG) "Campos de Cima da Serra", na categoria Denominação de Origem (DO), concedida pelo Instituto Nacional da Propriedade Industrial (INPI), conforme Figura 1.

Figura 1 – INPI concede IG Campos de Cima da Serra para Queijo Artesanal Serrano



Fonte: BRASIL (2025).

Além disso, o QAS foi reconhecido como Patrimônio Cultural Imaterial de Caxias do Sul-RS, em agosto de 2024, com registro no Livro dos Saberes da Divisão de Proteção ao Patrimônio Histórico e Cultural (DIPPAHC) do município. No mesmo ano, também foi declarado Patrimônio Cultural Imaterial do Rio Grande do Sul pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN/RS).

Entre os queijos artesanais serranos, destaca-se o Queijo do Divino, que é produzido apenas uma vez por ano no Distrito de Criúva. Esse exemplar, único em sua forma, com peso aproximado de 150 quilos, é elaborado com a ajuda da comunidade local, por meio de doações de leite, sendo destinado a uma rifa realizada durante a Festa do Divino Espírito Santo.

Com este artigo, busca-se demonstrar a importância do Queijo do Divino como símbolo de resistência identitária, cultural e econômica dos distritos produtores de QAS em Caxias do Sul/RS.

Geografia do Queijo Artesanal Serrano de Caxias do Sul

> *Parodiando Luiz Antônio Alves, pode-se dizer que o queijo artesanal serrano tem o gosto da composição do solo e do ar campesino filtrado pelas matas de araucárias. (terroir)*

A origem portuguesa

As disputas territoriais entre Portugal e Espanha pelo Brasil Meridional, compreendendo o Rio Grande do Sul e Santa Catarina, motivaram a vinda de casais açorianos para povoar esse espaço em constantes litígios.

Os quatro primeiros municípios do Rio Grande do Sul foram Rio Grande, Rio Pardo, Porto Alegre e Santo Antônio da Patrulha. Neste texto, ressalta-se o processo de colonização de Santo Antônio da Patrulha, por ser a origem de alguns dos atuais distritos de Caxias do Sul/RS. À medida que a população do Rio Grande do Sul crescia, surgiram novas necessidades, além de capelas, vilas, povoados e cidades. De Santo Antônio da Patrulha, originaram-se territórios que atualmente integram o município de Caxias do Sul, entre eles: Criúva, Fazenda Souza, Vila Oliva, Vila Seca, parte de Santa Lúcia do Piaí e parte de Ana Rech. Antes de pertencerem a Caxias do Sul, esses territórios também fizeram parte, por alguns anos, de São Francisco de Paula. Dali, as populações trouxeram práticas associadas à criação de gado e uma forma de relacionar-se com o meio ambiente, que ainda hoje lhes confere identidade.

Giron (1977) assinala que o gado é para o estado sulista o que o açúcar é para o nordeste, o ouro para Minas Gerais e o café para São Paulo: o motor não apenas do povoamento, mas também da formação econômica da região. Diante disso, considera-se importante entender o espaço social e territorial em que se deu o encontro entre imigrantes italianos e os homens pecuaristas, já estabelecidos na região há mais de dois séculos.

A Vacaria dos Pinhais

O QAS é um alimento nos primórdios da ocupação territorial dos Campos de Cima da Serra no nordeste do Rio Grande do Sul. A história dessa região, assim como a do próprio do QAS, é marcada pela ocupação por europeus, pelas disputas territoriais entre Espanha e Portugal, pelas missões jesuíticas e pela caça indiscriminada promovida pelos bandeirantes em busca de mão de obra escrava (Flores, 1996; Pesavento, 1997).

Nesse contexto de ocupação e conflito, garantir a alimentação às missões jesuíticas e prevenir o abate indiscriminado do gado tornou-se fundamental, uma vez que a exportação de couro para a Europa vinha dizimando os rebanhos. Diante dessa preocupação, Pesavento (1997, p. 11) explica que, além das atividades de prear o gado xucro, os jesuítas separaram parte do rebanho e levaram-no para o nordeste do Rio Grande do Sul. Assim, formou-se uma nova reserva de gado, denominada Vacaria dos Pinhais. Esse movimento marcou o início da atividade campeira na serra gaúcha.

> Foram os missionários jesuítas que, ainda por volta de 1700, iniciaram a colonização da região deixando gado para criarem-se soltos trazidos das Missões, sendo denominada Baqueria de los Pinhales (Vacaria dos Pinhais). Em 1697, os padres espanhois, saindo das Missões, adentravam os nossos campos com a primeira leva de gado vacum.[3]

Essa nova Vacaria abriria novas rotas de tropeadas em 1727 e 1729, destinadas, primeiramente, ao comércio de gado, ligando a região dos Campos de Cima da Serra a Lages, Curitiba e São Paulo.[4]

A presença dos casais açorianos em Santo Antônio da Patrulha ocorreu por volta de 1760, sendo alguns provenientes de Rio Grande, fugidos da invasão espanhola e outros avulsos. No entanto, apenas em 1771 que oficialmente o Governador da Capitania recebeu ordens oficiais para assentar casais açorianos na localidade. Esses colonos recebiam datas, que

3 https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=35052
4 https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=35052

correspondiam a porções de terra, de tamanho variável, como forma de incentivo à fixação no território.[5]

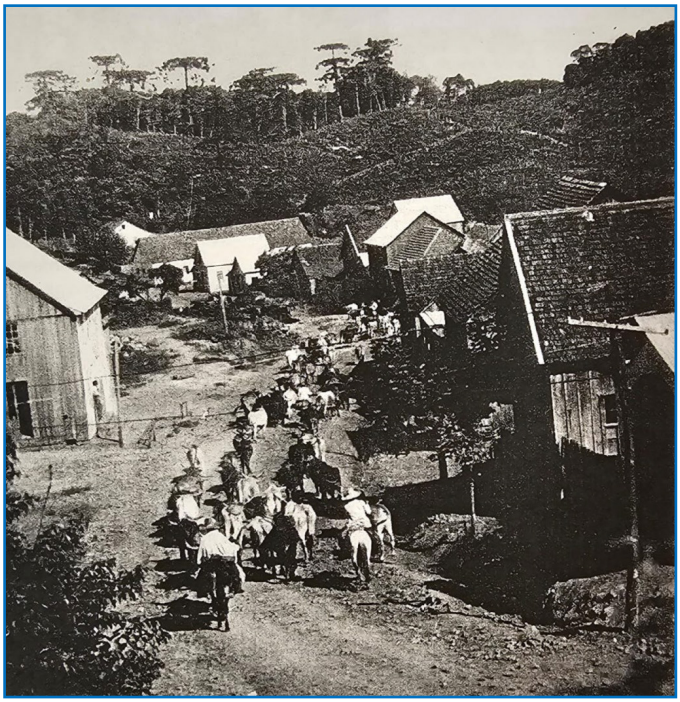
De Santo Antônio da Patrulha subiram "serra acima", sendo que se destacaram, nesse percurso, a formação de alguns dos distritos caxienses. Dentre eles, Fazenda Souza, cujo primeiro nome dado à localidade foi Pouso Alto, tendo sido utilizado bem antes da chegada de imigrantes, o que comprova a exploração da localidade em data anterior a 1760, ainda no período do Brasil Colônia. Nessa época, os tropeiros passavam com seus cargueiros e costumavam instalar-se na pousada de Inácio Souza Corrêa. Este, por sua vez, foi soldado da Guarda de Santo Antônio da Patrulha, conseguindo adquirir terras com suas economias e dedicando-se à criação de mulas. Por volta de 1895, como a localidade já estava desmatada, as famílias de imigrantes acabaram desenvolvendo a criação de gado para leite e corte.[6]

O distrito de Criúva fazia parte do município de São Francisco de Paula até 1954, quando foi anexado a Caxias do Sul. Seus primeiros moradores, após povos indígenas, foram os portugueses. Mais tarde, outros imigrantes – sobretudo italianos – contribuíram para a miscigenação presente na região.[7] Criúva teve a sua origem na época do tropeirismo (século XIX), e recebeu esse nome em referência a uma árvore típica da região. Além da vasta cultura trazida pelos tropeiros, o distrito é privilegiado pelas belezas naturais de seu interior, que incluem diversas cascatas, rios, matas nativas, rica flora e o maior recurso hídrico potável do município.

O distrito de Ana Rech, que hoje compreende um bairro de Caxias do Sul, recebeu esse nome em homenagem à imigrante Anna Rech, que fixou moradia no Lote 104 do Travessão Leopoldina, na Colônia de Caxias, em abril de 1877. O local foi escolhido por estar situado na rota de passagem dos tropeiros, dessa forma, Anna percebeu que seria um bom lugar para abrir uma pequena casa de comércio e hospedagem (Figura 2).[8]

5 https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=35052
6 https://caxias.rs.gov.br/gestao/subprefeituras/fazenda-souza
7 https://caxias.rs.gov.br/gestao/subprefeituras/fazenda-souza
8 https://caxias.rs.gov.br/gestao/subprefeituras/fazenda-souza

Figura 2 – Tropa de gado passando em Ana Rech (1930)



Fonte: História de Ana Rech, p. 35. Disponível em: https://www.guiadecaxiasdosul.com/turismo/patrimonios/patrimonios-e-lendas/etnias-entre-ana-rech-e-os-campos-de-cima. Acesso em: 27 fev. 2025.

