

2021

MEMÓRIA
e
PATRIMÔNIO
CULTURAL

NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA

{Diálogos Interdisciplinares}

PROJETO FINANCIADO PELO FUNDO MUNICIPAL DE CULTURA



APOIO



EDITORA CEEINTER

ORGANIZADORES

Juliani Borchardt
Darlan de Mamann Marchi
Amilcar Guidolim Vitor

MEMÓRIA E PATRIMÔNIO CULTURAL
NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA
Diálogos Interdisciplinares

Juliani Borchardt da Silva
Darlan de Mamann Marchi
Amilcar Guidolim Vitor
(Organizadores)

MEMÓRIA E PATRIMÔNIO CULTURAL
NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA
Diálogos Interdisciplinares

MEMÓRIA
e
PATRIMÔNIO
CULTURAL
NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA
{Diálogos Interdisciplinares}

FINANCIAMENTO



Fundo Municipal de Cultura
Santo Ângelo - RS

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Memória e patrimônio cultural na sociedade contemporânea [livro eletrônico] : {diálogos Interdisciplinares} / organizadores Juliani Borchardt da Silva, Darlan de Mamann Marchi, Amilcar Guidolim Vitor. -- São Borja, RS : Editora CEEINTER, 2021.
PDF

Vários autores.
ISBN 978-65-86114-04-1

1. Historiografia 2. Memória - Aspectos sociais
3. Patrimônio cultural - Conservação e restauração
4. Patrimônio cultural - Proteção I. Silva, Juliani Borchardt da. II. Marchi, Darlan de Mamann. III. Vitor, Amilcar Guidolim.

21-57418

CDD-907.2

Índices para catálogo sistemático:

1. Historiografia contemporânea 907.2

Cibele Maria Dias - Bibliotecária - CRB-8/9427

“VENDA PROIBIDA”

PREFÁCIO

“É impossível falar sobre única história sem falar sobre poder”, diz Chimamanda Ngozi Adichie. É disso que falamos quando falamos em patrimônio: das histórias que serão contadas, das narrativas que terão prevalência e, inevitavelmente também, das que não serão contadas e não prevalecerão. Quando falamos de patrimônio falamos de poder, poder de dizer qual será a narrativa sobre alguma coisa, algum lugar, algum alguém.

Pensar sobre isso, problematizar as escolhas, evidenciar as trajetórias que levam à patrimonialização, reconhecer a pluralidade e as diferenças das/nas manifestações culturais, deve ser um trabalho permanente dos que trabalhamos com patrimônio. A esse movimento, o livro *Memória e Patrimônio na Sociedade Contemporânea – diálogos interdisciplinares*, vem se somar.

A leitura do livro, em sua multiplicidade, cria uma expectativa sobre o que vem depois, e me fez lembrar do tempo em que ainda ouvíamos discos e cds, quando um dos aspectos a ser apreciado era o modo autoral em que as músicas se sucediam na face do disco. Essas escolhas “editoriais” fazem com que até hoje eu espere que depois de Olé, olá, Maria Bethânia cante *Sonho Impossível* e que Chico Buarque emende, na sequência, o seu Olá, como vai?

Estas escolhas não são gratuitas (nunca são, como também nunca são neutras). Assim, em uma escolha feliz, Amílcar Guidolin Vitor, no primeiro artigo apresentado, afirma que “discursos, mesmo aqueles produzidos acerca do passado, estão impregnados de visões, interpretações, instituições e definições do presente” (p. 12) e, enfatiza ainda o papel dos “objetos da cultura material como agentes de um processo histórico, não uma negação da narrativa ou da representação, mas uma extensão ao que também podem agregar ao entendimento do que foi o passado”. Cabe destacar a propriedade de iniciar o livro por este texto que oferece alguns dos instrumentos necessários para pensarmos as narrativas que o sucedem.

No artigo seguinte, Olívia Neri, conduz com delicadeza “um estudo historicamente situado nos objetos, sua relação com os homens e sua influência nos indivíduos”, a partir dos objetos de Lyuba Duprat.

Eduardo Jordão Knack, ao escrever sobre os princípios para um planejamento crítico em Educação Patrimonial, reitera que uma ação educativa deve considerar o “pool” patrimonial (um quadro de valores e noções a serem atribuídos aos objetos), que opera na seleção dos bens a serem transformados em patrimônio e que “isso significa adentrar essa operação de seleção, observar quem atribuiu determinado valor ao patrimônio e de onde veio esse valor, como foi construído” (p. 39).

Juliani Borchardt conta do ofício de benzer e de sua transmissão e, neste contar, aborda “o trabalho da memória no âmbito de organizar e associar o vivido” e ressalta que a memória e o esquecimento são elementos estruturantes do ofício de benzer, e que no trabalho da memória, “em seus aspectos de

ressignificação, exaltação e imaginação, se delineiam os fios condutores das informações transmitidas culturalmente por meio do ato de benzer” (p. 54).

Na sequência, Tiara Pimentel dos Santos explora a documentação sobre a população de São Borja em seu artigo A REDUÇÃO DE SÃO BORJA: a escolha de um povo entre permanecer e partir, e Matheus Furtado, nos fala da possibilidade de uma outra história quando desconstruímos “o tipo de narrativa em que a multiplicidade rural, urbana, de costumes, organização, crenças e modos de vida das diferentes comunidades se tornam inaudíveis”, para reconstruí-la de uma forma diferente em que seja “possível escrever uma História Quilombola que, talvez, vá além de uma argamassa carcerária do senso comum” (p. 70).

No artigo seguinte, desde o caso do casco histórico patrimonializado de Colonia del Sacramento, Laura Ibarlucea nos convida a refletir sobre “los efectos de los procesos de patrimonialización em La conformación de las maneras em las que las comunidades se imaginan y se representan” e sobre como “La patrimonialización supone La elevación de un posible relato del pasado sobre otros muchos posibles” (p. 76-77).

Taciane Moro e Ronaldo Colvero apresentam uma ação educativa desenvolvida com vestígios arqueológicos de povos originários de Itaqui, e enfatizam as potencialidades destas ações como ferramentas de ensino a serem utilizadas, inclusive, nas escolas para abordar de forma transversal os temas do patrimônio.

Eráclito Pereira e Luiza Bressan da Costa partem da Casa do Colono do Museu ao Ar Livre Princesa Isabel, para escrever sobre como os “seres humanos, temos uma relação íntima com os espaços, marcada por experiências, afinidades e memórias” (p. 107), e marcam a responsabilidade dos museus de garantir às “distintas culturas e identidades (...) que suas narrativas estejam presentes nos acervos, nas exposições e nas ações educativas, sempre considerando o protagonismo desses grupos e indivíduos e respeitando as diferenças” (p. 103).

Darlan Marchi, desde “o lugar consagrado: São Miguel das Missões”, propõe estudar de forma exemplar, seu processo de patrimonialização como uma operação cultural, histórica e política, passível de ser questionado. Darlan diz melhor: Esse processo é político e envolve interesses conflitos e relações de poder, que, intencionalmente, projetam um bem ou uma manifestação cultural como referente coletivo. Além disso, sua naturalização “é uma forma de garantia da perpetuação dos valores sociais e culturais ali representados, mas pode ser, também, muitas vezes, uma forma de encobrir possibilidades múltiplas de olhar para determinado passado” (p. 111), razões mais do que suficientes para que seja estudado e questionado, “no sentido de mostrar que ele é uma construção social, fruto de escolhas e que tais escolhas podem ser feitas em conjunto desde o início” (p. 121).

Para finalizar o percurso deste livro, Guilherme Dias e André Soares contam a trajetória da preservação da Igreja do Galo em São Gabriel e, ao fazê-lo, colocam questões nada simples relativas ao sentido simbólico dos lugares de memória, ao seu poder simbólico que se relaciona com as memórias e com as identidades. Nesta disputa ideológica e litigiosa por representação, diferentes grupos tem por objetivo ampliar sua influência, sua visibilidade, sua história. Os programas que obtêm sucesso, legam “às gerações futuras sob a forma de patrimônio uma parte da história de determinados grupos”, por outro lado, outras “histórias são ignoradas, lugares desprezados e memórias são esquecidas enquanto outras são forjadas e

exaltadas” (p. 126).

Como mostra o conjunto de artigos que este livro nos oferece – em sua diversidade de autores, formações, campos, temas – o patrimônio não é ingênuo. O patrimônio não é neutro. Ao contrário, patrimônio é campo de disputa, resulta de esforço e empenho, e consagra uma narrativa em detrimento de outras, entre tantas outras coisas que poderiam ser ditas a seu respeito. Por isso é preciso buscar sua trajetória, por isso importam as marcas que suporta e as que não, por isso é preciso que o patrimônio seja desnaturalizado e consideradas suas condições de produção.

Nesse sentido, aplica-se ao patrimônio o que De Certeau diz da narrativa, isto é, sua autoridade vem de ser vestígio autêntico do passado, testemunha de um tempo ou de um modo de vida, entretanto, “o ‘real’ representado não corresponde ao real que determina sua produção. Ele esconde, por trás da figuração de um passado, o presente que o organiza” (2012, p. 49), mais do que isso, pode “consolidar un relato unívoco y sin fisuras, una especie de pasado cristalizado y fijo, (...) que parece resultar inmune a cualquier resignificación”, como escreve Laura Ibarlucea (p. 79 *infra*).

Desnaturalizar o patrimônio e os processos de patrimonialização, abre possibilidades de ressignificação, de permeabilidade a outros modos de compreender outros patrimônios e o patrimônio dos outros, abrindo espaço para outras histórias.

Professora Dra Carla Rodrigues Gastaud

Professora associada da Universidade Federal de Pelotas no Curso de Museologia e no Programa de Pós Graduação *Stricto Sensu* em Memória Social e Patrimônio Cultural

APRESENTAÇÃO

A obra que você está tendo acesso é resultado de pesquisas nas áreas da história, memória e patrimônio cultural, campos das ciências humanas fundamentais para que possamos compreender os reflexos do passado em nosso presente. E isso é necessário em um país como o Brasil, principalmente pelo fato de que nem sempre todos os grupos sociais foram reconhecidos em sua atuação no processo de formação da sociedade brasileira, o que se traduz na própria ausência destes grupos em narrativas oficiais e não oficiais, ou mesmo nas expressões materiais e imateriais do patrimônio cultural nacional.

Nesse sentido, as pesquisas que tratam sobre as dinâmicas de acionamentos, silenciamentos, disputas de narrativas e representações sobre o passado, além de problematizarem sobre as políticas de memória e patrimônio cultural, revelam muito sobre como nos relacionamos com acontecimentos e personagens de outrora, o que demonstra que nem sempre falar sobre memória e patrimônio gera consenso.

Os autores e autoras dos textos são professores, professoras e acadêmicos de cursos de pós-graduação de diferentes universidades do Rio Grande do Sul e de Montevidéu, no Uruguai, dedicando-se constantemente a estes temas em suas pesquisas.

Analisa a ciência histórica e suas metodologias de narrativa, expõem políticas de patrimonialização e preservação do patrimônio, além de também observarem a relação estabelecida entre as pessoas e os lugares de memória.

Dessa forma, também é importante registrar que estas pesquisas estão sendo socializadas através desta obra com o apoio do Fundo Municipal de Cultura do município de Santo Ângelo, uma política pública fundamental que promove não só o acesso ao conhecimento, mas a arte em suas múltiplas formas e possibilidades.

Dedicamos este livro a todos aqueles que acreditam na cultura, na importância do patrimônio cultural e principalmente na ciência, pois é ela que proporciona as pesquisas e a apresentação dos resultados delas, algo que esta obra contempla. Boa leitura!

Os organizadores.

SUMÁRIO

PREFÁCIO.....	06
APRESENTAÇÃO.....	09
PARTE I: MEMÓRIA, HISTÓRIA E REPRESENTAÇÕES	
1. A HISTÓRIA COMO (RE)APRESENTAÇÃO: LIMITES E POSSIBILIDADES DA NARRATIVA NA HISTORIOGRAFIA	
Amilcar Guidolim Vitor.....	12
2. OBJETO, MEMÓRIA E AFETO: UMA REFLEXÃO	
Olivia Silva Nery.....	23
3. MEMÓRIA, ARQUIVO E EDUCAÇÃO PATRIMONIAL: PRINCÍPIOS PARA UM PLANEJAMENTO CRÍTICO	
Eduardo Roberto Jordão Knack.....	36
4. MEMÓRIA E ESQUECIMENTO COMO ALICERCES DA PRÁTICA DOS BENZIMENTOS	
Juliani Borchardt da Silva.....	47
5. A REDUÇÃO DE SÃO BORJA: A ESCOLHA ENTRE PERMANECER E PARTIR DE UM POVO	
Tiara Cristiana Pimentel dos Santos.....	61
6. ENTRE HISTÓRIA E QUILOMBOS: UM DIÁLOGO MÚLTIPLO	
Matheus Furtado.....	70

PARTE II: PATRIMÔNIO HISTÓRICO, PRESERVAÇÃO

7. LA SELECCIÓN DE “PASADOS”: LA PATRIMONIALIZACIÓN COMO ACTO DE CONSOLIDACIÓN DE UN RELATO (ENTRE LOS MUCHOS POSIBLES)

Laura Ibarlucea 79

8. O PATRIMÔNIO ARQUEOLÓGICO: A EDUCAÇÃO PATRIMONIAL COMO MEIO DE CONHECIMENTO DA HISTÓRIA INDÍGENA

Taciane Neres Moro

Ronaldo Bernardino Colvero 90

9. MUSEU AO AR LIVRE PRINCESA ISABEL: PATRIMÔNIO DE ORLEANS-SC. UMA LEITURA DA UNIDADE CASA DO COLONO A PARTIR DE PRESSUPOSTOS DA TEORIA DO IMAGINÁRIO

Eráclito Pereira

Luiza L. Bressanda Costa 104

10. PATRIMONIALIZAÇÃO E INVISIBILIDADES PATRIMONIAIS: O CASO DE SÃO MIGUEL DAS MISSÕES

Darlan de Mamann Marchi 114

11. A IGREJA DO GALO DE SÃO GABRIEL: TRAJETÓRIA DA PRESERVAÇÃO

Guilherme Dias

André Luis Ramos Soares 127

12. AUTORES 141

1. A HISTÓRIA COMO (RE)APRESENTAÇÃO: LIMITES E POSSIBILIDADES DA NARRATIVA NA HISTORIOGRAFIA.

Amilcar Guidolim Vitor

Introdução

O campo da história e das humanidades como um todo passou por significativas transformações no século XX. A ideia de que a história seria uma ciência metódica, objetiva e com pressupostos metodológicos que dariam suporte ao historiador na relação sujeito/objeto e manteriam o rigor em uma produção de escrita da história eminentemente científica, foi dando espaço a novas perspectivas, tanto de métodos quanto de teorias. O positivismo, historicismo, o materialismo histórico dialético e o idealismo, tão caros ao século XIX, foram também concorrendo com outros pressupostos teóricos que passaram a levar em consideração outros condicionantes, não apenas no processo de pesquisa histórica, mas, sobretudo na escrita da história.

Com o advento da virada linguística na segunda metade do século XX, influenciados pelos escritos e ideias de Ludwig Wittgenstein, Richard Rorty e Roland Barthes, os historiadores passaram a levar em consideração o papel que a linguagem, os discursos e a narrativa da história desempenham no processo de como entendemos o passado e o quê entendemos do passado. Mais ainda, o quanto a formulação de enunciados e a adoção de substâncias narrativas, como estabelece Frank Ankersmit (2012), é capaz não apenas de narrar, contar o passado de maneira despretensiosa, como se o historiador fosse um cronista ideal, mas também de atribuir-lhe significados, de apresentá-lo e representá-lo.

Dessa forma, historiadores como Hayden White e sua Meta-História (1995), Roger Chartier (1988; 2002) e a ideia de representação como a presença do ausente, Frank Ankersmit e a (re)apresentação histórica (2012), além do filósofo Paul Ricoeur e as relações que estabeleceu entre tempo e narrativa (1994), são alguns dos intelectuais levados em consideração no presente texto como forma de problematizar o importante papel que a linguagem, os discursos, e as ideias de apresentação e representação da história assumiram no processo de escrita da história e possibilitaram alternativas a ideia de uma ciência histórica objetiva, imparcial e relativamente livre ou distante dos eventuais problemas causados pela intrínseca relação sujeito/objeto ou pelas escolhas dos enunciados discursivos e narrativos da história. Além disso, o texto também leva em consideração os possíveis limites da linguagem e da narrativa histórica no que se refere a problematizar a história para além dos sentidos e significados que ela produz, levando em consideração o importante papel desempenhado pelos objetos, pelas coisas, pelo universo de não humanos enquanto atores do passado.

Nesse sentido, traremos algumas considerações do próprio Frank Ankersmit (2012) que entende a história como representação, mas levou em consideração a importância das experiências do passado e os limites para traduzi-las em história, pensando que algumas experiências são inenarráveis. Outro intelectual que problematiza a relevância das discussões em história para além dos significados e sentidos assumidos é Hans Ulrich Gumbrecht (2010), o qual propõe uma cultura de presença como alternativa à cultura de sentido tão inerente a escrita da história. Também traremos as considerações da historiadora polonesa Ewa Domanska (2006; 2013) a qual propõe uma história que esteja disposta a se descentralizar daquilo que chama de antropocentrismo histórico e que não leva em consideração o mundo dos não humanos, dos animais, dos objetos e de outros protagonistas da história que estão além dos discursos e das representações.

Dessa forma, a proposta do texto é analisar o importante papel que a virada linguística assumiu no sentido de pensar a história para além de uma suposta objetividade, imparcialidade e cientificidade típicas do século XIX e início do século XX, também verificando o papel que as ideias de (re)apresentação do passado possuem naquilo que se estabelece como história. Ao mesmo tempo, também reconhecer certo limite nestas narrativas, na medida em que existe um universo de materialidade que desempenha também uma função importante naquilo que podemos entender sobre o passado e as experiências de outrora.

A narrativa histórica como (re)apresentação e a importância da linguagem nesse processo

A história problematizada sob o prisma da narrativa suscita uma série de questões que devem ser levadas em consideração acerca do ofício do historiador, especialmente no que se refere a sua condição como uma espécie de cronista, o qual conhece e registra tudo o que acontece no momento em que acontece (DANTO apud JENKINS, 2014, p. 60). Tal noção, apesar de aparentar ser a ideal, apresenta um sério equívoco na medida em que deixa a impressão de ser o historiador aquele que domina o processo histórico como se esse fosse uma sucessão de acontecimentos sendo registrados sem quaisquer condicionantes, tanto do ponto de vista do cronista quanto dos desdobramentos dos acontecimentos em si. Dessa forma, se esquece de que não existe uma única visão correta de qualquer objeto de estudo, mas muitas visões, cada uma demandando seu próprio estilo de apresentação (WHITE apud JENKINS, 2014, p. 52).

Antes de tudo, é importante destacar que a história é um dentre os vários discursos que produz, interpreta e dá significados ao mundo, não apenas em relação ao passado, mas também ao presente e em relação a uma perspectiva de futuro. Discursos, mesmo aqueles produzidos acerca do passado, estão impregnados de visões, interpretações, instituições e definições do presente, produzindo leituras interpretativas traduzidas em práticas discursivas que se valem da linguagem para produzir significação. Uma leitura do passado, por mais controlada que seja pela análise dos documentos, é sempre dirigida por uma leitura do presente (CERTEAU, 2015, p. 8). Além do mais, toda pesquisa historiográfica está ligada e se articula com um lugar de produção, enraizada em um espaço de particularidades que são determinantes não apenas no processo de seleção dos objetos de estudo, mas também nas técnicas e metodologias a serem adotadas. O espaço tantas vezes tido como um vazio, é também um agente histórico.

Dessa forma, a história apresenta-se como um discurso sobre o passado, mas não pode assumir o mesmo significado dele. Keith Jenkins (2014, p. 53) destaca que os termos passado e história, comumente associados e tidos como sinônimos são fruto de um casamento sempre forçado entre termo e sujeito, e

que quando os encaramos como sinônimos já estamos correndo o risco de figurar e transformar o antes do agora (alternativa semântica utilizada pelo autor para se referir ao passado) em um formato, uma unidade significativa limitadora que transforma os acontecimentos em passado e em história, encerrando-se em si mesmos. Dessa forma, “[...] nenhuma palavra, mesmo as conhecidas, como passado e história, têm seus sentidos (suas designações) rigidamente fixadas ‘de uma vez por todas’; em vez disso, todas as palavras têm status de significantes vazios” (JENKINS, 2014, p. 53).

Percebe-se assim, o quanto a linguagem vai assumindo um papel definidor na narrativa histórica e em relação aos acontecimentos do passado que vão sendo apresentados, representados e transformados em história a partir dos historiadores, tendo em vista que a história é aquilo que os historiadores interpretam do passado. Nesse sentido, os historiadores assumem um papel importante na produção da história a partir de um processo narrativo onde a linguagem terá um papel fundamental na produção de sentidos e significados, ou como alerta Jenkins, na configuração de significantes vazios.

Nesse contexto, o advento da virada linguística, especialmente na segunda metade do século XX, influenciada pelos trabalhos de Ludwig Wittgenstein (2009) e Richard Rorty (1994) foi determinante pra que se pensasse uma alternativa ao modelo de história da escola metódica oriunda do século XIX, onde a história era vista como uma ciência posta à prova com os rigores da objetividade em um projeto cientificista afastado das possíveis especulações filosóficas ou do papel determinante que a linguagem poderia assumir no processo de pesquisa e de escrita da história. Nesse sentido, os trabalhos do norte-americano Hayden White (1995), especialmente sua proposta meta-histórica provocaram questionamentos no objetivismo científico a que a história foi calcada até meados do século XX.

Em *Meta-História* (1995) White propõe uma análise da história a partir do papel que a linguagem tropológica também é capaz de desempenhar no entendimento de que a história se faz não apenas a partir de registros, documentos e vestígios do passado, mas também a partir dos discursos e enunciados narrativos que os historiadores são capazes de produzir acerca do passado, podendo até mesmo traçar um paralelo com a presença da ficção na narrativa histórica, o que, segundo o autor, não inviabilizaria a busca ou o entendimento de verdades acerca do passado, tendo em vista que a perspectiva teórica do autor sofreu críticas por ser categorizada como relativista e desconectada com o profundo rigor que o historiador deve desempenhar na análise e na transposição das fontes para a narrativa, além de supostamente recair no determinismo linguístico. White chama de tropológicas os sentidos que os historiadores produzem através de vários tipos de figura, como a metáfora, metonímia, sinédoque e ironia, que geram os tipos de arranjos por meio dos quais o passado é apresentado (JENKINS, 2014, p. 68).

Na perspectiva teórica de Hayden White o passado está acessível através dos tropos, signos e representações que o presentificam, não estando imune aos métodos narrativos que o historiador irá adotar como forma de produzir significação nesse processo, o que o aproxima substancialmente da produção literária. Para o autor o objetivismo cientificista deixou de levar em consideração que o passado é acessado muito mais através do processo discursivo e de narratividade da história do que em si mesmo através de uma pretensa transposição da realidade passada para o presente, como se o passado pudesse ser presentificado tal qual como o foi. Dessa forma, o “antes do agora” como postula Jenkins, é muito mais uma (re)apresentação discursiva, narrativa e produtora de enunciados significativos que transforma os acontecimentos em história. Hayden White ratifica sua ideia:

Ao mesmo tempo, porém, os defensores da narratividade não ficaram ausentes. Alguns historiadores importantes, como Laurence Stone, Dominick LaCapra, James Henretta e Bernard Bailyn, recentemente sublinharam a desejabilidade, se não a necessidade, da narrativa como um antídoto para o alheamento dos leitores leigos, afastados pela abstração e falta de intimidade da historiografia “técnica”. Alguns Annalistas temíveis, mais destacadamente Leroy Ladurie e Le Goff, não apenas chegaram a admitir a desejabilidade da narrativa para a representação de certos tipos de fenômenos históricos, como realmente cometeram atos explícitos de narratividade historiográfica (WHITE, 1991, p. 17).

Keith Jenkins (2014, p. 59) defende a ideia de que os historiadores não têm direitos exclusivos sobre os arquivos e que o passado não contém nele mesmo a propriedade da história, contestando assim, a ideia de que os historiadores profissionais estariam imunes ao perigo das imprecisões ou da verdade histórica. Ainda de acordo com o autor, isto não significa negar a realidade dos acontecimentos passados, mas argumentar que eles não importam até receber significação no discurso. É o discurso que transforma as “coisas” (os eventos) do “antes do agora” em fatos [...] (JENKINS, 2014, p. 65).

Para o holandês Frank Ankersmit (2012) nós conhecemos o passado através de sua apresentação tendo em vista que não há nenhuma maneira de termos acesso a realidade do passado tornada histórica, exceto por meio de simulacros, como os textos que transformam aquilo que um dia foi realidade em história. Dessa forma, Ankersmit entende a história como representação, mas chama a atenção para a ideia de apresentação, principalmente pelo fato de que para uma definição funcional forte de representação, é necessária a presença de uma realidade histórica dada. Porém, é a própria apresentação através do texto dos historiadores que cria a realidade a que aparentemente se refere no ato de apresentá-la. Assim, a narrativa do historiador não está representando aquilo que um dia foi realidade, no sentido de apresentá-la de novo, e sim a está apresentando pela primeira vez enquanto propõe simultaneamente essa apresentação como forma de pensar sobre as coisas (ANKERSMIT apud JENKINS, 2014, p. 61-62).

Dessa forma, Ankersmit irá recorrer ao que chama de substância narrativa, onde existiriam critérios, indícios de veracidade na narrativa histórica que se organizariam a partir da estrutura explicativa da narrativa, muito mais do que na ideia de uma veracidade a ser comprovada. Assim, as (re)apresentações seriam os instrumentos utilizados pelo historiador e materializados na narrativa histórica como forma de produzir explicações verossímeis, mas não necessariamente verdadeiras em relação ao passado. Para Roland Barthes, os fatos de que fala a história funcionam como indícios e existe em cada história um processo de significação que visa sempre a preencher o sentido da história. Assim, o historiador reúne mais os significantes do que os fatos em si (BARTHES apud CERTEAU, 2015, p. 34).

Para Roger Chartier (1988, p. 21) as representações estabelecem a relação entre uma imagem presente e um objeto ausente. Para ele, “representar é fazer conhecer as coisas imediatamente pela ‘pintura de um objeto’, ‘pelos palavras e pelos gestos’, por algumas figuras, por algumas marcas – como os enigmas, os emblemas, as fábulas, as alegorias” (CHARTIER, 2002, p. 66). Representar seria um artifício utilizado não apenas pelo historiador, mas por todos aqueles que recorrem ao passado a partir do presente podendo construir e reconstruir esse passado valendo-se dos discursos e da própria narrativa histórica.

Neste contexto, tanto a ideia de apresentação de Ankersmit quanto a de representação de Chartier estão condicionadas pela linguagem e pela narrativa dos acontecimentos, estando conectadas com a realidade dos “antes do agora” como (re)apresentação, mas propositadamente desconectadas enquanto a

ideia da busca ou da pretensão de uma veracidade acerca dos acontecimentos de outrora. Ambas estão inseridas no universo da narrativa na qual algo novo é trazido para o mundo por meio da linguagem e ao invés de descrever o mundo, o redescreve (RICOEUR apud CARR, 2016, p. 232).

Preocupado com a narrativa e sua relação com o tempo, Paul Ricoeur propõe em *Tempo e Narrativa* (1994) uma complexa explicação em relação à discursividade, a qual seria neutra no que diz respeito à distinção entre história e ficção. Para Ricoeur assim como para Hayden White o problema da representação é central e o conceito chave de sua explicação é o de mimeses, derivado da Poética de Aristóteles (CARR, 2016, p. 232). Ricoeur entende a narrativa como parte de um encadeamento de situações que envolvem a experiência do tempo onde recorrerá também à ideia do Mythos encontrado na Poética de Aristóteles. O Mythos ou a intriga faria a mediação entre os acontecimentos isolados e a história tomada como um todo, logo, uma história é feita de acontecimentos na medida em que a intriga transforma esses acontecimentos em história. Uma história deve ser mais que uma enumeração de eventos em ordem sucessiva, e sim, construir um todo inteligível dos incidentes de maneira que seja possível perguntar qual é o tema e o sujeito da história. De acordo com o autor:

Minha tese está, pois, igualmente afastada de duas outras: a que concluiria pelo recuo da história narrativa à negação de qualquer laço entre história e narrativa e faria do tempo histórico uma construção sem apoio no tempo da narrativa e no tempo da ação, e a que estabeleceria entre história e narrativa uma relação tão direta como aquela, por exemplo, da espécie ao gênero e uma continuidade diretamente legível entre o tempo da ação e o tempo histórico. Minha tese repousa na asserção de um laço indireto de derivação pelo qual o saber histórico procede da compreensão narrativa sem nada perder de sua ambição científica. Nesse sentido é uma tese do meio termo (RICOEUR, 1994, p. 134).

Nesta relação intrínseca entre experiência temporal, narrativa e representação cabe ao historiador estabelecer um diálogo entre gerações, entre o tempo em que ele escreve e o tempo sobre o que ele escreve. A história se constituiria assim de uma narrativa sobre o passado que produz significações, a presentificação de ausências que se vale da linguagem e dos discursos para estabelecer uma espécie de elo entre o que passou e o que se passa. A escrita narra, discursa, representa, apresenta criando vínculos e configurações de tempos.

Para esta recriação do mundo feito linguagem e texto, a história tem uma condição: é preciso que tudo tenha acontecido. Assim, a história, este romance verdadeiro como refere Paul Veyne, verdadeiramente constrói o real passado pela escritura. Estamos, pois, diante de uma construção social da realidade, representação que se dá a partir do real que é recriado segundo uma cadeia de significados partilhados (PESAVENTO, 2003, p. 35).

Os limites da narrativa histórica: experiência e realidade

Com o advento da virada linguística os historiadores passaram a encontrar alternativas ao modelo cientificista e objetivista, tanto do ponto de vista teórico quanto metodológico que a pesquisa e a escrita da história apresentaram do século XIX até meados do terceiro quartel do século XX. Entretanto, isso não significou que a proposta baseada no papel que a linguagem e a narrativa desempenham na configuração daquilo que entendemos como história fosse tomada como uma unanimidade. Principalmente a Meta-

História de Hayden White sofreu profundas críticas especialmente por associar e aproximar a escrita da história com a ficção, sem contar o fato do suposto relativismo que a linguagem poderia desempenhar nesse processo.

A partir das críticas a virada linguística surgiram questionamentos em relação aos limites da linguagem e da narrativa na escrita da história, se estas seriam capazes de traduzir ou produzir significação sobre as experiências e realidades passadas, se existiriam princípios de realidade que não dependem da linguagem para serem compreendidos e até que ponto a cultura material não poderia ser uma alternativa a universalização da linguagem como forma de produzir história.

O próprio Frank Ankersmit adepto do importante papel que a (re)apresentação possui no sentido de produzir significação acerca do passado construindo história, levou em consideração a importância que a experiência desempenha no processo de escrita da história na medida em que reconhece que as (re)apresentações podem assumir caráter de mais ou menos plausibilidade. O autor traz à tona as discussões acerca da relação entre o transcendentalismo linguístico e o historicismo, este último representado pela experiência. E é nesse sentido que Ankersmit chama a atenção para a ideia de que a especificidade de um período histórico é situada na singularidade e plenitude de sua própria experiência com o mundo e que a escrita histórica contemporânea ainda está impregnada pelo historicismo na medida em que deseja transmitir aos seus leitores uma vaga ideia de como era e qual era a sensação de ser um habitante do século XVIII ou um burguês do século XIX (ANKERSMIT, 2012, p. 127).

Parece-nos que reside aí um elemento importante a ser levado em consideração quanto aos limites que a narrativa e a (re)apresentação possuem enquanto processos que produzem história. Por mais que com base nos documentos e todos os indícios que o passado deixa pelo caminho com seus rastros e pistas acerca do que poderia ter acontecido ou aconteceu, existe uma relativa pretensão de que o historiador, mesmo baseado em documentos verossímeis, possa restituir este passado como se fosse a cena de um crime.

No texto “Sinais: raízes de um paradigma indiciário”, parte da obra “Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história” (1989), Carlo Ginzburg chama a atenção para a importância de o historiador levar em consideração aquilo que ele chama de sintomas a partir da teoria psicanalítica de Freud; indícios, a partir da figura literária de Sherlock Holmes; e signos pictóricos, a partir do Método Morelli na análise em história da arte. Em suas considerações, Ginzburg acredita que existe algo para além do que nossos olhos ou percepções menos apuradas tentam entender, daí a importância de decifrar e ler as pistas que os acontecimentos do passado nos deixam (GINZBURG, 1989, p. 150). Por outro lado, Ankersmit entende que este método esboçado por Ginzburg está mais ligado a pesquisa histórica por sua relação com a micro-história, do que a escrita da história que apresenta outras variáveis no que se refere ao passado (ANKERSMIT, 2012, p. 322).

Ainda de acordo com Ankersmit (2012, p. 130), quanto mais estivermos prontos para reconhecer que as pessoas no passado tiveram experiências diferentes das nossas, mais o passado adquire contornos bem definidos de um objeto (subjetivo) da experiência histórica. Assim, o historiador interessado nessas experiências passadas perceberá aquilo que perdemos com o passado e estará fascinado por um mundo que está morto e as experiências históricas objetivas e subjetivas se reforçarão mutuamente. Daí a importância de se verificar que esta concepção objetivista da experiência histórica tem uma relação direta e derivada da concepção subjetivista. Em outras palavras, existem acontecimentos passados, uma realidade objetiva

de outrora que o historiador quer e precisa acessar, mas que muitas vezes não considera a sua realidade e subjetividade do presente para isso. Talvez estas discussões ligadas a experiência e a realidade tenham sido mais bem elaboradas por Frank Ankersmit do que por Hayden White, que, assim como alguns de seus antecessores, possa ter se limitado a ideia universalizante da linguagem.

[...] a imagem de “prisão da linguagem” de Nietzsche e de Barthes é suficientemente sugestiva para nos preocuparmos com ela. Todos nós não sentimos que a linguagem tem um problema se confrontada com as artes, a pintura, a música, com o mundo do amor (e do ódio), de todos os nossos sentimentos mais intensos e pessoais – e de nossas experiências? E quanto aos animais e as crianças que ainda não adquiriram a faculdade da palavra? Deveríamos sofrer o imperialismo da linguagem e condená-los ao mesmo mundo de um mero autômato no qual Descartes relegou todos os animais em função de eles não serem *res cogitans*? Então talvez haja alguma verdade, afinal, nesta metáfora da “prisão da linguagem” [...] (ANKERSMIT, 2012, p. 141).

Tendo em vista a ideia de prisão da linguagem se percebe que existe todo um mundo de não humanos ou não reconhecidos como tal que possuem historicidade e estão dispostos na realidade, mas que não tiveram sua existência levada em consideração no processo de escrita da história e na significação do passado no presente. A história e a memória não seriam apenas sentido, mas também presença. Sobre esta presença do passado Hans Ulrich Gumbrecht, professor e pesquisador da Universidade de Stanford nos Estados Unidos, produziu algumas reflexões e questionamentos no que se refere aos limites da significação e da representação como forma de levar em consideração a importância de outros fatores e elementos que não apenas a produção de sentidos e interpretações acerca do passado.

O termo presença utilizado por Gumbrecht seria algo que está na contramão da hermenêutica e que pode estar relacionado a experiência dos indivíduos. Com isso, o autor não está negando a importância e o papel desempenhado pelo sentido, significação ou pela interpretação, seja na maneira como entendemos o presente e principalmente o passado, mas destacando que determinadas formas como experienciamos o mundo podem ser também o reflexo de como outros grupos experienciaram em outros períodos e até mesmo a influência que os objetos que nos cercaram ou nos cercam exercem sobre estas nossas experiências com o mundo. Na medida em que estas experiências no mundo são fundamentais para entender a ideia de presença de Gumbrecht, o autor recorre também ao papel do ser e estar no mundo. Desse modo, a teoria de Martin Heidegger tem importância para as reflexões que ele propõe acerca da presença. Assim,

[...] Ser é aquilo que ao mesmo tempo se revela e se oculta no acontecimento da verdade. Heidegger não deixa dúvida de que, por esse posicionamento no acontecimento da verdade, o Ser, enquanto está sendo revelado, por exemplo, numa obra de arte, não é nem espiritual nem conceitual. Ser não é um sentido. Ser pertence à dimensão das coisas [...] (GUMBRECHT, 2010, p. 93).

Gumbrecht (2010, p. 104-105) também destaca que é tempo de romper com certos tabus discursivos, de desenvolver conceitos que possam ao menos permitir apreender os fenômenos de presença em vez de só podermos passar ao largo dessa dimensão com o estatuto exclusivo da interpretação nas humanidades. Para isso ser possível é fundamental entender o corpo, o indivíduo, o *dasein* em uma perspectiva heideggeriana, além dos objetos e da importância que exercem sobre as realidades cotidianas como manifestações da cultura de presença, não em detrimento da cultura de sentido, mas também como parte de um processo daquilo que entendemos como história. Numa cultura de presença, além de serem materiais, as coisas do

mundo tem um sentido inerente, não apenas conferido pela interpretação, assim como os seres humanos consideram seus corpos como parte integrante de sua existência (GUMBRECHT, 2010, p. 107).

Seguindo uma linha teórica que se assemelha a proposta da cultura de presença de Gumbrecht, porém centrando mais no universo da cultura material, a historiadora Ewa Domanska, também da Universidade de Stanford, desenvolve um pensamento que coloca os objetos da cultura material no centro do debate sobre o passado, destacando a importância de reconhecer o papel destas relíquias do passado acerca daquilo que entendemos como história, principalmente no sentido de apresentar alternativas ao construtivismo e ao textualismo linguístico no processo de escrita da história e ao antropocentrismo, no sentido de apresentar a espécie humana como centro do mundo e protagonista exclusiva no processo histórico. De acordo com a autora:

Como uma teórica da história interessada em teoria comparativa das ciências humanas, estou tentando refletir sobre determinadas mudanças, voltas e abordagens que são observáveis no ser humano contemporâneo e ciências sociais. Eu vejo o crescente interesse em seres não-humanos (estudos de animais florescente, estudos de plantas e estudos de coisa) dentro do contexto de um paradigma emergente das ciências humanas não-antropocêntricas, e eu gostaria de considerar certos problemas e questões que eu vejo como fundamental para o tipo de conhecimento orientado para o futuro sobre o passado que estas novas tendências pressagiam. (DOMANSKA, 2013, p. 10).

Para Domanska o futuro do pensamento sobre o passado depende de como os estudiosos conseguirão modificar sua compreensão dos remanescentes materiais desse passado, não apenas os objetos, mas também os restos humanos, animais e vegetais. Além disso, buscar compreender as relações entre humanos e não humanos, o orgânico e o inorgânico, as relações que se estabelecem entre as pessoas e as coisas. A autora ainda chama a atenção para as questões relacionadas ao futuro de um mundo que se apresenta eminentemente tecnológico (DOMANSKA, 2006, p. 338). Nesse sentido, é interessante perceber como as transformações do mundo desde a modernidade têm interferido diretamente na condição dos seres humanos, antes como senhores do tempo e dos objetos, agora dominados por eles, fiéis aos compromissos do relógio e sucumbindo a objetos que cabem na palma da mão, como os smartphones.

Neste processo, o universo das coisas passam a assumir um papel de protagonismo na criação da identidade humana, legitimando e tornando-se fiadora de como os indivíduos se constituem e se reconhecem socialmente (DOMANSKA, 2006, p. 338). Afinal, temos vivido em uma sociedade de consumo onde os objetos assumem cada vez mais o espaço e preenchem a vida das pessoas. Dessa forma, se justifica a preocupação da autora em relação ao futuro de como os historiadores irão analisar e entender o passado na medida em que na modernidade líquida como postula Zygmunt Bauman (2013), os objetos estão em voga tanto quanto os próprios indivíduos.

Existe nesse sentido de considerar os objetos da cultura material como agentes de um processo histórico, não uma negação da narrativa ou da representação, mas uma extensão ao que também pode agregar ao entendimento do que foi o passado e o que fazemos com ele ao produzir história. Entender o papel que as coisas desempenham nesse processo é fundamental, verificando que estas não são receptores passivos das ações humanas, mas que também influenciam os indivíduos e os acontecimentos da sociedade. Domanska (2006, p. 341) chama a atenção para o papel dos arqueólogos nesse processo, os quais devem se unir em defesa das coisas silenciadas por um imperialismo discursivo. Ainda de acordo com ela: “Estou

cansada da história familiar de como o sujeito, o social, a episteme criou o objeto; cansada da história de que tudo é linguagem, ação, mente e corpos humanos. Quero que prestemos mais atenção a outra metade desta história: como os objetos constroem o sujeito” (DOMANSKA, 2006, p. 341).

Essa via de mão dupla entre sujeitos e objetos, humanos e coisas não estaria assim tão separada quanto o modelo metódico e objetivista de ciência fez crer e constituiu a história, bem como sua escrita durante boa parte dos séculos XIX e XX. Isso evidencia como foi importante perceber o papel que a linguagem, mas ao mesmo tempo os objetos e os não humanos desempenham naquilo que entendemos do passado a partir da escrita da história.

Considerações Finais

A história é um discurso sobre o passado que estabelece sentidos, apresentações e representações sobre ele, ao mesmo passo que também não pode assumir o mesmo significado sobre o que realmente e efetivamente foi o passado, o que aconteceu de fato. Perceber as possibilidades e os limites da narrativa histórica e das ideias de (re)apresentação fez com que a história como campo pudesse se abrir a outras alternativas teóricas e metodológicas, inclusive para perceber a influência que os objetos, os não humanos e o mundo da materialidade têm neste processo.

Ao longo do século XX a história passou a ser uma área do conhecimento que recebeu a influência de outros campos, especialmente das ciências humanas e sociais, deixando de ser apenas um reflexo de uma ciência disposta de maneira metódica e objetiva. Isso fez com que se possibilitasse verificar que os historiadores formulam enunciados discursivos sobre o passado e que a linguagem tem um papel fundamental neste processo de tornar o passado em história através da escrita e das significações que os historiadores irão produzir, além de entender também que estes historiadores produzem diferentes histórias, às vezes sobre os mesmos acontecimentos. Isto transformou a história em ficção? Fez dela uma narrativa que se assemelha a literatura? Para Hayden White (1995) é possível que sim, porém, isto de forma alguma significaria ou resultaria em um processo de invenção da história, mas sim, verificar a importância que a linguagem e o universo dos tropos desempenham tanto na literatura quanto na história. Tal ideia promoveu uma série de críticas ao autor, especialmente no que se refere a uma espécie de relativismo da história e sua desconexão com a realidade dos fatos.

Por outro lado, existe verdade na história? Até que ponto a linguagem consegue traduzir os acontecimentos do passado? Dessa forma, além de verificar a importância das estruturas discursivas e narrativas dos historiadores, seria também fundamental perceber que certas experiências e realidades do passado não estão disponíveis ao universo dos tropos, dos signos e da linguagem. Que certos acontecimentos ou mesmo todos os acontecimentos não podem ser “presentificados” na medida em que o historiador é um reflexo do presente em que vive, das escolhas metodológicas e pressupostos teóricos que adota, dos enunciados narrativos que produz. Daí a importância dos objetos, das coisas, da influência que o mundo material exerce sobre os indivíduos, sobre as relações sociais, sobre como nos reconhecemos no mundo por e através deles. Um mundo de não humanos que possuem historicidade.

Talvez a busca pela formulação de enunciados verdadeiros, de uma história total, que faça sentido

e significado ainda esteja bastante impregnada na produção da pesquisa e da escrita da história. Talvez o mundo que nos rodeia, os espaços que ocupamos e as próprias transformações, tanto da linguagem quanto das coisas, ainda precisem ser mais bem entendidas e levadas em consideração ao ofício do historiador. Nesse sentido, é importante perceber que muito mais do que o passado e como o transformamos em história, existem processos de historicidade, existe uma filosofia da história, uma teoria da história e uma história da historiografia que são fundamentais para o presente e o futuro da história.