Santa Lúcia do Piaí é conhecida como o lugar do martírio do padre jesuíta Cristóvão de Mendoza, considerado o introdutor da pecuária no Rio Grande do Sul. O sacerdote foi assassinado no dia 26 de abril de 1635 e, segundo conta a lenda, o missionário teve seu coração arrancado enquanto agonizava. O coração foi encontrado nas águas de um córrego, que ficou azul. Esse fato acabou dando nome a uma das comunidades pertencentes ao distrito – Água Azul, que hoje é um ponto turístico do município bastante visitado. No local, os visitantes costumam rezar e agradecer pelas graças alcançadas. O distrito de Santa Lúcia do Piaí pertencia aos municípios de São Sebastião do Caí e São Francisco de Paula. Em dezembro de 1944 passou a fazer parte do município de Caxias do Sul.[9]

9 https://caxias.rs.gov.br/gestao/subprefeituras/fazenda-souza

Vila Oliva está localizada a cerca de 40 km de Caxias do Sul, sendo formado por campos, ideais para a criação de gado e ovelhas, além de possuir terras apropriadas para a agricultura. Originalmente, a localidade pertencia ao município de São Francisco de Paula, até que, em 1954, a população requisitou sua anexação a Caxias do Sul, por meio de um plebiscito que lhes deu ganho de causa, fazendo com que a localidade passasse, então, a ser um dos distritos de Caxias do Sul.[10]

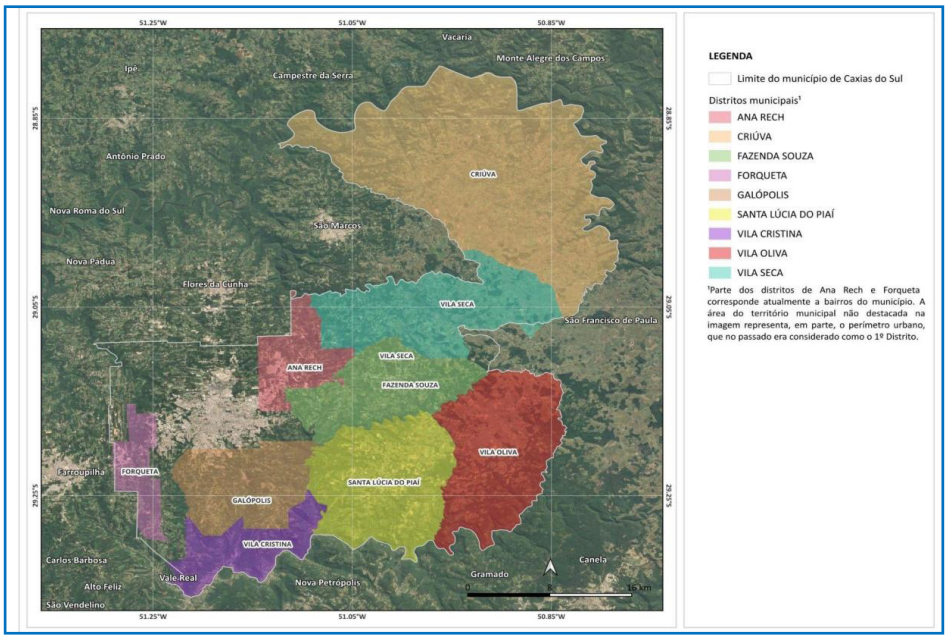
Vila Seca, inicialmente pertencente ao município de Santo Antônio da Patrulha, destacava-se ao final do século XIX, por três grandes fazendas, com campos e matas. Patrício Pasquali foi o agrimensor responsável por essas terras, quando foram repassadas à segunda geração de imigrantes, deixando, para seus 12 filhos, mais de mil hectares adquiridos por meio de seu trabalho. Em 1937, Vila Seca passou a ser, oficialmente, distrito de Caxias do Sul. Vila Seca possui relevância histórica para o município por ter sido ponto de passagem dos tropeiros, cuja atuação contribuiu para a integração dos povos formadores da região, hoje conhecida como Rota dos Tropeiros.[11]

Com o relato apresentado conclui a questão sobre os distritos originários de outra formação socioeconômica e cultural que passaram a integrar o município de Caxias do Sul não apenas em termos políticos e econômicos, mas também por meio de casamentos e hábitos culturais como os Centros de Tradições Gaúchas (CTGs), a música e a alimentação.

Na imagem que segue se observa os distritos de Caxias do Sul. Atualmente são considerados distritos: Criúva, Fazenda Souza, Santa Lúcia do Piaí, Vila Cristina, Vila Oliva e Vila Seca. Caxias do Sul também possui quatro regiões administrativas: Ana Rech, Desvio Rizzo, Forqueta e Galópolis.

10 https://caxias.rs.gov.br/gestao/subprefeituras/fazenda-souza
11 https://caxias.rs.gov.br/gestao/subprefeituras/fazenda-souza

Figura 3 – Distritos de Caxias do Sul



Fonte: Adaptado de GeoCaxias.

A origem italiana

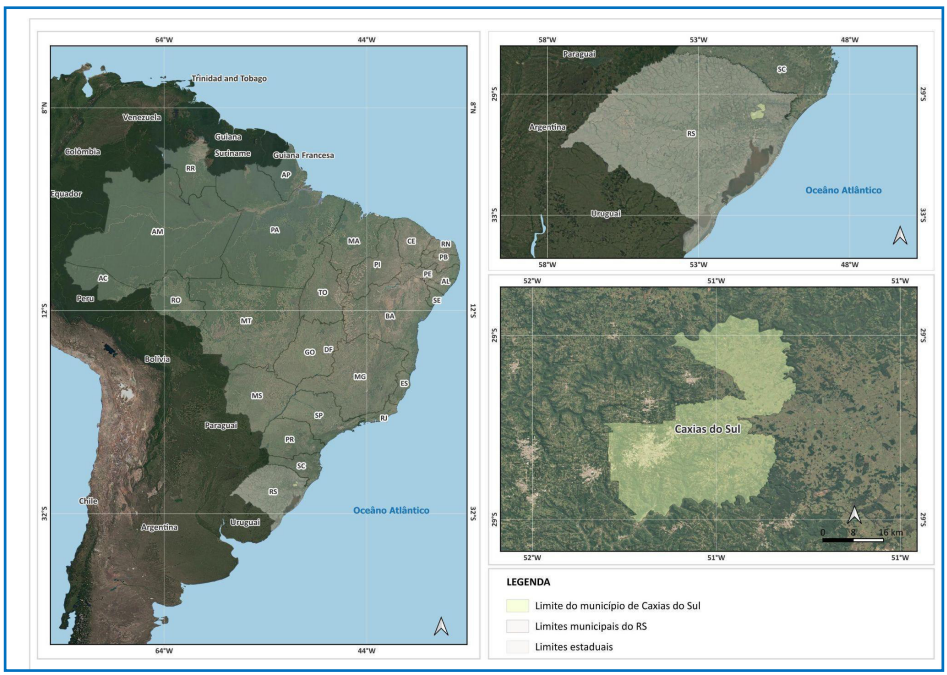
O governo imperial, como dono de terras devolutas, resolveu em 1875 ocupar 32 léguas quadradas[12] na Encosta da Serra, além de criar uma terceira colônia, a qual deu o nome de Fundos de Nova Palmira, posteriormente modificado para Colônia Caxias (Peccini, 2011, p. 98). Nesse contexto, a chegada dos imigrantes italianos à nova colônia não decorreu apenas de um projeto governamental, mas também de circunstâncias econômicas e sociais enfrentadas na Itália. Nascimento (2009) adverte que o Vêneto já apresentava um quadro de desenvolvimento industrial, mas os camponeses viviam em *paeses* afastados *dessa* realidade do seu tempo e, por isso, não encontravam mais condições de sustento no lugar em que nasceram a sabe-se lá, quantas gerações.

12 Uma légua = 6.600 metros de comprimento. (Giron; Bergamaschi, 2004).

A Geografia

O município de Caxias do Sul, localizado na região nordeste do Rio Grande do Sul (Figura 3), abrange uma área de aproximadamente 1.652 km² e possui uma população de 479.256 habitantes, resultando em uma densidade demográfica de 280,52 habitantes por km², conforme dados do IBGE (2022). Caracteriza-se por apresentar clima temperado e a temperatura média anual é de 16,5 ° C. A média de precipitações fica em torno de 1.915 mm, sendo que o município está na zona mais chuvosa do estado (Peccini, 2011, p. 101).

Figura 4 – Localização do município de Caxias do Sul/RS



Fonte: as autoras.

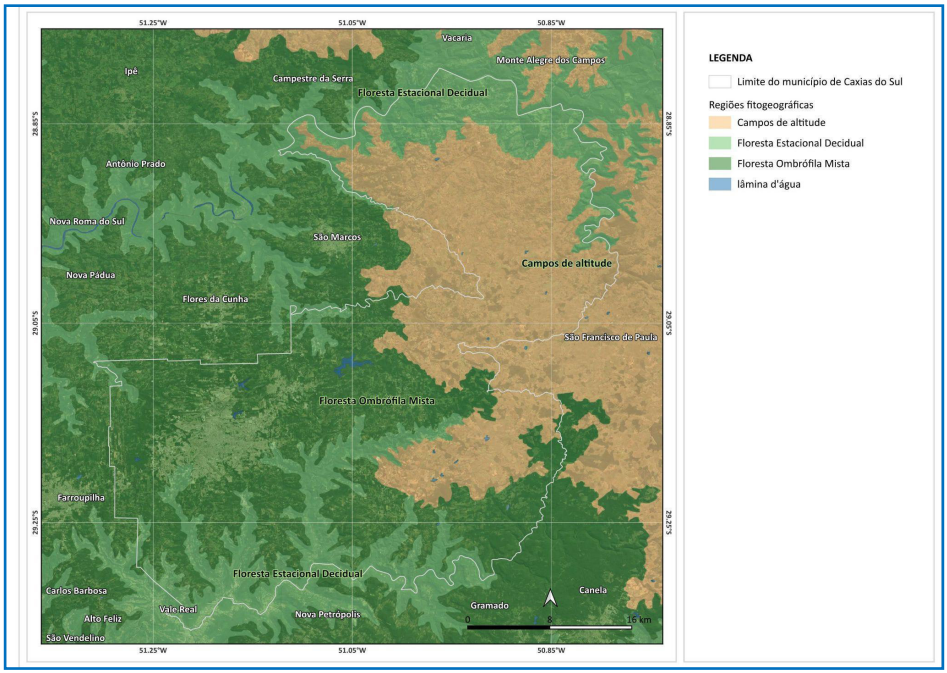
O município está inserido em um contexto geográfico diversificado, caracterizado por vales encaixados com declividades acentuadas ao longo dos cursos d'água, contrastando com áreas de relevo mais suave, espe-

cialmente nas porções oeste e norte do território municipal. Nesse cenário, o relevo do município apresenta duas características predominantes: uma área montanhosa, composta por terrenos íngremes (peraus), que foi ocupada a partir de 1875 por imigrantes europeus, sobretudo italianos; e os campos de altitude, conhecidos como Campos de Cima da Serra, que abrangem a maior parte do território. Esta última formação corresponde a uma paisagem composta pela associação entre remanescentes de mata nativa e vegetação campestre natural (Scurr; Gullo, Rech, 2018, p. 9).

Quanto aos solos, ocorre o predomínio de Cambissolos, ocupando cerca de 52% da paisagem, seguido de Neossolos, perfazendo um total de 30% da área municipal (Cemin, 2014). Os Cambissolos são caracterizados por apresentar o horizonte B incipiente, ou seja, são solos em processo de transformação que apresentam fragmentos de rocha em seu perfil, caracterizando um baixo grau de intemperismo (EMBRAPA, 2006; Streck *et al*., 2008). Já os Neossolos são solos de formação muito recente, desenvolvidos a partir dos mais diversos tipos de rochas e encontrados nas mais diversas condições de relevo e drenagem. Devido a sua pouca profundidade para o desenvolvimento das raízes, para o armazenamento de água e por ocorrerem em regiões de relevo fortemente ondulado a montanhoso, em geral com pedregosidade e afloramentos de rochas, apresentam fortes restrições para culturas anuais (Streck *et al*., 2008).

No que se refere à vegetação, o território municipal abriga três formações fitogeográficas pertencentes ao Bioma Mata Atlântica: a Floresta Ombrófila Mista (Mata com Araucária), a Floresta Estacional Decidual e os campos de altitude, representados pela Estepe gramíneo-lenhosa associada a matas de galeria (Figura 4).

Figura 5 – Regiões fitogeográficas de Caxias do Sul-RS



Fonte: As autoras.

Dentre essas formações, destacam-se os campos de altitude presentes nos Campos de Cima da Serra, que não apenas configuram uma importante paisagem natural, mas também sustentam práticas produtivas tradicionais. É nesse contexto que se insere a produção do Queijo Artesanal Serrano (QAS) no município de Caxias do Sul, originária dessa porção territorial localizada no nordeste do estado do Rio Grande do Sul, onde sua fabricação ocorre há mais de 200 anos. É nesse ambiente campeiro que se desenvolve a atividade pecuária local, base para a produção tradicional do QAS.

Com a chegada dos imigrantes, a partir de 1875, especialmente de origem italiana, o QAS já era produzido na região dos Campos de Cima da Serra. À medida que o município crescia e consolidava-se como um centro comercial emergente, estabeleceram-se relações de troca entre os agricultores locais e os novos colonos, sendo o QAS um dos produtos comercializados nesse intercâmbio cultural e econômico.

Com essas considerações, espera-se esclarecer que os distritos de Fazenda Souza, Criúva, Vila Oliva, Santa Lúcia de Piaí, Ana Rech e Vila Seca são os territórios que possuem na sua maior parte características físicas de campo.

O encontro de duas culturas

A partir de 1875, marco simbólico da chegada dos imigrantes italianos à Serra Gaúcha, iniciaram-se os primeiros contatos e aproximações entre os habitantes locais e os recém-chegados. Os estranhamentos culturais foram sendo gradualmente atenuados por meio do estabelecimento de relações sociais, religiosas e comerciais, além da convivência cotidiana, dos casamentos intergrupais e da partilha de práticas alimentares.

Essas interações também se refletiram no surgimento de estruturas que consolidaram as trocas comerciais entre os diferentes grupos. Um exemplo é o prédio de secos e molhados que pertenceu a Vicente Rovea, inaugurado em 1890 sob a denominação de "Casa de Negócios de Vicente Rovea". O estabelecimento tornou-se uma parada obrigatória para viajantes que transitavam pela região, funcionando não apenas como ponto de comércio, mas também como local de hospedagem para homens e animais.[13]

Esse cenário de trocas cotidianas e circulação de pessoas, mercadorias e saberes permite dialogar com as reflexões de Braudel (1996, p. 11), que contrapõe as ideias de Max quando diz que uma sociedade não pode parar de produzir e não pode parar de consumir. Também se contrapõe a Proudhon quando afirma que trabalhar e comer são a única finalidade aparente do homem. Entre essas duas esferas (consumo e produção), Braudel destaca ainda que, do ponto de vista do historiador, a circulação é o aspecto mais visível e acessível da vida econômica, ao contrário da produção e do consumo, frequentemente menos documentados.

13 https://sites.google.com/view/arquivohistoricojsa/in%C3%ADcio/nossa-sede?authuser=0

> Se este mercado (as feiras) elementar, igual a si próprio, se mantém através dos séculos é certamente porque, em sua simplicidade robusta, é imbatível, dado ao frescor dos gêneros perecíveis que fornece, trazidos diretamente das hortas e dos campos das cercanias. Dados também seus preços baixos, pois esse mercado elementar, onde se vende, sobretudo, "sem intermediários", é a forma mais direta, mais transparente de troca, a mais bem vigiada, protegida contra embustes. (Braudel, 1996, p. 15).

Dessa forma, o Queijo Artesanal Serrano (QAS) constituiu-se como um alimento integrador entre as duas comunidades presentes na região: a campeira e a dos imigrantes italianos, mantendo-se presente até os dias atuais. A importância desse produto nas dinâmicas socioculturais do território é evidenciada em entrevistas disponíveis no Banco de Memória Oral do Arquivo Histórico Municipal João Spadari Adami (AHMJS). Para exemplificar, na sequência, o recorte de duas entrevistas concedidas por Vasco Peretti (17 jul. 1986 e 18 ago. 1999.), neto de Vicente Rovea, em que são percebidas as relações que se estabelecem entre os imigrantes italianos e os fazendeiros.

> **Vasco**: Eu me recordo daquele tempo, isso eu vivi, matavam sete, oito galinhas por dia, porque as refeições não se cobravam das pessoas. A mesa tinha três metros de comprimento e se esticava mais 75 cm de cada lado, ficavam quatro metros e meio. A sala tinha 12 metros. Então, todo o fazendeiro que vinha ali pernoitava, dormia, se alimentava. O vovô comprava os artigos dele e vendia os outros (Peretti, 1986).

Na segunda entrevista de Vasco Peretti, chama atenção a quantidade de queijo relatada.

> **Vasco**: O sótão era um depósito que chegava a ter cinquenta mil quilos de queijo serrano, que o vovô e o velho Abramo Eberle eram sócios e exportavam para São Paulo. *Beatrís:* É o queijo curado, que aparece nos jornais! Tem reportagens "venda

> de queijo curado pelo seu Vicente Rovea. *Vanda:* Era. *Vasco:* É, porque era queijo velho, né? *Elenira:* Ele recebeu até um prêmio numa exposição (Peretti, 1999).

A entrevista anterior foi selecionada para demonstrar a quantidade expressiva de queijo comercializada entre os fazendeiros e a casa de comércio de Vicente Rovea, o que revela não apenas a relevância econômica do produto, mas também o apreço cultural e alimentar demonstrado por ele.

Queijo artesanal serrano

A entrevista realizada com o extensionista da Emater João Carlos Santos da Luz, em 16 setembro de 2022, evidencia a importância da pesquisa científica, especialmente a tese de Bruna Akie Kamimura Nascimento (2018), pois permitiu que o Queijo Artesanal Serrano obtivesse Indicação de Procedência e Denominação de Origem, e a explicação possibilitou que se entendesse como foi desenvolvido o Dossiê, conforme relato:

> [...] a gente foi atrás da certificação no INPI [Instituto Nacional da Propriedade Industrial] e montamos um processo com os produtores. Na verdade, eles são os demandantes, porque só eles podem ser demandantes, não é a EMATER e o IPHAE. Nós fornecemos o assessoramento técnico, na verdade. Tecnicamente quem escreveu fomos nós todo o dossiê pra eles. "Então vocês têm que comprovar porque esse queijo só pode ser feito nessa região e do jeito que ele é feito, culturalmente vocês já nos comprovaram, mas se eu pegar um português da região de vocês que tem esse saber fazer e levá-lo para Montenegro, ele vai fazer Queijo Serrano?" - "Não, não vai fazer." - Mas por que ele não vai fazer?"- "Por que é vaca de corte?"- "Mas não tem vaca de corte lá? Bote vaca de corte lá." - Não, mas não é Queijo Serrano." - "Por que não" – "É pastagem natural." - Tudo bem, a pastagem só tem nessa região. Tudo bem. Aí o queijo vai ser diferente." Mas não tinha o método, não fechava o método casual. Nós tivemos a felicidade de

> encontrar um trabalho de uma japonesa lá naquele [inaudível], vejam a importância da pesquisa. Essa japonesa fez um trabalho de identificação das bactérias ácido lácticas predominantes em todos os queijos artesanais brasileiros, e ela fez [inaudível] DNA bacteriano do queijo. Aí essa japonesa encontrou. O queijo do Rio Grande do Sul tem o lactococcus predominante 52% no colonial e 46% no queijo serrano é lactococcus. Só que a segunda bactéria que predomina no queijo colonial são os lactobacillus e no Queijo Serrano são os tais leuconostoc, então isso faz toda a diferença. (Luz, 2022).

O depoimento permite observar que, diante da necessidade de seguir as orientações do INPI, Luz buscou fontes para responder às questões específicas sobre a bioquímica do queijo artesanal serrano. Para responder porque esse queijo só pode ser feito nos Campos de Cima da Serra, uma das fontes encontradas por João da Luz foi a tese de Nascimento (2018), que realizou uma investigação sobre os queijos artesanais brasileiros.