Referências

- ANKERSMIT, F. R. **A escrita da história: a natureza da representação histórica**. Tradutores: Jonathan Menezes [et al]. Londrina: Eduel, 2012.
- BAUMAN, Z. **A cultura no mundo líquido moderno**. Tradução: Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.
- CARR, D. A narrativa e o mundo real: um argumento a favor da continuidade. In: MALERBA, J. (Org.). **História e narrativa: a ciência e a arte da escrita histórica**. Petrópolis: Vozes, 2016.
- CERTEAU, M. **A escrita da história**. 3 ed. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense, 2013.
- CHARTIER, R. **História cultural: entre práticas e representações**. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand, 1988.
- _____. O mundo como representação. In: **À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietude**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2002.
- DOMANSKA, E. Para além do antropocentrismo nos estudos históricos. **Revista Expedições: Teoria da História & Historiografia** vol. 4, n.1, 2013, p. 9-25.
- _____. The material presence of the past. **History and Theory**. n. 45, 2006, p. 337-348.
- GINZBURG, C. **Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história**. Tradução: Federico Carotti. São Paulo: Companhia das letras, 1989.
- GUMBRECHT, H. U. **Produção de presença: o que o sentido não consegue transmitir**. Tradução: Ana Isabel Soares. Rio de Janeiro: Contraponto – Ed. PUC – Rio, 2010.
- JENKINS, K. **A história refigurada: novas reflexões sobre uma antiga disciplina**. Tradução de Roberto Cataldo Costa. São Paulo: Contexto, 2014.
- PESAVENTO, S. J. O mundo como texto: leituras da história e da literatura. **História da educação**, ASPHE/FaE/UFPel, Pelotas, n. 14, 2003, p. 31-45.
- RICOEUR, P. **Tempo e narrativa, v. I**. Campinas: Papirus, 1994.
- RORTY, R. **A filosofia e o espelho da natureza**. Trad. Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

WHITE, H. **Meta-história: a imaginação histórica do século XIX**. Trad. José L. de Melo. São Paulo: Edusp, 1995.

_____. Teoria Literária e escrita da história. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 7, n. 13, 1991, p. 21-48.

WITTGENSTEIN, L. **Investigações Filosóficas**. 6.ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

2. OBJETOS, MEMÓRIAS E AFETOS¹.

Olivia Silva Nery

Os objetos

Ao observarmos nosso entorno percebemos que estamos cercados por inúmeros objetos, como assim já salientaram Abraham Moles (1972) e Jean Baudrillard (1972) ao questionarem a necessidade de criarmos um inventário para que pudéssemos organizar e entender os objetos que nos cercam. Assim, os objetos vinculados aos indivíduos podem dizer muito sobre eles, tanto aqueles que estão mais próximos do corpo, a exemplo daqueles que compõem a indumentária e a vestimenta, quanto os que ficam escondidos em gavetas, em caixas ou expostos nas estantes domésticas. Esses objetos que são guardados e preservados pelo seu dono, aos poucos podem adquirir um valor sensível e uma importância simbólica tanto para ele próprio quanto para os outros indivíduos, que porventura estiverem na sua presença, principalmente para as pessoas mais próximas.

Nesse sentido, esse ensaio expõe parte dos resultados da minha pesquisa de mestrado que abordou a relação dos objetos com a memória, os indivíduos, e os aspectos simbólicos e imateriais que permeiam o universo da materialidade. Busquei me aproximar da proposta trazida pelo autor francês Thierry Bonnot (2014) quando afirma que as Ciências Humanas e Sociais devem passar de um estudo sobre objetos como formas de um saber sobre os homens na sociedade, para um estudo historicamente situado nos objetos, sua relação com os homens e sua influência nos indivíduos (BONNOT, 2014).

Durante minha pesquisa de mestrado estudei os objetos que pertenceram à professora de francês Lyuba Duprat (Rio Grande, 1900-1994), que lecionou por mais de 70 anos a língua francesa na cidade do Rio Grande, extremo sul do Rio Grande do Sul, e que atualmente estão salvaguardados em instituições memoriais – como o Museu da Cidade do Rio Grande (MCRG) e a Salle de Documentation Lyuba Duprat da Universidade Federal do Rio Grande – FURG - ou nas residências de amigos e ex-alunos da professora.

Minha investigação, baseada em entrevistas orais, proporcionou um entendimento mais aprofundado sobre as pontes de memória que os objetos dessa professora despertavam em seus ex-alunos, formando uma rede de memórias, esquecimentos e narrativas a partir dos vestígios de Lyuba. Inicialmente me detive em pesquisar apenas os objetos que fazem parte do acervo das instituições supracitadas, entretanto, os que estavam guardados nas casas de entes queridos da professora, mostraram-se, eventualmente, mais

1. Este texto é uma adaptação do artigo, publicado na Revista Memória em Rede em 2017, v.10, n.17, sob o título: Objeto, memória e afeto: uma reflexão.

importantes e simbólicos para os entrevistados do que os do Museu e da Salle.

Tal resultado motivou a busca pelo o que havia “por trás” desses objetos, entender o que eles representavam para seus guardiões e o que os diferenciava daqueles musealizados. Acompanhar alguns vestígios que estavam deslocados das instituições memoriais, desvendou uma rede de afeto e de emoção relacionados aos objetos que estavam na casa dos ex-alunos entrevistados. Observei a existência de uma forte relação de afeto e emoção com esses vestígios. Eles são objetos afetivos, conforme o conceito apresentado por Véronique Dassié (2010), sob os quais existe um cuidado, um valor patrimonial atribuído, são âncoras memoriais que conectam memórias e identidades dos sujeitos e suas famílias (DASSIÉ, 2010). A narrativa, o olhar, o cuidado no momento do toque e do uso desses objetos que pertenceram a Lyuba Duprat eram latentes: não eram meros objetos.

Alguns deles foram passados ainda em vida por Lyuba Duprat, em forma de presente, outros no momento do inventário. Esses objetos, mesmo que de maneiras diferentes, apresentaram uma carga simbólica e afetiva dentro de sua nova moradia, as casas dos seguintes ex-alunos: Nubia Hanciau, Flavio Hanciau, e Ricardo Soler. Acomodados em casas, espaço íntimo e detentor de uma quantidade de símbolos e significados muito grande. A maneira como os espaços e os cômodos são distribuídos, a forma como os objetos estão expostos (ou não) e a seleção de quem entra na casa e em cada cômodo faz com que o espaço doméstico seja carregado de complexidade e ao mesmo tempo seja uma extensão da vida, da cultura e da posição do indivíduo na sociedade.

A casa

Para Bachelard “a casa é o nosso canto do mundo. Ela é, como se diz amiúde, o nosso primeiro universo. É um verdadeiro cosmos. Um cosmos em toda acepção do termo” (1993, p. 24). A casa é composta não só por paredes, telhados e pinturas, é composta por móveis e objetos de várias categorias. Ao entrar na própria casa, o indivíduo entra realmente em outro universo, em um espaço onde reproduz o seu estilo de vida, os seus sonhos, desejos, medos, memórias e esquecimentos, onde pode despir-se de uma fachada pessoal (GOFFMAN, 1985) naturalmente construída para o espaço público. Ainda que não seja possível desassociar completamente o público do privado, mesmo no espaço doméstico, pois “[...] a relação existente entre os dois é uma relação demasiado complexa para encontrar tradução na simples dicotomia público/privado, uma vez que cada um deles ultrapassa os seus limites, estando presente e interferindo no outro” (ROSALES, 2015, p. 83)

Os cômodos mais íntimos são espaços mais secretos, onde o acesso não é tão permitido e utilizado como os outros. Dentro do quarto é que estão os objetos mais íntimos, os maiores segredos. A partir da reflexão de Bachelard (1993) e de Bernardes (2010), a casa é o espaço aonde se guardam as memórias, as relíquias, os segredos e os esquecimentos. Ao fazer o simples exercício de fechar os olhos e se imaginar entrando na sua própria casa ou na casa de algum familiar, várias coisas são lembradas e outras esquecidas. Portanto, ainda que não estejam nos museus, os objetos de Lyuba dentro das casas dos entrevistados pode dizer muito sobre a relação de objetos, memórias e sobre os seus ex-alunos e a professora. As coisas que antes estavam na casa de Lyuba, passam agora a fazer parte da casa dos entrevistados. As memórias se mesclam.

Bachelard afirma que “é graças à casa que um grande número de nossas lembranças estão guardadas; e quando a casa tem um porão, um sótão, cantos e corredores, nossas lembranças têm refúgios cada vez mais bem caracterizados” (1993, p. 28). Dessa maneira, lembramos principalmente das casas que vivemos e daquelas de pessoas próximas, as de familiares, por exemplo.

A casa e todas as suas composições, significados e memórias mostram um universo particular onde poucos, e somente aqueles que os donos desejam, têm acesso. Para Joana Bernardes (2010), a casa pode contar a história do seu habitante, assim como as coisas que estão dentro dela. Sendo assim, é possível compreender um pouco mais a vida de alguém a partir do entendimento desse espaço e também do cenário que o compõe (os objetos). Afinal, a casa é onde o indivíduo pode ser ele mesmo, é o seu “canto”, onde não há tanta preocupação com o olhar dos outros.

O autor Rafael Iglesia afirma que dentro do espaço privado, cada móvel e cada canto da casa é investido de uma função e de uma dignidade simbólica. Para ele, todos os seres e objetos estão conectados dentro da casa, eles são cúmplices do cotidiano familiar e dos seus hábitos e carregam um valor afetivo que é marcado por sua presença (IGLESIA, 2011). Ferreira afirma que “[...] são, portanto, as narrativas pessoais que dão aos objetos dilacerados pelo tempo, [...] o sentido de patrimônio” (FERREIRA, 2008, p. 37). Assim, essa relação afetiva que temos com aquilo que é visto como patrimonial é mediada, segundo a autora, pelas narrativas pessoais que envolvem sua materialidade.

Dentro das residências dos entrevistados alguns objetos de Lyuba apresentam funções híbridas: são utilizados em suas funções normais, fazem parte da rotina casa e estão misturados com os outros utensílios domésticos, ao mesmo tempo em que são vistos como relíquias. Já outros são apenas expostos, relembrando uma espécie de altar de homenagem à professora; ou, ainda, são guardados em locais seguros, fora do olhar da maioria. Gonçalves (2005) advoga que mesmo que os objetos continuem funcionando para aquilo que foram fabricados, alguns acabam adquirindo uma função mágico-simbólica e religiosa. “Não são, desse modo, meros objetos” (GONÇALVES, 2005, p. 18), possuem uma personalidade que está diretamente relacionada com a personalidade de seu proprietário, conceito que pode ser associado ao de “*extended-self*”, desenvolvido por Ulpiano Bezerra de Meneses (1998), o qual demonstra que os objetos podem ser vistos enquanto extensões de seus proprietários.

Durante a visita à casa dos entrevistados, cada objeto pertencente à Lyuba Duprat mostrado por eles trazia consigo muitas histórias. Eles contavam um pouco sobre a vida e utilidade das peças quando pertenciam à professora Lyuba e agora, aos seus cuidados. O ato de contar as histórias e funções dos objetos feito por seus proprietários é destacada como importante para Véronique Dassié pois, a história dos objetos e suas trajetórias devem ser reconstituídas a partir dos testemunhos de seus guardiões (DASSIÉ, 2010).

Cada objeto uma memória, uma história, uma emoção

Mas, afinal, quais são esses objetos? O primeiro objeto analisado no texto está hoje dentro da casa do casal Flavio e Nubia Hanciau, ex-alunos e amigos de Lyuba. Trata-se de uma chapeleira (Figura 1) que acompanha outros objetos que pertenciam à professora: um porta-retrato com uma fotografia de Lyuba Duprat, dois moedeiros e, no local onde se guardam as bengalas, a bengala que pertencia ao pai de Lyuba,

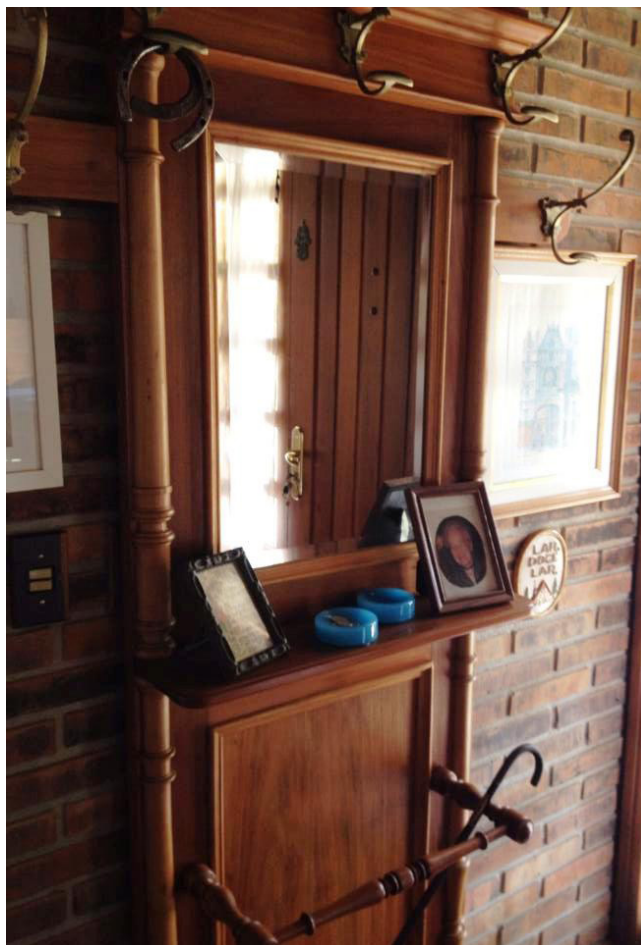


Figura 1: Chapeleira de Lyuba Duprat, 2014.

Fonte: Foto da Autora, 2014. Objetos pertencentes ao Sr. Flavio e Sra. Nubia Hanciau

Ao falar do móvel e dos objetos nele colocados, Flavio Hanciau rememora:

[...] no final da vida ela me presenteou. É interessante, porque depois que eu me casei ela me oferecia sempre a bengala do pai, e o chapeleiro. Eu sempre dizia que gostava, mas que não queria nada dela, apenas a companhia, a alegria. Então numa tarde ela disse: *“Você vai levar; hoje você vai levar, é importante que tu leves”*, e naquela madrugada ela faleceu. Parecia que ela pressentiu que algo ia ocorrer. A bengala eu guardo aqui na minha casa, com o chapeleiro, com o porta-moedas. Porque ela pegava uma moedinha de dez centavos e dava para a pessoa que passava na casa dela, que era sempre agraciada com uma moedinha, e até nisso ela tinha uma atitude interessante, porque ela se preparava para cada momento, para as pessoas que chegavam na casa dela².

Dessa forma, através das lembranças do senhor Flavio, verificamos a importância que esses objetos têm na vida dos entrevistados e a representatividade que possuem no espaço doméstico do casal. Levando em consideração a localização destes objetos, a seleção, a disposição, a organização do conjunto, e o valor a eles atribuído, eles são representativos de uma homenagem à Lyuba na casa de Flavio e Nubia Hanciau, principalmente pelos elementos que o compõem: a foto, a bengala, o quadro em francês e os objetos em sua posição original.

O significado destes objetos revela sobre seu caráter imaterial e sua possível “alma”. O antropólogo Marcel Mauss revela, em sua obra *Sociologia e Antropologia*, como um grupo de indígenas das regiões da Polinésia realizava uma forma de troca e contrato envolvendo objetos, mas também serviços, festas, banquetes, etc. (MAUSS, 2003). Ao observar essa troca de “presentes”, que inicialmente parecia ser voluntária, o autor percebeu que esses presentes tinham um *hau*. O *hau* é o espírito das coisas, não só dos objetos, mas também das florestas e animais. O que se aproxima dessa pesquisa, basicamente, é a questão espiritual e simbólica que os indivíduos atribuem aos objetos – essa transmissão de dons, esse vínculo criado pela troca, é também um vínculo de almas, “pois a própria coisa tem uma alma, é uma alma. De onde resulta que apresentar alguma coisa a alguém é apresentar algo de si” (MAUSS, 2003, p. 200).

Assim, presentear o outro com algum objeto que foi seu é dar um pouco de si para a pessoa, é doar-se junto com a materialidade. Ele passa a ser representativo do seu doador e também do receptor; assim, “aceitar alguma coisa de alguém é aceitar algo de sua essência espiritual, de sua alma; a conservação dessa coisa seria rigorosa e mortal, pois [...] essas coisas vem da pessoa, não apenas moralmente, mas física e espiritualmente” (MAUSS, 2003, p. 200). Essa reflexão pode ser associada aos objetos recebidos pelos ex-alunos de Lyuba Duprat são também formas de representação da própria professora, são partes dela e, por isso, recebem conservação e atenção especial.

A alma das coisas também foi estudada por José Reginaldo Gonçalves, que, na apresentação do seu livro *Alma das coisas*, sugere que apesar de termos muitos objetos em nossas vidas, nossa sociedade desaprendeu a falar a língua deles. Para ele, “é provável que a alma das coisas ainda nos afete secretamente” (GONÇALVES, 2013, p. 8).

[...]enquanto portadoras de uma “alma”, de um “espírito”, as coisas não existem isoladamente, como se fossem entidades autônomas; elas existem efetivamente como parte de uma vasta e complexa rede de relações sociais e cósmicas, nas quais desempenham funções mediadoras fundamentais entre a natureza e cultura, deuses e seres humanos, mortos e vivos, passado e presente, cosmos e sociedade, corpo e alma, etc. (MAUSS, 2003, p. 200) .

As ideias de Gonçalves (2005) parecem corroborar as apresentadas pelos autores Flavio Silveira e Manuel Lima Filho (2005), pois para eles os objetos fazem parte de um universo criado por nós, ao atribuímos valores simbólicos a eles, recebem uma aura, uma fonte de comunicação que fala sobre quem somos, nosso lugar no mundo. Eles também são “vias de comunicação relacionadas a determinadas experiências culturais” (SILVEIRA e LIMA FILHO, 2005, p. 38). São exatamente esses diversos sentidos que os objetos possuem que lhes permitem a capacidade de evocar memórias “e experimentar a tensão entre esquecimentos e lembranças, a partir do contato com a materialidade da coisa e os sentidos possíveis que ela encerra consigo” (SILVEIRA e LIMA FILHO, 2005, p. 38).

Os objetos podem ser mais especiais para algumas pessoas do que para outras. Aquelas que se sentem fascinadas pelo universo material e por sua biografia, veem nas coisas mais do que matéria. Clarice Lispector dá um exemplo disso em seu livro *Um Sopro de Vida*, o qual narra sobre a vida de um escritor e a relação complicada que ele tem com seu alter ego, Ângela. Os dois, o escritor e Ângela, estão escrevendo um livro, ela decide escrever sobre as coisas: “nem sei como começar. Só sei que vou falar no mundo das coisas. Eu juro que a coisa tem aura” (LISPECTOR, 1999, p. 103). Ângela refere-se a tudo que é concreto, material, mas também às palavras, e o que “concretiza-se”. Em seu livro ela conta sobre a sua relação com

armários, bules, relógios, carro, etc. Cada um com uma aura, um papel, ela dá vida e personalidade àquilo que parece imóvel, humaniza o objeto solitário: “[...] mas o broche é sério. É um argumento. Lança-se no ar como uma mulher-gazela. Ele prende, ele pesa, ele espera. E quando é desfechado tudo fica nu, caem os panos e os seios brancos parecem róseos. O broche é um ponto final” (LISPECTOR, 1999, p. 103).

A obra literária de Clarice Lispector mostra com delicadeza a imaterialidade dos objetos. Dá a dimensão de como são importantes para a construção da identidade, da vida de cada indivíduo. Ao falar da aura que as coisas possuem, e ao defini-las, escreve:

[...] o que se chama de “coisa” é a condensação sólida e visível de uma parte de sua aura. A aura da coisa é diferente da aura da pessoa. A aura desta flui e reflui, se omite e se apresenta, se adoça ou se encoleriza em púrpura, explode e se implode. Enquanto a aura da coisa é igual a si mesma o tempo todo. A aura qualifica as coisas. [...] De agora em diante estudarei a profunda natureza morta dos objetos vistos com delicada superficialidade, e proposital, porque se não fosse superficial se afundaria em passado e futuro da coisa. (LISPECTOR, 1999, p. 105).

Talvez seja então a aura das coisas que os qualifiquem como diferentes e importantes dentro de um contexto. Podem ser representações dos sujeitos e, além disso, da alma das pessoas e de todos que, de alguma forma, possuem com elas conexões. Entretanto, conforme nos relembra Thierry Bonnot (2014), os objetos não nascem com tais funções e significados, são atribuídos durante sua trajetória de vida social e sua relação com os sujeitos.

O segundo objeto analisado é o conjunto de licoreiro (Figura 2), também pertence ao casal Hanciau, e, segundo os entrevistados, Lyuba Duprat utilizava para servir vinho do porto para seus alunos e visitas.



Figura 2: Licoreiro e cálices de cristal, sem data.
Foto da Autora, 2014. Objeto pertencente ao Sr. Flavio e Sra. Nubia Hanciau

Ele fica agora na sala principal da casa, mas nem sempre está exposto ao olhar de quem por ali passa, às vezes está guardado para preservar sua integridade material. Ao mostrá-lo, Nubia relembra sobre o ritual feito por Lyuba ao recepcionar seus convidados. O casal possui alguns copos e taças de cristal que pertenciam à professora acomodados em uma cristaleira. Segundo ela, são pouco utilizados a fim de conservá-los, pois são muito delicados e importantes para o casal. A preservação dos objetos está diretamente relacionada a uma função memorial e identitária que esses vestígios têm em relação aos seus proprietários:

[...] o carinho, caminho para ser considerado como a alma do objeto, se torna a razão para a sua conservação e assume a memória do que é suposto ser preenchido. Então, esses são “objetos de afeto” na medida em que os sentimentos são o princípio do compromisso mostrado a eles e parece impossível para os seus titulares de se separar deles (DASSIÉ, 2009, p.2010 – tradução livre da autora).

São, acima de tudo, objetos afetivos que carregam em sua materialidade um universo de imaterialidades, de lembranças, histórias, narrativas, identidades e esquecimentos. Assim, a maioria dos objetos que hoje estão nos espaços domésticos analisados, mostraram-se representativos de um vínculo vivo com a professora Lyuba.

O terceiro objeto é um pequeno vaso de pedra sabão com cachos de uva em vidro (Figura 3), localizado na mesa de centro da sala do casal, mas antes, segundo os entrevistados, fazia parte da decoração da sala onde Lyuba Duprat ministrava suas aulas. Segundo Nubia, seria quase impossível encontrar um aluno da professora que não lembrasse desse objeto, demonstrando sua importância no cenário em que a Lyuba vivia e lecionava.



Figura 3: Objeto decorativo, uvas em vidro, 2014.
Fonte: Foto da Autora, 2014. Objeto pertencente ao Sr. Flavio e Sra. Nubia Hanciau

A senhora Regina Carmem, outra ex-aluna entrevistada durante a pesquisa de Mestrado, se emocionou ao visualizar a fotografia acima, disse ter sentido uma forte emoção em rever o objeto, como se trouxesse tudo à tona em sua memória³. Sobre esse objeto, o senhor Flavio Hanciau, reforçou que os cachos de uva foram um presente seu e de seu pai para Lyuba Duprat, como lembrança de uma viagem que ambos fizeram para Ouro Preto.

As histórias contadas sobre os objetos acabaram transferindo discursos e sentimentos para sua materialidade. Eles adquiriram valor memorial e patrimonial dentro das casas e famílias e são, geralmente, insubstituíveis, não são abandonados, apenas passados de geração para geração ou entregues às pessoas que são muito próximas à família. Seu valor simbólico, memorial e também espiritual (BOSI, 1994).

Pela atitude dos entrevistados, é possível dizer que os objetos mostrados anteriormente são vistos como relíquias e patrimônios da família e da casa, que provavelmente ficarão nesse cenário por muito tempo. Outro objeto que pode ser encontrado na residência de Flavio e Nubia Hanciau é o porta-salgados, ele é lembrado por Nubia como um utensílio muito usado por Lyuba, e que mostra o seu hábito de receber bem os seus convidados. Segundo os entrevistados, ela servia em algumas datas especiais, salgados ainda quentes no recipiente acima. Segundo Nubia, devido a sua qualidade material, às vezes também é usado por eles como um objeto híbrido que, conforme dito anteriormente, é aquele que é utilizado de acordo com sua função original, quando às vezes é deslocado ou recebe um caráter simbólico diferenciado. O fato de alguns objetos serem utilizados de acordo com sua função original, não retira a importância simbólica atrelada a eles, mas sim, de alguma maneira, acaba incluindo outras. E o uso diário dos objetos, segundo Bachelard, criam vínculos entre presente e passado:

[...] os objetos assim acariciados nascem realmente de uma luz íntima; chegam a um nível de realidade mais elevado que os objetos indiferentes, que os objetos definidos pela realidade geométrica. Propagam uma nova realidade de ser. Assumem não somente o seu lugar numa ordem, mas uma comunhão de ordem. Entre um objeto e outro, no aposento, os cuidados domésticos tecem vínculos que unem um passado muito antigo ao dia novo. A arrumadeira desperta os móveis adormecidos (BACHELARD, 1993, p. 80)

Assim como o casal Hanciau, o ex-aluno Ricardo Soler possui, em sua residência, diversos móveis que pertenceram à sua professora de francês. Alguns foram remodelados e restaurados, mas compõem junto com outros objetos o espaço da sala e escritório do entrevistado. Segundo Ricardo, ela mantinha a mesma disposição que é mantida por ele até hoje. Em visita a sua casa, Ricardo contou que nas ocasiões em que recebe visitantes que conheceram a professora Lyuba ou que se interessam pelo mobiliário, ele conta um pouco da história desses móveis e objetos, fazendo referência à sua antiga proprietária. Assim, não se trata de um móvel com objetos quaisquer, mas de um conjunto de elementos que agregados são formadores de um aparato simbólico e memorial, e, de certa maneira, uma homenagem à professora na residência dos ex-alunos.

Entretanto, nem todos os objetos que eram de Lyuba estão expostos ao olhar do público, alguns são mais íntimos, pois apenas as pessoas selecionadas podem vê-los. Eles possuem um lugar especial dentro da

3. Regina Carmem Dolci. Rio Grande/RS. 18 de dezembro de 2014. Entrevista concedida à Olivia Silva Nery.

casa, e são guardados com maior segurança, como pequenos tesouros. São carregados de questões simbólicas e imateriais. Muitas vezes estes lugares são gavetas, caixas, álbuns que guardam objetos, fotografias, documentos e tantos outros suportes que funcionam como evocadores memoriais e identitários, pois “são objetos mistos, objetos-sujeitos. Têm, como nós, por nós e para nós, uma intimidade” (BACHELARD, 1993, p. 91).

O casal Flavio e Nubia Hanciau hoje salvaguardam outros objetos de Lyuba Duprat que, diferente dos analisados até agora, não estão expostos ao olhar dos visitantes e não são utilizados na rotina da casa. Em primeiro lugar analisaremos uma “caixa de memória”, pois dentro dela está guardada uma diversidade de vestígios que pertenceram à Lyuba Duprat. São vistos pela senhora Nubia como valiosos, não pelo valor financeiro, mas pela importância que tinham na vida de Lyuba e para quem os guarda atualmente.

O cargo de guardião desses objetos está diretamente ligado às responsabilidades de preservar os suportes materiais e, conseqüentemente, as memórias e histórias ali presentes. Por isso há a preocupação em preservar a integridade material, pois eles são testemunhos, são documentos e pontes físicas da memória da professora Lyuba. Os “guardiões da memória” seriam, segundo Jean Kellerhals, aqueles que se encarregam da “preservação dos traços – escritos, orais, materiais - do passado familiar” (KELLERHALS, 2002, p. 553). Eles são essenciais para uma transmissão memorial que, no caso dos autores, é baseada principalmente na transmissão familiar e geracional. Mesmo não sendo o caso específico trazido aqui, com relação à Nubia, Flavio, Ricardo e os objetos de Lyuba, por não serem familiares da professora, tratam-se de pessoas que, de certa maneira, assumiram o papel de guardião da memória e dos materiais de Lyuba Duprat e por terem sido muito próximos à ela, gerando um sentimento familiar por eles mesmo narrado.

Nesse sentido, os objetos encontrados na caixa preservam e contam através da narrativa de Nubia Hanciau algumas características da professora. Talvez estes objetos estejam guardados fora do olhar do público para respeitar e preservar sua intimidade natural deles, pois são anotações que podemos categorizar como íntimas da professora Duprat. Reflexões, pensamentos, ideias que ela anotava, endereços de amigos e familiares, e, datas de aniversário. Estes manuscritos guardam em suas linhas e entrelinhas uma intimidade muito maior do que aqueles objetos que estão expostos ao olhar na sala de estar, e também não ficavam expostos na sala de Lyuba.

Nubia e Flavio tiveram o cuidado de guardar esses objetos em um lugar com a mesma intimidade, acobertados por uma caixa onde juntos criam um contexto: a caixa com as coisas da Lyuba. Um conjunto de figuras e folhetos sobre história da moda, teatro e comportamento que pertenciam à professora, são testemunhos dos materiais recolhidos e utilizados por Lyuba durante os mais de 70 anos de docência.

Um documento em especial, que faz parte desta caixa, também possui o caráter de relíquia: trata-se do documento original expedido em 1992 pela Câmara Municipal de Vereadores, convidando a professora Lyuba Duprat para uma cerimônia que foi realizada para homenageá-la e parabenizá-la pelos 75 anos de atuação no magistério. Dessa forma, lembro da reflexão de Marcus Dohmannn, o qual aborda que mesmo que os objetos não sejam mais utilizados pela sua função prática, eles continuam veiculando e transmitindo informações sobre os sujeitos e estamos sempre atribuindo valores simbólicos a eles (DOHMANN, 2013).

Além do documento ainda existem outros que são objetos e manuscritos guardados e agrupados dentro da caixa. Ela é guardada e referida com afeição pelos seus proprietários, e é mais um local que faz

parte da trajetória dos objetos e da biografia cultural dos pertences de Lyuba Duprat. Dessa forma, alguns objetos podem ser utilizados como pontos de partida para narrar algo, tanto sobre a vida do narrador, quanto de outras pessoas. Essa capacidade é explorada por Janet Hoskins (1998), a autora demonstra como um grupo de indivíduos utiliza seus objetos mais próximos, aqueles mais afetivos, para contar suas trajetórias de vida – são os objetos autobiográficos.

Baseada no conceito de “objetos biográficos” de Violette Morin, Hoskins (1998) percebeu que aqueles mais íntimos eram vistos quase como pessoas, com características “próprias” de seus donos. Os objetos biográficos envelhecem com o seu dono, servem como representação da passagem do tempo e, principalmente, da sua identidade. Eles são reconhecidos com mais facilidade pelas pessoas próximas de seus proprietários, mostram-se mais representativos para sua família e amigos (HOSKINS, 1998). Dessa forma, muitos dos objetos de Lyuba Duprat estudados aqui podem ser entendidos como biográficos, representativos de sua proprietária e fortes indicadores de sua história de vida e memória. Quando repassados por ela, ainda em vida, para seus amigos, continuaram sendo sua representação, recebendo novos contextos e funções.

Esses objetos mencionados continuam sendo biográficos, mesmo que fora do seu contexto de “origem”, pois são âncoras narrativas e biográficas, e, por isso, não se desvinculam totalmente da imagem de Lyuba Duprat. Auxiliares narrativos, os objetos tornaram-se veiculadores de histórias de vida (a de Lyuba e de seus novos guardiões) que passam a estar interligadas não só na memória, mas na materialidade dos objetos que foram herdados. A posição desses objetos nos seus novos lares é, como mostrado anteriormente, também uma posição estratégica: alguns estão perto do olhar, da rotina e do dia-a-dia das famílias dos entrevistados. Nubia Hanciau, em seu depoimento escrito para esta pesquisa, corrobora as reflexões trazidas acima:

[...] vemos Lyuba pelos cantos da nossa casa, se restabelece um diálogo restaurador – mesmo que duas décadas de sua morte tenham transcorrido ano passado –, através dos objetos legados, esparsos estrategicamente aqui e ali... Como se cada um se decompusesse em vários, um quebra-cabeça, cada peça repleta de detalhes e de possibilidades narrativas. Eles são pretextos para um retorno, um olhar para trás, uma volta em *flashes* capazes de refazer parte importante da vida, de provocar analogias que acontecem naturalmente e não podem ser evitadas⁴.

Os objetos herdados são vistos também como uma representação da professora em sua residência.

A maioria destes objetos não é mais utilizada somente de acordo com suas funções originais e estão envolvidos com as histórias e memórias dos sujeitos – desde o casal Flavio e Nubia Hanciau, e, Ricardo Soler, como seus familiares e amigos e, claro, Lyuba Duprat –. Eles adquiriram novas funções e “[...] no rastro das mudanças de sentido dos objetos, encontramos as ações dos sujeitos sociais, ativos construtores de memória” (GOMES e OLIVEIRA, 2010, p. 44). Assim, os novos proprietários dos pertences de Lyuba Duprat, constroem e fortalecem a cada narrativa a memória da professora, principalmente a partir da perspectiva de Pomian, quando afirma que “a linguagem permite falar dos mortos como se estivessem vivos, dos acontecimentos passados como se fossem presentes, do longínquo como se fosse próximo e do escondido como se fosse manifesto” (POMIAN, 1984, p. 68).

Os objetos são também testemunhos, representativos de algo ausente. No caso dos objetos estudados aqui, são marcadores da passagem de Lyuba na vida do casal Hanciau e de Ricardo Soler, e, de certa forma,

4. HANCIAU, Nubia. Breve depoimento escrito para Olivia Nery, janeiro de 2015.

ela permanece ali, sua memória é representada pelos seus objetos encontrados na casa.

Objetos e emoção por todos os lados, aspectos conclusivos

Ao acompanhar a trajetória desses objetos até a casa dos entrevistados, percebo que, mesmo não estando em espaços abertos ao público, como museus, eles funcionam como fortalecedores, compartilhadores de memória, história e esquecimento. Acabaram tornando-se a materialização do afeto que sentem pela professora Lyuba Duprat. Chego a essa conclusão não só na visita realizada durante a entrevista nas duas residências, mas pensando em todos os outros diálogos que provavelmente aconteceram sobre estes objetos, com outras pessoas, familiares e amigos, que frequentaram a casa dos entrevistados. Assim, os objetos de Lyuba Duprat continuam com sua vida e trajetória, seus ciclos, não restritos somente à sua função utilitária, mas auxiliando na manutenção da memória e da personalidade da professora.

Para concluir esse texto e a reflexão aqui proposta, peço licença para falar sobre a minha experiência com a carga memorial e afetiva dos objetos salvaguardados pelos guardiões apresentados aqui. Durante a entrevista na casa do casal Hanciau, sabendo da importância daqueles objetos e de seus significados tanto para eles, quanto para mim enquanto pesquisadora e observadora dos fenômenos da memória, Nubia, gentilmente, ofereceu-me um suco em uma das taças de Lyuba.



Figura 4: Taça de Lyuba Duprat em uso, 2014.

Fonte: Foto da Autora, 2014. Objeto pertencente ao Sr. Flavio e Sra. Nubia Hanciau

Tratava-se de um momento único, singular e extremamente simbólico. Naquele momento, eu, como pesquisadora atenta à relação do casal às coisas que pertenciam a professora, me vi no outro lado do “palco”. Aquele momento de conexão física entre mim, a taça, e Lyuba Duprat, me afetou. Talvez, por ter fortalecido o meu vínculo com o objeto de pesquisa, mas creio que, principalmente, pude entender com mais

profundidade o que os objetos podem representar na nossa vida e o poder que eles têm sobre nós. Reforço tal sentimento com mais um trecho de Clarice Lispector: “[...] comprei uma coisa pela qual perdidamente me apaixonei: o preço não importa, esse objeto vale o ar” (LISPECTOR, 1999, p. 113). Concordando, concluo: alguns objetos, independentemente de sua forma, valor monetário, valem a nossa vida, nosso ar.

Referências

- BACHELARD, Gaston. **A poética do espaço**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- BONNOT, Thierry. **L’attachement aux chose**. Paris: CNRS Éditions, 2014. pp. 7-16.
- BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade: lembranças dos velhos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- DASSIÉ, Véronique. **Objects d’affection: une ethnologie de l’intime**. Paris: Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques, 2010.
- DOHMANN, Marcus. **A experiência material: a cultura do objeto**. Rio de Janeiro: Rio Books, 2013.
- FERREIRA, Maria Letícia. M. “Objetos, lugares de memória”. In: MICHELON, F. F., et. al. **Fotografia e memória: ensaios**. Pelotas: Ed. da UFPel, 2008.
- Flavio Hanciau. Rio Grande/RS. 18 de janeiro de 2015. Entrevista concedida à Olivia Silva Nery.
- GOFFMAN, Erving. **A representação do eu na vida cotidiana**. Petrópolis: Vozes, 1985
- GOMES, Alexandre. O.; OLIVEIRA, Ana Amélia R.. A construção social da memória e o processo de ressignificação dos objetos no espaço museal. **Revista Eletrônica do Programa de Pós-Graduação em Museologia e Patrimônio**, v. 3, n. 2, jul/dez 2010.
- GONÇALVES, José Reginaldo Santos; BITAR, Nina Pinheiro e GUIMARÃES, Roberta Sampaio [orgs.]. **A alma das coisas: patrimônio, materialidade e ressonância**. Rio de Janeiro: Mauad X: Faperj, 2013.
- GONÇALVES, José. Reginaldo. “Ressonância, materialidade e subjetividade: as culturas como patrimônios”. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 11, n. 23, p. 15-36, jan/jun 2005.
- HANCIAU, Nubia. Breve depoimento escrito para Olivia Nery, janeiro de 2015.
- HOSKINS, Janet. **Biographical objects: how things tell stories of peoples’ lives**. London: Routledge, 1998.
- IGLESIA, Rafael E. **La vida domestica y los objetos**. Seminário de Crítica. Instituto de Arte Americano e Investigações Estéticas. nº 165, 2011.
- KELLERHALS, Jean, FERREIRA, Cristina e PERRENOUD, David. Linguagens do parentesco: lógicas da construção identitária. **Análise social**, vol XXXVII, 2002, pp. – 545 – 567.
- KOPYTOFF, Igor. “A biografia cultural das coisas: a mercantilização como processo”. In: APPADURAI, Arjun. 2008. **A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural**. Niterói: EdUFF,

2008.

LISPECTOR, Clarice. **Um sopro de vida**. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. In: **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MENESES, Ulpiano. T. B. “Memória e cultura material: documentos pessoais no espaço público”. **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, v.11, n. 21, 1998.

POMIAN, Krzystof. “Coleção”. In: **ENCICLOPÉDIA EINAUDI**, v. 1: Memória - História. Imprensa Nacional: Casa da Moeda, 1984.

Ricardo Antônio Soler. Rio Grande/RS. 07 de março de 2013. Entrevista concedida à Olivia Silva Nery.

ROSALES, Marta Vilar. **As coisas da casa: cultura material, migrações e memórias familiares**. Lisboa: ICS, 2015.

SILVEIRA, Flavio Leonel A. e LIMA FILHO, Manuel Ferreira. Por uma antropologia do objeto documental: entre a “alma das coisas” e a coisificação do objeto. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 11, n. 23, p. 37-50, jan/jun 2005

3. MEMÓRIA, ARQUIVO E EDUCAÇÃO PATRIMONIAL: PRINCÍPIOS PARA UM PLANEJAMENTO CRÍTICO

Eduardo Roberto Jordão Knack

Considerações iniciais: dimensões da memória social

Antes de abordar possíveis interfaces entre as esferas memorial, arquivística e patrimonial, é necessário tecer algumas considerações sobre cada uma dessas dimensões. Dessa forma, começar pela memória é essencial, pois tal conceito perpassa tanto a constituição dos diferentes tipos de arquivos, como os processos e políticas públicas na área do patrimônio cultural. A memória foi amplamente debatida nas ciências sociais a partir da obra de Halbwachs (2004; 2006). Tanto *Los marcos sociales de la memoria* quanto a obra póstuma *A memória coletiva* são leituras fundamentais para quem se dedica a esse tema de estudos. Os estudos de Halbwachs são incontornáveis, pois balizam pesquisas voltadas aos aspectos sociais da memória. No entanto, alguns pontos também merecem reflexões um pouco mais críticas.

Da obra dedicada aos quadros sociais de memória, uma contribuição importante é o conceito de “sistema de noções” (HALBWACHS, 2004), por permitir uma reflexão sobre as ressignificações das lembranças que ocorrem ao longo da vida de um indivíduo. De cada época guardamos recordações que não cessam de reproduzir, e através das quais se perpetua o sentimento de nossa identidade - essas recordações são conduzidas por “sistemas de noções” diferentes (mudam em cada época). Por isso as reconstituições do passado serão apenas uma aproximação, que será mais ou menos aproximada de acordo com a quantidade de testemunhos orais ou escritos que temos disponível - mas será sempre uma aproximação, vinculada a situação presente.

Se algumas lembranças não aparecem no presente, não é porque estão velhas e se evaporaram lentamente, é porque estas se encontram em um sistema de noções que não é mais o mesmo que possuímos hoje. Outro ponto importante de *Los cuadros sociales de la memoria* é a questão da localização das lembranças. Halbwachs entende que a oposição entre reconhecimento e localização de uma lembrança é equivocada. Não existe reconhecimento algum que não seja o início de uma localização daquilo que se está lembrando. No entanto, é a localização que explica a lembrança. A localização implica determinar a que conjunto de noções do passado inserimos a lembrança. O papel dos grupos sociais no reconhecimento e localização é crucial: orientamos nossos pensamentos dentro de quadros formados pelos diversos grupos sociais que frequentamos - família, amigos, igreja, associação profissional, entre outros.

O trabalho de localização consiste em um esforço crescente de expansão pelo qual a memória presente estende suas recordações em uma superfície cada vez mais ampla, marcada por determinados

pontos de referência que organizam a narrativa de uma vida, até que a recordação encontre seu lugar. Essa narrativa é tecida em função de pontos de referências, que se entrelaçam uns com os outros como uma rede memorial que possibilita uma localização mais ou menos precisa do que se está recordando. Esses pontos de referência são estados de consciência, e se separam das outras lembranças, por serem mais duradouros.

Dessa forma, é possível compreender os marcos da memória não apenas como o conjunto de noções que orientam a percepção dos acontecimentos da nossa vida em cada momento, mas como linhas gerais que permitem reconstruir nossas lembranças. Tais quadros não são puramente individuais, são comuns a todos os sujeitos e grupos sociais. A partir da obra *A memória coletiva*, a importância do grupo é reforçada, e Halbwachs (2006, p.30) afirma que “jamais estamos só” quando lembramos de algo. Os grupos sociais exercem, portanto, papel fundamental para que os sujeitos recordem, pois os grupos são peça central na constituição do sistema de noções que dispomos para nos orientar.

“Esquecer um período da vida é perder o contato com os que então nos rodeavam.” (HALBWACHS, 2006, p.37). Ao longo da vida os indivíduos participam de diferentes grupos, quanto a maior a distância que mantemos com determinado grupo, maior é a probabilidade de esquecermos experiências relacionadas a esses sujeitos, pois eles não estão presentes para impulsionar rememorações, reforçar noções conjuntas.

Por exemplo, quando uma família vive por muito tempo em uma mesma cidade ou na proximidade dos mesmos amigos, cidade e família, amigos e família são como sociedades complexas. Surgem então lembranças compreendidas em dois contextos de pensamentos, comuns aos membros dos dois grupos. Para reconhecer uma lembrança desse tipo, é preciso fazer parte ao mesmo tempo de um e de outro, uma condição que durante algum tempo é preenchida por uma parte dos habitantes da cidade, por uma parte dos membros da família. (HALBWACHS, 2006, p.52)

Mas esse preenchimento é desigual, podendo ter mais força um ou outro grupo em determinado momento, dependendo da condição de sua relação com o sujeito que recorda. Halbwachs estabelece, portanto, a importância do grupo e do presente como elementos que balizam a capacidade de recordação dos sujeitos. Além dessas considerações, a obra *A memória coletiva* estabelece diferenças entre memória coletiva e história, ou memória histórica. Para Halbwachs (2006, p.72), o “grupo nacional” do qual fazemos parte é palco de inúmeros acontecimentos, dos quais afirmamos nos lembrar, mas que conhecemos através de outros suportes (jornais, revistas, televisão, rádio, entre outros).

“Trago comigo uma bagagem de lembranças históricas, que posso aumentar por meio de conversas ou de leituras - mas esta é uma memória tomada de empréstimo, que não é minha.” (HALBWACHS, 2006, p.72). Partindo dessa afirmação, Halbwachs compara a memória coletiva como algo vivo dinâmico, em constante transformação, e a história, essa memória tomada de empréstimo, com um cemitério onde cada instante procura nova sepultura.

A memória coletiva se distingue da história sob pelo menos dois aspectos. Ela é uma corrente de pensamento contínuo, de uma continuidade que nada tem de artificial, pois não retém do passado senão o que ainda está vivo ou é capaz de viver na consciência do grupo que a mantém” (HALBWACHS, 2006, p.102).

Nora (1993), em um texto introdutório da obra *Les Lieux de Mémoire*, retoma essa distinção de Halbwachs entre história e memória, observando que a necessidade de preservação da memória em arquivos,

museus, entre outros espaços, ocorre porque não existem mais meios orgânicos da memória. Ou seja, quanto menos a memória é vivida no interior dos grupos sociais, maior é a necessidade de suportes artificiais para nos lembrarmos. A história é vista como crítica, objetiva, uma reconstrução de um passado que não existe mais. A memória, sempre relacionada com o presente, é uma representação do passado que está viva no interior dos grupos. Colacrai (2010) observa que Halbwachs constrói sua sociologia da memória dentro de um “maquinário positivista”, o que o levou a afastar relações, tensões e disputas memoriais entre os grupos. Essa influência positivista também está presente em sua concepção de história, e por isso, em suas obras, os entrelaçamentos entre memória e história não aparecem.