Conforme Nascimento (2018, p. 71) a alimentação do gado deve estar vinculada à pastagem natural, o que confere ao QAS características específicas: trata-se de um queijo de leite cru, de textura semidura, sabor intenso e coloração amarelada, sem adição de corantes ou conservantes. Sua massa apresenta pequenos orifícios distribuídos irregularmente. Quanto à composição, para um período de 28 dias de maturação, os parâmetros são: gordura 33,47%; proteína 26,81%; acidez 0,33%; NaCl 1,03%; e umidade 36,42%.

João da Luz explica, ainda, que a principal diferença do QAS em relação a outros queijos está na predominância da bactéria *Leuconostoc*, enquanto nos demais, a segunda bactéria mais comum é o *Lactobacillus*. O entrevistado também esclarece a razão pela qual foi necessária a inclusão do termo 'artesanal' na denominação do produto:

> [...] foi no meio do processo que a gente viu que tinha que introduzir a palavra artesanal, até porque assim, tem alguns laticínios de Santa Catarina que estavam usurpando, estavam fazendo um queijo qualquer lá e botando como Queijo Serrano, porque o pes-

> soal gostava de Queijo Serrano, o Queijo Serrano tinha reputação [...].

Diante do exposto, considera-se que o Queijo Artesanal Serrano (QAS) é um produto singular, de grande relevância não apenas para a preservação da memória cultural local e pela sua qualidade sensorial, mas também por sua contribuição à conservação dos campos de altitude ao valorizar práticas produtivas sustentáveis e integradas ao território.

O queijo do Divino

Todo o território de Caxias do Sul, que tem as características dos campos de altitude, e, que desenvolveu a pecuária de leite, produzia o QAS. No entanto, essa produção sofreu uma significativa redução ao longo dos anos e, atualmente, ocorre de forma informal. Conforme a entrevista com a veterinária da Secretaria Municipal da Agricultura de Caxias do Sul, todas as agroindústrias produtoras de queijo serrano solicitaram o encerramento de suas atividades. Conforme Daniela Jacobus, entre 2008 e 2016, houve dezessete solicitações de desligamento, resultando na inexistência, hoje, de agroindústrias formalmente ativas na produção do QAS no município.

Atualmente, embora existam queijarias formalizadas em Caxias do Sul, nenhuma delas dedica-se à produção QAS. Os motivos do encerramento das atividades das agroindústrias queijeiras em Caxias do Sul são múltiplos e complexos, por isso não serão abordados no escopo deste artigo.

Na entrevista com Cássia Castilhos, filha do casal, cuja propriedade foram produzidos os primeiros queijos do Divino, percebe-se a dimensão que tomou ao unir a comunidade em torno de um símbolo, o QAS do Divino.

Cássia explica que o senhor Darvi Lorandi, que era o festeiro do ano 1991, fez o seguinte raciocínio: havia uma comunidade que fazia uma polenta grande, para uma festa, porque em Criúva não se poderia fazer um queijo grande para a Festa do Divino?

A ideia contagiou a comunidade e começaram a organizar-se para arrecadar doações de leite:

> Começaram a pensar: como é que a gente vai fazer? Vamos pedir para o pessoal! E daí começaram! Começaram a pedir, vamos ver para quem a gente pode pedir. Fizeram uma listagem, o Adelir Luque é quem é responsável por isso, sempre foi até hoje. Aderlir Luqui. Ele é o guardião do queijo. A gente apelidou ele de *guardião do queijo*. Eu apelidei ele (Cássia Castilhos).

Seguindo o relato de Cássia, o queijo já foi doado, mas ele faz parte de uma rifa que é paga. É um dos prêmios da Festa do Divino Espírito Santo, pesando aproximadamente 150 quilos, o que exigiu uma organização de coleta de leite.

> Então, o senhor Adelir conseguiu uns tarros de leite próprios, uns de metal, outros de plástico e daí ele identificava cada tarro com o nome de cada doador. Uma pessoa de vez em quando mudava, mas geralmente são as mesmas pessoas que vão. Tem um transporte meio grande que vão buscar de camionete esse leite. Ele é trazido para cá e aí ele é processado. Onde era feito esse queijo? Esse queijo era feito na casa do meu pai, Zenor Britto Ramos, de forma muito rudimentar (Cássia Castilhos).

Os pais da Cássia (Leda Judite Bossardi Ramos e Zenor Brito Ramos) cederam, inicialmente, o espaço de sua residência para produzir o QAS para a Festa do Divino Espírito Santo, ou seja, o Queijo do Divino com 150 quilos.

> A princípio, a minha mãe é que colocava o coalho - que é o produto químico que é usado para o leite coalhar. Para ele ficar de forma sólida. Depois a gente talha, a gente bate essa coalhada e ele decanta. A parte sólida fica embaixo e o soro, o líquido fica em cima. Depois disso, esse material é colocado dentro de sacos e escorre essa parte líquida, que depois é dada para os porcos,

> ele tem utilidade. Dá para fazer puina também. Puina, que é um prato italiano (Cássia Castilhos).

A salga do queijo artesanal serrano tem variações conforme o costume do produtor. O sal pode ser dissolvido em água morna e acrescentado ao leite, outros salgam a coalhada e ainda há os que colocam o queijo imerso numa salmoura por 24 horas. A opção para o Queijo do Divino foi a seguinte:

> [...] essa parte sólida é salgada, e agora alguns proprietários que fazem queijo salgam o leite. Aqui não, a gente sempre salgou depois de decantada aquela coalhada, ali que a gente saia. Não, a gente bota sal e mexe aquilo, bem mexido e é colocado dentro de uma forma que é colocado dentro de uma forma que a gente chama de cincho. Aqui se chama chincho. O certo é o cincho (Cássia Castilhos).

O relato de Cássia é importante porque representa um ponto de vista da comunidade de Criúva, onde o modo de fazer o Queijo do Divino une e reforça os laços de pertença do lugar.

> Na realidade o nosso queijo não é só um queijo. Ele é uma escultura formada pela doação de todas as pessoas. Nesse dia ninguém faz queijo. As pessoas que doam, elas não fazem queijo, elas doam tudo para cá. Entende? É uma coisa - eu me arrepio de falar - é uma coisa maravilhosa, porque não é só um queijo - é uma doação (Cássia Castilhos).

Com esse relato, espera-se ter demonstrado que o Queijo do Divino é uma expressão do QAS que representa a cultura, a história e o modo de viver dos últimos três séculos dos Campos de Cima da Serra.

Figura 6 – Casal Zenor Britto Ramos e Leda Judite Bossardi Ramos



Fonte: Arquivo de Cássia Ramos de Castilhos.

Turismo de Base Comunitária

O QAS adquire um significado especial na Festa do Divino, sendo representado pelo tradicional "Queijo do Divino", produzido por famílias locais. Mais que um alimento, ele simboliza a partilha e a identidade comunitária, reforçando os laços culturais e religiosos da região. Essa prática fortalece o Turismo de Base Comunitária, ao unir tradição, fé e produção artesanal em uma experiência autêntica e sustentável.

A partir de 1990, TBC passou a despertar o interesse de pesquisadores no Brasil. Com enfoque na sustentabilidade e no protagonismo das comunidades locais, esse modelo turístico atrai visitantes conscientes dos impactos gerados por sua presença nas localidades visitadas — impactos que vão desde desequilíbrios ambientais até questões sociais que afetam diretamente a população da região (Graciano; Holanda, 2020).

A presença de organizações não governamentais e instituições de ensino superior que colaboram com as comunidades na criação e implementação do TBC demonstra que, após a retirada dessas entidades, poucas iniciativas conseguem manter-se, resultando no abandono dos projetos (Graciano; Holanda, 2020).

Hallack, Burgos e Carneiro (2011) entendem o surgimento do TBC como uma resposta aos "impactos do turismo tradicional, da "coisificação" do lugar, da desumanização do sujeito e das políticas hegemônicas de produção do espaço turístico". Explicam ainda que o TBC não é um segmento turístico, tal como alguns autores consideram, mas uma prática turística que busca conciliar o desenvolvimento local e a conservação da natureza. Enfim, é uma alternativa para manter o ambiente natural, como também a dimensão sociocultural.

Tendo em vista a forte organização comunitária do distrito de Criúva, acredita-se que o TBC se configure como uma alternativa viável e sensível ao desenvolvimento local. Ao valorizar o protagonismo dos moradores, os saberes tradicionais e a preservação do território, o TBC oferece um caminho para o crescimento econômico e social de forma consciente, respeitando a identidade e os valores da comunidade.

Considerações finais

O Queijo Artesanal Serrano é um importante patrimônio cultural do Rio Grande do Sul, enquanto o Queijo do Divino representa um símbolo identitário de Caxias do Sul, homenageando todos os produtores de queijo serranos artesanais dos distritos do município.

Mais do que um produto gastronômico, o Queijo do Divino carrega consigo valores que ultrapassam o paladar: ele conta a história do território onde é produzido, permeada por lendas, religiosidade, cultura e tradições locais.

Expressando a riqueza da vida campeira, esse queijo artesanal evoca emoções que vão além do aspecto material, consolidando-se como Patrimônio Imaterial de Caxias do Sul. Nesse contexto, torna-se um recurso valioso para o desenvolvimento do Turismo de Base Comunitária, agregando sentido, identidade e pertencimento às experiências turísticas.

Referências

ALVES, Luiz Antônio. *Criúva*: um povoado brasileiro. Caxias do Sul, RS: Evangraf, 2010.

ATLAS SOCIOECONÔMICO DO RIO GRANDE DO SUL. Secretaria de Planejamento, Governança e Gestão. Departamento de Planejamento Governamental. 5. ed., Porto Alegre: Secretaria, Governança e Gestão. Departamento de Planejamento Governamental, 2020. Disponível em https://atlassocioeconomico.rs.gov.br/conselhos-regionais-de-desenvolvimento-coredes. Acesso em: 19 de agosto de 2024.

BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade:* a busca por segurança no mundo atual. Rio de janeiro: Jorge Zahar, 2003.

BRAUDEL, Fernand. *Civilização material, economia e capitalismo*: séculos XV-XVIII. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

BRASIL. Instituto Nacional da Propriedade Industrial (INPI). *INPI concede IG Campos de Cima da Serra para Queijo Artesanal Serrano*. Disponível em: https://www.gov.br/inpi/pt-br/central-de-conteudo/noticias/inpi-concede-ig-campos-de-cima-da-serra-para-queijo-artesanal-serrano. Acesso em: 24 mar. 2025.

CEMIN, Gisele**.** *Avaliação da fragmentação florestal no município de Caxias do Sul*: implicações ecológicas e proposição de cenários futuros. 2014. Tese (Doutorado em Sensoriamento Remoto) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2014, 123p. Disponível em: http://hdl.handle.net/10183/119122. Acesso em: 1 abr. 2025.

EMBRAPA. SANTOS, H. G. *et al*. (Ed.). *Sistema Brasileiro de Classificação dos Solos.* 2. ed. Rio de Janeiro: Embrapa Solos, 2006.

FLORES, Moacyr. *História do Rio Grande do Sul*. 6. ed. Porto Alegre: Nova Dimensão, 1996.

GIRON. Loraine Slomp. *Caxias do Sul:* evolução histórica. Caxias do Sul: Prefeitura Municipal de Caxias do Sul, 1977.

GIRON, Loraine Slomp. *Colonos e fazendeiros:* imigrantes italianos nos Campos de Vacaria. Porto Alegre: EST. 2001.

GIRON. Loraine Slomp. Bergamaschi, Heloisa Délia Eberle. *Casas de negócio*: 125 anos de imigração italiana e o comércio regional. Caxias do Sul: EDUCS, 2001.

GRACIANO, Pollyanna Fraga; HOLANDA, Luciana Araújo de. Análise bibliométrica da produção científica sobre turismo de base comunitária de 2013 a 2018. *Revista Brasileira de Pesquisa em Turismo,* RBTUR, São Paulo, 14 (1), p. 161-179, jan./abr. 2020.

GUIA DE CAXIAS DO SUL. *Etnias entre Ana Rech e os Campos de Cima.* Disponível em: https://www.guiadecaxiasdosul.com/turismo/patrimonios/patrimonios-e-lendas/etnias-entre-ana-rech-e-os-campos-de-cima. Acesso em: 27 fev. 2025.

SCURR, Luciana; GULLO, Maria Carolina; RECH, Adir Ubaldo (Org.) *Potencialidades nos Campos de Cima da Serra e Pol*íticas Públicas. Caxias do Sul: EDUCS, 2017.

STRECK, E. V.; KAMPF, N.; DALMOLIN, R.S.D. *et al*.. *Solos do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: EMATER/RS, 2008.

NASCIMENTO, Bruna Akie Kamimura. *Uma abordagem metagenômica para o estudo da ecologia microbiana e segurança microbiológica de queijos artesanais brasileiros*. 2018. Tese (Doutorado em Ciências de Alimento) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2018, 117p.

NASCIMENTO, Roberto Revelino Fogaça do. *A formação urbana de Caxias do Sul*. Caxias do Sul: Educs, 2009.

HALLACK, Nathália; BURGOS, Andrés; CARNEIRO, Daniela Maria Rocco Carneiro. *Turismo de base comunitária*: estado da arte e experiências brasileiras. AmbientalMENTEsustentable, v. n. 11-12, p. 7-25, jan./dez. 2011.

PECCINI, Rosana. *A invenção da galeteria:* o galeto al primo canto e o patrimônio cultural de Caxias do Sul. Caxias do Sul: Educs, 2011.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História do Rio Grande do Sul***.** Porto Alegre: Mercado Aberto, 1997.

Fontes orais

CASTILHOS, Cássia Ramos de. *Queijo de 150 quilos.* Entrevista cedida à Divisão de Proteção ao patrimônio Histórico e Cultural a Rosana Peccini, Liliana Jimena, Caxias do Sul, distrito de Criúva, julho de 2024.

JACOBUS, Daniela. *Antropologia*: Queijo Artesanal Serrano. Entrevista cedida ao Banco de Memória do Arquivo Histórico João Spadari Adami a Rosana Peccini, Sônia Storchi Fries e Ariane Ferreira Ferraz de Almeida. Caxias do Sul, jun. 2022.

LUZ, João Carlos da. Entrevista cedida à Unidade Banco de Memória Oral do AHMJSA**.** Entrevistadores: Rosana Peccini e Sônia Storchi Fries. 16 setembro de 2022.

REIS, Luiz Guiomar Gonçalves dos Reis. Entrevista concedida à Unidade Banco de Memória Oral do AHMJSA**.** Entrevistadores: Rosana Peccini, Sônia Storchi Fries e Ariane Ferreira Ferraz de Almeida. 27 de junho de 2022. Disponível em: http://abcd.caxias.rs.gov.br/cgi-bin/wxis.exe/iah/scripts/. Acesso em: 01 ago. 2024.

AUTORES

Adilson Victor Oliveira (Guiné-Bissau)
Doutorando no Programa de Pós-Graduação em História Social pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Pesquisa temáticas como Estudos Africanos, as identidades transnacionais e problemas das fronteiras definidas pela colonização em África ocidental e Estudos Étnicos e Raciais. É membro do Grupo de Estudos e Pesquisas Caldeirão: confluências anticoloniais da Universidade Federal do Ceará e do Grupo de Estudo África Contemporânea da Unilab.
adilsonvictoroliveira@gmail.com

Adriana Fraga da Silva (Brasil)
Graduada (2002) em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), possui mestrado (2006) e doutorado (2010) em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), com ênfase nos estudos sobre materialidades e Arqueologia. Participou de diversos projetos de Arqueologia Preventiva e iniciou a carreira docente no ensino superior em 2006. Atuou em várias áreas, incluindo docência, gestão, extensão e pesquisa, em instituições como: o Centro Universitário Metodista (IPA), no curso de História (2006-2010), e a Universidade Federal do Pampa (UNIPAMPA), no campus de Jaguarão, no curso de História (2010-2014). Em 2014, foi redistribuída para a Universidade Federal do Rio Grande (FURG), onde é professora associada, vinculada ao Instituto de Ciências Humanas e da Informação (ICHI), no Bacharelado em Arqueologia. Suas áreas de atuação incluem disciplinas como: História do Pensamento Arqueológico, Introdução à Arqueologia, Arqueologia do Capitalismo e o estudo das materialidades contemporâneas.
adrifragasilva@hotmail.com

Alberto Tavares Duarte de Oliveira (Brasil)
Licenciado em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1997) e Mestre em História pela PUCRS (2005) com a dissertação "Um Estudo em Arqueologia Urbana: a Carta de Potencial Arqueológico do Centro Histórico de Porto Alegre". Coordenou entre 2005 e 2019 diversas pesquisas arqueológicas no município de Porto Alegre no âmbito de processos de licenciamento ambiental, restauro de edificações e requalificação urbana. Atuou entre 2008 e 2018, como professor do Curso de História da Faculdade Porto-Alegrense (FAPA), e, posteriormente, UniRitter. Arqueólogo do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN/RS), Brasil, desde 2019.
alberto.oliveira@iphan.gov.br

Alexandra Maria Barros da Costa Marques (Portugal)
Licenciada em História pela Universidade de Évora (1992-1997). Pós-Graduada em Ciências Documentais (ramo Arquivo), pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto (2002-2003). Pós-Graduada em Preservação e Conservação de Documentos Gráficos (2006). Mestre em Ciência da Informação pela Faculdade de Engenharia da Universidade do Porto (2017). Exerce funções de arquivista no Arquivo Municipal Alfredo Pimenta, em Guimarães. Desde 2010, até ao presente, ocupa o cargo de chefe da Divisão dos Arquivos da Câmara Municipal de Guimarães, que acumula com o de diretora do Arquivo Municipal Alfredo Pimenta.
alexandra.marques@cm-guimaraes.pt

António José Marques da Silva (Madeira, Portugal)
Participa do Grupo de Trabalho da candidatura das tradições do Vinho Madeira a Património Cultural Imaterial da Humanidade (coordenador). Atua no Centro de Investigação, Desenvolvimento e Inovação em Turismo (CiTUR) do polo Madeira e na Escola Superior de Tecnologias e Gestão da Universidade da Madeira. É membro da Cátedra UNESCO em Património Imaterial e Saber-Fazer Tradicional da Universidade de Évora. Tem pós-doutorado em História e Arqueologia pela Universidade de Coimbra.
antoniojm.silva@staff.uma.pt

António Patrão (Portugal)
É engenheiro florestal com 30 anos de experiência profissional nas áreas da silvicultura, gestão integrada do fogo e desenvolvimento comunitário. Dirigiu vários programas nos Serviços Florestais e AGIF (Portugal), e foi consultor internacional sénior (FAO/Turquia, Indonésia e USA). É investigador (CLISSIS – Universidade Lusíada) e doutorando em "Território, Risco e Políticas Públicas" (III – Universidade de Coimbra).
antoniopatrao@gmail.com

Arilson dos Santos Gomes (Brasil)
É professor Adjunto da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB). Doutor e mestre em História pela PUCRS. Aperfeiçoamento em Educação e Diversidade pela UNB e graduado em História pela Faculdade Porto-Alegrense. Realizou pós-doutorado em Ensino de História pela Universidade Federal do Ceará. Atua como professor do Mestrado Interdisciplinar em Humanidades (MIH/UNILAB) e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Ceará (PPGH/UFC). Pesquisador do Programa Cientista Chefe da Cultura - FUNCAP/SECULT/Ceará. Exerceu o cargo de Chefe da Coordenação de Direitos Humanos (UNILAB, 2020-2021) e do Serviço de Promoção da Igualdade Racial (UNILAB, 2018-2020). Foi coordenador do GT Negros, da Associação Nacional de História do RS (2010-2016), e primeiro-secretário da ANPUH/RS (2010-2012). Lecionou História no Ensino Fundamental e Médio do Estado do RS (2009-2016).
arilsondsg@unilab.edu.br