Catroga (2001) advoga a necessidade de uma superação da dissociação radical entre memória e história. Sem reduzir as duas dimensões a uma mesma operação, é possível observar algumas semelhanças entre essas duas formas de relação com o passado. Ambas estão sujeitas aos acontecimentos do presente. A memória vai adquirindo novas colorações na medida em que os sujeitos vivem e enfrentam novas experiências. A história sempre está sujeita a revisionismos, negacionismos que guardam relação com os acontecimentos do presente. A própria natureza do conhecimento histórico deve permitir revisões, debates, e não postular verdades imutáveis. Nesse sentido, a concepção de história de Halbwachs (retomada por Nora), deve ser repensada.

Arquivos e documentos

É importante mencionar Paul Ricoeur (2007) e a obra *A memória, a história e o esquecimento* para compreensão da relação entre memória, arquivo e patrimônio. A segunda parte da referida obra, intitulada “História/Epistemologia”, especificamente o capítulo dedicado a compreensão do que o filósofo chamou de fase documental da memória, ou a memória arquivada, é central para pensar tal relação. Ricoeur parte das considerações de Certeau (2011) sobre a operação historiográfica para situar a fase documental da memória, que ocorre durante o fazer, a prática de pesquisa do historiador. Ricoeur (2007, p.146), denomina de “fase documental” a declaração das testemunhas oculares à constituição dos arquivos. Em seguida identifica a “fase explicativa/compreensiva” que concerne ao “porque”, ao modo narrativo que articula uma explicação sobre determinados acontecimentos que encontram base na “fase documental”. Por último, denomina de “fase representativa” a escrita da história, momento em que se declara a “intenção historiadora”.

A escrita, com efeito, é o patamar da linguagem que o conhecimento histórico sempre já transpôs, ao se distanciar da memória para viver a tripla aventura do arquivamento, da explicação, da representação. A história é, do começo ao fim, escrita. A esse respeito, os arquivos constituem a primeira escrita com a qual a história é confrontada, antes de consumir-se ela própria escrita no modo literário da escrituralidade. A explicação/compreensão encontra-se assim enquadrada por duas escritas, uma escrita anterior e uma escrita posterior. Ela recolhe a energia da primeira e antecipa a energia da segunda. (RICOEUR, 2007, p.148).

Ricoeur se dedica a pensar as relações entre a memória e a história, ou como ocorre a passagem da memória para sua fase documental. As primeiras mudanças identificadas pelo autor são as que afetam a espacialidade e a temporalidade da história narrada. A referência ao “aqui e agora” que permeiam a temporalidade e espacialidade da testemunha é afetada quando seu relato passa ao arquivo. Desloca-se o

espaço corporal, vinculado ao ambiente em que as experiências vividas são rememoradas.

Da memória compartilhada passa-se gradativamente à memória coletiva e suas comemorações ligadas a lugares consagrados pela tradição: foi por ocasião dessas experiências vividas que fora introduzida a noção de lugar de memória, anterior às expressões e às fixações que fizeram a fortuna ulterior dessa expressão. (RICOEUR, 2007, p.157).

Antes de a expressão ser consagrada por Pierre Nora (1993), estava relacionada ao lugar da lembrança, elemento essencial da memória. Ricoeur indica o espaço vivido pelo corpo e suas dimensões como ponto central para a memória e, em seguida, o espaço do ambiente, que tem uma relação íntima com o corpo, pois é a partir desse espaço corporal que medimos as dimensões do espaço habitado. Ou seja, entre o espaço do corpo e o habitado existe um “espaço geométrico”, que interage entre o corpo e o ambiente.

Outro ponto central para “transição da memória viva à posição ‘extrínseca’ do conhecimento histórico” é a temporalidade. “À dialética do espaço vivido, do espaço geométrico e do espaço habitado, corresponde uma dialética semelhante do tempo vivido, do tempo cósmico e do tempo histórico.” (RICOEUR, 2007, p.162). Ricoeur, recorrendo a Aristóteles, Kant, Husserl e Bergson, indica que:

[...] a extensão parece um fato primitivo, como o atestam na linguagem as perguntas ‘quando?’, ‘há quanto tempo?’, ‘durante quanto tempo?’, que pertencem ao mesmo plano semântico que o discurso da memória declarativa e do testemunho; à declaração ‘eu estava lá’ acrescenta-se a afirmação ‘isso aconteceu antes, enquanto, depois, desde, durante tanto tempo.’ (RICOEUR, 2007, p.163).

Dessa forma, o calendário “consiste em uma modalidade propriamente temporal de inscrição, a saber, um sistema de datas extrínsecas aos acontecimentos.” (RICOEUR, 2007, p.164). Ocorre que com a transição para a fase documental, tanto o lugar que o corpo ocupa na memória viva, como sua localização temporal da lembrança, tornam-se qualquer lugar ou qualquer data em um espaço habitado e um tempo do calendário. Constituem mais um, entre tantos outros.

As distinções familiares aos economistas, sociólogos, cientistas políticos, sem falar dos historiadores, entre curto, médio prazo, longo prazo, ciclo, período etc., [...], inscrevem-se todas no mesmo tempo do calendário no qual se deixam medir os intervalos entre acontecimentos datados. A própria brevidade da vida humana recorta-se sobre a imensidão do tempo crônico indefinido. (RICOEUR, 2007, p.164).

Ricoeur entende, portanto, que a operação historiográfica de Certeau (2011) empreende uma redução da experiência viva da memória. O momento do arquivo é o da entrada na operação historiográfica. Cabe ressaltar que antes do historiador consultar o arquivo, existe o arquivamento. O arquivo é um lugar físico destinado a abrigar o “rastro documental”, os vestígios do passado transformados em documentos. “Mas o arquivo não é apenas um lugar físico, espacial, é um lugar social,” (RICOEUR, 2007, p.177). O arquivamento, o gesto de selecionar e separar determinados rastros para se tornarem provas documentais possui um lugar social, está atrelado a arquivística, uma disciplina vinculada a instituições de saber. Portanto, esse gesto de selecionar é também político, está relacionado com necessidades e objetivos de determinados grupos sociais que se envolvem nesse processo.

O arquivo rompe com a memória e o testemunho. O documento escrito arquivado, diferente do

testemunho, não tem um interlocutor preciso, ele está aberto a quem interessar ler. Esses arquivos são “órfãos”, desligaram-se dos autores que os puseram no mundo, e “a mudança de signo que faz do texto órfão um texto dotado de autoridade, está ligada ao acoplamento do testemunho como uma heurística de prova.” (RICOEUR, 2007, p.179). Pede-se ao testemunho o caráter de prova em tribunal, da mesma forma que o historiador solicita ao documento o caráter de verdade - esse frenesi documental é características de nossa época.

“Se um papel de prova pode ser atribuído aos documentos consultados, é porque o historiador vem aos arquivos com perguntas.” (RICOEUR, 2007, p.188). Os documentos só falam quando são questionados, o fato só existe com a pergunta. Existe, portanto, uma interdependência entre fatos, documentos e perguntas. “Rastro, documento, pergunta formam assim o tripé de base do conhecimento histórico.” (RICOEUR, 2007, p.188-189). Dessa forma, tudo para o historiador pode se tornar documento, pois o valor de prova ao documento é instituído pela pergunta que se faz as fontes. “Torna-se assim documento tudo o que pode ser interrogado por um historiador com a idéia de nele encontrar uma informação sobre o passado.” (RICOEUR, 2007, p.189). Para Ricoeur, existe uma continuidade entre a memória e a história, garantida pela noção de rastro e testemunho. Mas também existem descontinuidades, que se estabelecessem pelo distanciamento que ocorre em relação ao espaço e tempo de transformação do rastro em documento e do momento em que o testemunho foi declarado.

Educação patrimonial

Silveira e Bezerra (2007, p.83) afirmam que a expressão “educação patrimonial” surgiu no Brasil em 1983 em um seminário realizado no Museu Imperial em Petrópolis, mas é possível identificar o *Guia Básico de Educação Patrimonial*, publicado pela primeira vez em 1999, como uma experiência de sistematização teórica e metodológica da área que influenciou educadores e pesquisadores em nível nacional. O *Guia*, ao longo das últimas décadas, foi uma das principais referências utilizadas para o trabalho com o patrimônio. Produzido por Horta et. al. (1999), apresenta alguns princípios fundamentais para pensar atividades de ensino com o patrimônio, no entanto, alguns pressupostos apresentados no guia devem ser debatidos.

O *Guia* indica que a educação patrimonial deve ser um processo permanente e sistemático entendendo o patrimônio cultural como “fonte primária” de conhecimento. (HORTA, et. al., 1999, p.4). Essa é a primeira afirmação que merece uma reflexão mais profunda. Cabe pensarmos se o patrimônio cultural é fonte ou objeto de pesquisa, o que implica também pensar nas perguntas a serem feitas as fontes. Será que o patrimônio como fonte primária de pesquisa responde perguntas sobre seu processo de patrimonialização, sobre as operações de seleção daquilo que foi preservado e o lugar social dos sujeitos envolvidos nesse processo? Essas perguntas que procuram ir além do objeto em si, dificilmente são respondidas apenas pelo patrimônio entendido como fonte, sem levar em consideração sua posição como objeto de estudos.

Outro pressuposto que precisa ser colocado em perspectiva é a seguinte afirmação: “A Educação Patrimonial 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.” (HORTA, et. al., 1999, p.4). Ao afirmar que a educação é um processo que alfabetiza culturalmente os educandos, a cultura assume um caráter de bem possuído por poucos, por eruditos,

intelectuais e profissionais do patrimônio. Tal visão é limitada para abordar o patrimônio, pois pressupõem que os alunos não possuem cultura, não vivem a diversidade de manifestações culturais presentes em uma sociedade, e se não vivem ou percebem a sua própria cultura, de sua localidade, de sua família, o próprio pressuposto de valorização e auto-estima envolvendo a educação patrimonial se torna falacioso. O caminho metodológico proposto no *Guia* também precisa ser revisto:

A metodologia específica da Educação Patrimonial pode ser aplicada a qualquer evidência material ou manifestação da cultura, seja um objeto ou conjunto de bens, um monumento ou um sítio histórico ou arqueológico, uma paisagem natural, um parque ou um área de proteção ambiental, um centro histórico urbano ou uma comunidade da área rural, uma manifestação popular de caráter folclórico ou ritual, um processo de produção industrial ou artesanal, tecnologias e saberes populares, e qualquer outra expressão resultante da relação entre indivíduos e seu meio ambiente. (HORTA, et. al., 1999, p.4).

É necessário entender que o caráter polissêmico que envolve a palavra patrimônio não deve ser critério para pautar uma metodologia de educação. O fato dessa palavra ter vários usos não deve permitir uma generalização metodológica. Cada um desses patrimônios envolve diferentes questões, problemas, experiências e, especialmente, diferentes sujeitos. O pesquisador deve estar atento as especificidades do patrimônio. Pensar e planejar atividades de ensino envolvendo reservas ambientais, patrimônio natural, deve envolver as especificidades da área das ciências da natureza, abordando os problemas e questões atuais envolvendo essa área.

Silveira e Bezerra (2007, p.82) sustentam que a educação patrimonial “situa-se nos interstícios disciplinares”, reforçando o argumento de que pensar em uma metodologia de educação patrimonial abrangente, incluindo diversas áreas de estudo, é no mínimo complicado. Além disso, os autores indicam que a própria expressão é um “pleonismo”, pois não é possível dissociar cultura e patrimônio da educação. A interdisciplinaridade é um elemento central para trabalhar com o patrimônio no ensino.

Ou seja, qualquer atividade ligada ao tema das aprendizagens patrimoniais deve considerar a matriz complexa que define o campo de atuação profissional e as formas de intervenção junto aos grupos sociais, que encerram estratégias didático-pedagógicas situadas na interface das ciências. (SILVEIRA; BEZERRA, 2007, p.89).

Além da necessidade do diálogo constante com as diferentes áreas de estudos que atuam sobre determinado bem patrimonial, o trabalho junto aos grupos sociais envolvidos com o patrimônio varia, é complexo e diversificado, o que implica pensar em diferentes perspectivas metodológicas para trabalhar o patrimônio em sala de aula. No caso dos arquivos e documentos no ensino de história, é necessário mencionar a argumentação de Pelegrini (2018, p.89), que indica que a patrimonialização de um bem ou acervo implica conferir o estatuto de patrimônio, reconhecendo seu valor histórico, identitário e representativo de uma comunidade, e garantir, por meios legais, sua proteção, conservação e preservação.

Pelegrini (2018, p.89) defende que cabe ao pesquisador da área das ciências humanas contribuir para valorizar o patrimônio e auxiliar os diferentes sujeitos em suas reivindicações patrimoniais, mas sempre observando os “enredos da patrimonialização”, se precavendo de possíveis “armadilhas que, não raro, aparecem quando pensamos os bens culturais ou naturais a partir de visões utópicas e até simplórias.” A autora chama atenção, fundamentalmente, aos embates existentes quando tratamos de memórias em âmbito

social.

Magalhães et. al. (2009, p.51), apresentam alguns indícios do que consideram uma proposta de “educação patrimonial tradicional”. Para os autores, atividades de educação patrimonial entendidas como tradicionais são aquelas que partem do princípio da existência de uma única identidade, vinculada ao poder político oficial; concepção de patrimônio que enxerga apenas os bens edificados, vinculados ao estado e grupos dominantes, rejeitando outras formas de manifestações culturais; foco na preservação e não na apropriação e interpretação patrimonial; não favorece a multiplicidade de memórias.

Por outro lado, uma educação patrimonial “transformadora, de caráter libertador, visando a condição de sujeito autônomo” (MAGALHÃES, et. al., 2009, p.50-51), tem como pressupostos: reconhecimento do local, indo além de visões tradicionais sobre identidade nacional; deve ser libertadora ao permitir e trabalhar com diversas manifestações, conflituosas ou não; o foco é a apropriação do patrimônio, favorecendo diversidade de entendimentos sobre o patrimônio; concebe o local como espaço plural, permeado por relações sociais e culturais com outras localidades, percebendo os jogos de escala; valoriza narrativas que articulam tensões entre o universal e o local.

Antes de articular as considerações sobre memória e arquivos e seu potencial para o ensino de história, é necessário esclarecer a noção de educação patrimonial assumida no presente trabalho. As proposições de Gonçalves servem como orientações gerais (2017, p.37), e vão ao encontro de autores que contribuíram significativamente para pensar a construção do patrimônio, como Prats (1998) e noção de documento em sua relação com a memória, como Le Goff (2003). Dessa forma, as proposições que Gonçalves (2017) estipula são as seguintes: 1º) qualquer atividade de educação que envolva o patrimônio deve “desnaturalizar o patrimônio cultural, refletindo sobre o campo que o produz”, desvelando os valores atribuídos aos bens em questão. Quando determinado bem, tangível ou intangível, se torna patrimônio, ele não é simplesmente reconhecido pela sociedade, como se tivesse sido descoberto de uma hora para outra. “Se passamos a ver algo como patrimônio cultural, podemos concluir que nosso olhar foi transformado.” (GONÇALVES, 2017, p.37). Ou seja, o patrimônio é construído, selecionado por determinados sujeitos e/ou instituições, que atribuem um valor com base em um “pool patrimonial”, ativando o patrimônio (PRATS, 1998).

Los patrimonios realmente existentes son repertorios activados de referentes patrimoniales procedentes de ese pool. Ya sean monumentos catalogados, espacios naturales protegidos, colecciones museísticas, parques arqueológicos, etc. Estos repertorios son activados (en principio) por versiones ideológicas de la identidad. (PRATS, 1998, p.67).

É esse campo de seleções que opera a partir de um “pool” patrimonial (um quadro de valores e noções a serem atribuídos aos objetos), delimitando quais são os bens a serem transformados em patrimônio que uma ação educativa deve levar em conta. Isso significa adentrar essa operação de seleção, observar quem atribuiu determinado valor ao patrimônio e de onde veio esse valor, como foi construído. É fundamental ressaltar que a educação deve problematizar o patrimônio, não apenas reconhecer e valorizar.

2º) proposição - dessacralizar os acervos: dentro desse “pool” patrimonial, estão os acervos de instituições de guarda e conservação de memória, por isso é importante “dessacralizar o acervo patrimonial, problematizando os processos sociais e históricos que o geraram.” (GONÇALVES, 2017, p.38). Os acervos também sofreram processos de seleção, não são resultado natural do que sobrou do passado. Como bem

coloca Le Goff (2003), “o que sobrevive não é o conjunto daquilo que existiu no passado, mas uma escolha efetuada quer pelas forças que operam no desenvolvimento temporal do mundo e da humanidade, quer pelos que se dedicam à ciência do passado e do tempo que passa, os historiadores.”

3º) proposição - superar oposição entre educadores e educandos: Gonçalves (2017, p.39) indica a persistência da ideia de que a educação patrimonial deve ser voltada para defesa do patrimônio, que poderá ser garantida pelo esclarecimento das pessoas. Como já afirmado anteriormente, o patrimônio, seja edificações ou saberes e fazeres, é fruto de seleções dentro de um amplo leque de possibilidades, orientado por valores que guardam relação com a memória e a identidade dos sujeitos envolvidos em sua seleção, portanto adotar unicamente uma perspectiva de valorização do patrimônio, sem problematizar o processo de seleção do bem empobrece a ação educativa.

4º) proposição - compreender as visões sobre o patrimônio: Gonçalves (2017, p.40) propõem pensar sobre quem fala sobre o patrimônio cultural, quem produz saberes vinculados ao patrimônio, as tensões e conflitos envolvendo a própria construção da noção de patrimônio. Essa perspectiva vai ao encontro das colocações de Prats (1998), que entende o patrimônio cultural como uma invenção e uma construção social, e faz parte de um processo educativo crítico entender historicamente como a própria noção foi construída e aplicada.

Considerações finais

Existem semelhanças entre o processo de arquivamento descrito por Ricoeur e o processo de patrimonialização mencionado por Prats (1998) e Pelegrini (2018). Ambos os processos são regidos por regimes de historicidade (HARTOG, 2013), que estão relacionados com regimes memoriais (MICHEL, 2010). A memória pública é um tipo de representação e de normas memoriais tecidas por atores públicos. Que empreendem a construção de monumentos, museus, arquivos, comemorações, entre outras formas de representação memorial. A configuração estável de uma memória pública em determinada época pode ser chamada (ou regida) de regime memorial. Um regime memorial é como um quadro cognitivo, uma espécie de matriz de percepções e representações de lembranças que defini as estruturas da memória pública, especialmente aquelas que Estados lançam mão para legitimar sua própria história, seu passado, bem como projetos que visam o futuro.

Se os objetivos de políticas públicas da memória visam atuar sobre as representações dos membros de uma sociedade, quanto mais um regime memorial for efetivamente compartilhado em uma sociedade, maior a chance de sucesso dessas políticas. É necessário tecer um trabalho de memória contínuo para afirmar uma memória publicamente e manter tal representação viva na sociedade. A era dos comemoracionismos e dos arquivos, descrita por Nora (1993) é uma característica do regime de historicidade (HARTOG, 2013) que vivemos no mundo contemporâneo, um presentismo que oblitera o passado e o futuro, impulsionando a necessidade de arquivar tudo, de comemorar, de trazer o passado ao presente para ser consumido. A obsessão pela preservação do passado pode causar uma saturação de memórias, levando ao esquecimento.

Se entendemos os arquivos como um patrimônio da sociedade, podemos pensar nele como uma fonte de informação para educação patrimonial? Entender um arquivo como um patrimônio documental

não significa naturalizar seu valor para a sociedade. Castro (2008) alerta para as disputas em torno da construção do patrimônio e, em relação aos arquivos em particular, observa que não se pode preservar tudo, que existem processos de seleção de vestígios a serem preservados. Tal processo é orientado tanto pela área da arquivística, como pelos interesses e conflitos existentes em determinada sociedade. Ricoeur (2007) observa que tudo pode virar documento, dependendo da pergunta, do interesse do historiador, mas as perguntas e interesses direcionadas aos vestígios do passado estão em constante transformação.

A transformação do rastro, do vestígio do passado em documento, operação que envolve tanto os trabalhos de memória de determinados grupos sociais, como perspectivas e dimensões da história em um dado contexto, não é um processo natural, é uma operação promovida por atores sociais. O processo de arquivamento, a constituição do patrimônio documental que jaz naquele espaço precisa ser explorada e problematizada para o desenvolvimento de atividades educativas voltadas ao patrimônio. A transição da memória dos grupos sociais (a memória viva) para o arquivo, com todos os deslocamentos que ocorrem precisa ser indagada e apresentada, caso contrário o arquivo aparece como um lugar onde o que restou do passado é depositado, e não como uma construção social.

O caminho metodológico para educação patrimonial estabelecido por Gonçalves (2017) pode ser aplicado para o trabalho com arquivos e seu patrimônio documental. Primeiro, desnaturalizar os conceitos: os documentos que estão presentes no arquivo não chegaram ali porque seguiram o curso da história, passaram por diferentes processos de seleção que devem ser esclarecidos; a segunda etapa desse caminho, a dessacralização dos acervos, envolve problematizar as informações que o patrimônio documental fornece, questionando quais os grupos sociais que estão ali representados, quais não estão representados e levantando hipóteses para essa tensão; isso envolve a terceira etapa, que consiste em não adotar uma postura de valorização apenas, mas fundamentalmente problematizadora frente aos bens patrimoniais; chegando ao fim do caminho refletindo sobre os guardiões dessa memória, quem são, quais os valores que os orientaram nesse processo de transformação dos rastros em documentos de um arquivo.

Esse caminho metodológico permite entender o tríptico processo que forma os bens culturais: “aquele de produção e de uso na origem, o de descoberta e de uso de conhecimento e o de valorização social como bens culturais.” (MATTOZZI, 2008). Mattozzi (2008) reforça que algumas condições são essenciais para uma educação problematizadora do patrimônio como a que se advoga no presente trabalho. Entre tais condições está o trabalho com os bens culturais originais (monumentos, museus, arquivos, entre outros), esses bens não pode ser um fim e si mesmos, devem ser meios, devem ser usados para produzir conhecimento e, para isso, deve ser observada sua relação com a instituição que exerce sua tutela para entender os valores atribuídos e tecer uma crítica ao patrimônio, entendido como um documento, uma fonte. Tais condições são essenciais para seu emprego crítico e consciente no ensino de história ou em outras disciplinas.

Assim, uma visita ao arquivo com uma preparação prévia, uma discussão em aula sobre o que é um documento (como um rastro se torna uma fonte a ser preservada), as tensões e problemas envolvendo memórias públicas locais (preferencialmente que possam ser analisados no conjunto do acervo a ser explorado), facilita uma apropriação do patrimônio documental que os arquivos guardam. Esse esclarecimento e essa conexão entre problemas locais também facilita a percepção de como ocorre a transição entre determinados rastros do passado para o arquivo, implicando a consciência das posições, disputas e tensões que envolvem

o poder de afirmações memoriais em espaços públicos, na medida que os alunos passam a questionar quem tem sua memória preservada em um arquivo e como esse processo ocorre. Essa tomada de consciência configura uma educação patrimonial crítica.

O que o presente trabalho busco foi indicar caminhos e possibilidades para a construção de atividades de educação em espaços de guarda e conservação de acervos documentais a partir de um debate entre diferentes temas (memória, arquivo e educação patrimonial) e autores. Não foi pretensão abarcar uma exaustiva revisão literária sobre a área, mas apresentar algumas reflexões de um ponto de vista específico, o de um professor de história e historiador, embasado nos autores discutidos e buscando fundamentos para trabalhar o patrimônio de forma problematizadora e crítica. Outros autores e reflexões sobre a relação entre os temas poderiam ser explorados, mas todo o esforço da presente reflexão caminha para reforçar e fornecer subsídios para propostas de educação patrimonial onde os envolvidos tenham postura ativa, crítica, frente ao patrimônio, e não passiva, descritiva e especialmente ufanista.

Referências

- CASTRO, Celso. *Pesquisando em arquivos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.
- CATROGA, Fernando. *Memória, história e historiografia*. Coimbra: Quarteto, 2001.
- CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. 3.ed. Rio de Janeiro: Forense, 2011.
- COLACRAI, Pablo. Releyendo a Maurice Halbwachs. Una revisión del concepto de memoria colectiva” In: *La Trama de la Comunicación*, v. 14, 2010.
- GONÇALVES, Janice. Patrimônio cultural: a educação em múltiplos sentidos. In: BRASIL. Ministério da Cultural. (org.). *Patrimônio, ensino e educação: formação profissional*. Brasil. Ministério da Cultural; Centro Histórico-Cultural Santa Casa - Porto Alegre: SCMPA, 2017.
- HALBWACHS, Maurice. *Los cuadros sociales de la memoria*. Rubí (Barcelona): Anthropos Editorial: Concepción: Universidad de la Concepción: Caracas: Universidad Central de Venezuela, 2004.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006.
- HARTOG, François. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.
- HORTA, M.L.P.; GRUNBERG, E.; MONTEIRO, A.Q. *Guia Básico de Educação Patrimonial*. Brasília: IPHAN, Museu Imperial, 1999
- LE GOFF, Jacques. *História e memória*. 5. ed. Campinas: UNICAMP, 2003.
- MAGALHÃES, Leandro Henrique; ZANON, Elisa; BRANCO, Patrícia Martins Castelo. *Educação patrimonial: da teoria à prática*. Londrina: Ed. UniFil, 2009.
- MATTOZZI, Ivo. Currículo de história e educação para o patrimônio. In: *Educação em Revista*, n.47, 2008.

- MICHEL, Johann, Du centralisme à la gouvernance des mémoires publiques. In: *Sens-public*, n.2, 2010.
- NORA, Pierre. Entre memória e história A problemática dos lugares. In: *Projeto História*, n.10, 1993.
- PELEGRI, Sandra. Memórias e identidades: a patrimonialização e os usos do passado. In: *Anos 90*, v.25, n.48, 2018.
- PRATS, Llorenç. El concepto de patrimonio cultural. In: *Política y Sociedad*, n.27, 1998.
- RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.
- SILVEIRA, Flávio L. A.; BEZERRA, Márcia. Educação patrimonial: perspectivas e dilemas. In: LIMA FILHO, Manuel F. et al (orgs.). *Antropologia e patrimônio cultural: diálogos e desafios contemporâneos*. Blumenau: Nova Letra, 2007.

4. MEMÓRIA E ESQUECIMENTO COMO ALICERCES DA PRÁTICA DOS BENZIMENTOS

Juliani Borchardt da Silva

Como prática cultural caracterizada, dentre outros elementos, pela transmissão oral e gestual em âmbito familiar, os benzimentos se destacam no cotidiano de seus praticantes como exercício dinâmico e constante de memória, momento em que a relação destes com o passado e os sujeitos envolvidos na transmissão do ofício merecem atenção por serem determinantes no processo de aprendizagem e evocação do ritual na atualidade. Da mesma forma cabe destaque neste contexto os esquecimentos e silenciamentos que igualmente decorrem das relações e experiências vividas.

Certo é que, no escopo dos indivíduos participantes da pesquisa ora apresentada, uma parcela justifica seus saberes por meio da ocorrência de casos sobrenaturais, onde em contraponto, expõem também que possuíam no seio familiar indivíduos praticantes do benzimento, denotando o contato e possivelmente um aprendizado pela convivência de elementos essenciais, quais sejam: orações, objetos, espaços, público e rezas criadas neste contexto com o objetivo de curar por meio da fé. Pode-se aludir então que o hábito vivido juntamente com parentes praticantes do ofício se caracterizaria como elemento fundante do aprendizado e do uso de objetos relacionados aos rituais como meio de transmissão de saberes, mesmo que o discurso produzido e manifestado na atualidade demonstre o interesse de colocar tais conhecimentos numa esfera mítica, desvinculando-os totalmente do ambiente social vivido.

Da mesma maneira, o contato estabelecido entre benzedor e seu público emergiria também como fator determinante no processo de formação do próprio ofício exercido. Lepargneur compactua com esta afirmação ao direcionar que:

As sensações corporais transmitem as reações dos outros, que confirmam, alteram, contestam, a imagem de si e a introduzem na realidade das coisas exteriores. (...) O cuidado com a própria identidade não encontra resposta capaz de satisfazer a espera, senão numa palavra que vem do outro. Esta mediação do corpo alheio é constitutiva da emergência da própria consciência (...). (LAPARGNEUR, 1987, p. 97)

O processo ritualístico voltado à cura teria como meio justamente o contato estabelecido entre as partes, onde se compactuariam noções de doença e de cura, sendo desta maneira estipulados os mecanismos pelos quais o ritual se estabelece. É no contato com o outro, portanto, que se mediam todos os elementos subjetivos e materiais envolvidos, quer sejam, desde o corpo, narrativas, até objetos utilizados no decorrer do benzimento. Importante destacar que durante este contato, há a evocação de memórias que se fazem suporte e sentido à prática. É quando também elementos aprendidos e rememorados são ressignificados na

atualidade resultando em fenômeno tradicional com seus códigos e convenções que segundo Arantes (2004, p. 24) se denomina de ‘cultura’.

A memória, neste escopo, se constituiria, dentre outras maneiras, na mediação produzida do contato entre benzedor e “paciente”¹, momento em que a conexão entre ambos acarretaria a exposição de elementos físicos, subjetivos e imagéticos que vislumbrariam o sujeito benzido como um todo e não apenas como um objeto. Como nos traz Lepargneur, a tradição médica direcionada à cura do outro “não se limitaria a uma palpação corporal” (1987, p. 100-101), momento em que a palavra representaria informação, emoção e reivindicação, onde até mesmo o silêncio necessitaria ser interpretado e decodificado na perspectiva de cura “do outro” (1987, p. 100-101).

Estes elementos produziriam uma relação dialética de autoconhecimento e de reconhecimento, o que para Camargo (1991, p. 30), “seria o encontro através do qual uma vida vai se defrontando com outra vida e muitas coisas vão se esclarecendo”. O diálogo caracterizaria um contato psicológico, interior e afetivo entre as partes, momento em que se manifestariam concepções de vida, experiências, reivindicações e memórias que, dentro das necessidades, passariam a compor a relação estabelecida socialmente entre ambos. Desenha-se assim uma construção social que credita e atesta a existência de indivíduos enquanto detentores de determinadas práticas, memórias e representações, que de forma coletiva se preservam por meio de suportes externos, caso contrário se esvairiam e se perderiam pela falta de contato.

Como tentativa de apresentar uma determinada verdade, assim como ocorre com as práticas religiosas institucionais, os benzimentos igualmente procedem nesta direção ao buscar fornecer aos sujeitos “uma visão de mundo” e “uma percepção particular” que seja apreensível como elemento organizador de sua cultura (SANCHIS, 2008, p. 77). Como elemento organizador da vida, sua prática seria determinante na percepção dos sentidos e da própria presença do indivíduo enquanto sujeito integrante de um coletivo, que compartilha noções e sensações por meio do contato proporcionado via benzimento. Desta forma, como prática cultural, o exercício do benzimento marcaria a vida, as relações e consequentemente a memória daqueles que dele se utilizam, produzindo ainda a adaptação e a construção de referências voltadas à integração do homem em sociedade.

Ainda como prática cultural, cria vínculos e parâmetros a serem praticados, possuindo como característica a superexcitação dos sentidos e do imaginário, passo que atuaria tanto no campo físico quanto espiritual dos sujeitos, o que caracterizaria, dentre outros efeitos, o sentido de pertencimento destes junto ao grupo e/ou espaço em que vivem. Ilustrando tais reflexões, cabe a ênfase dada por Portelli (2010, p. 04) quando do contato entre sujeitos no campo cultural e/ou da pesquisa por meio de história oral. O mesmo defende que ocorrem negociações no decorrer destes contatos, momento em que o processo dialógico se acentua por meio da troca de perguntas e respostas, as quais nem sempre por meio da oralidade manifestariam os conteúdos esperados pelos sujeitos ou interlocutores. Todavia, a experiência gerada produziria ensinamentos que proporcionariam organizar referências e representar a cultura resultado deste processo. É assim, portanto, que a oralidade e as manifestações simbólicas, gestuais e materiais envolvidos no processo de benzimento são essenciais naquelas memórias que são lembradas ou esquecidas.

Partindo desta perspectiva que Halbwachs trás traz à luz aspectos referentes à memória, onde:

1. Aqui entendido como aquele público que se desloca até a residência de um benzedor em busca de bênção ou cura para determinada doença.

Não há nada surpreendente em que as lembranças de um grupo religioso lhes sejam trazidas pela visão de determinados lugares, determinadas localizações ou certas disposições dos objetos. Para estas sociedades, a separação essencial entre o mundo sagrado e o mundo profano se realiza materialmente no espaço. (HALBWACHS, 2006 p. 183)

Indubitavelmente, a materialidade e o espaço constituem suportes para a definição de quadros a serem evocados memorialmente pelo sujeito em contextos religiosos, por exemplo. A marcação efetivada diante destes elementos se torna essencial para a caracterização de determinados ofícios, como a dos benzedores, os quais suportam suas ações, para além da oralidade, nos objetos e nos ambientes a eles relacionados. Nesta seara cabe a definição de matéria, que para Bergson (1999, p. 01-03), é além de sua própria existência, também uma “representação”. A dualidade provocada entre percepções “realista” e “idealista” resultam de formas distintas as visões acerca da materialidade. Assim um objeto, por exemplo, poderia existir independente da percepção do indivíduo, passo que este, em contraponto, atribuiria estados e elementos constitutivos para este mesmo objeto, sendo desta forma o objeto ele mesmo e a imagem produzida acerca dele. Desta forma que os benzedores apresentam determinados objetos que ganham sentido e uso diverso àquele de sua origem, dando a estes uma representação e valoração distinta, baseada no desejo, imaginário e reprodução do uso produzido em ambiente originário diferente.

Como produção simbólica de relação junto ao outro, caberia ressaltar que todo tipo de contato coloca também em destaque divergências e diferenças pertinentes às partes, momento em que o processo conflitivo e seletivo operam em direção à formalização das identidades. É neste âmbito que se apresenta as palavras de Touraine:

Todas as organizações tendem a impor os laços sociais, representações, as normas. Todas as organizações voluntárias, das igrejas e partidos aos grupos de amigos, recorrem aos valores que se opõem às normas, aos desejos que transgridem a lei. O sujeito só se forma em espaços onde as pressões opostas não são contraditórias; onde, ao contrário, é possível combiná-las sem ter que perder suas pertencas ou a relação de si para si. (TOURAINÉ, 2009, p. 209)

Neste lócus, o autor apresenta a necessidade de um ambiente qualificado e sem contradições para a combinação das relações em direção à manutenção de sua pertença. O espaço assim seria, em sua concepção, fator para a organização das representações produzidas entre os sujeitos. Tal ideia converge, por exemplo, em autores como Canclini (1995, 2006) e Bhabha (1998), defensores da produção de culturas, seja como resultado de processos culturais ou por meio do próprio conflito entre os diferentes.

Ao que parece, é por meio da vida cotidiana que se reconhece o outro enquanto sujeito que, como aponta Touraine (2009, p. 215), reconhecimento que é elaborado ao mesmo passo que também se desenvolve o desejo de destruição deste outro, resultando na produção de métodos para o relacionamento e convivência entre partes distintas.

A memória, nesta seara, por meio dos processos *mnemotécnicos*, se aproximaria, como defende Assmann (2011, p. 333), de estruturas que formam abstratamente uma “sintaxe espacial com imagens”, a qual referencia os elementos que permitem construir as representações do passado no presente. Os significados expressos nas representações, longe de serem tomados como elementos dados, são na verdade construções sociais, que num campo de negociações e disputas se estabelecem simbolicamente. É o que Knauss (2006, p. 100) representa como sendo o confronto a partir de discursos e leituras de mundo distintos.

Aspectos memoriais como norteadores do ofício de benzer, dentro de cada peculiaridade apresentada pelos seus praticantes, denotam as influências e os episódios que dentro de cada contexto, impulsionam práticas, discursos e relações que até na atualidade se apresentam como fios balizadores da memória e do ofício exercido. É o caso da benzedeira Rosa Maria Cortez dos Santos que, filha de benzedor espírita e umbandista, se constituiu enquanto detentora de certas habilidades, conforme narra:

Rosa: Agente, todos nós botava nossas roupinhas brancas, porque na mesa kardecista né filha, tudo nossos vestidinhos brancos, a gente sempre trabalhou na lavoura mas chegava, tomava banho, jantava e botava o vestido e ia pra mesa. Minha mãe era a cabeceira da mesa, meu pai também era, eu era desse lado, o salão enchia porque vinha toda comunidade de São Lourenço assistir aos trabalhos e a gente ajudou até que um dia eu recebi um guia por mim, por minha força, por meu dom, assim do nada! Foi surpreendente porque nós estava na mesa e uma mulher disse assim que tinha “recebido não sei o que lá, que tinha visto”, só que não era! Era uma mistificação! Não era uma pessoa, era um mistificador que estava enganando ela e tentando enganar a gente. Daí eu disse não, só que já não era mais eu, não acreditem e não aceito aqui! Então foi assim, o meu guia é um anjinho, e meu anjinho é minha maninha que faleceu e eu nem conheci quando nasceu. Na kardecista era. Eu tenho a proteção dela. Claro que eu recebo os outros guias mas ela é quem me desenvolveu e o nome dela é Almerinda. Ela era bebê, mas eu sei que é ela. Eu recebi ela e é sempre ela. (ROSA MARIA CORTEZ DOS SANTOS, 2017²)

Rosa relata episódios que considerados relevantes expõem, de determinada forma, o exercício religioso vivido em sua infância. Detalhes como vestimentas, cores, contextos e dos elementos que permeavam a convivência num ambiente espírita, apresentam o *habitus* desempenhado no seio familiar. A prática espírita, como deixa claro em suas palavras, era promovida pelos seus pais, sujeitos que a inserem em um espaço marcado pelo sobrenatural, momento em que compartilha sua primeira experiência de sentir e experimentar em seu próprio corpo as expressões desta prática religiosa. Manifesta a prematuridade com que desenvolveu habilidades espíritas, motivadas e auxiliadas pelos seus pais, o qual destaca como referências neste ambiente ao citar que os mesmos integravam a “cabeceira da mesa”, local privilegiado nestes rituais.

Isso se justificaria, dentre outros fatores, pelo fato deles próprios serem os responsáveis pelo centro espírita, o qual se localizava no próprio ambiente familiar vivido por estes. A rotina e a vivência foram determinantes em sua constituição como benzedeira e espírita ao contar que “e a gente foi ficando, foi ficando e recebi esse dom que de certo era pra mim né de eu ser uma médium. Eu me desenvolvi do nada” (ROSA MARIA CORTEZ DOS SANTOS, 2017). O que parece ser determinado ao acaso e pelos fluxos sobrenaturais do ambiente nada mais é do que processo de transmissão e aprendizado de referências simbólicas e culturais. Denota-se assim que no caso de Rosa, a separação do ambiente doméstico para o religioso inexistia, o que impossibilitava de certa forma a desvinculação destes sujeitos com a prática de fé ali exercida. Assim sendo, se acredita que os filhos se interessassem e praticassem aquilo produzido e vivenciado por seus pais. É nesta seara que Rosa é educada e desenvolve suas concepções de mundo. Destaca isso quando expõe que trabalhava o dia inteiro, chegava em casa, tomava banho, jantava e se aprontava para formar a “mesa de trabalhos”. Por se tratar de local referência ao espiritismo na comunidade de São Lourenço³, diretamente a família se caracterizou como expoente religioso neste campo de fé diante dos outros membros da comunidade.

2. Entrevista realizada em 27/12/2017 com Rosa Maria Cortez dos Santos em sua residência em São Miguel das Missões/RS.

3. Hoje interior do município de São Luis Gonzaga/RS.

O desenvolvimento deste contexto, alicerçado no exercício de uma religiosidade precoce na vida de Rosa, determinaram em primeira instância as referências simbólicas e discursivas centrais produzidas para ao longo de sua vida, principalmente enquanto benzedeira, fato este identificado, por exemplo, quando a mesma afirma que sua “guia” é sua irmã já falecida, elemento este indicativo de uma escolha produzida por parte de Rosa. Aparece em sua narrativa um ambiente de mistério que como característica da própria religiosidade, permeia os fundamentos e práticas exercidas por aqueles que nela acreditam. Desta maneira, expõem-se como elementos centrais os espíritos que, de forma positiva ou negativa, fizeram parte do ambiente vivido e creditado por indivíduos como Rosa e sua família. Refletem assim possibilidades exercidas num espaço de forma individual e coletiva, momento em que se implicariam diferentes aparatos simbólicos e de experiência, como por exemplo, a vestimenta branca, nomes, posições, orações e aparições daquilo que a entrevistada caracteriza como sendo espíritos e guias.

Diante desta abordagem indica-se que se produzam códigos, vocabulários e fatos que, manifestados de forma conjunta produzam referências memoriais e narrativas que, entendidas como dispositivos determinantes, atuam como formalizadores das lembranças rememoradas e ressaltadas na atualidade. Isso porque a emergência destes elementos representa, em primeira instância, o processo seletivo memorial, onde o reconhecimento por determinadas expressões implicaria a seleção pela lembrança bem como do esquecimento para tantos outros elementos.

Nesta mesma linha a benzedeira Laídes Dutra da Silva apresenta narrativa semelhante, onde assim como Rosa, se vê forjada pela prática espírita em seu cotidiano:

Laídes: Eu queria que tu fosse um dia. Porque os médium começam a fazer as oração e aquelas almas vão chegando, uns pro bem outros pra fazer o mal. Porque essa gente que morre de acidente, os coitado que não tinham Deus eles estão ali procurando pra ver se acham uma luz pra subir e daí eles imprimem eles naquela luta para subir. É bem assustadorzinho mas é boa. Eu me criei lá no centro. E quando eu tinha uma irmã minha que estava com um espírito mal que pegava ela eu ajudava meu tio e nunca tive medo. (LAÍDES DUTRA DA SILVA, 2017⁴)

Laídes detalha sua experiência como testemunha e frequentadora de centro espírita fundado pelo tio, conforme ainda explica:

Laídes: Eles eram spiritista. Esse meu tio que contei pra ti que morava lá no rincão tinha um centro espírita que existe até hoje. Eu parei de ir, faz tempo. (LAÍDES DUTRA DA SILVA, 2017)

Assim como Rosa, expõe características da doutrina quando da aparição e do contato junto a espíritos bons e ruins. Sua fala traz à luz elementos sobrenaturais que considera “assustador” e “bom” ao mesmo tempo. Bom pelo fato de através da doutrina poder ajudar espíritos que estariam perdidos e necessitados de luz. Da mesma forma faz questão de deixar claro que “se criou” dentro do “centro” e que nunca teve medo das coisas que viu, o que considera assustador.

Desta forma os fatos rememorados por Laídes auxiliam a compor sua identidade apresentada na atualidade enquanto benzedeira. A experiência adquirida neste ambiente compõe a religiosidade da entrevistada que mesmo se denominando oficialmente de católica, expõe que até pouco tempo igualmente

4. Entrevista realizada com Laídes Dutra da Silva em 19/07/2017 em sua residência na cidade de São Miguel das Missões/RS.

frequentava o centro espírita, criado por seus parentes na localidade de São João, interior de São Miguel das Missões/RS.



Figura nº 10: Centro Espírita Amor e Caridade – interior de São Miguel das Missões/RS.
Fonte: Juliani Borchardt da Silva, 2018.

O espaço religioso criado em 1955 por seus parentes denota uma intensa e longa trajetória junto à comunidade, indicando assim a adesão por esta doutrina pelos sujeitos ali residentes. O centro em questão se apresenta como precursor do espiritismo em São Miguel das Missões, fato este de estar em atividade ainda nos dias atuais.

O processo de vivência em ambiente religioso aparece também na fala do benzedor Ouriques Garcia de Jezus:

Ouriques: Meu pai benzia pra cobreiro, coisas assim. Já a mãe benzia pra ar.

Juliani: Então os dois benziam?

Ouriques: Os dois benziam, mas coisinhas assim. Já eu benzo pra tudo! O que pensar que uma pessoa tem no corpo, uma dor, existe benzimento!

Juliani: Mas o senhor via eles benzendo?

Ouriques: Eu cansei de ver. Mas o meu benzimento não tem nada a ver com o deles. É diferente.

Juliani: E porque é diferente?

Ouriques: O deles é pra ar, cobreiro, eles pegavam um pedacinho de grama e dizia que cortava. Eu não, eu benzo! Benzo com meus galinhos. Pra onde eu vou eu levo os meus raminhos. (OURIQUES GARCIA DE JESUS, 2017⁵)

5. Entrevista realizada com Ouriques Garcia de Jezus em 31/12/2017 nas dependências da Secretaria de Turismo de São Miguel das Missões/RS.

Ouriques, assim como Rosa e Laídes, expõe por meio de sua fala que em seu ambiente familiar pai e mãe atuavam como benzedores, atendendo a comunidade local. Apesar de ser educado vislumbrando ambos benzendo, manifesta que sua prática é distinta daquela exercida por seus antecessores. Isso se deve, em suma, pela busca de demarcação por parte do entrevistado, que como sujeito, almeja uma posição única e superior quando da sua atuação como benzedor. Não desconsidera aquela exercida por seus pais, mas coloca parâmetros de distinção entre cada um.

Corroborar-se tal afirmação quando diz que “(...) eles pegavam um pedacinho de grama e diziam que cortava. Eu não, eu benzo!”. Busca assim colocar sua maneira de praticar o benzimento de forma superior e mais eficiente do que aquela praticada no passado pelos seus pais. Como “evolução” e aprimoramento de um *modus operandi*, sua técnica na atualidade seria melhor enquanto benzimento, mesmo se utilizando, assim como seus pais, de ramos verdes para a prática do ofício. Difere neste quesito que estes faziam uso de grama e ele de ramos verdes, mais precisamente galhos de arruda. Teoricamente não se distinguiria o uso de ramos verdes e de grama, entretanto na prática, o primeiro parece denotar na percepção do entrevistado, mais sentido e poder. Há, nesta situação, uma reatualização da prática que, no uso memorial significado na atualidade, serve mais às expectativas de Ouriques do que aquela efetivada pelos seus pais.

Visão distinta já aparece na fala da benzedeira Joana Damião:

Joana: (...) então era lindo naquele tempo eu gostava muito mais do que agora, cada um não tinha mais do que quinze hectare de terra, vinte hectare de terra, eram tudo vizinho e pra ir passear ia de a pé na igreja já era vinte quilômetro que tinha que fazer a pé, sábado tinha que ir na catequese, domingo tinha que ir de novo era muito rigoroso naquele tempo! Mas valeu a pena, agora mudou muito e achei muito melhor. Essas coisas de religião Deus me livre! Se Deus o livre uma pessoa virar de outra religião, se tu era da religião católica não podia mudar e casar com um que era evangélico ou luterano daí tu tinha que pegar o que vinha! Porque tudo era parente né, eram católico, daí o que não era católico era evangélico. E Deus o livre, as vezes a gente tinha vontade de mudar de religião! Mas os pais não deixavam, falavam que iam deserdar. (JOANA DAMIÃO, 2017⁶)

Em suas memórias, uma ambiguidade emerge na narrativa, passo que, em sua concepção teria ocorrido coisas boas tanto no passado como no presente. Aspectos de trabalho, propriedade e até mesmo de prosperidade criam uma roupagem positiva do passado. Entretanto, a rigidez estabelecida nos aspectos religiosos denota sua visão ruim do período de sua juventude. Isso porque as tradições familiares estabelecidas socialmente a obrigavam a seguir determinadas convenções e posturas indesejáveis, como citado, não misturar famílias católicas e evangélicas por meio do casamento, o que limitava o arbítrio da escolha de pretendentes para o matrimônio.

Emerge como um motivo provável para esta postura não apenas o fato de católicos se colocarem como superiores aos evangélicos, mas também esta prática como estratégia para não divisão de terras e patrimônios entre diferentes, pois, como exemplifica Joana, a maioria se denotava parente o que resultaria os recursos permanecerem no círculo familiar e/ou grupo comunitário estabelecido. Estas divisões sociais produzidas por aspectos religiosos eram marcadas na organização espacial da cidade, onde comumente se estabeleciam em direções e regiões geográficas opostas, formalizando este espaço com igrejas, cemitérios e arquiteturas próprias para marcarem suas culturas. Tal afirmativa deixa explícita a relação estabelecida

6. Entrevista realizada com Joana Damião em 31/12/2017 nas dependências da Secretaria de Turismo de São Miguel das Missões/RS.

socialmente nas comunidades interioranas miguelina, passo a figura masculina paterna ser o agente determinante dos rumos e vínculos a serem produzidos por meio das mulheres, quer seja, de certa submissão e colocadas no lugar doméstico da casa, o que implica também o cuidado físico e espiritual de toda família.

Outra narrativa que apresenta uma ambientação religiosa desta vez ligada à formalização do catolicismo é a de Leonora Brasil dos Santos, que descreve:

Leonora: O padre vinha num colégio. Ele fazia as missas num colégio.

Juliani: Mas isso com que frequência?

Leonora: Era uma vez por mês. Mas a gente ia quando precisava procurava um benzimento.

Juliani: E tinha benzedores ali por perto?

Leonora: Tinha.

Juliani: Você disse que sua avó era?

Leonora: Era e benzia. (LEONORA BRASIL DOS SANTOS, 2018⁷)

Destaca desta feita, o processo religioso estabelecido principalmente no meio rural da localidade miguelina onde a presença da figura representante da igreja se apresentava esporádica, fato este que se mostrava insuficiente na concepção da entrevistada para um catolicismo mais frequente, o que motivaria a população a procurar e acessar um atendimento espiritual alternativo. Assim, deixa claro que além de sua avó existiam outros benzedores nos arredores de sua residência, o que indica a permanência destes sujeitos na comunidade como figura cotidiana utilizada na localidade ao longo do tempo. É neste campo de vivências que se ambienta a atuação do benzedor que, vislumbrado de forma superficial, parece ser produção natural para aquele espaço, sendo, no entanto, uma construção social necessária às necessidades e vivências dos indivíduos ali habitantes, os quais criam, reproduzem e vivem representações simbólicas, religiosas e médicas.

Neste tocante é que a memória trabalha, e com seus dispositivos de evocação reabilita o próprio fazer do benzedor, onde o movimento de lembrar e esquecer colabora no reconhecimento e na consolidação daquilo que é definido como prioridade no âmbito de práticas simbólicas pelo coletivo. O enquadramento das memórias alimentado pelos materiais fornecidos historicamente pelos sujeitos constitui tanto a imagem a ser reproduzida individualmente quanto coletivamente pelos indivíduos. Essa ação acarreta igualmente, como nos argumenta Pollak (1989, p. 06), num processo revisório e de avaliação das próprias representações sociais do grupo, que como autocrítica, consegue retomar, por exemplo, objetivos, autodefinições e as lembranças estabelecidas como pertinentes, manifestadas em representações, comemorações e simbolicamente por meio de dispositivos necessários, os quais colocados e instrumentalizados coletivamente expressam o próprio funcionamento do coletivo.

É assim que a memória, em seus processos de lembrar e também esquecer produz as expressões aceitas e/ou rejeitadas na esfera consciente da sociedade, onde em determinados contextos buscam mascarar e produzir identificações a serem absorvidas e compartilhadas. Desta feita é que atos e atores, por exemplo,

7. Entrevista realizada com Leonora Brasil dos Santos em 26/03/2018 em sua residência no interior de São Miguel das Missões/RS.

são ressignificados na tentativa da construção de uma memória comum ao coletivo, onde se é colocado ao mesmo tempo tantos outros no subterrâneo. É o caso por exemplo das dificuldades vividas, dos sofrimentos e de épocas onde a vida se denotava mais difícil, inclusive no tratamento de problemas de saúde.

Relatando o contexto vivido, assim como Leonora, a benzedeira Maria Luiza Cerpa da Silva relata como se procedia a cura num ambiente sem a presença de médicos formados:

Juliani: E como se curavam daí?

Maria: Tinha um benzedor antigo lá que benzia, dava remédios, então era aquele que cuidava. Agora dos meus nenhum se interessa. Dos meus filhos não. (MARIA LUIZA CERPA DA SILVA, 2018⁸)

Como figura presente nos momentos de precisão, os benzedores se colocavam, além de agentes da fé e espiritualidade da comunidade, como aqueles que detinham conhecimentos sobre o uso de ervas e plantas medicinais, atuando igualmente, no caso de muitas mulheres⁹, como parteiras, suprimindo as necessidades num ambiente desprovido de acesso médico.

Indubitavelmente, a atuação múltipla e diversa destas mulheres caracterizava um *status* representativo diante dos demais membros da comunidade. Isso porque o exercício de inúmeras funções, além de uma necessidade, se denotava relevante e indispensável. É este ambiente que torna possível a criação, a negociação e o sentimento de pertencimento por parte dos benzedores, elementos estes fundamentais para sua identidade, como preluza Bauman (2005, p. 17). Tais aspectos, condições de uma realidade, denota a transgressão destes sujeitos na construção de suas próprias referências, momento em que fazem daquilo que culturalmente lhes é imposto enquanto mulheres, de elemento que produz pertencimento e reconhecimento.

Estas atividades não vinham desconectadas de outras atribuições necessárias ao local, como o trabalho doméstico e de lavoura, conforme ainda narra Maria Luiza:

Maria: Eu me lembro assim que a gente se criou na lavoura, lidando com bois, cavalos.

Juliani: E era de vocês esses bois e cavalos?

Maria: Não! O meu pai pegava assim pra doma pros outros pra trabalha. Nós não tinha nada. Vaca ele pedia emprestado pra tirar leite, amansava pra tirar o leite. Mas tudo era dos donos, não era nosso. E se criemo, Graças a Deus se criemo. Só que eu pra benzer foi com o meu marido depois. Meu marido era viúvo, eu me juntei com ele e fui aprender a benzer. (MARIA LUIZA CERPA DA SILVA, 2018)

Sob estas manifestações, não se torna possível dissociar as vivências cotidianas da formação da atividade de benzedor produzida por estes sujeitos. Os fatos experimentados, vividos, sofridos e marcados no corpo e na memória compõem aquilo que é tido individualmente e coletivamente enquanto norteador das identidades hoje presentes para estes. A vida no interior, o trabalho pesado, o sofrimento, as necessidades e limitações vividas de fato aparecem como balizadores da memória e das principais experiências deste grupo e, talvez por isso mesmo, fator determinante ao desenvolvimento do próprio ofício, em vista a solucionar

8. Entrevista realizada com Maria Luiza Cerpa da Silva em 26/03/2018 em sua residência no interior de São Miguel das Missões/RS.

9. É o caso por exemplo da benzedeira Alzira de Oliveira Leite, que além de ter atuado desde jovem como benzedeira, auxiliava sua mãe a realizar partos e a medicar com ervas a população. O ofício de parteira seguiu atuando por muito tempo.

problemas, fazer o bem ao próximo e ser pessoa representativa num contexto social.

O passado é para os interlocutores elemento ainda permanente nas relações e vivências na atualidade, passo consistir no reflexo de negociações, evocações, esquecimentos e silenciamentos de episódios gerados socialmente. O grau de pertinência é assim fruto dos movimentos e de seu enquadramento na esfera cultural coletiva. O que os entrevistados trazem à luz, *a priori*, simples fatos e vivências, entretanto, podem representar de forma significativa o que de mais relevante marcou suas vidas. Misturam-se a tudo isso, percepções sobrenaturais sobre a realidade, fazendo com que fatos vividos sejam justificados e considerados por meio de um viés mítico e religioso. É o que ocorre, por exemplo, com o benzedor Aureliano José Jardim ao narrar que:

Aureliano: Assim, eu estava deitado na cama, era uma hora da madrugada, me acordei e fiquei, era um barulho e tambor horrível pra cá de longe assim, parecia que tinha mil crianças, daí eu pensei mas nessa hora chegar gente pra eu benzer? Tenho que levantar porque é minha missão! Daí aquele barulho veio acalmando, acalmando, chegou perto da janela e não falou, ficou quieto e de repente *pac* na janela, uma pancada balofa, uma pancada diferente. Bateu outra vez e a janela abriu e ficou aberta e apareceu uma criança, tinha alguém segurando ela mas não aparecia porque estava no encostado, aquela criança bem corada, rosto cheio com aqueles cabelos caídos meio amarelinhos crespos, as mãos bem cheias, gordas, uma roupinha cor de rosa clara e me chamava (*faz um gesto com a mão de quem está chamando alguém*), ria e me chamava. Fechou a janela, não tinha nada, não tinha ninguém. O que a senhora acha? (AURELIANO JOSÉ JARDIM, 2017)

Aureliano busca relatar episódio em que teria tido visão que seria a de Nossa Senhora Aparecida e do menino Jesus em seu colo. Fato este ocorre em sua casa como meio de ressaltar seus dons e vocação para atuar enquanto benzedor. Isso porque a aparição se denotaria como reconhecimento ao trabalho desenvolvido por Aureliano, que se dedica a praticamente toda sua vida a cuidar espiritualmente daqueles que lhe procuram. Como estratégia narrativa, repassa o questionamento à entrevistadora de quem poderia ser tais aparições. Sua fala ambientada em tom de mistério não apresenta nenhuma testemunha ocular que confirme as aparições e tampouco expressa a sequência ocorrida após o fato, quer seja, se houve comunicação verbal, quanto tempo durou o episódio, o que queriam exatamente e como foram embora. Certo é que o campo mítico se denota terreno fértil à produção de narrativas que, expressadas de forma a constituir identidades, se interioriza por meio do compartilhamento social.

Como *habitus*, que Bordieu (1983, p. 46-47) define como sendo uma troca constante e recíproca entre mundo objetivo e subjetivo das individualidades, o ofício de benzer em suas características de memória e esquecimento pode ser interpretado como um sistema de esquemas socialmente construídos e estruturados por meio da prática e das ações cotidianas. Nesta perspectiva que se indica a relação tênue entre sujeito e sociedade, onde elementos pessoais e subjetivos são devidamente orquestrados a fim de estruturar percepções, apropriações e ações centrais dos indivíduos em coletivo. É nesta seara que a fala de Aureliano se consolida como marco para seu ofício, passo ser reflexo da missão que a ele teria sido designada, quer seja, a de ajudar as pessoas. A narrativa assim precisa ser coerente aos seus anseios e, se tratando de um campo religioso, o mistério é elemento principal na construção do universo desejado.

Outro aspecto relevante nos depoimentos é a presença de um sentimento de nostalgia de um período passado, como se este tivesse sido melhor do que o atual. É o que traz a narrativa apresentada, por exemplo, por Maria Luiza Cerpa da Silva:

Maria: Mas olha, não sei, tudo que já passei, passei, me marcou assim, tenho saudade, tempo atrás mas tenho que seguir em frente pra ter futuro. Saúde bem estar porque eu tenho aquela guria ali pra criar. Se criemo na lavoura, trabalhando, naquela época não tinha esses maquinários que tem hoje, então não tem o que marcar na vida né? (*silêncio*) (MARIA LUIZA CERPA DA SILVA, 2018)

A relação ambígua estabelecida entre passado, presente e futuro coloca os fatos expostos pela narradora numa dialética onde ao passo que se deixa claro aspectos negativos para todos os períodos expostos, busca ao mesmo tempo identificar e expor determinada positividade e assim, provavelmente, poder “seguir em frente”, como argumenta Luiza. É como se as dificuldades e percalços da vida jamais tivessem cessado, o que resulta em contraponto, na fé e no desejo de ajuda em sociedade. A organização de tais referências é indicar do trabalho desenvolvido pela memória no âmbito de organizar e associar aquilo vivido. Ademais, importante ressaltar que é por meio da fala que se socializam as lembranças, sendo memória constituída pela capacidade narrativa desenvolvida pelos sujeitos. Nesta esfera, interessa mais as representações tidas pelos sujeitos sobre os fatos do que os fatos em si. A memória assim sendo, em sua flexibilidade e plasticidade, possui grande capacidade adaptativa e variável no decorrer da vida de cada indivíduo. Desta forma, são as imagens unidas aos depoimentos, que segundo Halbwachs (2003, p. 27-29), dariam sustentação às lembranças.

Indubitavelmente, a memória se afirmaria e se construiria sobre lembranças e reconhecimentos daquilo considerado como tal para o grupo. Sofrimentos, alegrias e silêncios comporiam as identidades dos indivíduos. O que se lembra e/ou esquece é processo produzido socialmente e diretamente influenciado pelas experiências, aspirações, desejos e traumas vividos. É neste campo que podem ocorrer, segundo destaca Pollak (1989), políticas direcionadas ao silenciamento e esquecimento, onde discursos, locais e monumentos podem entrar em conflito disputando legitimidade perante o coletivo. Todavia, são nestas condições que se produzem relações que da mesma forma negociam e buscam simbolizar as referências que se constituem em instrumentos para rememoração, comemoração, dentre outros.

O esquecimento e o silenciamento se denotam assim, necessários à vida em sociedade, visto ser condição para que os sujeitos, de forma individual ou coletiva, convivam e vivam suas identidades, onde a promoção de traços e/ou esquecimentos estão permanentemente em produção no seio dos grupos. É diante disso que Touraine (2009, p. 195) preluza que os movimentos sociais e culturais são construtores da figura dos sujeitos, momento em que somente por meio das relações humanas é que os sujeitos se alimentam enquanto sujeitos em grupos.

Por este viés que se coloca a memória e o esquecimento como elementos estruturantes do ofício de benzer, ação esta posicionada em destaque no momento em que se denota a evocação de referências, principalmente as de âmbito familiar, na constituição do benzimento na atualidade. O trabalho desenvolvido pela memória, em seus aspectos de ressignificação, exaltação e imaginação, que se delineiam os fios condutores das informações transmitidas culturalmente por meio do ato de benzer.

Ao que parece assim as informações sociais são transmitidas num primeiro momento em casa, na família ou com os amigos mais próximos. Canclini (2003, p. 288-289) vai definir isso como uma sociabilidade e reflexão que se concentram em intercâmbios íntimos, um palco fértil constitutivo de identidades. Identidades complexas que dialogam permanentemente entre si e com outras, que como define Bosi (1986, p. 18) podem mudar de rumo e se apresentarem culturalmente conforme as demandas, num

ambiente caracterizado pela liberdade. Já para Touraine (2009, p. 192-193) a condição básica para que se destaque o sujeito é a destruição de concepções totalizantes que lhe imponham uma determinada identidade, sendo desta forma a liberdade um recurso contra qualquer sistema de poder que lhe tente moldar sem o livre consentimento dos envolvidos.

Por este viés que os atos de transferência e de compartilhamento estão relacionados a componentes memoriais que em suas representações e práticas corporais permite ver o passado e os conhecimentos recordados por meio de performances e rituais, por exemplo. Connerton (1999, p. 44-45) vai além nesta ideia ao defender que as ações ligadas à produção de histórias narrativas contadas informalmente “é não só uma atividade básica para a nossa caracterização quotidiana das ações humanas, mas também uma característica de toda a memória social”.

Neste tocante é que indivíduos possuem a capacidade de papéis e identidades distintos, o que lhes permite também pertencer a várias redes de contatos que produz, como teoriza Vieira (2018, p. 32), numa territorialidade fragmentada. Esta fragmentação é terreno propício para a vasta quantidade de alternativas de comportamentos sociais e apropriação do local, onde estão inseridos relacionando assim ao mesmo tempo diferentes grupos como periferias e centros. Para o autor, são tais padrões estabelecidos que promovem a existência dos espaços e comportamentos a eles relacionados.

É a definição destas representações do local que auxiliam, assim como os outros já expostos, na constituição memorial produzida, seja pelos próprios benzedores ou por aqueles que frequentam suas residências. Esta relação estabelece condições para que ambos signifiquem o espaço e o que ali é expresso imaterialmente como importante em suas concepções de mundo.

Como cultura viva o benzimento é posto, por meio de seus praticantes, num campo de representações míticas e simbólicas religiosas que caracterizam muito das experiências individuais e coletivas dos indivíduos. Alimentados e estruturados no tecido social, o ofício produz efeitos no imaginário, razão pela qual ganha atração e aderência de pessoas das mais variadas camadas sociais. É neste campo que a memória se coloca como alicerce da prática dos benzimentos, momento em que implica negociações, resistências e a transmissão, como arquivo, dos dispositivos necessários à evocação das lembranças pertinentes ao grupo na atualidade.

É assim, portanto, que se denota em seus praticantes na localidade miguelina, o trabalho memorial exposto por meio da oralidade, onde se delimita aspectos que legitimam o ofício através das memórias manifestadas na atualidade. Resulta desta maneira na multiplicidade de expressões que, apesar de fragmentadas em cada caso analisado, respondem aos anseios sociais daqueles que exercem o ofício. A esse nível, considera-se a memória e seus contornos como balizadores das lembranças do passado com aquilo hoje exercido culturalmente e manifestado simbolicamente por meio do ato de benzer.

Referências

- ARANTES, Antonio Augusto. **O que é Cultura Popular**. 14^a ed. São Paulo, SP: Editora Brasiliense, 2004.
- ASSMANN, Aleida. **Espaços de Recordação** – Formas e transformações da memória cultural. Campinas/

SP: Editora Unicamp, 2011.

BERGSON, Henri. **Matéria e memória** : ensaio sobre a relação do corpo com o espírito; tradução Paulo Neves. - 2- ed. – São Paulo : Martins Fontes, 1999. - (Coleção tópicos)

BORDIEU, Pierre. **Sociologia**. (organizado por Renato Ortiz). São Paulo: Ática, 1983.

CAMARGO, Marculino. **Valores e Experiência humana: ideais e desafios da vida e da morte**. – Petrópolis, RJ: Vozes, 1991.

CANCLINI, Nestor Garcia. **Culturas Híbridas: Estratégias para entrar e sair da modernidade**. São Paulo: Edusp, 2003.

CONNERTON, Paul. Práticas Corporais. _____. **Como as sociedades recordam**, v. 2, p. 83-119, 1999.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2003.

LEPARGNEUR, Hubert. **O doente, a doença e a morte: implicações sócio-culturais da enfermidade**. Campinas, SP: Papirus, 1987.

KNAUSS, Paulo. O desafio de fazer História com imagens: arte e cultura visual. **ArtCultura**, Uberlândia, v. 8, n. 12, p. 97-115, jan.-jun. 2006.

POLLAK, Michel. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v.2, n.3, p. 03-15, 1989.

PORTELLI, Alessandro. **História Oral e Poder**. *Mnemosine Vol.6, nº2, p. 2-13 (2010) – Artigos*.

SANCHIS, Pierre. Cultura Brasileira e Religião...Passado e Atualidade. **CADERNOS CERU**, série 2, v. 19, n. 2, dezembro de 2008.

KNACK, Eduardo Roberto Jordão; FERREIRA, Maria Letícia Mazzucchi; POLONI, Rita Juliana Soares. **Memória e Patrimônio: temas e debates**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

Touraine, A. O sujeito como movimento social. *In: A. Touraine. Crítica à modernidade*. (pp. 248-268). Petrópolis: Vozes, 2009.

Fontes orais:

Aureliano José Jardim

Joana Damião

Leonora Brasil dos Santos

Laídes Dutra da Silva

Maria Luiza Cerpa da Silva

Rosa Maria Cortez dos Santos

Ouriques Garcia de Jesus

5. A REDUÇÃO DE SÃO BORJA:

a escolha de um povo entre permanecer e partir

Tiara Cristiana Pimentel dos Santos

Para escrever sobre os ocorridos com população de São Borja, entre os anos de 1750-1760, há uma necessidade de desenvolvimento do contexto histórico em que o povo estava inserido anteriormente à 1750, (Tratado de Madri¹). Esta data representa uma drástica mudança na vida e cotidiano dos povos missioneiros, devido o processo de migração forçado de suas terras, ocasionados pelos conflitos entre as coroas; portuguesa e espanhola.

Estas desvaeças ocasionavam, devido a grande troca forçada entre as coroas ibéricas, consistindo na mudança dos Sete Povos das missões da banda oriental pertencentes a Espanha, pela Colônia de Sacramento situada no recôncavo do Rio da Prata, pertencente a Portugal.

Assim o território que antes estava sob jurisdição espanhola, agora passa a ser de domínio português, na banda oriental do rio Uruguai. Nesta troca foi considerado apenas os interesses das coroas, não acatando a vontade dos povos que se faziam presentes nestes espaços, índios da banda oriental do rio Uruguai, tendo que abandonar seus territórios.

Este ato gerou uma grande revolta entre os missioneiros, o exército guarani, formou com os demais índios uma frente de resistência contra os exércitos imperiais, lutando nesta guerra grande parte das reduções da banda oriental do rio Uruguai.

A redução de São Borja foi a única redução, que se absteve da guerra, como escreve Tau Golin, São Borja não ofereceu resistência para efetuar a transmigração. “ A tensão aumentou e, antes de vencer o prazo do comissário jesuítico, os cabildos² dos povos que deveriam se mudar para a margem direita do rio Uruguai, com exceção de São Borja, escreveram cartas ao governador Andoneagui, negando-se cumprir a ordem do rei.” (GOLIN, 2014, p. 80). Mesmo os povos se negando a fazer as travessias da banda oriental para a banda ocidental do rio Uruguai, o tratado começou a ser cumprido, e consequentemente as tensões, devido à transmigração dos povos começaram a se acirrar. As reduções foram cobradas sobre os posicionamentos quanto a defesa territorial, e as respostas da maioria dos povos, foram de imediato, confirmando participação na defesa do território.

São Borja foi a redução que se absteve deste comunicado. “ O cabildo de São Borja foi o único a

1. Acordo entre as coroas Ibéricas, que consistia neste caso na troca da Colônia de Sacramento, pelas reduções jesuíticas situadas na banda Oriental do rio Uruguai.

2. Poderes jurídicos e administrativos de origem espanhola, também adotado nas reduções jesuíticas.

não responder à interpelação do governo espanhol, apesar de ser apontado como o primeiro a ser atacado em caso de guerra. ” (GOLIN, 2014, p. 81).

São Borja, acatando as ordens com parcelas de São Luiz e São Lourenço, já haviam convencidos a procurar novos lugares para efetuar a transmigração.

Mas para os outros povos a notícia se espalhou, e com ela a revolta, pois, além de terem que deixar seu território de forma cruel, segundo Rubens Vidal de Araújo, surgia outro questionamento nas missões: “Como seria feita essa transferência de 30 mil pessoas e 700 mil cabeças de gado? Portugal e Espanha não estavam interessados nisso. Não era lá que aconteceria a grande emigração forçada. ” (ARAÚJO, 1992, p. 378).

Esta transmigração, não ocasionaria apenas em traslado de pessoas, mas sim de todos os bens, animais, e colheitas que ainda estavam por serem feitas. As reduções possuíam estâncias na banda ocidental. Mas entendemos, que as reduções não eram hegemônicas, podendo ocorrer conflitos internos, entre os próprios índios.

Os problemas só aumentavam, pois, os líderes, caciques e padres jesuítas, precisariam não entrar em acordo de onde que alojariam milhares de cabeças de gado, que deveriam passar para banda ocidental.

Estas questões só dificultavam ainda mais a situação, deixando os índios missioneiros em alerta. Pois, os exércitos da Espanha e Portugal unidos contra os missioneiros, se aproximavam cada vez mais, gerando alvoroço para com os povos, e esta tensão permaneceu entre os povos que decidiram lutar por suas terras, ocasionando na guerra guaranítica de 1756.

Partir ou ficar: dados populacionais do povo de São Borja.

São Borja no que lhe concerne, não participou da guerra, como fizeram os guerreiros missioneiros dos outros seis povos³ da banda oriental do rio Uruguai. Este povo seguiu as ordens do seu padre cura de nome Marinon, responsável pela redução, que já havia entrado em acordo com os superiores da coroa espanhola, preferindo acatar o mandato da coroa e aguardar até a segunda ordem para a transmigração total do povo.

Assim podemos acompanhar a história da trajetória enfrentada pelo povo, de São Borja ao longo dos anos até a esperada transmigração oficial. Através dos catálogos de enumeração de almas, podendo averiguar, os dados demográficos deste povo, referente os anos de conflito.

Dados retratados anualmente contendo os números populacionais das reduções. Estas informações eram pautadas separadamente entre: famílias, viúvos, viúvas, batizados, casamentos, diferidos adultos, diferidos parvulos⁴, comuns e almas.

Estudando estes números, observa-se que o crescimento populacional ocorre até meados de 1749,

3. São Miguel, São Luiz, Santo Ângelo, São Lorenzo, São Nicolau, São João Batista.

4. Transportado para uma ocasião ulterior "**diferido**", in Dicionário Priberam da Língua Portuguesa [em linha], 2008-2020, <https://dicionario.priberam.org/diferido> [consultado em 24-03-2020]. Parvulo, se refere a crianças.

antes, de ocorrerem os devidos conflitos, após, esta data, a população começa a decair. Guilhermino Furlong vai destacar que, “La población de San Borja nunca pasó de los tres mil habitantes en el decurso del siglo XVII, llegando tan sólo a 2.888 en 1694, pero en 1750 contaba con 3.540.”(FURLONG, 1962, p. 145). e decaindo novamente nos anos posteriores ao tratado.

Através destes dados constatar algumas das possibilidades que ocorrerem com a população de São Borja,

Os documentos estudados parte das famílias partem para Queguay próximo ao rio Negro, formando provisoriamente um povoado até transmigrarem. Observa-se que o dado das famílias de São Borja decai em 1754, em comparação com os anos anteriores e anos posteriores. Podendo averiguar que parte das famílias realmente possam ter esperado em outro lugar a transmigração.

De certa forma isto ocorreu, mas segundo padre NUSDORFER

SEGUNDA PARTE DE LO SUCCEDIDO EN LAS DOCTRINAS DESPUES QUE SALIO DE ELLAS EL P.* LUIS DE ALTAMIRANO P.º B.º AYRES CON LA OCCASION DE LA TRANSMIGRACION DE LOS 7 PUEBLOS DEL URUGUAY MANDADA EN EL RJ TRATADO

Volmamos (sic) ai comun dei P.e Comissário, que embio con esta ocasion, como en carta para todos, el pasto a todos los pueblos como es costumbre, en Ytapuá lo leimos á mediados de Mayo, repararonse en ei algunas cosas. Io decia que luego sin perder instantes se podian mudar los 6 pueblos á otros, juntandose entre tanto con ellos, hasta que se hallassen parages apropiado para ellos, segun un papel, que avia hecho el P. Benardo (sic) senalandoles los pueblos con que podian juntarse etc. Preguntó el P. Superior ai P." por este papel, y que luego se lo embiasse etc. respondio el P. Benardo que era falso, que el tenia tal papel, y que ni lo avia tenido, ni echo, ni tenia necesidad de hazerlo, y aun que era imposible ei hazerlo ai que medianam." tenia experiêcia de lo que es ei indio; que ni hizo tal papel (1), ni lo tiene, (1) As frases grifadas estão sublinhadas no original. ni lo ha tenido, lo jurara en verbo Sacerdotis, si fuera menester, que no tenia, ni hubo necesidad de hazerlo que lo prueba porq ni ei mismo P. Comissário quiso que un pueblo se juntase con otro, quando ei vénia con este negocio, q." vénia con el negocio, queria juntar solo el pueblo de S. Borja con Sto Thome y avia ordenado que 20 índios Borgistas fuessen á San Thome á hazer ranchos; q.do el P. Comissário llevo á S"" Thome los hallò ay, y luego ei 2 dia de su llegada los mando volver á San Borja. Al P. Bernardo no se le mando otra cosa, sino que á cada pueblo buscasse y senalasse puesto, adonde avia de mudarse y ei los senalò tales quales se pudieron hallar y tambien que senalasse puestos para estancias nuevas à los que perdieron sus estancias, como tambien lo procuro hazer, esto es lo que se ordeno ai P. Bernardo y no otra cosa. 2º dice el P. Bernardo que ni era possible de hazer tal papel pues como se avian de dividir 29 mil almas? constandole de la experiêcia de 35 anos de Doctrinas que los índios de un Pueblo no se pueden concordar con los de otro pueblo, por esto se junto 2 vezes el pueblo de S. Cosme con la Candelária antiguamente, y otras tantas vezes fue menester dividirlos: se junto tambien antiguamente S. Nicolas con los Apostoles, y se hubo de apartar otra vez uno dei otro. Item mas que le consta que iendo en una balsa de un mismo pueblo 24 índios, los doce de una canoa no hazen rancho con los otros sus parientes de la otra. (tomo VII Angelis, p. 197)

Através desta carta do Padre comissário Luiz Altamirano, fica claro que a tentativa de transmigração foi executada, logo quando ouve a execução dos tratados, muitas famílias do povo de São Borja já tinham construído suas casas nas proximidades da redução de São Tomé.

O padre comissário, chegando a Santo Tomé, exigiu que aqueles índios que teriam vindo de São Borja, retornassem para a banda oriental, levando em mãos um pedido para o Padre Bernardo NUSDORFFER, sairia a procura de novos territórios para fixarem tanto o povo quanto o gado.

Justificando o pedido do comissário, Luiz Altamirano, de retirada dos índios de São Borja dos de Santo Tomé, com as seguintes justificativas; de que não teria como, administrar um quantitativo demasiado de índios em apenas um povo. O grande quantitativo de índios de São Borja, que necessitava-se transmigrar poderiam formar outras duas reduções.

A explicação do comissário se justifica, pelas antigas experiências dos povos que haviam anteriormente se separado e formado navasreduções, devido o alto número populacional, sendo o caso de São Cosme e Candelária, que após algum tempo tiveram que se separar, formando outras reduções.

Assim seguindo as instruções do padre comissário, que consta na documentação de Pablo de Patells, o padre Marinon, também responsável por São Borja, saiu a procura de um novo espaço para a formação de uma nova redução. Com seus seguidores migrou para um espaço nas proximidades do rio Quenguay, ali fundando um novo povoado, construindo, capela e ranchos para abrigar as famílias.

Após algum tempo viram-se obrigados novamente a migrar deste espaço, pois índios “pampeanos”⁵ os fizeram migrar, agora partindo para outro local. Este local está situado na estância do povo de Jesus Maria dos Guenoas⁶, que era uma extensão da redução de São Borja. O documento refere-se a estância, na outra banda do Ibicuí, ou seja, parcela dos integrantes de São Borja migrou para terras de Jesus Maria. Formaram um pequeno vilarejo neste espaço permanecendo por volta de um ano, e novamente se viram, ameaçados pelos pampeanos.

Este tempo de espera resulta em uma dispersão populacional da redução, pois, os índios que não voltaram para seu antigo povo, a espera de uma nova ordem para migrar, voltaram a viver como seus antepassados, longe das reduções. E outros seguiram novamente para Santo Tomé, antiga redução de onde haviam saído as primeiras famílias para fundar o primeiro povoado no passo de São Borja.

En 8 del mismo mes y año declaró Fernando Tucú, de cincuenta y un años, de San Borja, que hasta 1754 fue Alcalde Mayor, y desde este año hasta hoy es Corregidor. Dijo que sabe que varios indios de los seis pueblos orientales del Uruguay fueron desobedientes al Rey, pero que ninguno del suyo de San Borja lo fue, porque habiéndoles hecho saber la orden de Su Majestad en 1752 el Padre Francisco Marinón, su Cura, después de haber dispuesto lo necesario para su viaje y reconocido el terreno para la nueva población en el Queguay hacia la costa del Uruguay, marcharon la mayor parte de las familias a disponer ranchos y una capillita lo que empezado a hacer, en este intermedio los infieles les precisaron a abandonarlos y volverse a su antiguo pueblo, de donde con nuevas prevenciones volvieron a salir enderezando su marcha de la otra parte del Ibicuy en la estancia de su pueblo, en cuyo sitio volvieron a formar un nuevo pueblecito, manteniéndose en el pasado un año, y al cabo de el volvieron de nuevo los infieles a hostigarlos y arrojarlos, viéndose precisados, sin poder o remediar, a dejarlo y restituirse a su antiguo pueblo; malográndose el trabajo que habían tenido; en cuyo estado se mantuvieron sosegados hasta fines de 1756, esperando permitiese el tiempo ocasión de cumplir la orden del Rey. Que en esta situación, con la venida de los españoles, el capitán Cepé escribió tres cartas a su pueblo, pidiéndole a él indios para defender sus tierras, pues se hallaba en animo por si y con otros varios indios de los demás pueblos a impedir la entrada de los españoles y oponerse a ellos, cuyas cartas despreció, sin hacer caso de lo que contenían, y de esta forma lograron no tener en su pueblo el menor disturbio, a lo que ayudó la eficacia y celo de su Padre Cura, impidiendo enteramente la comunicación con los demás pueblos hasta que supieron que los españoles habían llegado a San Miguel, donde determinó enviar dicho Padre al Maestre de Campo con 50 indios a dar la obediencia al Gobernador, de quien trajeron orden para transmigrarse a esta parte occidental, como en efecto hizo, quedando en el pueblo de Santo Tomé. Que ha oído decir que el autor del levantamiento fue el capitán Cepé, como deja ver por las cartas que a su pueblo y a los demás envió, induciéndoles a la guerra contra los españoles. Que sabe con certeza el mucho trabajo que los Padres tuvieron en apartar a los levantados de sus intentos y traerlos a la obediencia del Rey, lo que intimaban a los indios por todos los medios posibles y en los púlpitos con un crucifijo en la mano

En el mismo día declaró Romualdo Ibaraza, de cincuenta y ocho años, Alférez Real de San Borja. Dijo que muchos indios de los seis pueblos se unieron para oponerse a los dos ejércitos, pero que en su pueblo no ha habido alboroto alguno, aunque puede ser que algunos pocos indios de él se hayan mezclado con los alzados de otros. Que por los Padres se es intimó la orden del Rey para su transmigración y pasaron luego a establecerse en el Queguay, y después en tierras de su propia estancia, donde se mantuvieron un año; pero que de uno y otro paraje los despoblaron los infieles, obligándolos a retirarse a su antiguo pueblo, del cual pasaron a de Santo Tomé, conforme a la orden

5. Designa-se esta denominação aos índios situados ao sul do Atual estado do Rio Grande do Sul, Uruguai, e parte de Argentina. Cujas denominações são a seguinte; charruas minuanos-guenoas, yaros.

6. Este povo, era uma redução de índios minuanos-guenoas, que por muitos anos foi anexo ao povo de São Borja.

que el Gobernador dio a su Padre Cura cuando en compañía de su Cabildo, fue a darle la obediencia al pueblo de San Miguel. Que el capitán Cepé anduvo por los pueblos juntando gente para oponerse a los españoles, por lo cual su Padre Cura del declarante les prohibió toda comunicación con el y sus secuaces; que en todos los pueblos, después de la publicación del Real mandato, se empeñaron los Padres en que se cumpliese, amonestando pública y privadamente a los indios la obligación que a ellos tenían, pero que los frustraron sus esfuerzos, propasándose muchas veces a faltarse de palabra y amelándolos con la muerte si no desistían de su empeño. (COLEÇÃO DE PASTELS apud MAURER ; COLVERO, 2009, p. 14-15)

Através da fonte a cima podemos considerar, que parte das famílias que não transmigraram, permaneceram na redução, como São Borja não se voltou contra a coroa, podendo assim não temer os portugueses, passando viver novamente na redução. Segundo o diário do General Osorio de Tuyuty, sobre este fato afirma que de fato isto ocorreu.

Houve luta em todo território missioneiro, pois os índios não queriam abandonar o que era seu e parece que a maioria deles preferia mesmo o domínio português. É certo que a Redução de São Borja, não se rebelou contra as ordens e recebeu em 1754, quatro mil duros “para efetuar a mudança, depois de colherem os frutos pendentes”. Esta mudança, porém, nunca se realizou (TUYUTY, 1935 p. 39)

Interpretando detalhadamente os documentos referentes os dados populacionais, permitindo analisar, os ocorridos destes anos, é possível verificar a veracidade desta informação, pois, São Borja em nenhum momento teve baixas significantes na população nos anos que foram analisados, considerando as transmigrações e os índios que passaram a viver novamente como seus antepassados.

Anos anteriores do tratado de Madri em 1749, a população já havia diminuído por motivos diversos, como uma grave epidemia recorrente da fome como explica Robert Jackson.

Severe mortality crises occurred between 1733 and 1740, and combined famine and epidemics that reduced the size of the populations of the Jesuit missions from a recorded high of 141,182 in 1732 to 73,910 at the end of 1740. The Jesuits reported that they recorded 90,571 burials between 1733 and 1740. (JACKSON, 2019, p. 68).

Este fator influenciou também a diminuição populacional, não só da redução de São Borja, como todos os povos missioneiros, e mais tarde agravados recorrente a guerra guaranítica.

O número de famílias estava em 650, viúvos 13, viúvas 452, meninos 891, meninas 885, batizados 180, casamentos 44, diferidos adultos 95, diferidos parvulos 233, comuns 3803 almas 2841.

Alguns anos depois 1754, considerado ano que as famílias, se moveram em direção ao rio Queguay, a procura de um novo lugar para a redução. Novamente a população decaiu, para o quantitativo de famílias 522, viúvos 23, viúvas 356, meninos 681, meninas 737, batizados 180, casamentos 24, diferidos adultos 28, diferidos parvulos 64, comuns 3132, almas 2841.

A partir de 1754, os acontecimentos passam a ser cruéis com os sete povos missioneiros, devido a sangrenta batalha se Caiboat⁷, o restante da população das reduções foram obrigadas a migrarem para os povos da margem direita. Segundo documento da coleção de Pastels, parte do povo de São Borja já havia se integrado novamente ao povo de Santo Tomé, nas decorrentes datas, entre 1756-1760.

7. Batalha mais sangrenta referente a guerra Guaranítica.

Nessa guerra, chamada de 1754, entre índios e portugueses e espanhóis houve combates sérios e mesmo a destruição completa do Povo de São Miguel

São Borja, entretanto, nada sofreu.

Em 1759, quando foram expulsos os jesuítas, contava São Borja 2583 indígenas. Logo após este fato, São Borja, santo Tomé e a Cruz ficaram pertencendo ao departamento de Japejú, (hoje S. Martin) em que residia o Tenente governador do departamento, subordinado ao governador-geral, com sede em Candelaria (TUYUTY, 1935, p. 40)

Em 1762 alguns anos mais tarde do tratado de Madri, dos acontecidos da guerra guaranítica, já acordado o tratado de Rio Pardo⁸, as famílias vivendo na cidade de São Borja já em jurisdição espanhola, administrativa de Yapeyú⁹, somavam um quantitativo de 598, viúvos 20, viúvas 317, meninos 559, meninas 622, batizados 97, casamentos 56, diferidos adultos 82, diferidos parvulos 74, comuns 2934, almas 2714.

Em 1765, famílias 548, viúvos 56, viúvas 376, meninos 640, meninas 587, batizados 143, casamentos 106, diferidos adultos 221, diferidos parvulos 157, comuns 3746, almas 2755.

8. ART. II

Logo que este tratado for ratificado, farão os sobreditos Sereníssimos Reis expedir cópias dele autenticado aos seus respectivos comissários e governadores nos limites da América, **declarando-lhes por cancelado, cassado e anulado o referido tratado de limites**, assinado em 13 de janeiro de 1750, **com todas as convenções que dele e a êle se seguiram**; e ordenando-lhes que, dando por nulas, e fazendo cessar todas as operações e atos respectivos à sua execução, **deribem os monumentos ou padões que foram erigidos** em consequência dela e **evacuem imediatamente os terrenos que foram ocupados** a título da mesma execução, ou com o motivo do referido tratado, **demolindo as habitações, casas ou fortalezas**, que em consideração do sobredito tratado abolido se houveram feito ou levantado por uma e outra Parte: e declarando-lhes que desde o mesmo dia da ratificação do presente tratado em diante só lhes ficarão servindo de regras para se dirigirem os outros tratados, pactos e convenções que haviam sido estipulados entre às duas Corôas **antes do referido ano de 1750**; porque todos e tôdas se acham instaurados e restituídos à sua primitiva e devida força como se o referido **tratado de 13 de janeiro de 1750** com os mais que dele se seguiram **nunca houvessem existido**(TRATADO ANULATÓRIO – PARDO 12 de Fevereiro de 1761) disponível em <http://info.lncc.br/pardo.html> acesso em 30/03/2020

9. Após, a expulsão dos jesuítas, as missões passaram a uma jurisdição da coroa espanhola, fazendo com que as principais reduções se tornassem, cedes, sendo este o caso de Yapeyú, ser sede da jurisdição que abarcava vários povos.