Claudira do Socorro Cirino Cardoso (Brasil)
Possui graduação em Licenciatura em História pela Universidade Federal do Pará (1987), mestrado em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (1999) e doutorado em Ciência Política pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2009). Realizou estágio pós-doutoral, entre 2015 e 2016, na condição de bolsista de Pós-doutorado PNPD/Capes do Programa de Pós-Graduação em História na Universidade Federal de Santa Maria (UFSM/RS). Tem experiência nas áreas de História

(Ensino de História, Patrimônio e Educação Patrimonial e Estágio Curricular Supervisionado). Atualmente é professora e pesquisadora de História SEDUC/PA, Centro de Mídia da Educação Paraense/CEMEP.
claudira64@gmail.com

Deisi Scunderlick Eloy de Farias (Brasil)
É doutora em Arqueologia, pela PUCRS, com pesquisa desenvolvida na região planaltina e litorânea de Santa Catarina com enfoque nos grupos pescadores-coletores e caçadores-coletores. Desenvolve atividades de difusão do patrimônio arqueológico no complexo lagunar sul-catarinense, com ênfase na preservação dos sambaquis. Coordena o Projeto AMA – Arqueologia na Mata Atlântica, e o Mapeamento Marítimo Costeiro do Litoral Sul-catarinense. Nesses projetos desenvolveu ações de gestão e educação do patrimônio arqueológico regional, em parceria com universidades nacionais e estrangeiras, prefeituras e órgãos ambientais estaduais e municipais de preservação do patrimônio arqueológico.
deisiarqueologia@gmail.com

Eduardo Cristiano Hass da Silva (Brasil)
Atua como professor do Curso de Turismo da Faculdade de Engenharia, Letras e Ciências Sociais do Seridó (FELCS), da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). É doutor em Educação pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), mestre e graduado (licenciatura e bacharelado) em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Desde 2021 é editor da Revista Turismo, Sociedade & Território até o presente, como também da Revista História da Educação, desde 2022.
eduardo.hass@ufrn.br

Elísio Summavielle (Portugal)
Historiador. Técnico Superior da Administração Pública (aposentado). Membro do Conselho Nacional de Cultura (Secção Especializada do Património Arquitetónico, Arqueológico e Imaterial). Autor de diversos livros e ensaios dedicados ao património cultural. De 1992 a 1995 foi

Comissário, na 'Sociedade Lisboa-94, Capital Europeia da Cultura'. Entre 1996 e 2005 atuou como Subdiretor Geral da Direção-Geral de Edifícios e Monumentos Nacionais. Presidiu o Instituto Português do Património Arquitetónico, e, depois, o Instituto de Gestão do Património Arquitetónico e Arqueológico (2005-2009). Foi Secretário de Estado da Cultura do XVIII Governo Constitucional. Nos anos 2011 a 2013 foi Diretor-Geral do Patrimônio Cultural. E de 2016 a 2023 foi Presidente da Fundação Centro Cultural de Belém.

summavielle@msn.com

Éverton Reis Quevedo (Brasil)

Graduado em História (UFSM), mestre em História (PUCRS) e doutor em História (UNISINOS). Mestre em Museologia e Patrimônio (UFRGS). Doutorando em Memória Social e Patrimônio Cultural (UFPel). Museólogo (COREM 3R 288-II). Membro Titular do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul (IHGRGS). Foi historiador e diretor do Museu de História da Medicina do Rio Grande do Sul (2005-2016) e coordenador administrativo da Casa da Memória Unimed Federação (2017-2023). Foi professor do Centro Universitário Cesuca (2012-2023). Coordenador do GT História e Saúde da ANPUH-RS (2024-2026). Membro Suplente da Câmara Temática do Patrimônio Cultural Imaterial do Estado do Rio Grande do Sul (2022-2026). Membro Titular do Colegiado Memória e Patrimônio, Secretária de Estado da Cultura do Rio Grande do Sul, representando a Sociedade Civil (2024-2026). Conselheiro Suplente do Conselho Regional de Museologia da 3ª Região (2025-2026).

evertonquevedo@gmail.com

Fabiana Beltrami (Brasil)

Mestre em História, Especialista em Publicidade e Cultura Contemporânea, graduada em Comunicação Social, habilitação em Rádio, TV e Vídeo, e em Jornalismo. Professora nos Cursos de Artes Visuais (bacharelado e licenciatura), Design Gráfico, Jornalismo e Publicidade e Propaganda na Universidade de Passo Fundo (UPF). Coordena o Programa 02 de extensão - Território da Cultura, Arte e Comunicação da UPF. É associada

do Instituto Histórico de Passo Fundo, atuando no acervo e em pesquisas relacionadas ao jornalismo e à história da fotografia regional, bem como à captação de acervos e sua guarda, montando exposições e práticas educativas na área. Coordena o Grupo da Foto - Grupo de Fotógrafos Profissionais e Amadores. Atua em projetos que relacionam História e Imprensa, História e Memória Oral nas relações étnico-raciais do negro e dos povos indígenas, bem como o Projeto "Olá, Cidade!".
fabibeltramim@gmail.com

Gisela Monteiro (Portugal)
Mestre em História da Arte pela FCSH NOVA e investigadora na Divisão de Gestão Cemiterial da Câmara Municipal de Lisboa. Desde 2009 se dedica ao estudo de cemitérios e tem participado em diversas conferências nacionais e internacionais, apresentando e publicando sobre esta temática. Foi uma das curadoras da exposição Flores de Pedra/Flowers of Stone da Câmara Municipal de Lisboa, e coautora do livro homónino, responsável pela contextualização e apresentação simbólica da flora identificada nos cemitérios de Lisboa. A sua dissertação estuda detalhadamente a arquitectura funerária dos cemitérios de Lisboa, entre 1839 e 1945, apresentando informações e explorando épocas inéditas e tem por título: "Civitas Mortuorum: Mimése Artística da Arquitectura da Cidade na Arquitectura do Cemitério". É membro da ABEC e da AGS, e mantém online a página de divulgação de património, cultura e arte cemiterial *Mort Safe.*
arlete.g.monteiro@gmail.com

Gisele Cemin (Brasil)
Graduada em Ciências Biológicas pela Universidade do Vale do Taquari (UNIVATES) e em Geografia pela Universidade de Caxias do Sul (UCS). Possui mestrado e doutorado em Sensoriamento Remoto pelo Centro Estadual de Pesquisas em Sensoriamento Remoto e Meteorologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Atualmente, é Professora Adjunta III na Área do Conhecimento de Ciências Exatas e Engenharias da UCS, atuando como docente permanente nos Programas de Pós-Graduação em Turismo e Hospitalidade (mestrado e doutorado) e em Engenharia e

Ciências Ambientais (mestrado), além de integrar o corpo colaborador do Programa de Pós-Graduação em Direito (mestrado). Sua atuação acadêmica e profissional concentra-se nas geotecnologias aplicadas ao turismo, ao planejamento ambiental e territorial e à sustentabilidade.
gcemin3@ucs.br

Hilda Jaqueline de Fraga (Brasil)
Historiadora, com doutorado em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul/Brasil, e atua como professora associada da Universidade Federal do Pampa, RS/Brasil. É membro da Associação Nacional de História (ANPUH/RS) e pesquisadora colaboradora da Equipe de Curadoria do acervo da historiadora Sandra Jathay Pesavento. Desde 2019 integra a Rede de Cooperação Acadêmica da América Latina e Caribe para o Patrimônio Cultural Imaterial e da Rede Unitwin Patrimônio e Educação (UNESCO) e do GT Cultura e Políticas Culturais da CLACSO, colaborando com investigações focadas na salvaguarda do patrimônio cultural imaterial na região. Dentre outras abordagens de pesquisa destacam-se as temáticas: patrimônio e gênero, patrimônio e decolonialidade e história e patrimônio açoriano na região de fronteira.
hildafraga@unipampa.edu.br

Itacir Marques da Luz (Brasil)
Professor Adjunto no Instituto de Humanidades (Unilab) e do Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Ceará (PPGH/UFC). Tem experiência nas áreas de História e Educação, atuando, principalmente, nos seguintes temas: história e cultura africana e afrobrasileira, história da África e da diáspora africana, Mediterrâneo Oriental na antiguidade e no medievo, panafricanismo, ensino de História e História da Educação, educação das relações étnico-raciais.
itacirluz@unilab.edu.br

João Vítor Barbosa de Brito (Brasil)
Graduando no curso de História, licenciatura pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e bolsista de Iniciação Científica (PIBIC/

CNPq) no Projeto Imprensa Negra Educadora - PINE (UFRGS). Trabalha com pesquisas relacionadas às temáticas da identidade negra brasileira, das relações étnico-raciais e do patrimônio cultural, com foco na atuação da imprensa negra como ferramenta de resistência, educação e afirmação cultural no período pós-emancipação. Tem como objeto de estudo o jornal O Exemplo, publicado em Porto Alegre, entre 1892 e 1930, analisando sua contribuição para a construção de discursos identitários, práticas educativas e mobilizações políticas da população negra no Rio Grande do Sul.

joaovbdebrito@gmail.com

José Andrade (Açores, Portugal)

Nasceu em 1966, na cidade de Ponta Delgada, ilha de São Miguel, Açores. É licenciado em Ciências Sociais, na especialidade de Ciência Política. Integra o quadro de pessoal da Rádio e Televisão de Portugal, através da Antena 1 Açores, desde 1988. Foi adjunto do Subsecretário Regional da Comunicação Social, assessor de imprensa do Presidente do Governo Regional, vereador da Cultura e chefe de gabinete da presidência da Câmara Municipal de Ponta Delgada, presidente da ARDE - Associação Regional para o Desenvolvimento, diretor geral e presidente da comissão executiva da Sociedade Coliseu Micaelense e deputado à Assembleia Legislativa da Região Autónoma dos Açores, acompanhando os assuntos parlamentares da Cultura, Comunicação e Comunidades. Tem 35 livros publicados. É Diretor Regional das Comunidades do Governo dos Açores, desde dezembro de 2020.