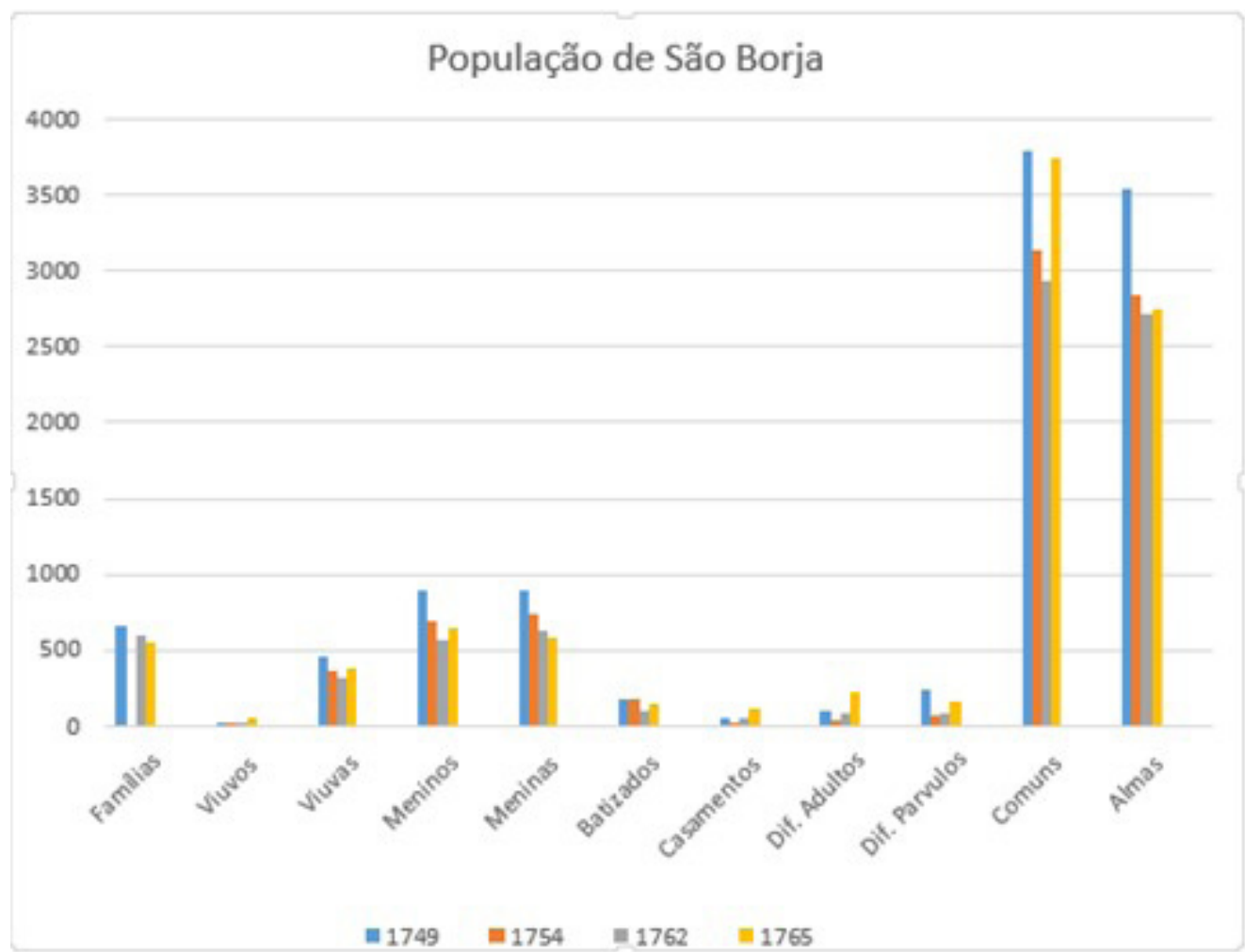


Figura 1 enumeração de almas do povo de São Borja dos anos 1749, 1754, 1762, 1765

O gráfico mostra como que a população se desenvolveu entre os anos de 1733 a 1765. Com isto podemos observar os altos e baixos nos acontecidos da comunidade, entre estes anos. Sendo seu pico populacional mais alto, no ano de 1746, mas em compensação, este quantitativo nos próximos anos não diminuiu drasticamente, considerando os acontecidos, como o Tratado de Madri, e a guerra guaranítica que dizimou grande parte dos povos da banda oriental, que lutaram na guerra guaranítica.

Conclusão

A população de São Borja formada no início do século XVIII, teve inúmeras etapas durante o período de conflito compreendido entre o tratado de Madri e fim da guerra guaranítica, permitido esta percepção, através, da investigação das fontes documentais tratadas durante a pesquisa. Sendo assim para esta compreensão foi necessário interpretar o contexto anterior em que esta história se apresentava anteriormente aos fatos apresentados que se encontram extraídos das fontes.

Interpretar a história do povo da redução de São Borja durante os conflitos, gerados pelo tratado de Madri, compreendemos, também como este povo agiu durante este conflito, onde grande parte ficou a favor da coroa espanhola, seguindo as orientações do padre cura da redução que já havia acordado com o

provincial a não interferência de São Borja no traslado dos povos assim tomando um lado no conflito.

Não participar da guerra guaranítica, não impediu com que este povo se envolvesse em conflito, impedidos de se fixarem na banda ocidental do rio Uruguai, em San Tome. Tiveram que procurar outro território para se fixar, sendo este em um território de Minuanos-guenoas índios pampeanos, que não aceitaram aquele povoado fixado em seus domínios por muito tempo, fazendo fortes investidas contra o povo de São Borja.

Depois deste conflito, o padre responsável, volta com parcela destes índios para a antiga redução de São Borja e aguardam ali uma nova ordem para, a transmigração do povo. Entre meias, estas jornadas muitos índios desgostosos, voltaram a viver como seus ancestrais. E outros passaram a conviver com portugueses, principalmente servindo como auxiliar na lida com o gado.

Segundo os dados populacionais, interpretados do *archivo general de la nacion Argentina*, apontam que no ano de 1749 um ano antes de o Tratado de Madri ser divulgado nas missões haviam em São Borja cerca 650 famílias vivendo neste povoado. Em 1754 cinco anos após o ocorrido, o quantitativo de famílias diminuiu significativamente de 650, chegou a 522, diminuindo para um quantitativo de 128 famílias.

Destas 128 famílias, muitas voltaram a viver como seus antigos costumes com seus parentes que viviam nas matas e nos campos, algumas das famílias dos índios minuanos-guenoas voltam a viver no seu modo primitivo, criando gado solto nos campos. Já outra parcela fez suas paragens com o gado e a colheita feita em sua antiga redução, vivendo provisoriamente sitiadas em locais seguros, esperando o momento certo de transmigrar para a margem direita, ou convivendo agora com os portugueses. D

ocumentos de 1762, nos mostram dados demográficos anos após o Tratado de Madri. Já assinado o tratado de Rio Pardo, devolvendo as terras aos povos reduzidos. Estes números mostram que São Borja do ano de 1754, já havia aumentado o seu quantitativo de famílias, isso remete a interpretação de que este povo, já estavam adaptados a convivência com os portugueses em sua redução, ainda pode-se afirmar, que apesar de todas as atrocidades cometidas por parte dos Portugueses contra os índios reduzidos, a grande parte da população de São Borja permaneceu em sua redução.

Fontes

SALA IX 6-9-7 412 -38 Titulos de las tierras de Jesus Maria.

AR-AGN-CJ-417doc. 273 Carta del Padre Joseph Unger al Padre Nicolas Contucci sobre Hurto de ganado Sufrido em Estancias de la companhia de Jesus.

SALA IX "6-10-1 n 413 doc. 222. . Catalogo de la numeracioan de las doctrinas del rio Uruguay año 1746.

SALA IX "6-10-1 n 413 doc. 542. . Catalogo de la numeracioan de las doctrinas del rio Uruguay año1754.

SALA IX 6-10-5 n 417 doc. 621Catalogo de la numeracioan de las doctrinas del rio Uruguay año1762

SALA IX 6-10-6 418 doc. 883. Catalogo de la numeracioan de las doctrinas del rio Uruguay año1765

Referências

ANGELIS' De Pedro. Manuscritos da coleção de Angelis Vol. 7. Do tratado de madri a conquista dos Sete povos(1750-1801). Biblioteca Nacional. Divisão de Publicação e divulgação 1965.

ARAUJO, Rubens Vidal. Os Jesuítas dos 7 Povos; distribuidora Voses Porto Alegre 1992.

FURLONG Guilhermino. Missoes y sus pueblos de guaranies. Buenos Aires. 1962.

HERNANDEZ, P Pablo; Organización social de las doctrinas guaraníes de la companhia de jesus tomo I Gustavo gili editor, calle de la universidad, 45 Barcelona MCMXIII

JAEGER, Luiz Gonzaga. O índio no Rio Grande do Sul. Primeiro Seminário de estudos Gauchos 3 de setembro a 4 de outubro de 1957.

JACKSON, Robret. *A Population History of the Missions of the Jesuit Province of Paraquaria*; By Robert H. Jackson This book first published; Cambridge Scholars Publishing. 2019.

LEVINTON, Norberto. Misiones: território de fronteras 1609-1895/ Norberto Levinton y Esteban Angel Snihur.- Ciudad Autonoma de Buenos Aires: Contratiempo Ediciones, 2015.

MAURER, Rodrigo Ferreira; COLVERO, Ronaldo. B. UM CASO MAL RESOLVIDO: OS SETE POVOS DAS MISSÕES E O JULGAMENTO DE 1759. ESTUDIOS HISTORICOS – CDHRP- Agosto 2009 - Nº 2 – ISSN: 1688 – 5317

NASCIMENTO, Anna Oliveira do; AMARAL, Zélia Maria Martins; OLIVEIRA, Vera Wolski de; Oliveira, Maria Ivone de Avila. Os Jesuítas e sua ação civilizadora no Rio Grande do Sul. São Luiz Gonzaga, Agosto, 1983.

SEMPÉ, Moarcy Matheus. O Padre Francisco Garcia e a fundação de São Francisco de

Borja. In: Anais do III Simpósio Nacional de Estudos Missioneiros, Santa Rosa, 1979

SEPP. Padre Antônio Sepp S.J. **Viagens às Missões jesuíticas e Trabalhos Apostólicos**; 2º ed. Livraria Martins Editora S.A São Paulo. 1951

GOLIN, Tau. A Guerra Guaranítica: O levante indígena que desafiou Portugal e Espanha. Tau Golin, são Paulo Terceiro nome, 2014.

TESCHAUER, Carlos S.J. **História do Rio Grand e do Sul dos dous primeiros séculos**, Tomo I. porto Alegre, livraria Selbach, 1918.

TUYUTY, Osorio de Oliveira Freitas; A invasão de São Borja Edição livraria do Globo 1935, Porto Alegre.

6. ENTRE HISTÓRIA E QUILOMBOS: um diálogo múltiplo

Matheus Furtado

Quando lemos ou ouvimos o termo quilombo, como o entendemos? Talvez esta pergunta seja pertinente quando trabalhamos História Quilombola, seja a nível local, regional, ou mesmo de maneira mais abrangente. Muitas vezes, pensa-se de maneira bastante engessada sobre o quilombo. Mas, ao passo que percebe-se que comunidades quilombolas de uma mesma região, por exemplo, podem ser distintas, em múltiplos aspectos, devemos nos perguntar: há realmente uma única definição de quilombo possível? Em se tratando de quilombos, o senso comum e o imaginário popular relacionam tais comunidades a uma ideia bastante cristalizada. Por outro lado, no campo de estudos em História e Antropologia, o quilombo aparece enquanto quilombo(s), no plural, devido a sua diversidade histórica.

Considerando tal panorama, objetiva-se, no presente artigo, trazer breves discussões teóricas em relação à História Quilombola. Considerando o conceito de alteridade, memória, oralidade e a multiplicidade da definição de quilombo historicamente, busca-se dialogar entre as possibilidades e necessidades para uma escrita da História dos quilombos. O trabalho se torna importante pelo diálogo sobre estudos étnicos no campo da História, valorizando os grupos quilombolas numa tentativa de compreender suas narrativas e a produção histórica a partir das mesmas. A metodologia utilizada é de caráter qualitativo, utilizando o método bibliográfico. Dentre os diversos autores utilizados estão Tau Golin, Ilka Boaventura Leite e Paul Ricoeur.

Alteridade para a pesquisa histórica: possibilidade – e necessidade

A alteridade, cada vez mais, se mostra fundamental para compreensão de distintos grupos sociais, é uma necessidade. Esta se mostra enquanto chave para aprimoramento individual e social diante da complexidade do mundo contemporâneo e sua fragmentação. E o interesse pela noção de alteridade se dá, muitas vezes, pelas imposições capitalistas, em uma necessidade sentida nas relações sócio-culturais devido a fortes tensões entre grupos étnicos e sexuais na atualidade, por exemplo (MOLAR, 2008). Dentre possíveis diferenciações, a alteridade se dá como conceito psicológico e, também, filosófico. Segundo Molar (2008), na Psicologia, alteridade é o conceito que o indivíduo tem segundo o qual os outros seres são distintos dele. É contrário a ego. Na Filosofia, alteridade vem do latim *alteritas*, e significa ser outro, colocar-se ou constituir-se como outro. A partir da índole filosófica, é reconhecer-se no outro, mesmo com diferenças físicas, psíquicas e culturais.

Em mundo cada vez mais globalizado e tecnológico, há uma diminuição das distâncias e a queda das fronteiras nacionais, com entrada de produtos das mais diversas culturas. Isto aponta, ainda de acordo com Molar (2008), a partir da leitura de Joice Oliveira Pacheco, para uma identidade cultural muito menos fechada, estável, e muito menos nacional que na Modernidade. E é neste contexto que a interculturalidade, no sentido de trabalhar e superar o “temor do outro”, se torna importante na contemporaneidade, na tentativa de quebra do etnocentrismo.

Em se tratando de estudos sobre comunidades remanescentes de quilombo, a questão identitária aparece de maneira bastante complexa. Ao pensar na representação social sobre os quilombos, se tem um engessamento quase atemporal da sua definição. Pendurada, imóvel na parede do tempo. Além disto, ao pensar na alteridade coloca-se em voga a tentativa de quebra do temor e desconhecimento do outro, daquele que difere de mim, mas que, ao mesmo tempo, se relaciona à construção do eu.

A alteridade, além de uma necessidade contemporânea, parece necessária para a realização de qualquer pesquisa em estudos étnicos. Ao entrar em contato com o “distinto outro”, adentramos uma esfera de vivência que não se pauta somente na subjetividade do historiador/pesquisador, mas na do grupo sob análise. A alteridade se apresenta enquanto parte a se considerar na escrita da História, não somente trabalhando na cientificidade, mas numa complexidade, nas características contextual e temporal do outro.

Num viés psicológico em relação à alteridade, Antonio Quinet (2012) coloca que Lacan desfaz a ilusão de totalidade, a pretensão de síntese e a miragem da unidade do eu, mostrando que o eu é – antes de mais nada – outro. E é neste sentido que se dá a noção de alteridade. Segundo o autor, em Lacan, aquele que vejo na minha frente como outro, foi a partir dele que fui feito. Eu é que sou feito à imagem e semelhança do outro. É aqui que o eu e o outro se confundem. A alteridade, primeiramente, também exige uma compreensão inicial da relação íntima do eu com o outro.

Quinet ressalta que, ao mesmo tempo, esse próximo que devo amar e que se assemelha a mim é, antes, um intruso. Esse outro intruso se manifesta como semelhante, é experimentado e percebido como aquele que invade o que é meu e rivaliza comigo, ou seja, compete com o meu eu pelo mesmo lugar. Em Lacan, isto se justifica pois o eu e o outro entram numa luta pelo reconhecimento mútuo e recíproco. Trata-se de uma luta para ver quem tem mais prestígio que o outro, e para tal é necessário que um reconheça o outro (QUINET, 2012).

Se tratamos da relação do eu com o outro, e se está estabelecida uma relação eu-outro na construção das identidades, parece possível refletir sobre como a percepção lacaniana pode auxiliar na compreensão de comunidades quilombolas. Isto em duas perspectivas: 1) tentativa de quebra valorativa etnocêntrica a partir da relação entre eu e outro; 2) quebra do “temor” e da representação generalizante e engessada que se faz do outro – neste caso, dos quilombos e dos próprios quilombolas.

Quando percebe-se uma relação direta entre o eu e o outro, a primeira coisa que se estabelece é uma certa interdependência. Ao passo que isto está posto, minha relação com o outro passa a ser, em certa medida, com alguém semelhante. Não no sentido generalizante, sequer numa visão imposta, mas no sentido da alteridade. O reconhecimento do “eu no outro” e do “outro no eu” relaciona-se à alteridade, pois, filosoficamente, nos colocamos no lugar do outro. Mas, principalmente, abrimo-nos para uma inicial quebra de amarras valorativas e para o (re)conhecimento do outro enquanto identidade e subjetividade específica:

a seu próprio modo.

Ao se tratar de quilombo, o desconhecimento e a representação do senso comum parecem imperar. Além disso, o engessamento temporal é atribuído a comunidades inteiras que sentiram no seu cerne certas continuidades, mas também rupturas e transformações ao longo de sua trajetória. Projetando algo a partir de uma subjetividade X sob um corpo Y, estamos estabelecendo um modelo que não leva em consideração a cultura, a crença e o modo de vida deste último. Não é possível apagar, por exemplo, a subjetividade do pesquisador ao analisar um grupo de uma cultura distinta da sua, mas isto não anula a necessidade de estudos étnicos com base na alteridade e conhecimento dos grupos sob estudo. Há uma necessidade não somente social e antropológica, mas acadêmico-produtiva da alteridade. Um exercício reflexivo a partir da alteridade ao escrever a História pode auxiliar em compreensões que, cada vez mais, preocupem-se com os grupos étnicos, suas características e seus capitais simbólicos¹.

Parece haver uma “teia de sentido” que compõe o próprio capital simbólico, a partir daquilo que faz do “nós” o “nós”. A partir desta construção de sentido, se dá a autenticidade e própria identidade se forma num processo próprio, do grupo, das pessoas, e não imposto de forma *top-down*. Neste ponto, pode haver espaços para apagamento. Ao passo que a memória de uma região, historicamente, não é valorizada, e outros tipos de memória acabam tomando o seu lugar, o risco de esquecimento pode se estabelecer. Existe uma tentativa corporativa de mercado de impor certo arcabouço memorial, mas que não condiz com a história da própria região. Não há autenticidade, pois se renega o real e a “imaginação do lucro” impera. Perdendo-se de vista a memória, perde-se a produção de sentido, e, conseqüentemente, o horizonte da identidade própria.

No conjunto, esses fenômenos, e mais os recortes territoriais em que ocorreram eventos históricos, ou possuem características geológicas e hídricas particulares, deveriam compor o “capital simbólico” da região. No entanto [...] insiste em inventar uma identidade artificial, sem consistência histórica (GOLIN, 2007, p. 455).

A pesquisa histórica é canal de voz para se fazer ouvir certos silenciamentos, sendo importante na desconstrução das questões errôneas que vão se perpetuando dentro da coletividade regional. Ao invés do apagamento das contribuições e ações de certos atores, é possível vê-los como o cerne do capital cultural de determinada região, como grupos nativos originários, caboclos ou mesmo quilombolas. Ao mesmo tempo, há o paradoxo: um grupo étnico pode estar no centro, historicamente, mas está fora do centro do capital simbólico “manufaturado”. Isto exatamente pela imposição, pela construção de uma imagem de mercado ou produzida por certos grupos dominantes que renegam a própria história regional.

História e Quilombos: um diálogo múltiplo

Ainda sobre representatividade simbólica, em se tratando de comunidades quilombolas, o caráter institucional de demarcação de terras pelo Estado, objetivo e documentado, não é suficiente para compreender

1. Sobre tal definição, é possível considerar o que coloca Tau Golin: o capital simbólico [...] é, em si, o veículo mais coerente entre o pertencimento identitário e o reconhecimento da contribuição de todos os segmentos formativos da sociabilidade. É da liquidez do capital simbólico que advém o “rendimento monopólico”. Ou seja, é a autenticidade, em primeiro lugar, que sustenta a identidade gentílica [...]. GOLIN, Tau. Identidade gentílica e capital simbólico. In: BATISTELLA, Alessandro (Org.). **Passo Fundo, sua História**. Passo Fundo: Méritos, 2007, v.1, p. 452.

a questão simbólica da terra. Ao pensar nesta, também se deve considerar uma noção de “terra nossa”, e os próprios limites estão inseridos numa lógica não somente natural, mas de significado e identidade coletiva. Ao passo que esta terra se estabelece, ela significa a possibilidade, diante de um histórico de resistência, da perpetuação do modo de vida na “terra boa”, que pode propiciar o alimento, a vida cultural e espiritual.

Ao passo que se considera a terra em sentido literal, mas também em uma conversa com o simbólico, o caráter de estabelecimento e manutenção da própria terra apresenta uma complexidade. O sentido da “terra nossa” quilombola, por exemplo, extrapola o natural. Não está ligado somente ao aspecto legal, assegurado pelo Art. 68 da Constituição de 1988², pois se relaciona com o modo de vida e pertencimento, à noção do que “é nosso”. O poder viver, o poder produzir e o sentido se estabelecem não somente como resistência ao histórico de opressão e luta, mas como a autoafirmação de uma cultura e de uma identidade, vivenciada na sua própria produção de sentido. Entretanto, o que se percebe no cotidiano social é uma representação baseada numa espécie de senso comum atemporal em relação aos quilombos, e Ilka Boaventura Leite apresenta uma possibilidade de exemplificar este ponto.

A autora fala sobre um professor de curso secundário que a procurou na universidade para que lhe indicasse um “quilombo verdadeiro”, para “levar seus alunos a uma excursão” (1999, p. 125). Após uma indicação de lugar com a presença negra na cidade, o professor, visivelmente desapontado, disse que não podia considerar aquele um quilombo, mas sim uma favela. O interesse deste seria em visitar um lugar onde os alunos pudessem ver os remanescentes, com suas manifestações específicas, como colares e tambores. A professora, por fim, ponderou que isto seria impossível.

O exemplo mostra não só um engessamento no entendimento do que um quilombo contemporâneo seria, mas também apresenta acordes de uma melodia de luta negra por cidadania. Ao olhar alguns dos acontecimentos do primeiro semestre de 2020, é possível perceber que os pré-conceitos ainda permeiam nosso tempo, e que a música negra de resistência continua tocando, ganhando – felizmente – cada vez mais força, ressoando mais alto a cada nota.

As visões estereotipadas podem estar, muitas vezes, em espaços e em sujeitos sociais relacionados ao aprendizado e à desconstrução dos próprios estigmas. A colocação apresentada pela professora mostra uma camada gelada em torno da definição de quilombo, que remete às comunidades quilombolas um lugar de gesso ou pré-concebido. É neste viés que a multiplicidade rural, urbana, de costumes, organização, crenças e modos de vida das diferentes comunidades se tornam inaudíveis. Ao passo que desconstruímos este tipo de narrativa para reconstruir de forma diferente, é possível escrever uma História Quilombola que, talvez, vá além de uma argamassa carcerária do senso comum.

Da mesma forma que não se deve enxergar de forma engessada as comunidades, o próprio conceito de quilombo transformou-se ao longo dos séculos³. Desde a definição do conselho ultramarino – que também não condizia com a realidade, sendo as comunidades múltipla, inclusive contendo diferentes

2. De acordo com a Carta Magna, em seu Artigo 68: “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. **Constituição da República Federativa do Brasil**: texto constitucional promulgado em 5 de outubro de 1988, com as alterações determinadas pelas Emendas Constitucionais de Revisão nos 1 a 6/94, pelas Emendas Constitucionais nº 1/92 a 91/2016 e pelo Decreto Legislativo nº 186/2008. – Brasília: Senado Federal, Coordenação de Edições Técnicas, 2016.

3. Para melhor compreensão desta diversidade, ver, por exemplo, os seguintes textos: *Origem e histórico do quilombo na África*, de Kabengele Munanga, pela revista USP (1996); *O quilombo antigo e o quilombo contemporâneo: verdades e construções*, de Adelmir Fiabani, no XXIV Simpósio Nacional de História (2007).

etnias que eram marginalizadas durante e após o período escravista – o *quilombo*, *mocambo* ou *cerca* teve múltiplas definições. Desde a origem na África o termo se modificou. A evocação do sentimento quilombola de resistência nos anos setenta pelo movimento negro, junto à categoria contemporânea de quilombo, devem ser consideradas no diálogo teórico e na produção das narrativas históricas. Além disso, o panorama problemático que ainda persiste deve fazer parte da discussão.

Apesar de sua força simbólica e da oportunidade lançada em 88 pelo artigo constitucional, o projeto de cidadania dos negros encontra-se hoje fortemente ameaçado. Seja porque a grande quantidade de casos levantados desde então surpreendeu os órgãos designados para coordenar o processo, seja porque o processo em si esbarra em interesses das elites econômicas envolvidas na expropriação de terras, no desrespeito às leis e nas arbitrariedades e violências que acompanham as regularizações fundiárias (LEITE, 1999, p. 141-142).

Novamente, uma lógica de interesses se apresenta em meio à questão da terra. Estipuladas as leis, não há necessariamente uma garantia de continuidade nos processos de reconhecimento de terras quilombolas, e a quantidade de burocracia para o próprio reconhecimento das comunidades enquanto remanescentes de quilombo dificulta o processo. Existe uma lista de exigências a serem cumpridas, como relatórios, histórico, entrevistas, documentação, para que, aí, se reconheça uma comunidade enquanto remanescente de quilombo com registro na Fundação Cultural Palmares. O que se tem é um contexto de luta diária das comunidades por seus direitos, não somente a reconhecimento, mas em relação à própria terra que lhes é direito. As comunidades quilombolas, mesmo com direito reconhecido constitucionalmente, permanecem na luta pelo direito à terra e, muitas vezes, encontram retaliação nas próprias localidades onde vivem.

Ao trabalhar História Oral Quilombola, por exemplo, além da consideração metodológica, técnica e formal do contexto de produção acadêmico, também é possível fazer uso das diferentes teorias para enriquecer as narrativas produzidas, e tratando das narrativas orais nas próprias comunidades e do que estas revelam. O trabalho com a oralidade pode auxiliar a construir narrativas históricas que levem em consideração a palavra quilombola, as comunidades em seu interior e o contexto que as rodeia, ao mesmo tempo que mantem o diálogo teórico acadêmico.

Cumprido o desafio da parte empírica da pesquisa, ainda se torna importante o diálogo teórico para o próprio ato de narrar. Neste sentido, atores sociais que, muitas vezes, não tem seus direitos legitimados em narrativas governamentais, por exemplo, podem fazer ecoar suas vozes. Seja através do engajamento em movimentos sociais, da produção artística ou através dos estudos acadêmicos, tais ecos se tornam fortes sons, carregados de identidade e resistência. Escrever História dos quilombos, considerando a própria palavra quilombola, parece ser um caminho possível – e necessário – na atualidade complexa, seja em solo rio-grandense ou no espectro nacional. E, em relação à oralidade, a própria memória se faz fundamental nos estudos sobre comunidades quilombolas e sobre a produção de narrativas históricas sobre estas.

[...] é em termos de lugar que se falou da sepultura. Esse lugar no discurso tem como contraparte o lugar do leitor a qual se dirige a escrita da história. A passagem da sepultura-lugar para a sepultura-gesto é garantida pelo que Certeau denomina “a inversão literária dos procedimentos inerentes à pesquisa”. Esse gesto, segundo ele, tem dois aspectos. De um lado, a escrita, à maneira de um rito de sepultamento, “exorciza o morto introduzindo-o no discurso” [...] “a cena apresentada aos olhos do leitor é a de uma população – personagens, mentalidade ou preços. De outro lado, a escrita exerce uma “função simbolizadora” que “permite que uma sociedade se situe, ao atribuir-se um passado na

linguagem”. Uma relação dinâmica [...] entre os dois lugares: o do morto e o do leitor (RICOEUR, 2007, p. 378).

Essa função simbolizadora da linguagem pode ser observada em comunidades quilombolas, por exemplo, a partir dos relatos orais socializados coletivamente entre as gerações. Existe uma rememoração da tradição, de diferentes narrativas passadas, situando, de certa forma, o grupo e evocando um senso de ancestralidade identitário a partir da linguagem falada, da palavra. O que não necessariamente significa um engessamento em tais narrativas, pois também considera as transformações nas mesmas, ocorridas no interior das próprias comunidades e no processo de lembrar e recontar.

Essa familiarização consiste num percurso iniciático, através dos círculos concêntricos constituídos pelo núcleo familiar, pelas camaradagens, amizades, relações sociais dos pais e, mais do que tudo, pela descoberta do passado histórico por intermédio da dos pais e, mais o que tudo, pela descoberta do passado histórico por intermédio da memória dos ancestrais. [...] na medida em que os mais velhos da família perdem o interesse nos acontecimentos contemporâneos, eles interessam as gerações seguintes no que foi o cenário de suas próprias infâncias [...] em direção a um passado que, ao mesmo tempo em que pertence àqueles de nossas ancestrais ainda em vida, nos põe em comunicação com as experiências de uma outra geração que não a nossa [...] triplo reinado dos predecessores, dos contemporâneos e dos sucessores. Essa expressão marca a transição entre um vínculo interpessoal em “nós” e uma relação anônima (RICOEUR, 2007, p. 405-406).

Considerando a memória coletiva, há, também, o possível risco do esquecimento. Ao passo que os mais antigos narram eventos passados, em um contexto de identidades fragmentadas contemporâneo⁴, os membros de uma comunidade, hoje, podem não se identificar com este passado recontado. Podem não ligar-se do mesmo modo que seus tios ou avós em relação à história de sua comunidade. Além disso, as narrativas podem acabar se esvaindo, ao passo que aqueles oradores anciões vão saindo do palco da vida, levando consigo seu cabedal de memórias. E a memória, enquanto elo entre o passado e o presente, muito se relaciona à coletividade.

Fazemos apelo aos testemunhos para fortalecer ou debilitar, mas também para completar, o que sabemos de um evento do qual já estamos informados de alguma forma, embora muitas circunstâncias nos permaneçam obscuras. Ora, a primeira testemunha, à qual podemos sempre apelar, é a nós próprios. Quando uma pessoa diz: “eu não creio em meus olhos”, ela sente que há nela dois seres: um, o ser sensível, é como uma testemunha que vem depor sobre aquilo que viu, diante do “eu” que não viu atualmente, mas que talvez tenha visto no passado e, talvez, tenha feito uma opinião apoiando-se nos depoimentos dos outros (HALBWACHS, 1990, p. 25).

Levando em consideração a categoria de memória coletiva “não vivida”, ou não presenciada, entra em cena a socialização histórica, enquanto fenômeno de projeção ou identificação com determinado passado. Isto significa, por exemplo, que nossa impressão pode se apoiar não só sobre nossa própria lembrança, mas também sobre a daqueles que estão próximos a nós, aumentando, inclusive, nossa confiança em relação a nossa própria lembrança individual sobre certo acontecimento (POLLAK, 1992; HALBWACHS, 1990). O fato de um grupo quilombola, hoje, não ter estado presente na formação de sua comunidade no passado, não minimiza o significado e relevância deste acontecimento de fundação. Existe uma identificação com um passado coletivo, com a ancestralidade. Há um passado intrinsecamente relacionado ao *nós*, mesmo não

4. Ver mais em: HALL, Stuart. A identidade em questão. In: _____. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 7. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 7-22.

tendo sido testemunhado com os próprios olhos.

É muito comum escutar pessoas referindo-se à saudade de um tempo no qual ainda nem viviam, mas que nos registros legados de geração para geração lhes foi apresentado como uma boa época, como um tempo de esperanças. Trata-se de imagens disseminadas e registradas pelo senso comum, por livros, por amigos, por familiares e, também, muitas vezes, pela própria história institucional. [...] a relação da memória e tempo não vividos não se situa somente no terreno da vida pública. A saudade, ou então a execração de algum tempo que já passou, acontece também no terreno da vida privada. São lembranças disseminadas de geração a geração, por familiares e amigos, que, muitas vezes, ao qualificá-las segundo sua visão do que passou, influenciam ou mesmo determinam sua representação no presente (DELGADO, 2006, p. 17-18).

Em um diálogo com a oralidade, a memória apresenta uma complexidade onde múltiplas variáveis – temporais, topográficas, individuais, coletivas – dialogam entre si, revelando lembranças. Por vezes de forma explícita, por outras de forma velada (DELGADO, 2006, p. 16). O diálogo fraterno entre memória e oralidade possibilita o acesso a vestígios do passado que, muitas vezes, não se conseguiria compreender sem tal diálogo. Em se tratando de comunidades remanescentes de quilombo, o passado está muito presente – sem redundâncias – na palavra. A própria socialização oral pode ser considerada um patrimônio imaterial, pois é por meio desta tradição que a história, os valores e práticas dos habitantes são passados entre as gerações (EVANGELISTA; TEIXEIRA, 2016, p. 229). A partir da socialização entre entes próximos, no seio da família, em momentos de comunhão em casa, por exemplo, o ato de contar de recontar histórias sobre o passado coletivo vai acontecendo. A teia de significados e identificação foi sendo tecida.

Neste panorama diverso, as próprias narrativas históricas em relação aos quilombos, seja em trabalhos com história oral ou em outras perspectivas próximas, podem trazer em si a valorização das narrativas comunitárias. Neste sentido, ao passo que se aprofunda o conhecimento sobre uma determinada comunidade, com o avanço da própria pesquisa, o material empírico em relação com as diferentes teorias pode enriquecer as narrativas produzidas pelos pesquisadores. Na multiplicidade histórica do termo e significado de quilombo, em uma conversa com a palavra dos quilombolas, considerando as possibilidades teóricas, pode ser possível escrever uma história com base teórico-metodológica, mas também dotada da subjetividade e das nuances das próprias comunidades, de seus habitantes. A escrita de uma História Quilombola parece estar bastante relacionada à alteridade, e ao ato de ouvir as vozes do(s) outro(s) para que se possa escrever sobre ele(s).

Considerações finais

Foi possível observar que a alteridade se caracteriza enquanto fundamento quando se propõe pesquisar grupos étnicos no campo da História. Além disso, em relação à História dos quilombos, é possível perceber uma multiplicidade a ser considerada, mesmo com a percepção engessada do senso comum. Num diálogo entre alteridade, memória e oralidade, a produção de narrativas históricas sobre os quilombos volta-se para o ainda não dito. A *palavra* vem a representar uma das janelas de aprendizado em História Quilombola.

Considerando a oralidade, tradicional em comunidades remanescentes de quilombos rurais, por exemplo, é possível empreender um diálogo empírico-teórico na produção das narrativas históricas. Embora

haja um cabedal de dificuldades na realização de pesquisas em História Oral, o que a palavra quilombola têm a contar deve ser considerada pois, muitas vezes, os vestígios do passado de uma comunidade podem não estar registrado em documentos escritos, mas nos saberes e nas vivências e práticas compartilhadas. A consideração da palavra quilombola vem a agregar na construção de narrativas históricas que, cada vez mais, considerem a fala daqueles grupos que, muitas vezes, não tem – e não tiveram – suas vozes ouvidas propriamente, seja em espectro regional ou mais abrangente na atualidade complexa.

Referências

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**: texto constitucional promulgado em 5 de outubro de 1988, com as alterações determinadas pelas Emendas Constitucionais de Revisão nos 1 a 6/94, pelas Emendas Constitucionais nº 1/92 a 91/2016 e pelo Decreto Legislativo no 186/2008. – Brasília: Senado Federal, Coordenação de Edições Técnicas, 2016.

DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. **História oral**: memória, tempos, identidades. Belo horizonte: Autêntica, 2006.

EVANGELISTA, Breno Luiz Tommasi; TEIXEIRA, Laura Mineiro. Mito e memória entre comunidades tradicionais. **Transversos**: Revista de História, v. 7, n. 7, set. 2016.

GOLIN, Tau. Identidade gentílica e capital simbólico. In: BATISTELLA, Alessandro (Org.). **Passo Fundo, sua História**. Passo Fundo: Méritos, 2007, v.1.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais Ltda., 1990.

HALL, Stuart. A identidade em questão. In: _____. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 7. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 7-22.

LEITE, Ilka Boaventura. Quilombos e quilombolas: cidadania ou folclorização? **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 5, n. 10, p. 123-149, mai. 1999.

MOLAR, Jonathan de Oliveira. Alteridade: uma noção em construção. **Anais do VIII EDUCERE** – Congresso Nacional de Educação. Curitiba: PUCPR, 2008.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 1992, p. 200-212.

QUINET, Antonio. Introdução. In: _____. **Os outros em Lacan**. Rio de Janeiro: Zahar, 2012, p. 7-10.

RICOEUR, Paul. História e Tempo. In: _____. **A Memória, A História, O Esquecimento**. Campinas: Editora da Unicamp, 2007, p. 357-421.

PARTE II:
PATRIMÔNIO HISTÓRICO, PRESERVAÇÃO

7. LA SELECCIÓN DE “PASADOS”: LA *PATRIMONIALIZACIÓN* COMO ACTO DE CONSOLIDACIÓN DE UN RELATO (ENTRE LOS MUCHOS POSIBLES)¹

Laura Ibarlucea

O patrimônio define-se, ao mesmo tempo, pela realidade física de seus objetos, pelo valor estético [...] que lhes atribui o saber comum, enfim, por um estatuto específico, legal ou administrativo. Ele depende da reflexão erudita e de uma vontade política, ambos os aspectos sancionados pela opinião pública; essa dupla relação é que lhe serve de suporte para uma representação da civilização, no cerne da interação complexa das sensibilidades relativamente ao passado, de suas diversas apropriações e da construção das identidades. (POULOT, 2009, p.13).

Introducción: terminología y características del sitio

El texto que sigue propone una reflexión acerca de las implicaciones que tiene cualquier proceso de patrimonialización en relación con la construcción de la memoria social y, consecuentemente, de todo lo que esa memoria social desestima (olvida). El caso de estudio, el barrio histórico de Colonia del Sacramento, es una excusa para orientar estas reflexiones. Lo que se esboza en estas páginas es, ante todo, un conjunto de pensamientos y primeras ideas y solo tiene por objetivo invitar, a quien se sienta convocado, a reflexionar acerca de los efectos de los procesos de patrimonialización en la conformación de las maneras en las que las comunidades se imaginan y se representan. Dado que el conjunto de los bienes y prácticas patrimonializados compone uno de los pilares para la construcción de la identidad comunitaria de las sociedades modernas y es un relato privilegiado –aunque no el único– que forma parte integral de la memoria pública de esas comunidades, reflexionar sobre las formas en las que este relato se constituye, sobre aquello que ilumina y aquello que opaca, es una forma más de acercarnos a entender estos fenómenos.

En los estudios sobre patrimonio se han utilizado diversos términos o expresiones para designar al conjunto de operaciones que transforman ciertos bienes o prácticas culturales en elementos de valor singular y los incorporan a un repertorio particular y con un reconocimiento social específico, denominado genéricamente patrimonio cultural. En este sentido las expresiones más frecuentemente utilizadas en el mundo hispanoparlante son: puesta en valor, activación patrimonial, patrimonialización, más recientemente, y registro (esta última está, en particular, asociada a las designaciones en el campo de lo inmaterial). En todos los casos se trata de dar cuenta del conjunto de acciones necesarias para que esos bienes o prácticas adquieran relevancia respecto del resto de los que constituyen el ecosistema cultural de las comunidades.

El resultado de estos procesos supone la configuración de un estatuto particular para algunos elementos

1. Este artículo fue publicado en Marchi, D.; Knack, E.; Poloni, R.J. (org); Serres, J; e Ferreira, L. (coord): *Memória & patrimônio: identidade, emoção e ditaduras*. Pelotas: Ed. UFPel, 2020.

del conjunto de los que componen lo cultural, apartándolos de ese conjunto heterodoxo y atribuyéndoles condiciones específicas de significación y representatividad supuestamente colectivas. Para el desarrollo de este texto se ha optado por el uso del término patrimonialización, en la medida que se entiende como el más directo a la vez que genérico. Directo, puesto que lo que se configura a través de las operaciones que denomina es la condición patrimonializada de esos bienes o prácticas, se entiende que el uso de otras expresiones no evidencia en forma tan efectiva la condición atribuida del estatuto patrimonial (en este sentido también es una opción voluntaria usar patrimonializado/a en vez del habitual patrimonial al referir a bienes o prácticas incorporadas en el repertorio de lo patrimonial). Genérico, en tanto el registro de prácticas culturales en los inventarios del denominado patrimonio cultural inmaterial responde a las mismas prácticas de atribución de su condición patrimonializada.

Si bien la identificación de cada una de las operaciones simbólicas y formales que están asociadas a los procesos de patrimonialización ha sido abordada por varios autores (DAVALLON, 2012; DORMALES, 2011 o LAMY, 2012, entre otros), los alcances de este texto no permiten el desarrollo exhaustivo de tal asunto. Por el contrario, la intención que orienta este trabajo está dirigida, como ya se adelantó, a la propuesta de algunas reflexiones acerca de cómo la patrimonialización supone la elevación de un posible relato del pasado sobre otros muchos posibles y, para encaminar tal reflexión, se ha tomado el caso del casco histórico patrimonializado de Colonia del Sacramento.

El área comprendida dentro del sitio patrimonializado conocido como Barrio Histórico de la ciudad de Colonia del Sacramento apenas alcanza las 18 hectáreas. Ese espacio se halla en una pequeña península que se interna en el Río de la Plata al suroeste de la ciudad capital del departamento uruguayo de Colonia y fue incorporado a la Lista del Patrimonio Mundial de Unesco en diciembre de 1995. Está a 178 km por tierra de Montevideo y a menos de una hora por ferry de Buenos Aires. El actual sitio patrimonial que fue, hasta avanzada la década de 1960, uno de los barrios más deprimidos socioeconómicamente de la ciudad, hoy es uno de los puntos de atracción turística más importantes del Uruguay —ocupa el cuarto lugar entre los destinos más visitados del país (MINTUR, 2017, p. 4).

De acuerdo con las estadísticas del último Anuario de turismo (MINTUR, 2018, p. 10) en 2017 hubo más de 300 mil viajeros que pernoctaron en el departamento de Colonia. Habida cuenta que más de la mitad de los alojamientos del departamento están concentrados en la ciudad de Colonia del Sacramento, cabe suponer que un alto porcentaje de esos turistas pernoctó en esa ciudad, número que oscila entre los 250 y los 280 mil presumiblemente. A estas cifras, debe sumársele el de los visitantes por el día, cuyo estimado global permite suponer que la ciudad recibe entre 600 y 800 mil visitantes anuales. Si estos números se comparan con la pequeña población estable de la ciudad, que es menor a 26 mil habitantes (INE, 2012), resultan aún más llamativos.

La patrimonialización como constructora de memoria (y olvido)

Si bien la historia de la ciudad está marcada por una serie de episodios conflictivos, desde su propia fundación en una zona reclamada simultáneamente por la Corona española y la portuguesa hasta la propia gestión actual del sitio patrimonializado, el relato que cuenta Colonia del Sacramento de sí tiende a ser sereno, apacible y sin fisuras. Esto contradice la singularidad de Colonia del Sacramento, la que le ha permitido el acceso a la Lista del Patrimonio Mundial, basada en el hecho de haber sido fundada, en 1680,

por portugueses en los confines de los territorios de las coronas ibéricas y, por ello, haberse convertido inmediatamente en un motivo de disputa entre lusitanos y españoles.

Esa condición fronteriza y la presencia sucesiva y simultánea de portugueses y españoles en este territorio dieron una fisonomía peculiar al poblado que hasta ahora es reconocible en el área patrimonializada y que le da un carácter único en la región platense. Tanto la trama urbana (figura 1) como algunos ejemplos arquitectónicos, dan cuenta de la presencia portuguesa en esta zona, que coexisten con elementos arquitectónicos más típicamente hispanos (figura 2). De este modo, la pequeña población puede ser una muestra de la convivencia, no siempre pacífica, de ambos imperios.



Figura 1. Fotografía aérea del área patrimonializada y la zona próxima. En la fotografía es perceptible la singularidad del trazado urbano de origen portugués, fácilmente distinguible del trazado aledaño de la ciudad nueva francamente ortogonal Fuente: Google Maps.



Figura 2. Fotografía histórica (s/f) de la acera NO de la Plaza Mayor.

Se pueden ver dos ejemplos interesantes: sobre la izquierda una vivienda popular portuguesa, actualmente es la sede del Museo Casa Nacarello y, a la derecha, la casa del Almirante Brown, sede del Museo Municipal, cuya planta baja responde a la tipología de vivienda calificada portuguesa y la planta alta responde a la tipología española del final del período colonial.

Fuente: Archivo fotográfico IHAFADU-UDELAR.

Como área periférica, pero de singular valor estratégico, la ciudad no fue mucho más que un campamento militar por largo tiempo y, luego, no más que una población humilde, lo que se percibe en la sencillez de la mayor parte de las construcciones. Es, por esto, una ciudad patrimonial nada monumental, no hay en grandes catedrales vidriadas o ruinas milenarias, por el contrario, su valor radica en ser una muestra de la diversidad que define la vida en sociedad, ser testigo de la lucha entre imperios y haber sobrevivido como muestra de ello. Es, como en todos los casos, un fenómeno cultural complejo, plagado de disidencias y definido por la superposición de capas históricas sucesivas. Pero el relato patrimonial ha obliterado parte de esa complejidad, al optar por privilegiar una narrativa más asociada a lo colonial y eludir las alusiones a la confluencia sucesiva de diversidades, la luz se concentra en algunas partes de la historia y deja completamente a oscuras otras.

Tal como plantea Pollack (2006) se produce un proceso de encuadramiento de la memoria a través de la producción de discursos organizados sobre acontecimientos y personajes, del mismo modo ocurre con el discurso de la patrimonialización: lo que se dice de los objetos materiales opera como mecanismo de encuadramiento, “la memoria es así guardada y solidificada en piedra (...) de modo que ciertos elementos son integrados en un fondo cultural común a toda la humanidad” (Ídem, p. 26-27). Ese encuadramiento, constituido en el relato dominante, supone la exclusión de las memorias diferentes, que son, en definitiva, desafiantes en la medida que pueden cuestionar la autenticidad del relato hegemónico. Como relato

patrimonial consolidado el discurso sobre el BHCS se impone, pero una mirada atenta evidencia algunas ausencias.

En tanto el patrimonio cultural es una manera en la que las comunidades se relatan a sí mismas, fundamentalmente, a través de bienes o prácticas culturales que tienen lugar en el espacio, resulta interesante referir a la cuestión de la representación social del espacio. Los sitios patrimonializados entran en la categoría de representaciones sociales, de la manera en que lo define Denise Jodelet (2015), como un conjunto complejo de fenómenos materiales y simbólicos que operan en las maneras representación tanto del espacio físico en sí como de la manera en que quienes lo habitan lo hacen:

Decir que el entorno es socio-físico ya no es considerarlo solo como un conjunto de fuerzas que afectan la conducta, sino como un producto material y simbólico de la acción humana (Stokols, 1982). Esta formulación se basa en una distinción entre diversos lugares, sitios y espacios (settings y places), lo que equivale a conceptualizar en términos espaciales los elementos del entorno ecológico. Este enfoque se acompaña del reconocimiento de su dimensión social, expresada en términos de significados. Para Stokols, el entorno socio-físico es un compuesto de rasgos materiales y simbólicos cuyo estudio requiere la comprensión, en el mismo análisis, de los elementos llamados “subjetivos” y “objetivos”. Son los ocupantes de los diversos marcos espaciales los que los hacen pasar de una mezcla de elementos materiales a un sitio simbólicamente significativo.

[...] el uso de conceptos como los de significado simbólico, nos remite a la idea de representación: el espacio representa y se representa a sí mismo. (JODELET, 2015, p. 98)

En tal sentido, la manera en que el espacio del BHCS representa y se representa tiende a consolidar un relato unívoco y sin fisuras, una especie de pasado cristalizado y fijo, anclado en una narrativa configurada a comienzos del siglo XX que parece resultar inmune a cualquier resignificación. Lo interesante del fenómeno, es que, a pesar de su permanente actualización como efecto de su condición de sitio de conmemoración del pasado, el relato patrimonial aparece como blindado a cualquier modificación. En un intento de dar cuenta de esta manera de operar los procesos de patrimonialización se ha considerado oportuno referir a algunos ejemplos, episodios o procesos cuya referencia conmemorativa no existe en el relato patrimonial del BHCS.

El primero de los ejemplos que se puede citar tiene que ver con parte del proceso de lucha entre España y Portugal. En ese proceso, Colonia del Sacramento fue trofeo de guerra y, tras el tratado de 1750 —conocido tanto como Tratado de Madrid o de Permuta, por las razones que siguen—, la ciudad pasó a manos españolas a cambio de las misiones guaranícas al Este del río Uruguay (las llamadas Siete Misiones Orientales). El tratado determinaba que las misiones debían ser abandonadas en el término de un año y disolvían la presencia de los jesuitas en el territorio ahora portugués. Ante esta medida, los habitantes de las misiones se levantaron en armas, lo que dio lugar a la Guerra Guaranítica, conflicto que duró casi dos años y enfrentó a los guaraníes misioneros con los ejércitos de España y Portugal. Nada en el relato de Colonia del Sacramento alude a esa guerra ni al impacto que tuvo sobre la realidad de la región, aunque estos episodios sí resultan fundamentales en las conformaciones históricas de la región de las Missões en Rio Grande do Sul.

El relato patrimonial de Colonia del Sacramento se hilvana, predominantemente, sobre su condición de ciudad portuguesa en el territorio imperial español, sin embargo, no tiene en cuenta la compleja configuración de esa frontera, cuyos límites, aunque demarcados fieramente en los tratados, fueron sistemáticamente discutidos por la realidad del territorio. El hecho de que las interpretaciones de portugueses y españoles

acerca de hasta dónde llegaba cada jurisdicción no coincidieran determinó que la región fuera terreno de disputa hasta avanzado el período independiente. No en vano, cabe recordar que el territorio de lo que hoy es Uruguay integró formalmente a las posesiones portuguesas en América del Sur y, luego, al Imperio del Brasil desde 1817 hasta avanzada la década de 1820.

En ese relato no existen referencias a las poblaciones que habitaban el territorio antes de la llegada de los europeos, excepto en la heterodoxa colección del Museo Indígena, una acumulación de materiales líticos y otros elementos escasamente documentados y musealizados en forma inconexa y carente de un guion explicativo e interpretativo. Nada vincula estos objetos con el relato del sitio ni propone alternativas reflexivas acerca de los vínculos de sus productores con la historia narrada por el espacio patrimonializado. Tampoco tiene lugar en la narrativa patrimonial la condición de puerto esclavista que tuvo el enclave. Ningún elemento material o inmaterial sirve de soporte memorial expreso y voluntario para la inclusión de las personas esclavizadas en la *bucólica* enunciación del pasado colonial que hace el relato.

En la actualidad, el viejo barrio Sur, muestra una imagen cuidada, la mayor parte de las casas (al menos a sur de la avenida Gral. Flores) han sido restauradas o rehabilitadas, aunque principalmente con funciones comerciales. Los espacios públicos enjardinados y equipados —luminarias, cartelera, ornamentaciones peculiares, etcétera— suelen estar plagados de transeúntes que fotografían prácticamente cada piedra. Hoy, al caminar por sus calles, para el visitante no experto, casi nada deja ver su no tan remoto pasado de barriada popular, esa condición que lo hacía un área desprestigiada de la ciudad

El Sur, el viejo barrio del sur, echado sobre las murallas históricas es como un atorrante, melenudo, y sucio, harapiento, inútil para sí y para los demás. No cabe a su favor la consideración de que guarda ruinas de casas donde vivieron patricios venerables, ni tampoco la que asila a un pobrío que no encontrará mañana albergue tan barato. Y no caben esas consideraciones porque esas casuchas que otrora honraran Artigas y Lavalleja y que aún antes sirviese de morada a nobles españoles e hidalgos portugueses, han sido después y comúnmente refugio de ganapanes, lupanares, muchas veces domicilio de malsanos sujetos. (PEDRO ORONÁ, La Colonia, 28/3/1907 apud POS, 2004, p. 9)

Al eliminar las evidencias inmediatas de la cotidianeidad pauperizada, Colonia del Sacramento se configura como un espacio escasamente complejo, no solo en relación con pasado del que pretende ser testimonio, sino incluso con procesos mucho más recientes que han determinado su condición actual en forma muy profunda. El discurso patrimonial diluye de los conflictos derivados del propio proceso de patrimonialización.

En el transcurso de unos 30 años, desde que se iniciaron las primeras acciones de recuperación patrimonial en la década de 1960 hasta la inclusión del sitio en la Lista del Patrimonio Mundial en la mitad de la década de 1990, el barrio Sur, hoy Barrio Histórico, vio radicalmente transformada su fisonomía. El barrio popular y pauperizado se transformó en un área privilegiada de la ciudad. Luego de la inclusión en la Lista, el proceso continuó con la acelerada *turistización* y, más precisamente, con su *turistificación*² que

2. Se ha optado por utilizar los términos *turistización* y *turistificación* para distinguir dos fenómenos asociados, pero no idénticos, de acuerdo con siguiente criterio: *turistificación* “alude al impacto que tiene la masificación turística en el tejido comercial y social de determinados barrios o ciudades. [...] Este sustantivo y el verbo *turistificar* [...] se refieren al impacto que tiene para el residente de un barrio o ciudad el hecho de que los servicios, instalaciones y comercios pasen a orientarse y concebirse pensando más en el turista que en el ciudadano que vive en ellos permanentemente. Con este sentido, también se emplea, aunque en menor medida, la alternativa *turistización* [...] de manera más neutra, que algo se hace más turístico [...]. Se recomienda mantener esta especialización semántica que el uso parece apuntar entre una *turistificación* centrada más en el efecto, generalmente —aunque no solo— negativo, y una *turistización* más neutra, ya que puede resultar muy útil en las informaciones.” (FONDEU BBVA, 2017). Se ha optado por la indicación del neologismo mediante cursivas.

ha resultado en que el área patrimonializada y las zonas inmediatas tengan hoy un aspecto muy diferente al que debieron tener a mitad del siglo pasado.

Nada en la trama actual deja en evidencia o alerta sobre el hecho de que, durante el proceso de patrimonialización, se optó por eliminar partes del barrio, consideradas como inadecuadas para el relato que se estaba configurando. Existen varios ejemplos de estas operaciones, tal es el caso de la demolición de algunas construcciones del área edificada que se encontraba sobre la línea de la muralla que fue reconstruida o las precarias viviendas que estaban sobre la zona en la que las bases de la muralla eran visibles (figura 4). También fueron víctimas de la reconstrucción patrimonializadora algunas construcciones más sólidas y calificadas, como la que estaba encima de las ruinas del convento de San Francisco Javier (figura 5) para dejar visibles los cimientos del antiguo edificio (figura 6). Todas estas demoliciones supusieron la eliminación de algunas de las capas urbanas para privilegiar otras y no se ha dejado vestigio de ellas ni hay referencias interpretativas.



Figura 3. Viviendas asentadas sobre las ruinas de la muralla presumiblemente en la zona sur del área histórica (s/f)
Fuente: Archivo fotográfico IHAFADU-UDELAR.



Figuras 4 y 5. Fotografía histórica y actual del convento de San Francisco Xavier y del faro.

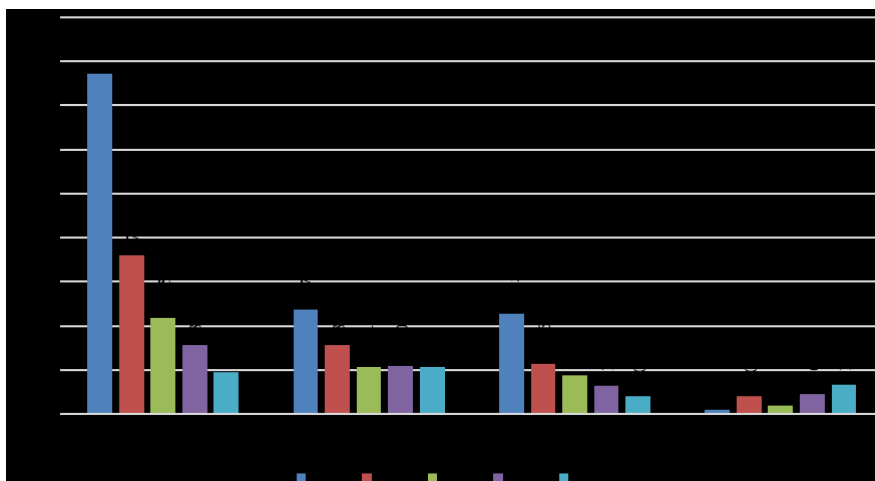
Foto de la izquierda: postal antigua en la que es visible la construcción existente en el área frontal del predio del convento de san Francisco Javier (c. 1940). Foto de la derecha: fotografía actual del mismo predio, enero 2019. Fuentes: Archivo fotográfico del IHAFADU-UDELAR y fotografía de la autora.

Tal como ocurre en muchos casos de áreas históricas deprimidas socioeconómicamente, la patrimonialización, que conlleva la recalificación edilicia y de los espacios públicos, deriva en fenómenos de despoblamiento y *elitización*. Así, una de las consecuencias más visibles de la consolidación del área como sitio patrimonial, especialmente perceptible desde la década de 1980, ha sido un proceso de *gentrificación*. De acuerdo con los estudios que se han realizado desde que surgió este concepto en la década de 1960, la *gentrificación* se produce por distintos motivos y adquiere formas diversas (DÍAZ PARRA, 2013, p. 2-3).

En el caso de la ciudad de Colonia del Sacramento, el antiguo centro histórico degradado fue modificado por la rehabilitación para nuevos usos asociados al turismo, en directa relación con su consolidación como sitio patrimonializado. De acuerdo con los datos estadísticos de los últimos censos nacionales, mientras en 1963, cuando aún no se habían iniciado las obras de recuperación patrimonial, la población total del barrio era de 1546 personas, que ocupaban 455 de las 473 viviendas relevadas en el área; en 1985, momento en que

se dieron los primeros pasos para su inclusión en la Lista del Patrimonio Mundial, la población era de 718 personas, que vivían en 226 de las 311 viviendas relevadas; once años después, al año siguiente de que fuera incluido en la Lista, el barrio contaba con 435 habitantes, ocupantes de 174 de las 214 viviendas relevadas; el último censo, de 2011, contabilizó 188 habitantes, ocupando 80 de las 211 viviendas disponibles en el área (gráfico 1).

Gráfico 1. Evolución poblacional y de vivienda en el área patrimonializada 1963-2011.



Fuente: elaboración propia a partir de los datos censales producidos por el INE.

El resultado es que hoy el Barrio Histórico está prácticamente despoblado y las viejas viviendas uni o plurifamiliares han sido convertidas en espacios dedicados a los servicios vinculados al turismo: restaurantes, hostales, galerías, locales comerciales, etcétera.

Consideraciones finales

En 1928, Fernando Capurro decía:

El aspecto general de la Ciudad Vieja, al recorrer sus calles, es sugestivo; todavía quedan algunas notas interesantes que permiten y estimulan a la imaginación a reconstruir el ambiente, si no propiamente del Fuerte Portugués, sí el ambiente postcolonial; el primitivo ambiente patricio, derivado del primero colonial; la planimetría general, el pavimento de algunas callejas, uno que otro ejemplar de arquitectura portuguesa y española, viviendas modestas o ejecutadas con restos de ambas, las ruinas de la Comandancia, los restos de la casa del virrey, los muros negruzcos del convento de San Francisco Javier, complementado todo ello por las masas informes de las baterías de San Pedro y Santa Rita y por los trozos despedazados de murallas, que se hace sentir más aún por la tranquilidad, quietud y silencio que imperan en la histórica ciudad. (CAPURRO, 1928, p. 106)

Hoy “la tranquilidad, quietud y silencio” ya no imperan en la histórica ciudad, el visitante recorre un espacio pintoresco, estilizado y fuertemente comercial, rodeado de cientos, cuando no miles, de otros visitantes. La ciudad, en particular en el área patrimonializada, se ha “maquillado” para recibirlos, para cumplir las expectativas del turista, para satisfacer los deseos de consumo. El relato patrimonial y el turístico se confunden, se trenzan y dan el sentido actual que enuncia la ciudad. La memoria oficializada por la operación patrimonializadora a la vez que eleva, de entre la generalidad de las ciudades del interior

uruguayo, a Colonia del Sacramento a un plano destacado y privilegia elementos del pasado, oculta, elude o, expresamente, olvida hechos, procesos, capas, personas, etcétera.

En el caso de Colonia del Sacramento, el proceso patrimonializador escogió la cara colonial y portuguesa por encima de las demás capas que componían el palimpsesto, y esa elección comenzó a gestarse mucho antes de que el impulso de la patrimonialización fuera hegemónico.

[...] Sin modificar su estructura edilicia y arquitectural, restaurando inteligentemente algunas casas, conservando todo lo existente de valor tradicional, demoliendo las construcciones que no sean de la época colonial y realizando una obra de higiene indispensable [...]. (Diputado Julio María Sosa, 1924, en CAPURRO, 1928, p. 278-280)

De todos los pasados posibles, ese es el que narra Colonia del Sacramento, es un relato que articula memoria y olvido, como todos los relatos patrimoniales, como todos los relatos.

Los abusos, en el sentido fuerte del término, que se derivan de la manipulación concertada de la memoria y del olvido por quienes tienen el poder. [...] la memoria instrumentalizada [...]. Es, en este plano, en el que con más legitimidad se puede hablar de abusos de memoria, los cuales son también abusos de olvido. [...]

El centro del problema es la movilización de la memoria al servicio de la búsqueda, del requerimiento, de la reivindicación de la identidad. De las desviaciones que de ello resultan, conocemos algunos síntomas inquietantes: demasiada memoria en tal región del mundo, por lo tanto los abusos de la memoria; no suficiente memoria en otro lugar, en consecuencia, abusos de olvido. Pues bien es en la problemática de la identidad donde hay que buscar la causa de la fragilidad de la memoria así manipulada. [...]. (RICOEUR, 2008, p. 109-110)

Referências

CAPURRO, F. La Colonia del Sacramento. In: S. d. Arqueología, Revista de la Sociedad “*Amigos de la Arqueología*” (pág. Tomo II). Montevideo: Sociedad de Amigos de la Arqueología, 1928.

DAVALLON, J. Comment se fabrique le patrimoine: deux régimes de patrimonialisation. In C. KHAZNADAR. Le patrimoine, oui, mais quel patrimoine? (p. 41-57). Arles: Actes Sud. 2012.

DÍAZ PARRA, I. La gentrificación en la cambiante estructura socioespacial de la ciudad. In: Biblio 3W-Revista bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales, s/d. 25/6/2013. Disponible en línea: http://www.ub.edu/geocrit/b3w-1030.htm#_ednref2 (acceso 10/1/2019).

DORMAELS, M. Patrimonio, patrimonialización e identidad. hacia una hermenéutica del patrimonio. In: Revista Herencia, 24 (1 y 2), 7-14. 2011.

FONDÉU BBVA. *Turistificación*, neologismo válido. Fondéu BBVA buscador urgente de dudas. 17 de marzo de 2017. Disponible en línea: <https://www.fundeu.es/recomendacion/turistificacion-neologismo-valido/> (acceso 02/02/2019)

INE. Censo 1963. Montevideo: Instituto de Estadística y Censos, 1963.

INE. Censo 2011. Obtenido de Instituto Nacional de Estadística. 2012. Disponible en línea: <http://www.ine.gub.uy/web/guest/censos-2011> (acceso 15/1/2019).

JODELET, D. Représentations sociales et mondes de vie. Paris: Les Éditions des Archives, 2015.

LAMY, Y. La conversion des biens culturels en patrimoine public: un carrefour de l'histoire, du droit et de l'éthique. In: C. KHAZNADAR. Le patrimoine, oui, mais quel patrimoine? (págs. 127-173). Arles: Actes Sud, 2012.

MEC-IC. Plan de gestión del Barrio Histórico de Colonia del Sacramento. Montevideo: Ministerio de Educación y Cultura de Uruguay-Intendencia de Colonia, 2012.

MINTUR. Anuario 2017. Estadísticas de turismo. Montevideo: Ministerio de Turismo, 2017.

MINTUR. Anuario 2018. Estadísticas de turismo. Montevideo: Ministerio de Turismo, 2018.

POS, C. El Barrio Sur de Colonia del Sacramento. Visión desde los vecinos y algunos apuntes sobre la gestión y concepción del Patrimonio. In: Artículo inédito. 2004.

POLLACK, M. Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite. La Plata: Ediciones Al margen, 2006. 3-15 p.

POULOT, D. Uma história do patrimônio no Ocidente, séculos XVIII-XXI. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.

RICOEUR, P. La memoria, la historia y el olvido. Buenos Aires: FCE, 2008.

8. O PATRIMÔNIO ARQUEOLÓGICO: A EDUCAÇÃO PATRIMONIAL COMO MEIO DE CONHECIMENTO DA HISTÓRIA INDÍGENA

Taciane Neres Moro
Ronaldo Bernardino Colvero

Patrimônio Material dos povos originários de Itaqui

Segundo Colvero e Silva (2010) os vestígios arqueológicos que permaneceram no território que delimita a cidade de Itaqui, foram inicialmente encontrados pelo pescador Pércio Fogaça Bonorino, eventualmente o cidadão coletava o material que encontrava na beira do rio, após colecionar um numeroso acervo de artefatos arqueológicos o pescador doou o acervo para o poder legislativo do município.

Os responsáveis pela devida catalogação do acervo foram Ronaldo Bernadino Colvero e Jeremyas Machado Silva. Segundo Colvero e Silva (2010), durante o processo de catalogação “*primeiramente foi lavado, classificado e organizadamente colocado em mesas para a realização do trabalho*” (COLVERO; SILVA, 2010, p. 2).

Depois das peças já numeradas, foi elaborado um registro contendo todas as informações obtidas pela análise do acervo. No total, foram classificados e armazenados no Palácio Rincão da Cruz:

51 fragmentos de cerâmica da tradição guarani, 154 pontas de projétil ou lança, 180 pré-formas, 41 peças utilizadas como facas ou lâminas, 62 raspadores, 03 blocos, 61 núcleos, 21 talhadores, 08 batedores, 16 bases para pilão, 07 percutores, 126 boleadeiras, 14 lenticulares, 43 maniclas, 07 lascas e 01 micro-lasca, totalizando 795 peças (COLVERO; SILVA, 2010, p. 2).

Conforme os autores, segundo o depoimento do pescador que encontrou os artefatos, os mesmos estavam em locais como áreas de plantações de lavoura, em várzeas e campos no interior do município “*seriam estes: São João, Paloma, Cruzinha, Panelão e Capão da Mulata*” (COLVERO; SILVA, 2010, p. 1). Locais esses que são característicos do pampa, próximos de rios e que eram estrategicamente escolhidos pelos índios.



Figura 1: Parte do material arqueológico na mesa de análise. Itaqui / RS. Fonte: COLVERO; SILVA, 2010, p. 17.6

Atualmente os artefatos se encontram em exposição em uma redoma de vidro no auditório da Câmara de Vereadores Palácio Rincão da Cruz, e está à disposição para visitas:

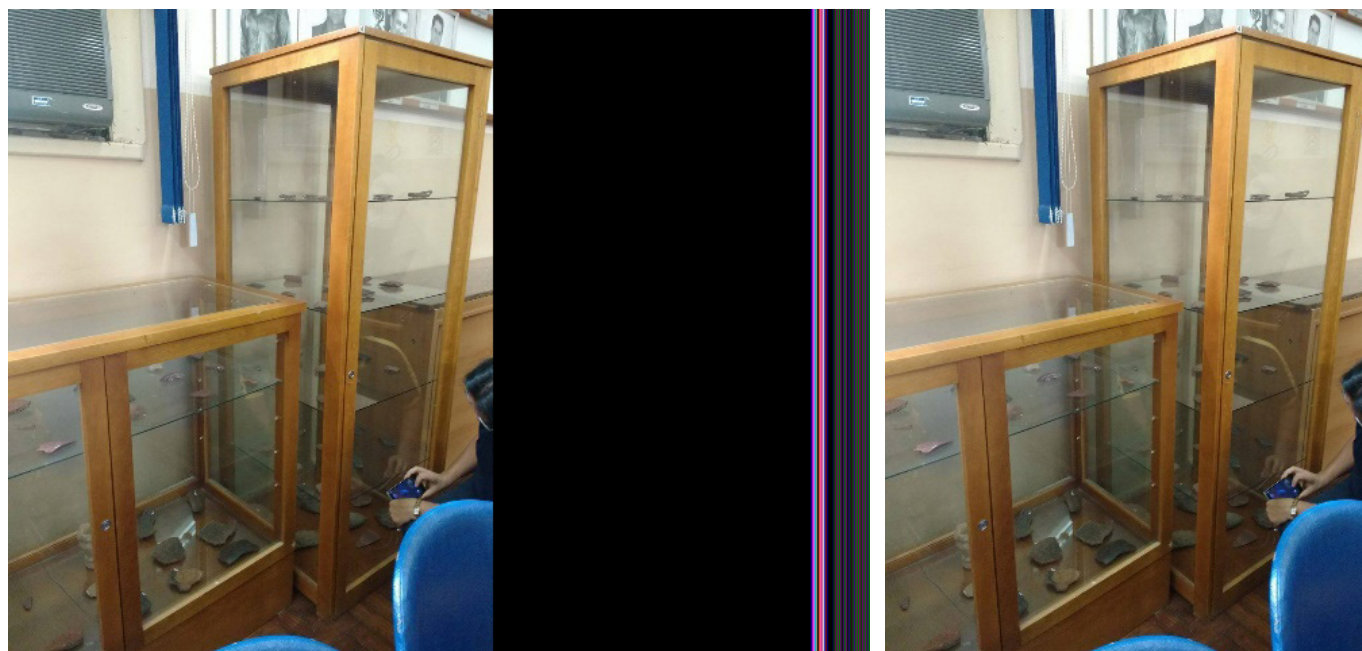


Figura 2: Exposição dos artefatos arqueológicos na Câmara de Vereadores de Itaqui. Foto: Taciane Moro

No entanto, cabe aqui salientar que há a necessidade de divulgação da existência desse acervo, pois a população itaquense em sua maioria não tem conhecimento sobre a exposição e por consequência

não existem atividades, sejam sociais, midiáticas ou educacionais, em torno desse patrimônio. Esse fator torna a Educação Patrimonial ainda mais importante para a sociedade do município de Itaquí

A Educação Patrimonial e seu viés cultural

Os registros históricos passaram a ter sentido memorial para a sociedade e são imortalizados por seus fragmentos, e esses, se tornam patrimônios históricos e culturais. Atualmente identificados e valorizados pela ajuda de diversas intervenções políticas/educacionais, dentre essas, em especial abordada no neste trabalho a Educação Patrimonial.

No Brasil a Educação Patrimonial vem sendo incentivada através do órgão institucional IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional) criado na década de 1930, é responsável pela segurança e preservação de patrimônios no país e vem elaborando documentos informativos e pedagógicos sobre a temática desde 1999.

Segundo Sonia Regina Rampim Florêncio (2015), o termo Educação Patrimonial surgiu no Brasil na década de 1980, tendo como referência pesquisas na Inglaterra sobre trabalhos educacionais que utilizaram como fonte de estudo museus e monumentos históricos.

No ano de 2012 o IPHAN em parceria com o MEC trouxe a possibilidade de evidenciar a Educação Patrimonial através do Programa Mais Educação⁷ disponibilizando materiais informativos e acessórios de trabalho para escolas que optassem em trabalhar com a E.P. segundo a matéria do site do IPHAN publicada em 2012 o objetivo do projeto “é que os estudantes realizem inventários dos patrimônios locais nos territórios nos quais as escolas estão inseridas”.⁸

De acordo com a cartilha do IPHAN para o Programa Mais Educação, a Educação Patrimonial é responsável por interligar o patrimônio histórico com a sua região e seus habitantes, é a partir dessa ação que é possível “*ampliar o entendimento dos vários aspectos que constituem o nosso patrimônio cultural e o que isso tem a ver com formação de cidadania, identidade cultural, memória*”. (IPHAN, 2012, p. 4)

Para Maria de Lurdes Horta (et al. 1999), a Educação Patrimonial é um trabalho permanente que torna o Patrimônio Cultural a fonte primária do conhecimento, além de contribuir intrinsecamente para o imaginário individual e coletivo. A autora ressalta que o conhecimento crítico e a apropriação consciente das comunidades sobre a sua história e o seu patrimônio são indispensáveis para assegurar o processo de preservação. A Educação Patrimonial é também responsável pelo fortalecimento dos sentimentos de identidade e cidadania.

A partir da **experiência** e do **contato direto** com as evidências e manifestações da cultura, em todos os seus múltiplos aspectos, sentidos e significados, o trabalho da Educação Patrimonial busca levar as crianças e adultos a um processo ativo de **conhecimento, apropriação e valorização** de sua herança cultural[...] (HORTA, 1999, p. 4 grifo da autora)

Para Florêncio (2015) a preservação dos bens culturais deve ser compreendida como uma prática social, e a Educação Patrimonial precisa ter esse preceito, pois vai interferir de maneira intrínseca na forma

como a sociedade percebe a sua cultura.

Vidal (2010) ao expor algumas práticas de Educação Patrimonial na área da arqueologia, destaca que a E.P. vem a ser o instrumento principal para a “alfabetização cultural” da sociedade. Sendo assim, a E.P. proporciona a ligação da memória e identidade dos cidadãos com o patrimônio (material e imaterial) da sua localidade. *“Neste caso, os artefatos tornam-se símbolos da identidade local, assim como os remete a uma memória interiorizada, vivida, presenciada, em alguns casos uma memória construída, tratando-se de sítios pré- coloniais”* (VIDAL, 2010, p. 26-27).

Segundo Zanon (et al. 2009) a Educação Patrimonial possui caráter transformador, uma vez que abarca o conceito de território, da localidade como um espaço do plural, estabelecendo ou reafirmando as relações de cultura e identidade. A prática da E.P. nas escolas pode e deve ser uma ferramenta de ensino que possibilite o contato dos cidadãos com a história e cultura indígena presente na sua região. Neste sentido, a E.P. é libertadora, pois permite a coexistência da diversidade histórica e favorece o entendimento do patrimônio de diversas formas (ZANON, et al. 2009).

No entanto, Allana Pessanha Moraes (2016) ressalta que a Educação Patrimonial ainda está distante do cotidiano escolar, devido principalmente à carga horária das disciplinas, pois, os currículos escolares são sobrecarregados com as componentes curriculares já compostas pela grade curricular estabelecidas pelas normas oficiais, e essas componentes como já sabemos dependem de uma limitação de tempo em sala de aula.

Logo, a transversalidade surge como a opção mais viável para possibilitar a introdução de temas que não conseguimos abordar durante o período de aula já programado. Para Moraes (2016), a transversalidade é um meio a ser iniciado a inserção de temas ou questões que não são devidamente discutidos em sala de aula. As temáticas que podem ser promovidas devem fazer parte da realidade do aluno, proporcionando a formação de conceitos e significados sobre questões da cultura e história local.

Fica claro a importância da Educação Patrimonial para a história local, pois, Saballa (2007) também destaca essa premissa no sentido que a Educação Patrimonial proporciona o firmamento dos laços culturais *“com apropriação e valorização de heranças”* (SABALLA, 2007, p. 23).

Segundo Zanon (2009), a Educação Patrimonial também possui caráter político, na medida em que promove a história local, ela incentiva as pessoas a conhecerem e se reconhecerem como atuentes importantes da própria história e cultura *“deixando de ser expectador, como proposta no tradicional, para tornar-se sujeito, valorizando a busca de novos saberes e conhecimentos”* (Zanon et al. 2009, p. 52).

A Educação Patrimonial valoriza o que está próximo, ou seja, a cultura e história local, trabalhar com esse locus é fundamental para a população que não se encaixa nas características culturais e fisionômicas eurocentristas. É preciso evidenciar a história e o patrimônio daqueles que não são apenas resultado da cultura colonizadora, pois possuem uma parcela significativa da história no nosso país, e também comportam traços étnicos e culturais ignorados durante muito tempo.

Neste sentido, entende-se que trabalhar com a história e cultura local é uma prática que contribui para o desenvolvimento político e social dos alunos, esses que futuramente terão participação política e cidadã dentro da cidade em que está inserido, além de poder compreender de forma comparativa o contexto

externo de outros locais, acendendo o senso crítico perante a outras realidades. Tendo essa perspectiva em vista, nos atentamos para os Parâmetros Curriculares Nacionais do ensino fundamental que destacam:

A opção por estudos que relacionam as problemáticas locais com outras localidades explica-se pelo fato de que, nos estudos históricos é fundamental localizar o maior número possível de relações entre os acontecimentos e os sujeitos históricos, estabelecidas, também, além de seu próprio tempo e espaço, em busca de explicações abrangentes, que dêem conta de expor as complexidades das vivências históricas humanas. (PCN, 1997, p. 46-47)

Tratando-se da região fronteira oeste do Estado do Rio Grande do Sul no qual tem um contexto histórico singular, que podemos dizer pouco explorado pela educação básica. A região foi inicialmente ocupada por grupos indígenas e após foi palco de disputa por território das coroas espanhola e portuguesa. A cidade de Itaqui possui uma história e etnia indígena que precisa ser objeto de estudo da Educação Patrimonial, para que assim, os descendentes das etnias Charrua, Minuano e Guarani possam se reconhecer e conhecer a história de seus antepassados. Logo, torna-se evidente a relevância social da Educação Patrimonial, uma vez que, é proporcionado com ela o conhecimento e a prática viva das etnias que por muito tempo foram sonegadas.

Cabe ressaltar que trabalhar com essa temática é extremamente necessário em um país que inicialmente foi habitado somente por povos indígenas e possui uma grande descendência dessa etnia em sua sociedade. Segundo o artigo 26 da Lei de Diretrizes e Bases da educação de nº 11.654, torna-se obrigatório em escolas públicas e privadas o estudo em torno da história e cultura de povos afro-brasileira e indígena. Ainda, a legislação rege que:

§ 1º O conteúdo programático a que se refere este artigo incluirá diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, a partir desses dois grupos étnicos, tais como o estudo da história da África e dos africanos, a luta dos negros e dos povos indígenas no Brasil, a cultura negra e indígena brasileira e o negro e o índio na formação da sociedade nacional, resgatando as suas contribuições nas áreas social, econômica e política, pertinentes à história do Brasil. (BRASIL. Lei Nº 11.645, 2008, Art26 parágrafo 1).

A Educação Patrimonial é um instrumento significativo para o exercício de uma prática educacional ativa e reflexiva, pois uma parcela da população do município de Itaqui possui traços da descendência indígena e o auto reconhecimento, pode contribuir para o desvelamento dessa identidade indígena.

As oficinas de Educação Patrimonial para o conhecimento da história indígena

As oficinas de Educação Patrimonial foram realizadas em duas escolas do município de Itaqui, a Escola Municipal de Ensino Fundamental Otávio Silveira, em uma turma de 9º ano, e no Colégio Estadual São Patrício em uma turma de 2º ano do Ensino Médio. Foram realizadas três oficinas em cada escola. As oficinas foram desenvolvidas juntamente através do projeto de extensão “Admirável Mundo Novo: Quebrando Paradigmas na Educação”, aplicadas durante o mês de outubro de 2017.

Na primeira oficina foi realizada uma roda de conversa e explicação do tema com o auxílio de slides. A segunda oficina foi uma visita a Câmara de Vereadores do município, lugar onde se encontra

Povos Pampeanos: Charrua e Minuano

- Eram caçadores, pescadores e coletores;
- Pés e mãos relativamente pequenos, olhos amendoados, cabelos pretos e liso.
- Moravam em abrigos conhecidos como "choça";
- Desenvolveram artefatos como as boleadeiras e flechas;
- Já ocupavam o território que atualmente delimita o Rio Grande do Sul a cerca de 10.000 anos A.P.

Uso da boleadeira como massa.

Fonte: VIDAL (2009, p.93 apud. George Mustars, 1911)



Uso da boleadeira como massa.

Fonte: VIDAL (2009, p.93 apud. George Mustars, 1911)



Cultivavam milho, mandioca, feijão, abóbora, batata doce, entre outros.



Cultivavam milho, mandioca, feijão, abóbora, batata doce, entre outros.



Reprodução de um conjunto funerário



Fonte: SANTINELLI (2005, p.39 apud. Montoya, 1976; La Silva e Brochada, 1989; Uessler, 2000)

Reprodução de um conjunto funerário



Fonte: SANTINELLI (2005, p.39 apud. Montoya, 1976; La Silva e Brochada, 1989; Uessler, 2000)

A colonização

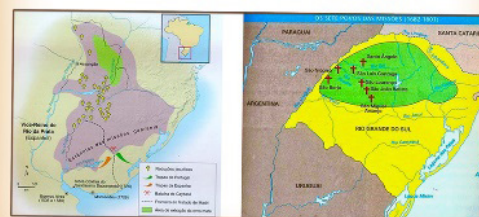




Figura 3: Slides para a primeira oficina. Fonte: Taciane Moro.

Ressalto que a interdisciplinaridade foi um importante recurso metodológico para as práticas de Educação Patrimonial aqui desenvolvidas, estando intrinsecamente presente durante as experiências. De acordo com Japiassu (1976, p. 71), essas integrações interdisciplinares possuem “a vantagem de fornecer um conhecimento não somente mais completo e mais rico do objeto de pesquisa, no nível teórico, mas também de situar este objeto no contexto de uma pesquisa orientada”. Com a apresentação dos slides de maneira interdisciplinar foi possível entrelaçar os aspectos geográficos, sociais, históricos e culturais dos grupos Charrua, Minuano e Guarani, de maneira que, os alunos não ficaram sobrecarregados de informações que não pudessem absorver.

Os alunos se demonstraram atentos à explicação, inclusive também as professoras regentes que

fizeram algumas perguntas relevantes sobre o acervo que está exposto na Câmara. Esse primeiro contado foi muito importante para os alunos terem um conhecimento prévio para a realização das outras oficinas.

Destaquei as imagens e os aspectos físicos e culturais dos Charrua, Minuano e Guarani, perguntei se eles já viram alguém que lembra essas características físicas, alguns alunos de ambas as turmas responderam que sim. Assim, os alunos puderam perceber que ainda existem pessoas com descendência indígena, o que os deixou ainda mais instigados.

Ao passar as imagens expliquei a forma como os povos conviviam em sociedade e após, o processo de colonização, focando principalmente como foi a colonização para esses povos originários, como os Guarani foram catequizados e como os Charrua e Minuano passaram a viver de contrabando de gado. Neste momento também mencionei que o território que delimita o município de Itaqui foi uma estância de gado da redução jesuítica de La Cruz, e que frequentemente os Charrua e Minuano circulavam por esse espaço. Após comentei sobre as batalhas de Salsipuedes e Mataojos e como os Charrua e Minuano foram massacrados nesses combates. Os alunos demonstraram surpresa e empatia sobre esse fato histórico.

Segunda Oficina: Visita a Câmara de Vereadores

A segunda oficina foi uma visita a Câmara de Vereadores, local onde os artefatos estão expostos, o objetivo dessa visita foi proporcionar o contato dos alunos com o patrimônio arqueológico, e que possam despertar interesse, curiosidade e respeito pela cultura e identidade dos povos Charrua, Minuano e Guarani. Os artefatos arqueológicos são fragmentos que demonstram a essência desses povos, ou seja, a identidade dos mesmos está projetada nesse patrimônio. A experiência de Educação Patrimonial teve mais significado quando os alunos puderam vivenciar esse patrimônio, olhar de perto a cerâmica Guarani, as boleadeiras dos Charrua e Minuano, as pontas de projétil, sabendo que esses artefatos foram encontrados na região local.

Pode-se dizer que essa oficina também foi uma atuação política, a Educação Patrimonial possui esse viés político, pois, os alunos fizeram a visita na Câmara de Vereadores da cidade, visto que muitos alunos ainda não haviam tido a oportunidade de visitar essa instituição política. Os discentes puderam perceber que os artefatos estão lá expostos para visitação de qualquer cidadão, e principalmente através dessa visita a exposição, foi estabelecido uma relação de afeto e de memória social dos alunos para com o patrimônio indígena. Sobre a simbologia das representações expressas em exposições e museus, destaca Rizzi (1998):

O exercício da apreciação em museus e exposições tem como uma das finalidades reduzir a lacuna existente entre o que estimulou o autor (ou artista) a fazer o artefato (ou obra) e o fruidor, permitindo que uma multiplicidade de significados sejam expressos, interpretados, compartilhados e revelados (RIZZI, 1998, p. 2018).

É reconhecível o esforço dos agentes envolvidos em tornar acessível a exposição do material, além de que, a instituição política Câmara de Vereadores Palácio Rincão da Cruz se manteve e mantém aberta para visitas de toda a sociedade, no entanto, durante a visita, enfrentamos o empecilho da falta de espaço para os alunos apreciarem os artefatos, os mesmos estão expostos no fundo do auditório da instituição, sendo o espaço tão pequeno que apenas uma parcela do acervo se encontra exposta, a maioria dos artefatos ainda estão armazenados em caixas fechadas.



Figura 4: Alunos da Escola Otávio Silveira analisando os artefatos. Foto: Taciane Moro.



Figura 5: Alunos da Escola Otávio Silveira analisando os artefatos. Foto: Taciane Moro.



Figura 6: Alunos do Colégio Estadual São Patrício e o Vereador Éber Escobar. Foto: Taciane Moro

Terceira Oficina: Confeção de cerâmica Guarani

Aprender a confeccionar a cerâmica Guarani permite o contato direto com um saber imaterial da herança memorial da etnia Guarani, o que contribui para a criação de laços memoriais, e de identificação com os elementos culturais desta etnia. Sendo assim, o principal objetivo desta oficina consistiu em ensinar os alunos a reproduzir as técnicas que a mulher Guarani desenvolveu para a produção de cerâmicas.

De acordo com Santinelli (2005), a fabricação da cerâmica guarani era uma atividade de reponsabilidade das mulheres. Segundo a autora, quase todas as cerâmicas tinham forma cônica para ser adequadamente fixada na terra, eram pintadas e decoradas plasticamente. Para Santinelli (2005), a cerâmica se tornou um importante elemento da cultura Guarani, a mesma possui as representações artísticas e as tecnologias desenvolvidas por esse grupo, além de permanecer como resistência étnica no período missioneiro com modificações profundas nos elementos culturais.



Figura 7: Alunos aprendendo a confeccionar a Cerâmica Guarani. Foto: Taciane Moro

A oficina de confecção de cerâmica guarani possibilitou aos alunos o contato direto com a cultura da etnia Guarani, durante a realização da atividade os alunos fizeram as cerâmicas reproduzindo as técnicas utilizadas para a confecção e decoração desenvolvidas pela mulher Guarani, destacando-se o formato de base cônica, as técnicas de decoração de marcação com a unha e com os dedos.



Figura 8: Alunos do Colégio São Patrício confeccionando cerâmica Guarani, e as cerâmicas confeccionadas. Foto: Taciane Moro.

Considerações finais:

As oficinas de Educação Patrimonial em torno do patrimônio indígena de Itaquí contribuíram de forma considerável na construção da identidade cidadã dos alunos. Através da primeira oficina, os discentes puderam compreender a história local e regional, e principalmente, puderam se reconhecer como descendentes indígenas, percebendo assim, que as etnias e a cultura indígena continuam presente no

município e merece ser valorizada.

Com a execução da segunda oficina, os alunos visualizaram e interpretaram a cultura indígena projetada nos artefatos arqueológicos, tendo o entendimento que as etnias Charrua, Minuano e Guarani construíram nos artefatos as suas técnicas e tecnologias com os recursos que possuíam, sendo projetado as especificidades e a essência cultural desses povos. Cabe aqui ressaltar que, sabemos que existe a constatação leiga de que índio é apenas uma etnia e que, de modo geral estão ligados a uma cultura homogênea, através da observação dos artefatos, os alunos compreenderam que os Charrua, os Minuano e os Guarani são grupos diferentes e possuíam características e aspectos culturais diferentes, assim, identificando-os e valorizando-os.

A realização da terceira oficina, os alunos tiveram contato com algo primário da cultura Guarani, na confecção das cerâmicas, eles reproduziram as técnicas desenvolvidas pela mulher Guarani, despertando o interesse e gosto pelas manifestações artísticas desta etnia.

Conclui-se que as oficinas de Educação Patrimonial geraram resultados positivos para a valorização da história, da cultura, e do patrimônio indígena do município de Itaqui, promovendo o auto reconhecimento e estabelecendo laços da memória social dos alunos e da comunidade escolar que foram contemplados pela experiência. Neste sentido, a Educação Patrimonial condiz com as afirmações dos autores consultados, a Educação Patrimonial possui o viés social e político, e funciona como uma “alfabetização cultural”, ela é justa e promove a inclusão social, pois traz em evidência as histórias sonegadas, as etnias vítimas da colonização, e as culturas que por muito tempo foram consideradas sem valor pelos padrões eurocentristas.

Referências

BRASIL. Secretaria de Educação Fundamental. **Parâmetros curriculares nacionais: história, geografia**. Brasília: MEC/SEF, 1997. 166p.

BRASIL. Secretaria de Educação Média e Técnica. **Parâmetros Curriculares Nacionais do Ensino Médio: Orientações Educacionais complementares aos Parâmetros Curriculares Nacionais**. 1. Ensino Médio. 2. Parâmetros Curriculares Nacionais. 2002. 104p.

BRASIL. **Lei 11.645 de 10 de Março de 2008**. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm> Acesso em: 11 de Janeiro de 2017

COLVERO, Ronaldo. SILVA, Jeremyas Machado. **Relatório do acervo arqueológico de Itaqui – RS**. 2010.

FLORENCIO, Sônia Regina Rampim. **Educação patrimonial: algumas diretrizes conceituais**. Brasil: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico. In. **Cadernos do Patrimônio Cultural: Educação Patrimonial**. PINHEIRO, Adson Rodrigo S. (org). Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico, 2015, p.210.

HORTA, M. L. P., GRUNBERG, E., MONTEIRO, A. Q. **Guia Básico de Educação Patrimonial**. Brasília: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Museu Imperial, 1999

JAPIASSU, Hilton. **Interdisciplinaridade e Patologia do Saber**. Ed. Imagino Editora LTDA. Rio de

Janeiro. 1976.