José.MM.Andrade@azores.gov.pt

José Ricardo Oriá Fernandes (Brasil)

Mestre em Direito Público pela Faculdade de Direito da Universidade Federal do Ceará (UFC), Doutor em História da Educação pela Universidade de São Paulo (USP) e realizou estágio de pós-doutorado em História na Universidade Federal Fluminense (UFF). Foi Consultor Legislativo da área de Educação, Cultura e Desporto da Câmara dos Deputados (1994-2022). É autor de vários artigos sobre patrimônio cultural e museus e do livro *O*

Brasil contado às crianças: Viriato Corrêa e a literatura escolar brasileira (E. Annablume, 2011). Atualmente, é membro titular do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural (MinC-IPHAN) e sócio honorário do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB).
jricardo.oria@gmail.com

José Rivair Macedo (Brasil)
Licenciado em História pela Universidade de Mogi das Cruzes (1985) e doutor em História Social pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (1993). É professor titular do Departamento de História e docente permanente no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Bolsista de Produtividade em Pesquisa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), com projeto de pesquisa intitulado "Os embaixadores do Kongo, entre Lisboa, Madrid e Roma" (2023-2026). Coordenador da Rede Multidisciplinar de Estudos Africanos do ILEA-UFRGS. É autor, entre outros, dos livros: O pensamento africano no século XX (Expressão Popular, 2016), Dicionário de História da África: séculos VII-XVI (Editora Autêntica, 2017), Dicionário de História da África: séculos XVI-XIX (Editora Autêntica, 2022); Antigas Sociedades da África negra (Editora Contexto, 2020).
joserivairmacedo@gmail.com

Leandro Santos Bulhões de Jesus (Brasil)
Licenciado em História e mestre em Cultura, Memória e Desenvolvimento Regional, com especialização em Gestão de Políticas Públicas em Gênero e Raça. É doutor em História e pós-doutor em Desenvolvimento, Sociedade e Cooperação Internacional. Atua como professor da graduação e das pós-graduações em História e do Mestrado Profissional em Ensino de História da Universidade Federal do Ceará (UFC). Desde 09/2023, atua como diretor da Casa José de Alencar, vinculada à Pró-Reitoria de Cultura da UFC. É colíder do Grupo de Estudos em Políticas Públicas, História, Educação das Relações Étnico-raciais e de Gênero e do Caldeirão: Confluências Anticoloniais. Integra a equipe internacional de pesquisadoras/es do

Tecendo Redes Antirracistas, a Rede de Historiadoras/es Negras/os, o Grupo de Trabalho da Educação para as relações étnico-raciais (ERER) do Ministério Público/CE (CAOEDUC), o Fórum de Ações Afirmativas e ERER do Ensino Superior/CE. É bolsista BIT do Programa Cientista Chefe da Cultura - FUNCAP/SECULT/Ceará.

leohist@ufc.br

Luisa Durán Rocca (Brasil)

Professora do Departamento de Arquitetura e do Programa de Pós-Graduação em Museologia e Patrimônio da UFRGS. Arquiteta formada pela Universidad de Los Andes, Bogotá (1988). Fez estágio profissional em Arquitetura de Museus no Ministério da Cultura da Espanha em Madrid (1996). É especialista em restauração de monumentos e conjuntos históricos (UFBA, 1998), mestre em Arquitetura e doutora em Planejamento Regional e Urbano pela UFRGS (2003 e 2009). Realizou pós-doutorado no Instituto de Estudios Avanzados, na Universidad Nacional del Litoral, Santa Fé (Argentina, 2022). Suas atividades acadêmicas abordam o campo do patrimônio edificado (redes de povoados, sítios urbanos, patrimônio mundial) e a história da Arquitetura e do Urbanismo do período colonial, com ênfase na migração açoriana. Trabalhou nos Ministérios da Cultura e de Obras Públicas da Colômbia (Bogotá, 1989 a 2000), e no Programa Monumenta/IPHAN-RS (Porto Alegre, 2003 a 2009).

luisa.duran@ufrgs.br

Luiz Fernando Rhoden (Brasil)

Arquiteto pela UFRGS, especialista em Restauração e Conservação de Conjuntos e Monumentos tombados pela UFBa, mestre em História Ibero-Americana pela PUCRS, doutor em Arquitetura e Urbanismo pela UFBa, pós-doutor pela PUCRS. É autor dos livros “Urbanismo no Rio Grande do Sul: origens e evolução”, de 1999, e “Urbanismo e Arquitetura na Região Fronteiriça do Rio Grande do Sul na primeira metade do século XIX”, de 2013. Foi Superintendente Regional do IPHAN/RS, de 1996 a 2000, professor Adjunto da Faculdade de Arquitetura da Universidade FEEVALE, de 2003 a 2011. É pesquisador em arquivos do Brasil, Portugal, Uruguai e

Argentina, com vários trabalhos publicados no Brasil, Portugal, México e Polônia.

lfr705@gmail.com

Luiza Fabiana Neitzke de Carvalho (Brasil)

Doutora e mestre em História da Arte (PPAGV/UFRGS). É pós-graduada em Conservação de Artefatos pelo ILA/UFPEL. Pesquisa cemitérios desde 2003, com estudos do Cemitério da Santa Casa de Misericórdia e Cemitérios São José em Porto Alegre. Investigou também o Cemitério da Santa Casa de Misericórdia de Pelotas. Atuou como Professora Adjunta no Curso de Conservação e Restauro de Bens Culturais (DMCOR/UFPEL). Pesquisa e trabalha com a conservação de artefatos funerários. Atua como mediadora de caminhadas culturais em diversos cemitérios, se destacando as caminhadas noturnas dos cemitérios da Santa Casa e São José, promovidas pelo CHC Santa Casa e Cortel, desde 2018. É curadora idealizadora do Memorial São José no Crematório Metropolitano de Porto Alegre. Trabalha como pesquisadora independente na área de patrimônio cultural. É especialista em Arte Funerária e membro da Associação Brasileira de Estudos Cemiteriais (ABEC). Mantém no Instagram o perfil Marmorabilia de divulgação da Arte Funerária do Brasil.

marmorabilia@gmail.com

Manuella Martha Costa Matos Figlioulo (Brasil)

Arquiteta e Urbanista pela Universidade de Fortaleza (UNIFOR, 2013), pós-graduada em Arquitetura de Interiores (UNIFOR, 2017) e mestre em Ciências da Cidade (UNIFOR, 2020). É professora universitária, no curso de Arquitetura e Urbanismo, ministrando as disciplinas de Projeto Arquitetônico I, Projeto Arquitetônico III, Projeto Arquitetônico VI, Projeto de Interiores e Estágio Supervisionado II. Atua como coordenadora do curso de Arquitetura e Urbanismo do Centro Universitário Católica de Quixadá (UniCatólica). Atualmente, compõe a equipe do projeto de pesquisa “Cultura, Inovação e Inclusão Social no Ceará”, iniciativa ligada ao Programa “Cientista-Chefe” do Governo do Estado do Ceará, como bolsista de inovação tecnológica (BIT-FUNCAP) e é membro (representante

do setor privado) do Conselho Gestor Consultivo da Área de Proteção Integral Monumento Natural Monólitos de Quixadá.
manuellafiglioulo@gmail.com

Marcela Martins Tavares (Brasil)
Graduada em História (Licenciatura) pela Universidade do Sul de Santa Catarina (UNISUL), em 2023. Tem especialização em História do Brasil (Faculdade Capivari). Participou do evento Cultura Latino-americana, no Instituto Internacional Juarez Machado, IIJM, Brasil (2022). Tem extensão universitária em Conservação Preventiva para Acervos Museológicos, pela Escola Nacional de Administração Pública (2022) e em Patrimônio Arqueológico: conhecer para preservar (UNISUL) em 2021. Acompanhou o processo de arrolamento do Museu Histórico Anita Garibaldi em Laguna/SC, e participou da organização de oficinas de Educação Patrimonial e as exposições artísticas, bem como as visitações técnicas com a equipe gestora.
marcelamtavares@outlook.com

Maria Isabel Whitton Terra Soares de Albergaria (Açores, Portugal)
Historiadora da Arte, doutorada em Arquitetura (IST, 2012) e mestre em História da Arte (FCSH-NOVA, 1998). É Professora Associada da Universidade dos Açores, onde dirige os cursos de Pós-Graduação em Turismo Cultural e Mestrado em Património, Museologia e Desenvolvimento. É membro votante do International Scientific Committee on Cultural Landscapes ICOMOS-IFLA (UNESCO), desde 2016, e investigadora do CHAM (Centro de Humanidades FCSH-UNL/UAc), de que é coordenadora do grupo de Arte, História e Património. Coordenou, enquanto investigadora principal (IR), o projeto Azores-Green Gardens (ACORES010145FEDER000070), e integra, atualmente, como investigadora o projeto In Situ: Place-Based Innovation Of Cultural And Creative Industries In Non-Urban Areas (101061747 - GAP-101061747) – (HORIZON), (2022-2027).
maria.iw.albergaria@uac.pt

Maria Manuel Velasquez Ribeiro (Açores, Portugal)
Licenciada em História pela Faculdade de Letras de Lisboa, pós-graduada em História Insular e Atlântica e mestre em Museologia pela Universidade dos Açores. Técnica Superior do Museu de Angra do Heroísmo e investigadora associada do CHAM/A, Centro de Humanidades da Universidade dos Açores. Tem como área de investigação a história da museologia açoriana e os processos de patrimonialização de bens, temas sobre que tem cerca de vinte artigos e livros publicados.
mmvelasquez@sapo.pt

Maria Teresa Santos Cunha (Brasil)
Historiadora com doutorado em Educação, História e Filosofia (USP) Professora aposentada da UFSC (Universidade Federal de Santa Catarina) e Professora Titular na ativa na Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC). Atua nos Programas de Pós-Graduação em História e em Educação (UDESC), em Florianópolis (Santa Catarina, Brasil). Pesquisadora 1-D do CNPq e vice-líder do Grupo de Pesquisa Arquivos Pessoais, Patrimônio e Educação do CNPq.
mariatsc@gmail.com