MORAES, Allana Pessanha. **Educação Patrimonial nas escolas:** aprendendo a resgatar o patrimônio cultural. Disponível em: < http://www.lages.sc.gov.br/suacidadesuacasa/material/artigo_1.pdf>. Acesso em: Maio de 2016.

RIZZI, Maria Christina de Souza Lima. Além do artefato: apreciação em museus e exposições.. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, n. 8, p. 215-220, dec. 1998. ISSN 2448-1750. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revmae/article/view/109542/108025>>. Acesso em: 30 oct. 2017.

SABALLA, Viviane. **Educação Patrimonial:** “lugares de memória”. Revista Mouseion. V.1. 2007.

SANTINELLI, Cecilia. **A Cerâmica guarani e guarani missioneira.** Instituto Italo-Latino Americano. Curso de Restauração de cerâmica Sul-Americana.

VIDAL, Pouey Viviane. **Arqueologia de Resgate e Seu Papel Social:** A Educação Patrimonial como “Alfabetização Cultural. Revista. História e história. UNICAMP. 2010.

ZANON, Elisa Roberta. Magalhães, Leandro Henrique. BRANCO, Patricia Martins Castelo. **Educação Patrimonial:** da Teoria a Prática. Ed. Unifil. Londrina. 2009.

9. MUSEU AO AR LIVRE PRINCESA ISABEL: PATRIMÔNIO DE ORLEANS -SC. UMA LEITURA DA UNIDADE CASA DO COLONO A PARTIR DE PRESSUPOSTOS DA TEORIA DO IMAGINÁRIO

Eráclito Pereira
Luiza L. Bressan da Costa

O Museu ao Ar Livre Princesa Isabel de Orleans foi recentemente declarado pelo Instituto do Patrimônio Histórico (IPHAN) tombado. Este museu resguarda a memória dos imigrantes italianos que chegaram ao sul de Santa Catarina no final do século XIX. Composto de muitas unidades, o museu tem uma ampla estrutura. Neste estudo nos interessa a unidade nomeada como ‘casa do colono’. Nosso objetivo é compreender de que forma são resguardadas as memórias da imigração italiana pelas expressões dos cômodos da casa que preservam uma identidade representativa dos saberes e fazeres na colônia de imigrantes italianos. Para isso, recorreremos aos conjuntos teóricos que definem o que é patrimônio bem como trabalhamos com a teoria do imaginário que auxiliou na compreensão de um imaginário de pertencimento e construção de uma memória a partir da referida unidade.

Palavras-chave: Patrimônio. Imaginário. Casa do colono.

Primeiras Palavras

O estudo do imaginário, nos diz Durand, permite que compreendamos os dinamismos que regulam a vida social e a forma como se manifesta na cultura. O imaginário é um capital inconsciente dos gestos dos *sapiens*, mas é também o conjunto de imagens e das relações que estas imagens estabelecem que constituem o capital pensado deste *homo sapiens*. Assim, ao analisarmos a “Casa do Colono” uma das unidades que compõe o acervo do Museu ao Ar Livre Princesa Isabel nos debruçamos para estudar imagens que se constituem como um universo de configurações simbólicas e de organização durante o processo de construção do lar imaginal dos imigrantes italianos.

A casa, não é só cenário, é personagem, é devaneio do sonhador, é potência poética. As alegorias míticas e arquetipais vão se desenhando na tentativa de dominar a terra, nos conflitos entre o homem e a natureza, o bem e o mal, abandono e intimidade, conquista e repouso.

Também, a casa simboliza a família reunida, a conquista do sonho que os trouxe à América, pois a família, que reúne seus membros para comer e para conversar, dispersa-os para trabalhar. A cada um sua tarefa. (DUBY, 2009)

Sua própria família permanecendo em sua casa, isso deve ser entendido daqueles que fazem suas próprias tarefas e as suas custas”: moradia comum, alimento comum, uma equipe dirigida por um chefe e cujos membros sob suas ordens trabalham juntos em uma tarefa comum — o exato equivalente da fraternidade monástica (DUBY, 2009, p. 74).

A casa continha a essência de família para os imigrantes italianos, pois “a casa é um corpo de imagens que dão ao homem razões ou ilusões de estabilidade. Incessantemente reimaginamos a sua realidade: distinguir todas as imagens seria revelar a alma da casa; seria desenvolver uma verdadeira psicologia da casa” (BACHELARD, 2000, p. 36).

Desse modo, nosso estudo propõe uma reflexão sobre a função da “Casa do Colono” no imaginário dos imigrantes e também refletir - a partir dessa unidade do Museu ao Ar Livre Princesa Isabel de Orleans- as questões de memória e patrimônio.

Patrimônio: Algumas Considerações

A preocupação do Estado brasileiro com a preservação do patrimônio nacional foi um fenômeno que teve início na primeira metade do século XX. No Decreto-Lei nº 25, de 30 de novembro de 1937, o patrimônio cultural é definido como um conjunto de bens móveis e imóveis existentes no país e cuja conservação é de interesse público, quer por sua vinculação a fatos memoráveis da história do Brasil, quer por seu excepcional valor arqueológico ou etnográfico, bibliográfico ou artístico.

Ao tratarmos do processo patrimonialização, podemos afirmar que houve um alargamento do que hoje se tem como noção de patrimônio e o modo como este processo é realizado por profissionais.

Para Cerqueira (2005, p. 94), o conceito de patrimônio cultural sofreu um deslocamento conceitual, em decorrência do avanço da questão ambiental na sociedade moderna. Sustentado no antagonismo entre cultura e natureza, patrimônio cultural foi entendido, durante muito tempo, estritamente como os objetos e expressões espirituais resultantes da ação humana que servem de suporte à memória e identidade coletivas.

A nova Política Nacional dos Museus Brasileiro criada em 2003 demonstrou significativa preocupação em incentivar a democratização das instituições museais, reconhecendo o papel dos museus na valorização do patrimônio e na democratização do acesso aos bens culturais.

O conceito de Patrimônio cultural ganhou nas últimas cinco décadas, novos e alargados significados, fazendo com que as motivações sociais acerca do patrimônio e seus entendimentos fossem se alargando e intensificando, não apenas entre os técnicos e especialistas das diferentes áreas de atuação, mas também a outros sectores da sociedade. (PRIMO, 2007, p. 117).

O Museu em suas mais diversas tipologias configura-se como mecanismo importante tanto para preservação, estudo/pesquisa e compartilhamento/democratização da informação e do patrimônio pela possibilidade que o mesmo traz a sociedade do contato com o patrimônio cultural e com a informação e temporalidade que o mesmo carrega.

O papel dos museus, no âmbito de políticas públicas de carácter mais amplo, é de fundamental importância para a valorização do patrimônio cultural como dispositivo estratégico de aprimoramento

dos processos democráticos. Para cumprir esse papel, os museus devem ser processos e estar a serviço da sociedade e do seu desenvolvimento. Comprometidos com a gestão democrática e participativa (...) (PNM, 2003)

Criado há 40 anos, na cidade de Orleans, estado de Santa Catarina, o Museu ao Ar Livre Princesa Isabel, primeiro do gênero na América Latina foi tombado como Patrimônio Cultural do Brasil em 12 de junho de 2019. O espaço, de aproximadamente 20 mil metros quadrados e pertencente à Fundação Educacional Barriga Verde, recria a memória dos processos de imigração e colonização da região sudeste do estado e preserva as técnicas e métodos de trabalho dos colonos chegados entre os séculos XIX e XX. O acervo é representante da fase pré-industrial do país, momento de forte coexistência do maquinário e artesanato e, por isso, reflete parte da cultura da indústria do Brasil.

O Museu ao Ar Livre é uma instituição de caráter tecnológico, histórico e documental que preserva, pesquisa e divulga a cultura material de diversas etnias, destacando um acervo proveniente da imigração em Orleans e região sul de Santa Catarina. Segue a proposta e possui características de um museu vivo que interage com sua comunidade na recuperação de narrativas não oficiais, proporcionando às atrizes e atores sociais sua participação no processo histórico.

O tombamento, resultado de um processo iniciado em 1987, constitui-se como um marco importante, pois proporciona o reconhecimento de diversos outros fatores que, para além da variedade e adequação do projeto museográfico que compõe as unidades espalhadas nos seus quase 20 mil m² de extensão, também acrescentam importância ao local, a saber: seu caráter comunitário, sua função pedagógica (a começar pela relação cotidiana de seus processos museais com os conteúdos pedagógicos cursos de graduação do Centro Universitário Barriga Verde – Unibave e as Escolas da Região), bem como a dimensão simbólica do tratamento dado à temática do trabalho no campo na vivência dos imigrantes, no seu imaginário e no seu *modus vivendi*.

O referido tombamento reconhece nas ações museológicas e processos museais do Museu ao Ar Livre Princesa Isabel a participação dos povos imigrantes na construção do país, por meio de seus saberes e fazeres. Outrossim projeta o Patrimônio Cultural e potencializa Turismo Cultural no Sul do Brasil sendo um fator de forte influência nessa relação, principalmente por garantir uma legitimidade pública do bem cultural.

Importante salientar a necessidade de estarmos atentos sobre os modos como as sociedades humanas contemporâneas e os órgãos responsáveis tem tratado/percebido a valoração do patrimônio cultural brasileiro e o respeito à diversidade cultural e suas diferenças em seus espaços de discussão. Não se pode esquecer que para que todos estes instrumentos sejam validados, o patrimônio precisa do contato e integração com a sociedade, precisa ser difundido e valorizado, assim como a mesma precisa da informação e da noção de que ele é um direito de todas/os.

Destarte, ressalta-se que é reponsabilidade e compromisso dos museus, e dos profissionais da área, bem como de pesquisadoras/res que trabalham diretamente com o patrimônio cultural em suas diversas tipologias, buscar dialogar e oportunizar às distintas culturas e identidades a democratização do acesso aos bens culturais, garantindo que suas narrativas estejam presentes nos acervos, nas exposições e nas ações educativas, sempre considerando o protagonismo desses grupos e indivíduos e respeitando as diferenças e

diversidades.

A Herança da Imigração Italiana no Sul Catarinense

As políticas imigratórias do Brasil no final do século XIX e início do século XX incentivavam a vinda de estrangeiros para o Brasil. As levas de imigrantes que chegaram ao trouxeram uma importante contribuição demográfica, econômica, cultural na formação da população brasileira. Esses fluxos migratórios de portugueses, espanhóis, italianos, alemães, dentre outros fluxos, contaram com políticas migratórias que favoreceram sua chegada e estabelecimento no Brasil. No sul do Brasil expressivas em quantidade foram as imigrações alemãs e italianas.

Segundo Assis (2004) a política imigratória adotada ainda no Brasil Império e que permaneceu também durante a República, fortalecida pela Lei Áurea que deu liberdade legal aos negros, foi estratégica. Seu principal objetivo era articular o povoamento de regiões pouco habitadas e o fornecimento de mão de obra livre e branca. Tais políticas visavam aproximar o Brasil dos padrões de eugenia europeus, ou seja, havia uma clara opção de empregar pessoas brancas, livres e industriais, uma política de embranquecimento da nação.

Estas turbas de imigrantes italianos constituíam diásporas que de acordo com Hall (2003, p. 16) “enfoca sempre o jogo da diferença, a *difference*, a natureza intrinsecamente hibridizada de toda a identidade e das identidades diaspóricas em especial”. Neste contexto, pensar a imigração italiana no sul de Santa Catarina é refletir, também, sobre formações diaspóricas, destacando um movimento transnacional que envolveu as mais diferentes formas de comunicação, investimentos de capitais e deslocamentos de diferentes grupos humanos.

Assim, no final do século XIX, imigrantes europeus, sendo a sua maioria italianos, vieram para a região de Orleans, Santa Catarina. Conforme Dall’Alba (1983, p. 13), “no sul do estado, no triângulo entre Rio Braço do Norte ao norte, o rio Araranguá ao sul e a Serra a oeste, encontra-se a parte colonizada em que prevalece o elemento italiano”.

A colonização desse local foi estimulada pela empresa de colonização Grão Pará, pertencente à Princesa Isabel e ao Conde d’Eu.

A primeira metade do século XX foi desafiante para estes imigrantes de primeira hora. Tudo precisa ser construído. A necessidade fez destes imigrantes construtores de uma tecnologia que a segunda metade do século veria desaparecer.

Na década de 1970, a região sul de Santa Catarina sofreu as consequências de duas grandes enchentes que comprometeram o desenvolvimento da região e, ao longo das margens dos rios, deteriorou os engenhos de beneficiamento de produtos, desenvolvidos pelos imigrantes. Preocupado com a possibilidade do desaparecimento destas indústrias, o pesquisador Pe. João Leonir Dall’Alba, a partir de escutas, reconstruiu a memória destes primeiros imigrantes ao contar seus feitos e o desenvolvimento da região. Também foi sua a ideia de reconstruir esses equipamentos em um espaço que pudesse ser patrimônio de todos. Assim, constituiu-se o Museu ao Ar Livre Princesa Isabel e suas diversas unidades que compõem o imaginário de

desenvolvimento do imigrante italiano na região sul de Santa Catarina.

Destas diversas unidades, o estudo que apresentamos se detém à unidade “casa do colono” como espaço em que se arquiteta um imaginário de memórias e histórias da colonização italiana.

Imagens, Imaginário: Construindo a Teia

O imaginário concebido por Durand (2002) tem raízes nos estudos de Jung e em seus estudos sobre o inconsciente coletivo, espécie de material não palpável que se perpetua na sociedade humana. Uma espécie de energia coletiva, pouco definível se confrontada com a ciência cartesiana. A importância do mundo imaginário e seu conteúdo simbólico são ressaltados por Jung como o ato de imaginar (*imaginatio*) em termos alquímicos era percebido como uma atividade que não criava simplesmente fantasia, mas sim produzia algo mais corpóreo, um “corpo sutil”, semiespiritual na sua natureza. Como a “imaginação” é vista como ato de criação, a *imaginatio* fornece a chave para a meta da alquimia: projetar e tornar realidade os conteúdos do inconsciente que não existem na natureza.

Jung (2000) ainda diz que as imagens são predisposições, potencialidades, esquemas prévios de conduta herdados de nossos antepassados, como caminhos virtuais deixados de herança. Desta forma, o imaginário humano não se alimenta de fantasias. O imaginário humano possui uma história, uma estrutura anterior que foi assim edificada por todas as experiências vividas pelo homem. Além Jung, a teoria do imaginário desenvolvida por Durand também se apoia nos estudos bachelardianos. Pode-se afirmar que Bachelard não estudou a natureza, mas o cosmos. O mundo pelo qual nos movemos de forma dinâmica. E este dinamismo centra-se na criatividade cujas forças oníricas são a expressão inconsciente e de origem cósmica. Bachelard (2001) reavalia o papel do olhar na construção do imaginário. A imaginação material e dinâmica demonstra a objetividade material de nossa habitação poética no mundo.

Seguindo estes fundamentos bachelardianos e amparado em correntes sólidas da Antropologia, Gilbert Durand considera o imaginário como o “museu” de todas as imagens passadas, possíveis, produzidas e a produzir, nas suas diferentes modalidades da sua produção, pelo *homo sapiens* (DURAND, 2012), dizendo que o seu projeto se constitui em estudar o modo pelo qual as imagens se produzem, como se transmitem, bem como a sua recepção. O imaginário implica, portanto, um pluralismo das imagens e uma estrutura sistêmica do conjunto dessas imagens infinitamente heterogêneas, mesmo divergentes. (DURAND, 1996, p. 215).

Gilbert Durand (2012) ampara seus estudos sobre o imaginário, enfocando suas preocupações e discordando do caráter de desvalorização das imagens, presentes em teorias que privilegiam a consciência racional, menosprezando realidades cuja compreensão não se dá apenas pela razão, pontuando aí, as questões do inconsciente, a imaginação, a fantasia, os mitos e a subjetividade. Para ele, as imagens simbólicas fazem parte do imaginário que se constitui como “o conjunto das imagens e relações de imagens que constitui o capital pensado do homo sapiens (...), o grande denominador fundamental aonde se vem encontrar todas as criações do pensamento humano” (DURAND, 2012, p.18). Este acervo imaginário, que é simbólico, além de consistir em uma mera coletânea de imagens, deve ir além disso, considerando a subjetividade e permitindo a implicação de uma coletividade, superando a fragmentação. Este estudioso defende a ideia

de que o imaginário é o alicerce fundante onde se constrói as concepções de ser humano, de mundo e de sociedade.

A Casa do Colono no Espaço do Museu ao Ar Livre Princesa Isabel

A casa do colono¹ foi construída por Altino Benedet, residente na comunidade do Quilômetro Cento e Sete em Lauro Müller. Ela foi movida para o museu no ano de 1981 do local em que originalmente foi construída. No ano em que foi comprada, ela já possuía seis (6) anos. A casa foi construída com madeira de canela, peroba e outras madeiras nobres, conforme a ficha de inventário. Mede sete (7) metros de largura por dez(10) de comprimento. A construção da casa teve como objetivo retratar a vida dos imigrantes a partir do ano de 1920. Conservaram-se na construção todas as características tecnológicas da época. Os cômodos da casa obedecem ao estilo de vida das origens antigas dos que colonizaram região de Orleans.

Celso de Oliveira Souza (2002, p.71) tece estas considerações sobre a casa:

Este conceito de casa começou a ser usado na região, aproximadamente, trinta anos depois da ocupação das terras. Representava uma melhoria importante. Era comumente os imigrantes, principalmente os italianos, usar o porão, todo fechado com pedra de granito, como cantina, para fabricar o vinho e também guardar laticínios e derivados de carne suína como salame, linguiças e outros derivados além de queijos, vinhos, cachaça e outros produtos.

A casa do colono está mobiliada, destacando em seu interior mesas, cama, baús, guarda roupa, guarda comida, cristaleira, berços, banco e outros objetos da época. É um espaço em que o visitante poderá observar e interagir com a história local. A casa está localizada em uma área de destaque do museu, do portão de acesso já se pode contemplá-la. Trata-se de um espaço privilegiado em que a intimidade e o aconchego estão marcados pelos objetos pessoais dos imigrantes italianos na região de Orleans.



Imagem 1- Unidade Casa do Colono

Foto: Idemar Ghizzo, 2020.

1. Informações retiradas da ficha de inventário da casa do colono, ficha esta que está salvaguardada no CEDOHI, na unidade “casa de pedra” do Museu Ao Ar Livre Princesa Isabel.

Apresentada a unidade, objeto de análise deste estudo, vamos compreender as implicações semânticas associadas ao ambiente da casa.

Bachelard (2000), em seu livro *A Poética do Espaço*, determinou como meta científica fazer do espaço instrumento de análise para a alma humana. Desde o início da obra, o filósofo realizou uma análise sobre as imagens desencadeadas por meio do contato de renomados autores de literatura internacional com determinados espaços, como a casa, a cabana, a gaveta, o cofre, o armário, entre outros.

A proposta do filósofo consistia em chegar, por meio da análise de poesias, na profundidade das imagens geradas pela relação entre homem e ambiente. Bachelard (2000) acreditava que o contato com a casa da infância ou qualquer outro espaço produzia no imaginário do indivíduo imagens profundas e marcantes.

Com efeito, a casa é, à primeira vista, um objeto rigidamente geométrico. Somos tentados a analisá-la racionalmente. Sua realidade inicial é visível e tangível. É feita de sólidos bem talhados, de vigas bem encaixadas. A linha reta predomina. O fio de prumo deixou-lhe a marca de sua sabedoria, de seu equilíbrio. Tal objeto geométrico deveria resistir a metáforas que acolhem o corpo humano, a alma humana. Mas a transposição para o humano ocorre de imediato, assim que encaramos a casa como um espaço de conforto e intimidade, como um espaço que deve condensar e defender a intimidade. Abre-se então, fora de toda racionalidade, o campo do onirismo (BACHELARD, 2000, p. 63/64).

Com esses estudos, Bachelard (2000) afirma que, nós, seres humanos, temos uma relação íntima com os espaços, marcada por experiências, afinidades e memórias.

Podemos nos arriscar dizendo que os espaços fazem parte da nossa identidade. Ao nos reportarmos à unidade da Casa do Colono, junto ao Museu ao Ar Livre Princesa Isabel de Orleans -SC por meio dos estudos de Gaston Bachelard, identificamos o quanto é intensa essa relação entre os espaços e a identidade do imigrante italiano.

Em *A Poética do Espaço*, Bachelard toma como temática o imaginário acerca da casa. De forma minuciosa, o filósofo incita que, em nosso imaginário, a casa natal é o nosso principal canto do mundo: um autêntico cosmos particular. Nenhum outro lugar do planeta é tão íntimo e tão acolhedor quanto nossa casa natal. Desde pequeno, ela já nos acolhia e nos protegia “das tempestades do céu e da vida” (BACHELARD, 2000, p. 24).

Bachelard (2000) nos afirma ainda que, quando se sonha com a casa natal, a casa da infância, na profundidade extrema do devaneio, mergulha-se em um intenso sentimento de aconchego. O ser humano, então, reina no seu próprio paraíso, sempre muito bem acolhido e recebido. Um lugar no qual o ser humano se sente completo e seguro. O lar revela-se, portanto, um refúgio: um refúgio da intimidade humana:

Logicamente, é graças à casa que um grande número de nossas lembranças estão guardadas e se a casa se complica um pouco, se tem porão e sótão, cantos e corredores, nossas lembranças têm refúgios cada vez mais bem caracterizados. Voltamos a eles durante toda a vida em nossos devaneios (BACHELARD, 2000, p.27-28).

Isso significa dizer que, ao deixar um intruso entrar em nossa casa, abrimo-nos para o mundo e revelamos toda a nossa intimidade. É nesse momento que ficamos totalmente expostos. As janelas da alma são reveladas. Corpo, mente e espírito não estão mais escondidos dentro dos quartos, mas expostos a céu aberto. Torna-se possível penetrar, de modo profundo, em cada detalhe da nossa história, da nossa essência. Em outras palavras, ficamos completamente vulneráveis.

Para Bachelard (2000, p. 92), a casa onírica como força de proteção: “não é um simples cenário onde a memória reencontra as suas imagens. Ainda gostamos de viver na casa que já não existe, porque nela revivemos, muitas vezes sem nos dar conta, uma dinâmica de reconforto”. Ainda para o autor, “o ato de habitar reveste-se de valores inconscientes, que o inconsciente não esquece”.

Nesse sentido, a Casa do Colono é um espaço que reverbera a experiência vivenciada pelos imigrantes italianos e que (re) vela a significações no espaço ali memorado. Em cada cômodo da casa se alternam as velhas e boas imagens trazidas da pátria-mãe: as imagens de proteção. A casa se constitui de espaços de aconchego e proteção, e que sugerem a potência imaginativa que, em Bachelard (2000, p. 10), diz muito sobre as subjetividades: “a imagem se transforma num novo ser de nossa linguagem, exprime-nos, fazendo-nos o que ela exprime, ou seja, ela é ao mesmo tempo um devir de expressão e um devir de nosso ser. No caso, ela é a expressão criadora do ser”. Quanto à casa, este primeiro mundo do ser humano, é berço, ninho aconchego: afasta contingências, multiplica continuidades: a imaginação simpatiza com o ser que habita o espaço protegido” (BACHELARD, 2000, p. 141).

A casa é uma dessas imagens recorrentes em nosso imaginário, um ninho de aconchego, que pode estar representado das mais variadas formas simbólicas, mas expressam a sua força.

Os quartos são espaços expressivos do microcosmos, pontuando de forma transubjetiva as experiências oníricas que suscitam do lugares como: a cama e seu colchão de palha, os baús trazidos da Itália e os armários que são abrigos da memória. Na cozinha, a grande mesa de madeira, com gavetas e os bancos, o fogão a lenha e os utensílios guardados em armário aberto são espaços que evocam imagens do cuidar, do alimentar, da proteção, do amor.

Nesse sentido, analisando cada aspecto, Bachelard (2000) propõe a dialética que se estabelece do mundo exterior e do interior, constituinte de um imaginário capaz de explicitar o conjunto de espaços oníricos resguardados pela memória. Essa dialética vai apontando para uma fenomenologia do redondo, do movimento circular em que princípio e fim não se excluem. São, antes de tudo, espaços que se complementam num movimento ininterrupto o contínuo.

A essa “fenomenologia dos espaços íntimos”, Bachelard (2000, p. 28) nomeia de topoanálise, ou, em suas palavras, “o estudo psicológico sistemático dos locais de nossa vida íntima”. E, concluindo, evocamos o autor que assim reflete sobre o espaço poético:

Nesse teatro do passado que é a memória, o cenário mantém os personagens em seu papel dominante. Por vezes acreditamos conhecer-nos no tempo, ao passo que se conhece apenas uma série de fixações nos espaços da estabilidade do ser, de um ser que não quer passar no tempo; que no próprio passado, quando sai em busca do tempo perdido, quer “suspender” o voo do tempo. Em seus mil alvéolos, o espaço retém o tempo comprimido. É essa a função do espaço [...]. Aqui o espaço é tudo, pois o tempo já não anima a memória. A memória – coisa estranha! – não registra a duração concreta, a duração no sentido bergsoniano. Não podemos reviver as durações abolidas. Só podemos

pensá-las, pensá-las na linha de um tempo abstrato privado de qualquer espessura. É pelo espaço, é no espaço que encontramos os belos fósseis de duração concretizados por longas permanências (BACHELARD, 2000, p. 28-29).

Considerações Finais

Procuramos, neste estudo, refletir sobre as manifestações do imaginário, enquanto parte integrante de uma cultura a partir da unidade da “Casa do Colono”, uma das unidades que compõe o acervo do Museu ao Ar Livre Princesa Isabel – Orleans /SC.

A “Casa do Colono” é o suporte que abriga relações, assim como laços de pertencimento. Desta forma, sua aproximação com o contexto da imigração italiana é íntima e capaz de agregar novos sentidos a eles. A noção de patrimônio cultural é uma dessas significações, construída a partir do repertório de cada sujeito e, especialmente, como resultado de uma ação coletiva calcada na memória de um grupo social. Por isso, a ideia de patrimônio cultural, representada pela unidade “Casa do Colono” resulta de uma coletividade que preserva e salvaguarda a memória de um tempo já esgotado.

Referências

ASSIS, G. O. & SASAKI, E. M. Os novos migrantes do e para o Brasil: um balanço da produção bibliográfica. In: Castro, Mary Garcia (Coord.). **Migrações Internacionais: contribuições para políticas Brasil**, 2000. Brasília, CNPD, 2001. p. 615-669.

BACHELARD, G. **A poética do espaço**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. **O Ar e os Sonhos**. Ensaio sobre a imaginação do movimento. São Paulo: Martins e Fontes, 2001.

CERQUEIRA, F. V. Patrimônio Cultural, Escola, Cidadania e Desenvolvimento Sustentável - Diálogos - **Revista do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História**, vol. 9, núm. 1, 2005, pp. 91-109, UEM - Maringá – PR.

DALL’ALBA, J. L. **Imigração italiana em Santa Catarina**. Caxias do Sul. Editora Universidade de Caxias do Sul, Porto Alegre, Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Florianópolis. Ed. Lunardelli, 1983.

DURAND, G. **As estruturas antropológicas do imaginário**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

_____. **As estruturas antropológicas do imaginário**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **Campos do Imaginário**. Textos reunidos por Danièle Chauvin. Grenoble: Ellug, 1996.

JUNG, C.G. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Tradução: Maria Luiza Appy Ferreira da Silva. Petrópolis: Vozes, 2000.

PRIMO, J. (2007). Documentos básicos de museologia: principais conceitos. **Cadernos de Sociomuseologia**, Lisboa, Edições Universitárias Lusófonas, n.28, p.117-133.

SOUZA, C. O. **Oficinas do saber:** apoio didático para trabalhar com educação patrimonial. Orleans: FEBAVE, 2002.

10. PATRIMONIALIZAÇÃO E INVISIBILIDADES PATRIMONIAIS: O CASO DE SÃO MIGUEL DAS MISSÕES¹

Darlan De Mamann Marchi

O patrimônio cultural é expressão de uma sociedade, de um grupo, de uma comunidade que estabelece vínculos através de valores compartilhados. As mais variadas expressões das culturas – os bens materiais, os monumentos construídos, as obras de arte, as tradições, os saberes – não são desde sempre patrimônios. Há um movimento que, baseado em valores² e em contextos sociais e políticos de determinado presente, seleciona quais elementos devem ser lembrados, a maneira como esses bens devem ser exibidos e os discursos que devem embasar essa exibição.

A ação de delegar algo ao status patrimonial – seja pela ação oficial e legal do Estado, seja por uma ação localizada através de um grupo organizado da sociedade civil – é um processo político que envolve interesses, conflitos e relações de poder. Portanto, a patrimonialização é derivada de operações (DAVALLON, 2012) que, intencionalmente, projetam um bem ou uma manifestação cultural como referente coletivo. A naturalização desse processo também é uma forma de garantia da perpetuação dos valores sociais e culturais ali representados, mas pode ser, também, muitas vezes, uma forma de encobrir possibilidades múltiplas de olhar para determinado passado, pois cristaliza um discurso histórico que exalta um determinado grupo ou acontecimento em detrimento de outros.

Sendo assim, o processo de patrimonialização é uma operação cultural, histórica e política, a qual deve ser passível de ser questionada e estudada. Um bem cultural não é somente documento de determinado passado, não pode ser tomado como uma verdade incontestada, nem pelo historiador ou outros agentes do patrimônio, nem pelo público que o visita ou que participa da sua existência. Dessa forma, esse texto busca tecer algumas reflexões acerca do patrimônio cultural das missões jesuítico-guarani no Rio Grande do Sul a partir de seu lugar consagrado: São Miguel das Missões. Busca-se discutir as relações da população local com o sítio e os remanescentes materiais antes do reconhecimento patrimonial. Posteriormente, serão abordadas as bases sob as quais ocorre a ativação patrimonial nos anos 1920 e os atores sociais envolvidos neste processo primeiro de reconhecimento e preservação, ainda em nível local, nas três primeiras décadas do século XX. Por fim, faz-se uma discussão sobre patrimônio e participação da sociedade, buscando refletir sobre os entraves que falam da continuidade de políticas verticalizadas de patrimônio, mas, também,

1. Esse artigo é parte da pesquisa de doutorado defendida pelo autor (MARCHI, 2018), por isso, traz alguns trechos da tese que contribuem para a reflexão proposta.

2. Sobre valores patrimoniais, ver a obra “El culto moderno a los monumentos” do historiador da arte Alois Riegl. Escrito em 1902, o livro segue sendo uma referência necessária para o campo do patrimônio, pois expressa os valores modernos ocidentais e a forma como nos relacionamos com os monumentos intencionados e não-intencionados.

apontando possibilidades para uma gestão mais participativa.

Antes do patrimônio consagrado

A região das Missões, no Rio Grande do Sul, possui uma trajetória histórica com acontecimentos que provocaram rupturas e transformações rápidas e profundas na constituição do tecido social que compõe a base das comunidades que habitam, hoje, a região. Historicamente, é possível apontar alguns fatores que incidiram diretamente nessas descontinuidades: 1) o fim da experiência das reduções jesuítico-guarani, com a guerra guaranítica (1750-1756) e a posterior expulsão dos jesuítas; 2) a negligência das administrações públicas dos povoados no pós-guerra e a significativa diminuição populacional nos povoados; 3) as disputas de fronteira que seguiram ocorrendo entre as coroas e, depois, entre os países do Prata sobre o domínio político da região missioneira, entre os séculos XVIII e XIX; 4) a recolonização tardia das localidades com a formação das urbes atuais (final do século XIX e início do XX).

O período vivido das missões jesuítico-guarani, entre os séculos XVII e XVIII, no qual se empreendeu um projeto compartilhado de poder entre os religiosos da Companhia de Jesus e a Coroa Espanhola, é hoje intensamente revisitado e interpretado, através dos vestígios materiais daquele tempo. A cultura material dos remanescentes arquitetônicos, ou proveniente das escavações arqueológicas, ou os bens móveis presentes nos museus é que permitem a reconstrução histórica “sempre problemática e incompleta do que não existe mais” (NORA, 1993, p. 9).

O ocaso do projeto jesuítico com os indígenas, na Província do Paraguai, levou à contestação do território e à definição das fronteiras dos domínios das Coroas Ibéricas. Esses limites territoriais foram contestados e, no século XIX, negociados pelos estados nacionais em formação no território da antiga Província do Paraguai. Este longo período de reveses políticos e de instabilidades produziram o arruinamento das estruturas político-sociais e materiais dos povoados jesuítico-guaranis.

A ocupação do território em São Miguel das Missões, na segunda metade do século XIX, retrata um contexto de disputas pelo território. Tedesco e Zarth (2010) destacam os casos de conflitos em torno da questão agrária nas regiões norte e noroeste do Rio Grande do Sul, disputas das elites latifundiárias e das empresas de colonização estrangeiras, que promoveram perseguições e, até mesmo, chacinas contra o que chamavam de posseiros, ou seja, indígenas, caboclos, quilombolas e outras populações que ocuparam as terras muito antes de sua distribuição oficial pelos poderes constituídos.

Além das disputas agrárias na implantação de estâncias e colônias, ainda no século XIX, o mesmo problema ocorreu nos lugares que sediaram os antigos povoados e nos quais se desenvolveram as novas vilas. Os remanescentes arquitetônicos da missão de São Miguel são mencionados quando da demarcação de lotes e chácaras no entorno do que hoje é o sítio histórico tombado, quando a Intendência Municipal de Santo Ângelo promoveu a urbanização do distrito³. Em documento dirigido ao Conselho Municipal de Santo Ângelo, em 3 de agosto de 1881, os novos moradores da Vila de São Miguel solicitam providências em relação a conflitos com posseiros:

3. A partir do decreto nº 2672 de 20 de outubro de 1875 que “Autoriza o Governo a alienar as terras das aldeãs extintas que estiverem aforadas”, o recém criado município de Santo Ângelo, passa a vender lotes urbanos no distrito de São Miguel.

Os infrascriptos Ilmos. Srs. precisam ver dissipadas estas duvidas para saberem se de facto S. Miguel é um Pôvo em o qual fôra creada ultimamente uma Capella curada, ou se pelo contrario é efêmero, ficando toda a população do mesmo Pôvo reduzida a aggregados destes heréos confincentes, o que se assim fôr, ficará em breve despovoado⁴.

Através de ofício, enviado pelo Conselho Municipal de Santo Ângelo ao Vice-presidente da Província, em 1887, eram solicitadas providências, uma vez que o cidadão Francisco João Ferreira havia inserido em sua propriedade “uma grande parte dos terrenos da povoação de São Miguel e a Capela que serve para os officios religiosos”, além de uma fonte de água que abastecia a freguesia, fato que ameaçava o progresso da localidade⁵. No mesmo ano, Evaristo A. de Castro, sobre a urbanização da Vila, relatou:

(...) é de lastimar-se não estarem ainda descriminados os terrenos deste povo, para poder ser povoado devidamente, porque muitas pessoas que aqui moravam, tomaram conta dos terrenos de quase todo o povo, por concessão que lhes fez o finado padre Massa, e com todo o descalabro, chamam-se a posse até quase do cemitério público jesuítico, que está anexo ao velho templo, do lado esquerdo (CASTRO, 1887, p. 219).

Os conflitos ocorridos para a definição dos limites da vila deixam subjacente o clima disputa sobre o lugar na definição de seu traçado, e comprovam a existência de sociabilidades, mesmo que envoltas em clima de hostilidade. Da mesma forma, vemos o templo e os elementos remanescentes da antiga redução aparecendo como referências no ainda precário projeto de urbanização. No Livro de Atas da Junta e Mesa Paroquial da Villa de Santo Ângelo⁶, no ano de 1880, encontramos a nominata de homens cadastrados na Vila de São Miguel aptos a votar para a escolha do Juiz de Paz da localidade; os sobrenomes mostram a predominância de famílias de origem luso-brasileira.

Mesmo que sem data definida, encontramos uma fotografia (figura 1) que retrata uma cavallhada, prática cultural de origem ibérica, acontecendo em frente às ruínas, ainda antes das primeiras obras de consolidação do monumento, que ocorreriam a partir de 1925. A manifestação, que encena a luta entre mouros e cristãos, ocorria em frente às igrejas ou com cenários que reproduziam templos ou castelos (MACEDO, 2000), o que novamente delega às ruínas uma simbologia valorativa pela comunidade local, mesmo antes de sua patrimonialização.

4. Manuscrito. Caixa 20 – Intendência. AHMACPS – Santo Ângelo. (Manteve-se a grafia da época).

5. Ofício do Conselho Municipal de Santo Ângelo ao Vice-presidente da Província. 30 de julho de 1887. Officios da Secretaria de Estado de Negócios e Obras Públicas. Caixa 118. AHRS.

6. Livro do acervo do AHMACPS – Santo Ângelo.



Figura 1 - Cavallhada em São Miguel das Missões. s/d. Fonte: Museu Antropológico Doutor Pestana/UNIJUÍ. Ijuí-RS.

Na atualidade, quando se visita São Miguel das Missões ou através das diversas mídias que divulgam e compartilham um grande volume de informações e imagens turísticas das ruínas de São Miguel, patrimônio mundial da UNESCO, nada se fala das pessoas que ali vivem. As ruínas estão no coração de uma pequena urbe que possui um vasto território rural. São inúmeros os relatos de turistas e visitantes que vão ao sítio, fazem a visita e saem do lugar sem saber que, no entorno do parque histórico, existem ruas, casas, pessoas e uma longa história. A cidade atual é resultado da redução que foi ali implementada no século XVIII e, mais contemporaneamente, é também resultado da patrimonialização e das políticas públicas de preservação. Afinal, tem-se quase um século de políticas patrimoniais implementadas em São Miguel das Missões, ações que foram impingindo discursos de um passado idealizado e romantizado sobre as Missões, que glorificaram inclusive alguns agentes patrimoniais como “desbravadores” e como “salvadores” daquele patrimônio que se encontrava “em via de desaparecer”.

A primeira ação de preservação patrimonial nas Missões

No âmbito municipal, em Santo Ângelo, a Lei Orçamentária de 1904⁷ estipulava um valor para a venda de pedras retiradas “dos Pôvos Jesuíticos de S. João e S. Miguel” com exceção do material das igrejas. A existência desse parágrafo na lei acabava por regulamentar a prática de reuso do material dos povoados, prática que era difundida em outras localidades missioneiras. A utilização dos remanescentes arquitetônicos para novas residências pelos populares demonstrava a existência de uma memória fluída articulada a um contexto prático específico e permitia observar a ausência, até então, de um projeto patrimonial sobre

7. Lei orçamentária para o exercício de 1904. Arquivo Histórico Municipal Augusto César Pereira dos Santos. Santo Ângelo.

o passado missioneiro. Reutilizavam-se as pedras porque a elas ainda não havia sido delegado o papel rememorativo, valorativo sobre aquele passado do qual elas derivavam. A agência patrimonializadora chegou com as obras de recuperação das ruínas da igreja de São Miguel, quando a sociedade que ali se articulava já estava sob a égide dos princípios modernizadores do século XX. Paradoxalmente, advém do rearranjo e do desaparecimento de muitos desses vestígios a preocupação posterior para o salvamento das ruínas de São Miguel.

Os processos de ativação patrimonial dos remanescentes materiais das missões jesuítico-guarani foram reinscrevendo aquele passado como elemento fundacional que foi instituído e vivenciado de diferentes maneiras ao longo do último século. Ainda no ano de 1922, o governo estadual de Borges de Medeiros reconheceu São Miguel das Missões como “lugar histórico”, através de um capítulo do novo Regulamento de Terras e Colonização. Com isso, foram realizadas obras de recuperação “do majestoso templo de São Miguel”, entre 1924 e 1927⁸, sob a responsabilidade da Comissão de Terras de Santa Rosa (figura 2).



Figura 2 – Fotografia das obras realizadas pelo governo Borges de Medeiros. Inventário. Arquivo Central do IPHAN-RJ.

No final das obras de recuperação das ruínas de São Miguel pelo governo estadual, em 1928, foi realizado, no sítio de São Miguel, no interior das ruínas da igreja, um evento regional em memória dos trezentos anos do martírio dos primeiros jesuítas que adentraram na região para a catequização e que foram

8. Relatório da Comissão de Terras e Colonização do governo do estado do Rio Grande do Sul entre os anos de 1922 e 1927. Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul.

mortos em 1628: João de Castilhos, Afonso Rodrigues e Roque Gonzalez. Essa atividade foi o início da Romaria do Caaró, e foi também uma ação de memorialização empreendida pelos jesuítas e pela população colonial que repovoou a região.

A missa, que ocorreu nas ruínas, no dia 15 de novembro de 1928, pode ser considerada o evento que populariza e instaura, de forma pública, os primeiros valores relativos ao passado missioneiro. Conforme consta em diversas notas e reportagens de edições do Jornal O Missioneiro de 1928⁹, a festividade foi organizada pelo engenheiro João de Abreu Dahne, responsável pelas obras nas ruínas, com apoio de autoridades eclesiásticas e com amplo suporte da população colonial.

Podemos observar, na narrativa jornalística, cinco atividades que representam a inscrição da retórica patrimonial junto às populações regionais naquele evento, uma verdadeira atividade de educação para o patrimônio, com clara retórica ideológica. São elas: 1) o trabalho dos promotores do evento na divulgação e mobilização da população das cidades e povoados coloniais de diferentes cidades da região; 2) a realização de uma visita para apreciação das ruínas e seus arredores, enquanto testemunhos materiais e monumentais do trabalho dos jesuítas; 3) a missa em memória dos mártires, promovida no interior da nave do antigo templo; 4) o registro de uma futura impressão de um livreto sobre a história do Padre Roque, por parte do Monsenhor Estanislau Wolski, autoridade eclesiástica de São Luiz Gonzaga, para ser distribuída aos patrocinadores do encontro; e 5) a inauguração de um monumento em frente às ruínas, com inscrição em homenagem ao Pe. Roque, que contou com discursos proferidos por representantes do poder político, populares e religiosos – com descerramento da bandeira do Rio Grande do Sul e uma fala sobre o “patriotismo cristão”.

Assim, através de uma associação entre governo estadual, religiosos jesuítas e colonos locais, ocorria a ativação dos primeiros valores patrimoniais sobre os remanescentes materiais das missões jesuítico-guaranis, que, ao revisitar o passado das missões sob a ótica cívico-religiosa, instaurava um projeto memorial que tornaria o passado das missões como elemento fundante da identidade regional.

A patrimonialização nacional

A retórica da perda, como bem apontou José Reginaldo Gonçalves (1996), e que esteve presente nos discursos patrimoniais, quando da ação do então Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), também aparece com muita força na trajetória do patrimônio missioneiro e encobre uma ação anterior, realizada em nível regional e local, e que não aparece ainda hoje na história da patrimonialização presente em São Miguel. A exaltação das figuras de relevo do período áureo do patrimônio brasileiro no “salvamento” dos bens que seriam referenciais da nacionalidade, no contexto da ditadura Vargas 1937-1945, encobriu relações locais com os patrimônios e reconhecimentos anteriores.

Difundiou-se a narrativa de um lugar inabitado, tomado pela vegetação e depois recuperado, revitalizado e monumentalizado, graças à ação dos agentes do patrimônio. Esse discurso heroico do patrimônio forjou e fortaleceu o processo de escolha do passado jesuítico-guarani como base identitária regional, ao mesmo

9. O MISSIONEIRO. Edições de agosto a novembro de 1928. Arquivo Histórico Municipal Augusto César Pereira dos Santos. Santo Ângelo.

tempo em que delegou ao ostracismo os sujeitos e as relações sociais ali existentes entre o final do período jesuítico-guarani e o tombamento das Missões pelo governo federal, em 1938.

São Miguel se tornou um lugar icônico na história do patrimônio, no Brasil, sobretudo pela intervenção direta do arquiteto modernista Lúcio Costa que visitou a região, em 1937, a pedido do diretor do SPHAN, Rodrigo Melo Franco de Andrade, tendo apontado as diretrizes de restauração e projetado o Museu das Missões, oficialmente criado pelo decreto presidencial nº 2.077, de 8 de março de 1940, “com a finalidade de reunir e conservar as obras de arte ou de valor histórico relacionadas com os Sete Povos das Missões Orientais, fundados pela Companhia de Jesus naquela região do País”.

O Museu foi inaugurado em agosto de 1941, após o desenvolvimento dos textos que compuseram a expografia, trabalho realizado por Sérgio Buarque de Holanda e Aurélio Porto, e a disposição do material feito pelo artista plástico e arquiteto Leônidas Cheferrino¹⁰. Abaixo, temos a fotografia de um dos painéis da exposição Museu das Missões na década de 1940 (figura 3), tornada cartão postal em Santo Ângelo. O exemplar, que hoje faz parte do acervo do Arquivo Histórico de Santo Ângelo, representa o impacto dessa ação reificadora das ações patrimoniais realizadas pelo SPHAN.