Miguel Ferreira Feio (Portugal)
É doutorado no âmbito da Cátedra UNESCO "Educação, Cidadania e Diversidade Cultural", da ULHT. Atua nas áreas da Educação, História, Património, Socio museologia e Gestão de Projetos Culturais. Foi o diretor e gestor executivo do Projeto Internacional Community School Museums e o responsável por sete museus comunitários de Escola na Europa, com enfoque nas artes e cultura dos povos na Europa e no mundo. É coordenador na Rede de Escolas UNESCO e Organizador do 20º Encontro da Rede de Escolas UNESCO, em Almada, (abril de 2022), tendo já organizado o 18º Encontro em Almada, em 2018. Foi Presidente da Comissão Organizadora do 5º Festival de Contos Indígenas "Da Minha Janela Vejo o Mundo", em Almada, em 2019, no âmbito da Rede de Clubes de Arqueologia. É vereador da Câmara Municipal do Seixal e Professor Universitário.
mffeio@hotmail.com

Naidea Nunes Nunes (Madeira, Portugal)
Membro do Grupo de Trabalho da Candidatura das Tradições do Vinho Madeira a Património Cultural Imaterial da Humanidade. Professora Associada no Departamento de Línguas, Literaturas e Culturas da Faculdade de Artes e Humanidades da Universidade da Madeira. É membro da Cátedra UNESCO em Património Imaterial e Saber-Fazer Tradicional da Universidade de Évora. Pós-Doutorada em Ciências da Linguagem e Linguística Aplicada pela Universidade Pompeu Fabra (Espanha). Investigadora integrada no Centro de Linguística da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (CLUL). Colaboradora no Centro de Investigação em Estudos Regionais e Locais da Universidade da Madeira (CIERL-UMa) e no Centro de Investigação e Inovação em Turismo (CITUR), no polo da Universidade da Madeira.
naidean@staff.uma.pt

Paulo Knauss (Brasil)
Doutor em História, professor do Departamento de História da Universidade Federal Fluminense (UFF), sócio titular e vice-presidente do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), onde ocupa o cargo de diretor do Museu. É membro do Comitê Brasileiro de História da Arte (CBHA), entre outras entidades acadêmicas. Atua no campo da gestão cultural, tendo sido diretor do Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro (APERJ) e diretor do Museu Histórico Nacional (MHN), entre outras funções. Desenvolve pesquisas sobre as relações entre história, memória e patrimônio cultural, assim como arte, imagem e cultura visual. É autor de vários trabalhos publicados e tem desenvolvido a curadoria de exposições. Mais recentemente, publicou em coautoria o livro Cores da paisagem: Nápoles e Rio no olhar de artistas italianos do século XIX (2023), resultado da pesquisa para curadoria de exposição, realizada no Paço Imperial do Rio de Janeiro.
knausspaulo@gmail.com

Roberta Fraga Machado Gomes (Brasil)
Mestrado em andamento em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Ceará (PPGH/ UFC) e bolsista CNPq. Possui graduação em Museologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2014) e graduação em Turismo pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2010). Tem experiência nas áreas de Museologia e Turismo, em pesquisas sobre bens culturais, bens culturais musealizados e atrativos turísticos relacionados às populações negras, com ênfase em artefatos africanos e afro-brasileiros. Desde 2020, atua como Analista de Gestão Cultural e museóloga da Secretaria da Cultura do Ceará, lotada na Coordenadoria de Patrimônio Cultural e Memória.
roberta.secultce@gmail.com

Rogério Mendes Coelho (Brasil)
Professor associado responsável pelas disciplinas de Literaturas e Culturas Hispânicas do curso de Letras Espanhol, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN/FELCS). E professor colaborador permanente do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal de Pernambuco (PPGL-UFPE). É líder do Grupo de Pesquisas Outras Literaturas Hispânicas (UFRN/CNPq).
rogerio.mendes.coelho@ufrn.br

Rosana Peccini (Brasil)
Possui graduação em História pela Universidade de Caxias do Sul (1987), mestrado em Turismo pela Universidade de Caxias do Sul (2010) e cursa o doutorado em Turismo pela Universidade de Caxias do Sul. É pesquisadora responsável pelo reconhecimento do Galeto Al Primo Canto, como primeiro Patrimônio Imaterial de Caxias do Sul, e pelo registro do Queijo Artesanal Serrano, como Patrimônio Imaterial de Caxias do Sul. Atualmente é historiadora da Divisão de Patrimônio Histórico e Cultural do município de Caxias do Sul (DIPPHC). Registro de historiador 633-RS.
rosana.peccini@gmail.com

Rossana Andreia Neves dos Santos (Madeira, Portugal)
Professora Adjunta da Escola Superior de Tecnologias e Gestão da Universidade da Madeira. Doutorada em Turismo e Mestre em Gestão e Desenvolvimento em Turismo. É investigadora integrada no Centro de Investigação, Desenvolvimento e Inovação em Turismo (CiTUR) do Polo Madeira. Tem feito publicações científicas relacionadas (sobretudo) com as seguintes temáticas: Emigração e Turismo, Turismo em Áreas Rurais, Turismo Sustentável, Património Cultural e Turismo, Capacidade de Carga do Destino, *Slow Tourism*, Cooperação Territorial e Turismo. Tem exercido funções de docência e de direção de cursos superiores nas áreas do Turismo e Hotelaria em Portugal. É membro da Comissão para a Inclusão e a Igualdade da Universidade da Madeira. É membro do Grupo de Trabalho Multidisciplinar envolvido na preparação da candidatura (em curso) das Tradições do Vinho Madeira para a inscrição no Património Cultural Imaterial da UNESCO (Lista Representativa).
rossana.santos@staff.uma.pt

Rui João Baptista Soares (Portugal)
Possui as licenciaturas em Matemática Aplicada e em Engenharia Geográfica (ambas pela Universidade de Lisboa) e os mestrados em Educação Matemática (Boston University) e em Relações Interculturais (Universidade de Lisboa). É doutorado em Ciências da Educação, na especialidade de Educação Intercultural (Universidade de Lisboa). Dos trabalhos publicados salientam-se: A Matemática como uma linguagem; "Provérbios Europeus / European Proverbs / …" (edições em 10 línguas); "Provérbios da Eurásia /Eurasian Proverbs / …" (edição em Uzbeque). Coordenou a publicação de 17 livros sobre provérbios, nove dos quais destinados ao público infanto-juvenil. Em colaboração com Outi Lauhakangas, tem coorganizado todos os Colóquios Interdisciplinares sobre Provérbios (ICPs), desde 2007 até 2025. É membro fundador e Presidente da Associação Internacional de Paremiologia/International Association of Paremiology (AIP-IAP), com sede em Tavira, Portugal.
aipiap.tavira@gmail.com

Susana Goulart Costa (Açores, Portugal)
Doutorada em História pela Universidade dos Açores e Professora Associada com Agregação na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade dos Açores, sendo Diretora do Departamento de História, Filosofia e Artes, desde 2020. Nesta Universidade, leciona disciplinas da área de História Moderna e Contemporânea e da área do Património Cultural. É investigadora integrada do CHAM, Centro de Humanidades da Universidade Nova de Lisboa e da Universidade dos Açores. Atualmente coordena o Projeto de Investigação "Dio 500-História Religiosa dos Açores", contributo para as comemorações dos 500 anos da Diocese de Angra, a celebrar em 2034.
susana.mg.costa@uac.pt

Vanessa Gomes de Campos (Brasil)
Licenciada e bacharel em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Bacharel em Arquivologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Especialista em Gestão de Arquivos pela Universidade Federal de Santa Maria. Mestre e doutoranda em História pela Universidade de Passo Fundo, com Bolsa Capes. Integra a Rede de Pesquisa em Acervos e Patrimônio Cultural (REPAC), vinculada ao Núcleo de Estudos de Memória e Cultura (NEMEC) do PPGH/UPF. Atuou como arquivista no Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul. Prestadora de serviços como arquivista em arquivos municipais e empresas privadas. Arquivista e historiógrafa no Arquivo Histórico Monsenhor Ruben Neis da Arquidiocese de Porto Alegre.
vanessagdecampos@gmail.com

Véra Lucia Maciel Barroso (Brasil)
Socióloga e historiadora, especialista em História do Rio Grande do Sul, é mestre e doutora em História. Professora universitária aposentada, atua há 39 anos na Santa Casa de Misericórdia de Porto Alegre, onde coordena o Arquivo. Já organizou mais de 70 livros, nas áreas de História, Cultura, Patrimônio e Educação. Tem vários trabalhos publicados no Brasil e no exterior. É membro efetivo do Instituto Histórico e Geográfico do Rio

Grande do Sul. Pertence a várias entidades, como: a Associação Nacional de História (Brasil), a Associação Brasileira de História Oral e a Associação Brasileira de Estudos Cemiteriais. Dentre outros títulos, no ano de 2022 recebeu Insígnia Honorífica de Reconhecimento da Assembleia Legislativa e do Governo da Região Autónoma dos Açores/Portugal, e o título de Embaixadora da Cultura da Prefeitura Municipal de Santo Antônio da Patrulha/RS, sua terra natal.

veramacielbarroso@gmail.com

Wellington Nascimento (Açores, Portugal)

Licenciado em Património Cultural pela Universidade dos Açores e mestre em Património, Museologia e Desenvolvimento, pela mesma Universidade. É doutorando em História da Arte pela Universidade de Évora. É músico, investigador do CHAM (Centro de Humanidades da UAç), da Universidade Nova de Lisboa, e do CHAIA –Centro de História de Arte e Investigação Artística da Universidade de Évora. É Técnico Superior na DRC - Direção Regional da Cultura – Açores, onde coordena projetos ligados ao Património Imaterial e desenvolve ainda atividades de investigação nas áreas do Património, Museologia e Musicologia. Atualmente é Coordenador Científico da candidatura dos Saberes e Práticas de tocar a Viola da Terra ao Inventário do Património Imaterial Português.

wwellingtonn@gmail.com

Realização



GOVERNO
DOS **AÇORES**

Apoio

CHC | CENTRO HISTÓRICO CULTURAL SANTA CASA PORTO ALEGRE

ISBN 978-65-5699-403-1