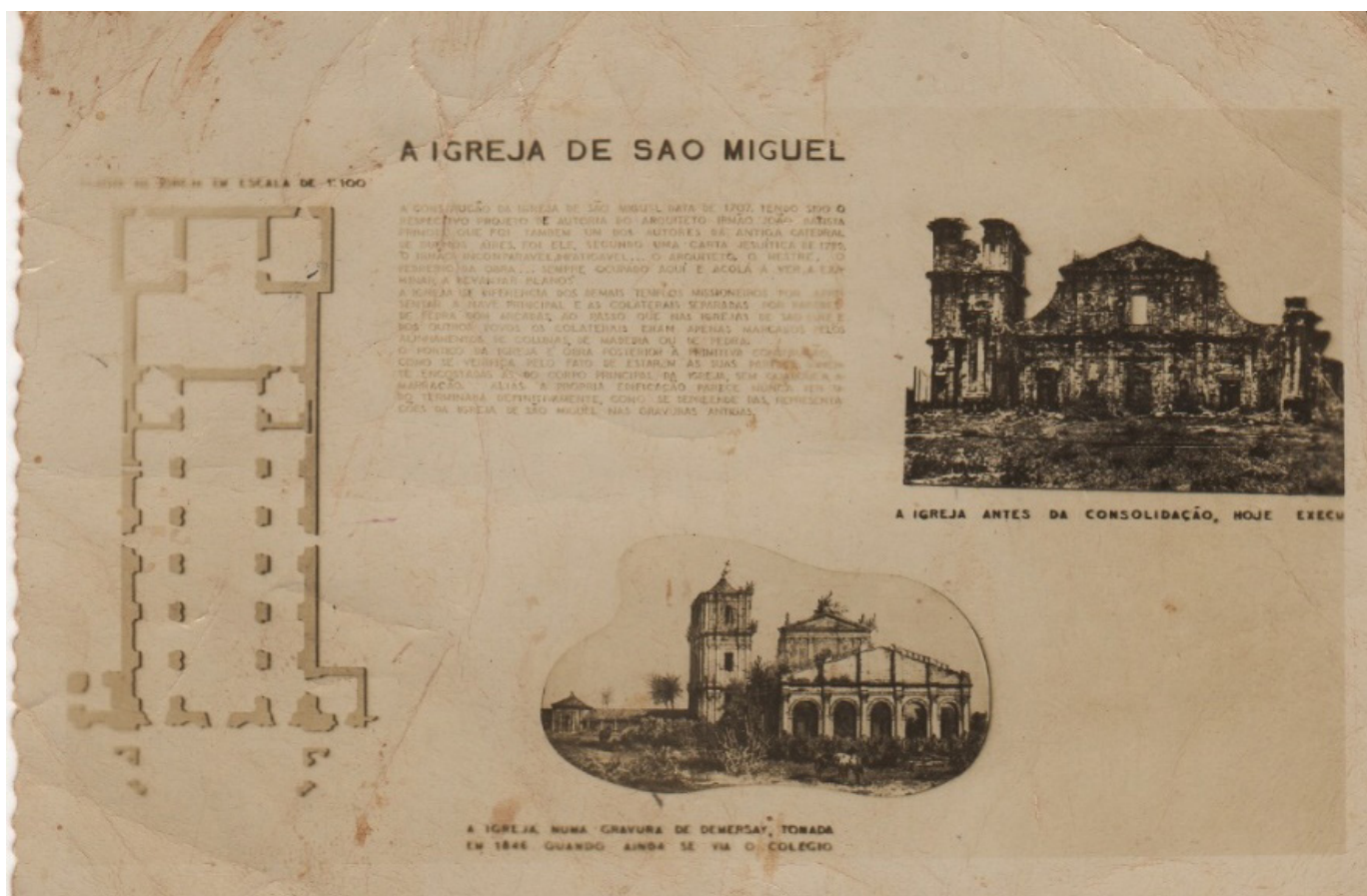


Figura 3 – Cartão Postal. Década de 1940. Arquivo Histórico Municipal Augusto César Pereira dos Santos. Santo Ângelo-RS.

10. Rodrigo M. F. de Andrade, em relatório enviado para o Ministro da Educação, Gustavo Capanema, em 20 de outubro de 1941, sobre as obras em São Miguel, salientou: “Peço vênha para salientar, finalmente, o valioso concurso prestado nesses trabalhos pelo Senhor Augusto Meyer, na fase dos estudos preliminares; dos Snrs. David Carneiro e Lucas Mayerhofer na obra de estabilização das ruínas e construção do Museu; do Sr. Leônidas Cheferrino, no trabalho de organização da parte de exposição do Museu; dos Snrs. Aurélio Porto e Sérgio Buarque de Holanda, na elaboração dos resumos históricos destinados a esclarecer a origem das peças recolhidas”. Of. 963/ SPHAN. 20/10/1941. Classificação: GC g 1934.12.11. Rolo 27. Série: g – Ministério da Educação e Saúde – Educação e Cultura. CPDOC/FGV.

Como vemos, o painel trazia imagens da litografia de Alfred Demersay, viajante francês, que esteve em São Miguel, em 1846, e uma fotografia do templo antes das obras de restauração realizadas pelo governo federal. Ao visitar o Museu e olhar para o painel, ao longe, o visitante também visualizava o templo restaurado, monumentalizado na paisagem, chancelando assim o discurso patrimonial criado para o lugar nesse período, uma narrativa patrimonial que trabalhava com a ideia de “uma cidade perdida”, “um lugar abandonado”, “esquecido” e, posteriormente, consagrado pelo recém-criado SPHAN, na ditadura do Estado Novo.

A narrativa dessa intervenção, enquanto símbolo da redenção do patrimônio que estava “por desaparecer”, suplantou inclusive a intervenção ocorrida em nível regional anos antes, bem como outras formas de se relacionar com aqueles bens materiais por parte da população local e regional. O discurso patrimonial, que, pautando-se por valores religiosos e artísticos ocidentais, segregou o indígena de seu protagonismo na história das Missões¹¹, seguiu operando, durante o século XX, através de práticas e políticas de preservação que priorizaram os bens materiais remanescentes em detrimento da população miguelina que vivia no entorno. Entre essas ações está a requisição impositiva da estatutária do período missionário das capelas e casas dos moradores da região para o acervo do Museu nos anos 1940 (BAUER, 2006), a retirada traumática do cemitério de dentro do sítio histórico, nos anos 1960/1970, e, da mesma forma, a imposição de um plano de diretrizes urbanas da Vila de São Miguel, nos anos 1980, que desapropriou casas de populares, o clube social e a escola do entorno do sítio tombado (MARCHI, 2018). Como não poderia ser diferente, essa série de ações criou animosidades nas relações dos miguelinos com os gestores do patrimônio.

Algumas considerações sobre patrimonialização e participação social

Assim, a São Miguel das Missões do presente é uma cidade atravessada pelas incongruências das ações patrimoniais. O patrimônio cultural ativado, institucionalizado pelas ações estatais, nasceu para representar, materializar uma identidade nacional. São Miguel se torna, ao longo dos decênios de políticas patrimoniais federais, um “hiper-lugar do patrimônio” (BERLINER; ISTASSE, 2013). Nesse lugar, no qual atua um discurso autorizado do patrimônio (SMITH, 2006)¹², a população que vivia no entorno e sua história anterior foram relegadas a um segundo plano. O discurso patrimonial em São Miguel está fixado em dois eixos:

1. O do período colonial das Missões, que deu preponderância à figura do jesuíta e dos elementos europeus trazidos. Ainda vemos, na região, a vivacidade de um discurso sacralizador da ação dos jesuítas como “salvadores” de almas, como aqueles que “ensinaram” aos indígenas, que “civilizaram”.
2. O do período das intervenções federais, pelo SPHAN, na patrimonialização. Getúlio Vargas,

11. Conforme o relatório produzido por Lúcio Costa: “(...) não encontramos, porém, nas peças estudadas, vestígios, senão muito vagos de influência indígena. (...) o tratamento mais tosco de umas tantas peças, a aspereza do desenho de certos motivos e, por vezes, a maneira especial de “ornamentar” provém não só da falta de experiência dos “operários” e daquela “gaucherie” que aproxima os bárbaros de qualquer raça quando pretendem reproduzir de “ouvido” os elementos da arquitetura greco-latina (...) (COSTA, PESSÓA, 1999, p. 35).

12. Refere-se aos discursos que validam práticas e performances em torno do patrimônio. Segundo Laurajane Smith (2006), o patrimônio envolve práticas culturais e sociais, também práticas econômicas e de lazer, as quais sustentam identidades e envolvem atores em espaços públicos e institucionais que constroem discursivamente esse patrimônio

Lúcio Costa e outras figuras da política, da intelectualidade e de especialistas do patrimônio, dos anos 1930/1940, são considerados os “salvadores” do patrimônio.

O primeiro eixo refere-se ao estabelecimento de um mito de origem, um recorte temporal referente ao período no qual as reduções existiram, e que passou a ser o marcador identitário da “comunidade imaginada”¹³ regional. O segundo eixo trata da ação institucional de patrimonialização nacional que oficializa esse tempo fundante, através dos instrumentos jurídicos e da intervenção de especialistas. Trata-se da ruptura de sentido do objeto conforme preconiza Michel Rautenberg, uma vez que o objeto, no caso as ruínas de São Miguel e outros bens culturais do período jesuítico-guarani, passam “de um repertório de significado e de uso, para um outro repertório de significado e de uso” (RAUTENBERG, 2014, p. 61). A ação patrimonializante¹⁴ é incorporada à tradição; não só o passado jesuítico-guarani passa a ser sacralizado, mas também as ações patrimoniais, de restauro, conservação, musealização, de reconhecimento nacional e mundial.

Dessa forma, no discurso patrimonial oficial de São Miguel das Missões, não houve espaço para o que existia antes da instalação das reduções no território e, também, não constam as sociabilidades ali existentes entre o fim do período missioneiro e a atuação patrimonial do governo federal, nos anos 1930/1940. As inúmeras fotografias das ruínas repletas tomadas pela vegetação, que vez ou outra aparecem em museus, livros, redes sociais, reforçam o imaginário sobre um lugar desabitado, recuperado pelos especialistas do patrimônio. Nessa narrativa, inclusive as ações regionais de recuperação das ruínas, promovidas nos anos 1920, pelo governo estadual, não têm espaço, pois são solapadas pela “heroica” intervenção do SPHAN durante o período nacionalista do Estado Novo e, posteriormente, pelo status de Patrimônio da Humanidade.

A população de São Miguel e da região, que constituiu as vilas e cidades pós-reduções, possui mescla étnica entre indígenas, portugueses, castelhanos, afrodescendentes, alemães, italianos e outras etnias, muitas destas não sendo contempladas na narrativa patrimonial. Os operários que trabalharam nas obras de restauração eram homens da comunidade, pessoas que assim como os indígenas do período reducional, fizeram o trabalho braçal nas obras projetadas pelos especialistas do patrimônio (figuras 4 e 5). As políticas de patrimônio implementadas foram no sentido de isolar o sítio histórico e arqueológico do espaço urbano de São Miguel. O princípio da participação da comunidade na gestão e conservação do patrimônio, fortalecido desde os anos 1970/1980, por cartas, convenções e outros documentos da UNESCO, enfrenta desafios na região missioneira. Na atualidade, os poderes públicos procuram envolver a sociedade, mas como envolver uma comunidade que não se sente representada no discurso patrimonial? Como envolver pessoas que possuem memórias de intervenções patrimoniais verticalizadas e que modificaram sua cidade e suas referências de pertença local e comunitária?

13. Comunidade imaginada, conceito de Benedict Anderson (1993), para tratar do sistema de sentidos que operam na construção das identidades nacionais.

14. A aplicabilidade desse conceito e seus fatores foi demonstrada em aula proferida pelo professor Candau aos alunos do PPGMP-UFPEL, intitulada *Mémoire, identité et patrimoine. Étude de cas : un haut lieu ordinaire*. Pelotas 03 de dezembro de 2014



Figura 4 – Operários trabalhando nas obras de construção do Museu das Missões. Acervo do Arquivo Central do IPHAN – RJ.



Figura 5 – Operários trabalhando nas obras de construção do Museu das Missões. Acervo do Arquivo Central do IPHAN – RJ.

O fator patrimonial, em São Miguel das Missões, constituiu a consolidação espacial, social e política da localidade. A sociedade que ali está situada é resultado também da intervenção dos agentes e das agências do patrimônio, dos conflitos causados por essas ações, e das memórias do fazer patrimonial, amalgamadas em nome de um passado mítico comum: o das missões jesuítico-guarani. Portanto, quando pensamos, hoje, em políticas patrimoniais horizontais e inclusivas, feitas com e para a comunidade detentora dos bens culturais, é imperativa a necessidade de levar em consideração a trajetória do patrimônio e de seus impactos sobre a comunidade miguelina.

O IPHAN vem atuando conjuntamente com os Mbyá Guarani, desde a construção do inventário da Tava, em 2004, até o registro do lugar como patrimônio imaterial brasileiro e agora na aplicação de uma política de salvaguarda¹⁵. Todavia, o mesmo ainda não ocorre através de um projeto permanente com a população urbana que vive no entorno do sítio; algumas famílias, há várias gerações, as quais, possivelmente, não compreendem os processos e significados das tutelas existentes para a proteção do Parque Histórico das Missões. Propostas que destaquem a história da constituição da cidade, para além do período jesuítico-guarani, possivelmente, contribuiriam para aproximar a população da horizontalidade nas decisões do patrimônio, que devem ser norteadoras das políticas atuais, conforme as convenções da UNESCO e as legislações nacionais mais recentes.

Para que a participação da comunidade e a relação patrimônio/identidade deixe de ser um discurso, um recurso retórico utilizado para referendar processos patrimoniais (PEIXOTO, 2004), Silvia Zanirato (2018, p. 28-29) indica que é preciso, entre outras coisas, abrir as instituições à comunidade dando transparência aos processos de ativação patrimonial, considerando as distintas formas de simbólicas que orbitam no lugar ou nos bens culturais. Isso exige a desnaturalização do patrimônio, no sentido de mostrar que ele é uma construção social, fruto de escolhas e que tais escolhas podem ser feitas em conjunto desde o início.

Assim como tem trabalhado para a inserção dos indígenas na narrativa do passado jesuítico-guarani, implementando políticas para o patrimônio imaterial, é imperativo que o IPHAN também aborde a história das políticas no sítio de São Miguel, mostrando o ontem e o hoje das políticas de patrimônio, contrapondo o discurso heroico da patrimonialização. Isso exigiria colocar em cena as pessoas antes do patrimônio, trazendo-as para discutir os conflitos das políticas de preservação e as disputas presentes.

O IPHAN já possui uma bagagem de trabalho e experiências de oito décadas, que permite esse salto de qualidade tão importante em São Miguel das Missões, seja através da implementação de uma política educação para o patrimônio, seja através da inserção do tema da história das políticas de patrimônio na expografia do Museu das Missões, ou ainda por meio da criação de um comitê de apoio à gestão do sítio com os mais diversos representantes da comunidade local. Reconhecer a ativação do patrimônio em nível local e os valores daquele tempo, passando pelos processos de patrimonialização com seus bônus e seus ônus, contextualizando-os em cada período, só poderá auxiliar no desenvolvimento de uma política inclusiva e de fortalecimento das identidades locais preconizada pelas políticas patrimoniais na atualidade.

15. IPHAN. Tava: lugar de referência para o Povo Guarani. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/507/>

Referências

- ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo**. México: Fondo de cultura económica. 1993.
- BAUER, Leticia. **O Arquiteto e o Zelador: Patrimônio Cultural, História e Memória**. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2006. 177p.
- BERLINER, David e ISTASSE, Manon. Les hyper-lieux du patrimoine mondial. **Revue Gradhiva**. nº18, 2013, p. 123-145.
- CASTRO, Evaristo Affonso de. **Noticia descriptiva da região missioneiroa na Provincia de São Pedro do Rio Grande do Sul**. Cruz Alta: Expographia do Commercial, 1887.
- COSTA, Lucio; PESSÔA, José. **Lucio Costa: documentos de trabalho**. Rio de Janeiro: IPHAN, Ministério da Cultura, 1999.
- DAVALLON, Jean. Comment se fabrique le patrimoine: deux régimes de patrimonialisation. In: KHAZNADAR, Cherif (org.). **Le patrimoine, oui, mais quel patrimoine?** Paris: Maison des Cultures du monde, 2012, p. 41-57.
- IPHAN. **Tava: lugar de referência para o Povo Guarani**. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/507/>. Acesso em 02 de nov. de 2020.
- MACEDO, José Rivair. Mouros e cristãos: a ritualização da conquista no velho e no novo mundo. In: Francisco das Neves ALVES (org.). **Brasil 2000, quinhentos anos do processo colonizatório: continuidades e rupturas**. Rio Grande, RS: Fundação Universidade Federal do Rio Grande - FURG, 2000, pp. 9-28.
- MARCHI, Darlan De M. **O patrimônio antes do patrimônio em São Miguel das Missões: dos jesuítas à UNESCO**. 2018. Tese (Doutorado em Memória Social e Patrimônio Cultural) – Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural, UFPel, Pelotas, 2018.
- NORA, Pierre. Entre história e memória: a problemática dos lugares. **Revista Projeto História**. São Paulo, v. 10, p. 7-28, 1993.
- O MISSIONEIRO**. Edições de agosto a novembro de 1928. Arquivo Histórico Municipal Augusto César Pereira dos Santos. Santo Ângelo-RS.
- PEIXOTO, P. A identidade como recurso metonímico dos processos de patrimonialização. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 70, Coimbra: Centro de Estudos Sociais, p. 183-204, 2004.
- RAUTENBERG, Michel. patrimônio, continuidade ou ruptura no uso e nas representações dos lugares?. **GEOSABERES: Revista de Estudos Geoeducacionais**, v. 5, n. 1, p. 58-67, 2014.
- RIEGL, Alöis. **El culto moderno a los monumentos**. 3. ed. Trad. Ana Pérez López. Madrid: La balsa de la Medusa, 2005.
- SMITH, Laurajane. **Uses of heritage**. New York: Routledge, 2006.
- TEDESCO, João Carlos; ZARTH, Paulo Afonso. Configuração do território agrário no norte do Rio Grande do Sul: apropriação, colonização, expropriação e modernização. In: **História: debate e tendências**. v.9, nº1, jan/jun de 2010. p. 151-171.
- ZANIRATO, Sílvia Helena. Patrimônio e identidade: retórica e desafios nos processos de ativação patrimonial. **Revista CPC**, v. 13, n. 25, p. 7-33, 2018.

Documentos:

Decreto nº 2672 de 20 de outubro de 1875. Leis - Intendência de Santo Ângelo. Arquivo Histórico Municipal Augusto César Pereira dos Santos. Santo Ângelo-RS.

Fotografias. Museu Antropológico Doutor Pestana/UNIJUÍ. Ijuí-RS; Arquivo Central do IPHAN – Rio de Janeiro-RJ; Arquivo Histórico Municipal Augusto César Pereira dos Santos. Santo Ângelo-RS.

Manuscrito. Caixa 20. Intendência de Santo Ângelo. Arquivo Histórico Municipal Augusto César Pereira dos Santos. Santo Ângelo-RS.

Ofício do Conselho Municipal de Santo Ângelo ao Vice-presidente da Província. 30 de julho de 1887. Ofícios da Secretaria de Estado de Negócios e Obras Públicas. Caixa 118. Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul. Porto Alegre-RS.

Ofício. 963/ SPHAN. 20/10/1941. Classificação: GC g 1934.12.11. Rolo 27. Série: g – Ministério da Educação e Saúde – Educação e Cultura. CPDOC/FGV.

Relatórios da Comissão de Terras e Colonização do governo do estado do Rio Grande do Sul entre os anos de 1922 e 1927. Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul. Porto Alegre-RS.

11. A IGREJA DO GALO DE SÃO GABRIEL: TRAJETÓRIA DA PRESERVAÇÃO

Guilherme Dias
André Luis Ramos Soares

O presente capítulo pretende refletir acerca de algumas problemáticas referentes ao processo de tombamento e sua relação com o espaço público/privado, bem como destacar o papel do patrimônio como referencial a memória e a identidade.

As reflexões deste trabalho partem de um estudo de caso, na cidade de São Gabriel, Rio Grande do Sul, onde um intenso litígio envolveu diversos embates públicos em uma clara disputa pelo lugar, conhecido como Igreja do Galo, que tornou-se patrimônio municipal e, posteriormente, estadual.

Lugares e não lugares: a relação com a memória

As constantes mudanças, em ritmo cada vez mais acelerado, alteram as relações humanas e determinam novas condutas, na chamada pós-modernidade, a inconstância é a ordem do dia, o caráter transitório e passageiro das relações em diversos níveis transforma grupos e indivíduos. Sobre a instabilidade nesses tempos Bauman afirma que:

Num mundo onde coisas deliberadamente instáveis são matéria-prima das identidades, que são necessariamente instáveis, é preciso estar em constante alerta, mas acima de tudo é preciso manter a própria flexibilidade e a velocidade de reajuste em relação aos padrões cambiantes do mundo “lá fora”. (BAUMAN, 2001. p.110)

Nessa perspectiva de transitoriedade, existe a necessidade de lugares que testemunhem a mudança/ transformação, que atestem a fugacidade do tempo presente, que testemunhem outras formas de ser e viver, lugares de memória, que servem de referência memorial aos indivíduos inseridos nesse contexto de transformações. Para Pierre Nora os lugares de memória podem ser compreendidos como:

São Lugares com efeito nos três sentidos da palavra, material, simbólico e funcional, simultaneamente, somente em graus diversos. Mesmo um lugar de aparência puramente material, como um depósito de arquivos, somente é um lugar de memória se a imaginação o investe de uma aura simbólica. (NORA, 1993, p. 21)

O sentido simbólico dos lugares de memória é portador de poder. Esse poder é o que diferencia os lugares dos não-lugares, o poder simbólico, que relaciona-se com as memórias e com as identidades, estes

espaços carregados de significados acabam sendo testemunhas de uma disputa ideológica e litigiosa por representação. Nessa disputa, diferentes grupos tem por objetivo ampliar sua influência, sua visibilidade, sua história. Conforme Bourdieu:

As diferentes classes e facções estão envolvidas em uma luta propriamente simbólica para imporem a definição de mundo social mais conforme seus interesses, e impõem um campo de tomadas de posições ideológicas reproduzindo em forma transfigurada o campo das posições sociais. (BORDIEU, 2000, p.11)

Essa luta ideológica também se configura em disputa por espaços/lugares, que celebram determinadas histórias/memórias. Assim, por lugares entende-se espaços portadores de poder simbólico e valor evocativo, seus opostos, os não-lugares, são destituídos dessas características, ou não reconhecidos como referenciais de memória. Segundo Marc Augé:

[...] lugar é necessariamente histórico a partir do momento em que, conjugado de identidade e relação, ele se define por uma estabilidade mínima. Por isso é que aqueles que nele vivem podem aí reconhecer marcos que não tem que ser objetos de conhecimento. O lugar antropológico, para eles, é histórico na exata proporção em que escapa à história como ciência. (AUGÉ, 2005.p.53)

Os lugares relacionam-se com a memória, com a experiência e com o viver no espaço e com o espaço. Já os não-lugares apresentam um vazio nesses critérios, uma certa impessoalidade que não os qualifica, que os destitui de valor de memória¹. Esses locais aparentemente insípidos tendem a se multiplicar em nossos tempos, como afirma Augé:

Se um lugar pode se definir como identitário, relacional e histórico, um espaço que não pode se definir como identitário, nem como relacional, nem como histórico, definirá, um não-lugar. A hipótese aqui defendida é aqui a supermodernidade é produtora de não-lugares, isto é, de espaços que não são em si lugares antropológicos. (AUGÉ, 2005, p. 73)

Outra definição de não-lugares é apresentada por Zigmunt Bauman que também enfatiza a sua expansão. Segundo o autor:

Um não lugar é um espaço destituído das expressões simbólicas de identidade, relações e história: exemplos incluem aeroportos, autoestradas, anônimos quartos de hotel, transporte público... jamais na história do mundo os não lugares ocuparam tanto espaço. (BAUMAN, 2001. p.131)

Aleida Assman, que estuda as formas de transformações da memória cultural, afirma que:

Mesmo quando os locais não tem em si uma memória imanente, ainda assim fazem parte de espaços de recordação muito significativos. E não apenas porque solidificam e validam a recordação, na medida em que a ancoram no chão, mas também por corporificarem uma continuidade de duração que supera a duração relativamente breve dos indivíduos, épocas e também culturas, que está caracterizada em artefatos. (ASSMAN, 2011, p. 318)

Locais, espaços, lugares, independente da terminologia o que os qualifica é a existência de uma

1. O status de não-lugar pode se alterar a partir do momento em que uma coletividade atribui valor histórico ou afetiva ao mesmo.

relação próxima com a história de determinado grupo, ou comunidade, sua presença como mediadora entre o passado e o presente e seu valor evocativo de memórias e identidades.

A percepção de mudança “dos tempos”, acelerada pelo advento da revolução industrial e seus desdobramentos, somados ao crescimento populacional, globalização, intensificação da urbanização e formação das metrópoles, despertaram no homem a preocupação em manter determinados elementos representativos de “cultura original” de seus “antepassados”, daí então a necessidade de preservar e legar às futuras gerações, que cada vez sofrem mais com os desdobramentos dessa aceleração/mudança/transformação do espaço, lugares que podem servir de referências à memória. Segundo Choay:

A revolução industrial, com a ruptura em relação aos modelos tradicionais de produção, abria um fosso intransponível entre dois períodos da criação humana. Quaisquer que tenham sido as datas, que variam de acordo com cada país, o corte da industrialização continuou sendo, durante toda essa fase, uma linha intransponível, entre um antes, em que se encontra o monumento histórico isolado, e um depois, com o qual começa a modernidade. (CHOAY, 2001, p.127)

Nesse ambiente propenso a transformações repentinas, que o interesse pela preservação aparece e reconhece no patrimônio histórico um importante elemento de legitimação da história/memória de diferentes grupos. O patrimônio qualifica o “lugar” dando a ele um status diferenciado, assim o lugar é transformado em patrimônio, atesta o envolvimento de órgãos públicos (institutos, secretaria, prefeituras, etc.), especialistas (arquitetos, historiadores, etc.) e da população (associações, clubes, indivíduos) em um esforço por legitimação e reconhecimento desses bens para a proteção e conservação dos “lugares” registrados e protegidos por força da legislação.

Francoise Hartog, em sua obra ‘Regimes de Historicidade’ desenvolve o conceito de presentismo, e analisa as relações e experiências no tempo, o autor trabalha com temas como memória, história e identidade. Hartog nos ajuda a compreender esse status que diferencia o patrimônio do lugar. Referindo-se à França, o autor afirma:

De fato a definição do patrimônio monumental da lei de 1993 é notável: “nosso patrimônio é a memória de nossa história e o símbolo de nossa identidade nacional” passando para o lado da memória, ele se torna memória da história e, como tal, símbolo da identidade. Memória, patrimônio, história, identidade, nação, se encontram reunidos na mesma evidência do estilo escorreito legislador. Nessa nova configuração, o patrimônio se encontra ligado ao território e a memória, que operam ambos como vetores da identidade: a palavra-chave dos anos 1980. No entanto, trata-se mais de uma identidade que se reconhece como inquieta, que corre o risco de se apagar ou que já está muito esquecida, obliterada, reprimida – de uma identidade que busca a si própria, para exumar, montar, ou até mesmo inventar – do que uma identidade evidentemente segura de si. Nessa acepção, o patrimônio acaba definindo menos o que se possui, o que se *tem* do que circunscreve o que se *é*, sem ter sabido, ou mesmo sem ter podido saber. O patrimônio se apresenta então como um convite a anamnese coletiva. (HARTOG, 2013, p.195)

Quando legado às gerações futuras sob a forma de patrimônio uma parte da história de determinados grupos evidencia o poder simbólico², visto que parte desse passado é esquecido conforme o tempo avança: histórias são ignoradas, lugares desprezados e memórias são esquecidas enquanto outras são forjadas e exaltadas.

2. Conforme Bourdieu (2000).

No entanto, essa dinâmica ou lógica perversa³ relativa à proteção dos bens patrimoniais⁴ moldam também identidades. Segundo Choay:

A indústria patrimonial, enxertada em práticas com vocação pedagógica e democrática não lucrativa, foi lançada inicialmente a fundo perdido, na perspectiva e na hipótese de desenvolvimento do turismo. Ela representa hoje, de forma direta ou indireta, uma parte crescente do orçamento e da renda das nações. Para muitos estados, regiões, municípios, ela significa a sobrevivência e o futuro econômico. E é exatamente por isso que a valorização do patrimônio histórico representa um empreendimento considerável.

Como deve ter ficado claro, o empreendimento traz, no entanto, efeitos secundários, em geral, perversos. A “embalagem” que se dá ao patrimônio histórico urbano, tendo em vista seu consumo cultural, assim como o fato de ser alvo, de investimentos do mercado imobiliário de prestígio, tende a excluir dele as populações locais ou não privilegiadas e, com elas suas atividades tradicionais e modestamente cotidianas. Criou-se um mercado internacional dos centros e bairros históricos. (CHOAY, 2001.p.226)

Com o turismo, os patrimônios passam a ser valorizados e visitados por pessoas que não vivem no “espaço” visitado. Para o turista, o patrimônio é visto como algo que caracteriza um grupo ou uma cidade; o contrário acontece com o habitante que vive aquele patrimônio, que o considera um lugar, que se relaciona por questões afetivas, religiosas, econômicas. Nesse contexto, o “nativo” vive o lugar e o patrimônio. Conforme Ulpiano Bezerra de Menezes:

[...] para os turistas a atividade que executam é desterritorializada, sancionada de seu cotidiano, opondo-se mesmo a ele, pois despendida de habitualidade. De qualquer forma, pressupõe-se um fosso entre o cotidiano desses turistas e o tempo/espaço comprimido da visita [...] (MENESES, 2012. p.27)

A relação com os lugares, não é vivida da mesma forma pelo conjunto de moradores⁵, tampouco, pelos turistas. A complexidade que envolve a preservação patrimonial associa-se a questões referentes a disputas por lugares, valorização de histórias/memórias e, ainda, potencial turístico. Convém ressaltar que tanto os lugares como os patrimônios, vistos aqui como, lugares reconhecidos pelo Estado, servem de referência à memória, na medida em que colaboram para a noção de pertencimento e identidade. Segundo Bauman:

Tornamo-nos conscientes de que o “pertencimento” e a “identidade” não tem a solidez de uma rocha, não são garantidos para toda a vida, são bastante negociáveis e revogáveis, e de que as decisões que o próprio indivíduo toma, os caminhos que percorre, a maneira como age – e a determinação de se manter firme a tudo isso – são fatores cruciais tanto para o “pertencimento” quanto para a “identidade”. (BAUMAN, 2005, p.17)

Importante ressaltar o caráter individual e fugaz da noção de pertencimento, que pode apresentar

3. No sentido de toda preservação que pretende preservar histórias e memórias acaba legando muitos bens ao par semântico da memória, ou seja, o esquecimento.

4. Destacamos aqui a impossibilidade de preservar a totalidade de bens, ou lugares, já que seria um entrave ao desenvolvimento de novas formas de cultura, também com desdobramentos econômicos, o que por si só já teria um lado perverso, no caso a necessidade de selecionar o que vai permanecer como herança às gerações vindouras, acrescentando-se a isso disputas políticas, religiosas, étnicas entre outras pelo poder simbólico que se reflete nos patrimônios e teremos aí o lado perverso da preservação, que também associa-se ao turismo e a celebração da história e da cultura desses vencedores.

5. Conforme o estudo aqui apresentado.

um estado de dormência, até que uma mudança de conjuntura ou um evento⁶ faça com que essa referência seja novamente relevante, para um grupo ou indivíduo, buscando evidenciar essas noções de pertencimento aos grupos, o que é pautado, e balizado pela documentação existente. A identidade é tratada aqui como um termo complexo e intrínseco, que se revele em determinada conjuntura, segundo Bauman:

A identidade – sejamos claros sobre isso – é um “conceito altamente contestado”. Sempre que se ouvir essa palavra, pode-se estar certo de que está havendo uma batalha. O campo de batalha é o lar natural da identidade. Ela só vem à luz no tumulto da batalha. O campo de batalha é o lar natural da identidade. Ela só vem à luz no tumulto da batalha, e dorme e silencia no memento em que desaparecem os resíduos da refrega. Assim não se pode evitar que ela corte dos dois lados. (BAUMAN, 2005, p.83).

Nas páginas que seguem, esse campo de batalha será delineado, e demonstrado como um conjunto de eventos impactantes e com repercussão local e regional, que colaboraram para valorização do bem, que se tornou patrimônio estadual.

A Igreja do Galo

A responsabilidade pela elevação de um bem a categoria de patrimônio nacional tem sido encargo do IPHAN desde 1937, ano de sua criação através do decreto lei nº25/37. Em nível Estadual, as medidas de proteção iniciaram-se no ano de 1954 com a criação da Divisão de Cultura do Estado do Rio Grande do Sul, que passou por transformações até dar origem ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico do Estado – IPHAE, em 1990.

O Estado do Rio Grande do Sul apresenta um diversificado conjunto de bens culturais considerados patrimônio. Nesse grupo, estão presentes conjuntos arquitetônicos, bens móveis e elementos naturais.

Os processos de tombamento são compostos por diversas documentações, que, conforme a tramitação no órgão oficial, IPHAE, são anexados ao processo. Não existindo um limite de páginas e, tampouco, uniformidade nos processos, esses podem contar com um levantamento fotográfico, cartas, ofícios, notícias de jornais, fragmentos de livros, entre outros. No caso do processo em questão a documentação data de 1972, embora o tombamento tenha acontecido em 1994, presentes no processo também estão ofícios, cartas, recorte de jornais, levantamento histórico, leis e uma ação civil pública.

A documentação atesta uma intensa movimentação entorno da Igreja do Galo, décadas antes do tombamento estadual do bem. Os jornais demonstram as diversas intempéries pelas quais o imóvel passou, os pareceres e ofícios fornecem informações acerca dos elementos que valorizam o imóvel como patrimônio municipal e estadual.

É dessa variedade de documentos que parte nossa análise, com a intenção de evidenciar os desdobramentos e adversidades desse processo de patrimonialização que conta com o envolvimento de diversos agentes que disputaram o espaço, cobiçado pela especulação imobiliária. Passando pela desocupação do prédio, que deixou de ser igreja, por uma polêmica envolvendo a transferência do sino, ainda contou

6. No caso pesquisado, o evento propulsor do pertencimento da polêmica envolvendo o sino da Igreja do Galo.

com uma tentativa de demolição e finalmente passou por uma reforma/restauração transformando-se em museu.

A história desse templo religioso, hoje museu, confunde-se com a história do município de São Gabriel, e os diferentes aspectos de sua preservação chamam a atenção do pesquisador, demonstrando o quão frutífero o trabalho com o patrimônio histórico pode se revelar.

A patrimonialização pode ser entendida como o processo em que um determinado bem representativo do passado é considerado relevante e digno de preservação, portanto elevado à categoria de patrimônio. O chamado processo de patrimonialização leva em conta a trajetória da proteção segundo critérios e demandas do presente procurando promover e preservar, legando às futuras gerações esses “lugares”. Acerca desse processo:

Importa ressaltar que o processo de patrimonialização nem sempre visam fins que tem a ver com a preservação de uma identidade e frequentemente, como já vimos, operam exclusões sociais. Podem, por exemplo, atender a propósitos como os de disciplinamento social dos espaços públicos, de branqueamento de certas características identitárias e ou higienização dos hábitos das classes populares. (TOMASO, 2012, p.26).

Analisar o processo de patrimonialização é perceber as motivações, desejos, valores e uma ampla gama de questões e problemas que envolvem a preservação do patrimônio cultural, revelando assim uma contribuição sobremaneira para o estudo da história dos municípios e do Estado do Rio Grande do Sul.

A disputa pelo lugar

A Igreja Nossa Senhora do Rosário, conhecida também por Igreja do Galo (Figura 1), pois ostentava no topo de sua torre um galo de bronze, que segundo consta da documentação teria origem missioneira.



Figura 1: Igreja do Galo (Hoje museu nossa senhora do Rosário Bonfim) em 2016

A Igreja do Galo (Igreja Nossa Senhora do Rosário) foi o primeiro prédio de alvenaria erguido na cidade de São Gabriel, e data do ano de 1817 (FIGEIREDO, 2011, p.23), já a atual Igreja Matriz (Igreja do Arcanjo São Gabriel) foi construída em 1910. Com a inauguração da última, a Igreja do Galo, ficou aos cuidados das irmandades de Nossa Senhora do Rosário e Bonfim. Seus fiéis, aos poucos, foram transferindo-se para a nova Matriz. (FIGEIREDO, 2011.p.98)

Um dos eventos mais marcantes envolvendo o templo envolve a construção de uma nova igreja pelos moradores da localidade conhecida como Vila Rufino⁷ (Figura 2).

7. Hoje município de Santa Margarida do Sul.



Figura 2: Igreja da Vila Rufino (hoje Santa Margarida do Sul)

Nesse contexto, a Igreja do Galo, já havia sido abandonada/desativada em detrimento da Igreja Matriz, seu espaço já não servia mais como espaço religioso, assim, os moradores da Vila Rufino, solicitaram ao Bispo de Bagé e ao pároco, o sino pertencente à Igreja do Galo para o novo templo da Vila Rufino. A medida foi atendida pela diocese através do padre Ruben Natal Dotto e do Bispo de Bagé Dom Ângelo Mugnol.

O sino apresenta um dos primeiros capítulos dessa história de disputa pelos lugares e por poder simbólico. Logo após a transferência do Sino para a Vila Rufino, outro grupo de moradores, ligados ao tradicionalismo⁸, afirma que o sino foi “levado” da Igreja do Galo, acusando os moradores da Vila Rufino, e com o apoio da Rádio de São Gabriel, pleiteiam a devolução do mesmo. Essa primeira disputa acontece no ano de 1978, muito mais ainda estaria por vir.

Em janeiro de 1978 o jornal local “O Imparcial” publica uma nota Intitulada “Igreja do Galo, uma relíquia religiosa”, destacando a importância histórica do prédio centenário, denunciando o estado de conservação precário e acusando grupos tradicionalistas⁹ de tramarem para a demolição do templo. A nota afirma que “A Igreja do Galo hoje e sempre foi patrimônio¹⁰ histórico e religioso de São Gabriel” (processo

8. O tradicionalismo é bastante cultuado na cidade de São Gabriel, nesse caso os dois grupos se identificam com o movimento. O que acontece é que os tradicionalistas do centro (onde encontra-se a igreja) sentiram-se ofendidos com a retirada do sino do templo, já que a vila Rufino fica a 20 km do centro de São Gabriel, o que desencadeou um embate nas rádios e jornais. (FIGUEIREDO, 2011.p.98)

9. Referindo-se aos moradores da Vila Rufino, que também são tradicionalistas.

10. Não houve tombamento na época.

nº 2892-1100 SEDAC/94-9. Fl 05), e ainda, tranquiliza a população assegurando que a prefeitura não permitirá a demolição do templo.

A categoria de patrimônio aparece aqui investida de seu valor evocativo de memória, representativo da história municipal, da religião da população. No entanto, a Igreja do Galo, pode ser considerada, nesse momento, segundo a análise deste artigo, apenas um lugar, visto que existe uma disputa por poder simbólico, protagonizado pela transferência do sino, e a preocupação com o desaparecimento do prédio. Ainda assim a igreja não foi tombada como patrimônio municipal, tampouco Estadual. Será preciso um grande esforço da comunidade, no sentido de publicar e divulgar a história do bem, para que ele seja transformado em patrimônio, que não lhe garantiu, naquele momento, a devida proteção.

Alguns meses depois, em 27 de junho de 1978, uma nova publicação no jornal “O Imparcial”, explica o ocorrido com o sino, tendo como base depoimentos dos moradores da Vila Rufino, onde afirmaram que o pároco e o Bispo doaram¹¹ o sino para aquela igreja, os moradores ainda se apresentam também como tradicionalistas, e ainda, manifestam que não tem por intenção “criar caso” por causa do sino. (Processo nº 2892-1100 SEDAC/94-9 fl. 06)

Não obstante, o caso ainda teve repercussão no Estado do Rio Grande do Sul, através de uma crônica publicada no jornal “Correio do povo”, em 29 de agosto de 1978, intitulada “A Igreja de São Gabriel”. O texto vem em defesa da Igreja do Galo, que já não funcionava mais como templo, porém, seu espaço era utilizado como sede de uma empresa de implementos agrícolas. A atividade comercial, outrora templo religioso, é tratada com escárnio e a passagem bíblica de Jesus expulsando os comerciantes do templo é citada em comparação a realidade da Igreja do Galo. Novamente a ausência do sino e referência na imprensa:

O sino que dobrou tantas ave-marias, que chamou os fiéis para o cumprimento do dever dominical, e que tangeu as glórias da própria tradição gabrielense - ali não mais está foi doado como algo que já não serve mais, ou, inclusive, estorva a ação comercializadora ora em vigor no velho templo. (Processo nº 2892-1100 SEDAC/94-9 fl 07)

A reação que a transferência do sino causou em setores da comunidade são- gabrielense, atestam o poder simbólico do artefato, compreendendo que “os símbolos são elementos da integração social” (BORDIEU, 2000, p.10). A disputa pelo sino desencadeou um processo litigioso, que transformou a Igreja do Galo em Patrimônio Estadual.

Nesse contexto, a Igreja da Vila Rufino, de dimensões simples sem o mesmo histórico da Igreja do Galo, detém o sino que fora outrora da última, objeto cobiçado por outros grupos da cidade, motivo de debates, publicações em jornais e reuniões, onde a posse do sino era a pauta.

O Jornal “Zero Hora”, em 16 de agosto de 1985, noticia o desaparecimento do Galo de bronze que justificava o nome popular da igreja. “Conforme o secretário de turismo Nolana Scipione e o vigário da paróquia, padre Dotto, o furto lesou o Patrimônio histórico da cidade de forma irremediável” (Processo nº 2892-1100 SEDAC/94-9 fl. 09) a igreja, então desprovida de seu sino, agora perde o objeto que lhe caracterizava perante a população, o Galo de Bronze. O jornal ainda afirma que a igreja foi “tombada

11. A documentação presente no processo confirma a versão publicada no jornal.

como monumento nacional”, na realidade o que bem que foi tombado pelo IPHAN em 1974, foi o imóvel conhecido como Sobrado da Praça¹² Dr. Fernando Abott.

Novamente notícia no Estado, as péssimas condições de preservação do imóvel. Em 17 de fevereiro, no jornal Zero Hora, denunciava-se a situação precária da edificação. “A vegetação tomou conta do prédio, árvores com até dois metros de altura ocupam o espaço reservado aos bancos, antes disputados pelos fiéis. Há quatro anos o prédio foi tombado pela prefeitura, mas não houve aplicação de recursos.” (Processo nº 2892-1100 SEDAC/94-9 fl. 20) O abandono, após tanta disputa por esse lugar, não foi o pior capítulo da história da Igreja do Galo.

No dia 24 de junho de 1994, o presidente da comissão de obras do município, mandou derrubar as paredes laterais do templo, mantendo a fachada, para que ali fosse construído um prédio. A promotoria de justiça, impediu a demolição do templo e entrou com uma ação pública para evitar novos danos a edificação. (Processo nº 2892-1100 SEDAC/94-9 fl. 21).

Novamente, a comoção no entorno da Igreja desencadeou um processo de ressignificação e comoção pública, que viriam por acabar com o descaso e abandono do templo, como se verá a seguir.

Em sua defesa contra ação pública, o presidente da comissão de obras, e o motorista da retroescavadeira, justificam sua ação afirmando que a ação do tempo e a falta de recursos causaram a destruição da igreja, destacando a falta de mobilização da população, consideradas como “forças vivas do município”. (Processo nº 2892-1100 SEDAC/94-9 fl. 32).

A demolição do prédio foi evitada pela ação pública, e, em novembro 1994, foi aberto o processo de tombamento Estadual. Em dezembro do mesmo ano, o processo foi concluído e a Igreja do Galo passou a fazer parte do patrimônio cultural do Estado do Rio Grande do Sul (Figura 3).

12. Conforme a Lista de Bens tombados disponível no portal do IPHAN.



Figura 3: Interior do Museu Nossa Senhora do Rosário Bonfim (Igreja do Galo), percebe-se a parede destruída pela retroescavadeira e a parte moderna que serve de reserva técnica e arquivo para o museu no andar superior, no inferior existe um espaço para exposições temporárias.

Através do empenho do Instituto Cultural e Educacional Harmonia Gabrielense, a igreja foi restaurada, e recebeu anexos que hoje servem de reserva técnica e arquivo do Museu Nossa Senhora do Rosário Bonfim, que conta em seus acervos com obras de arte sacra, elementos representativos da história de São Gabriel como, por exemplo, utensílios de uso cotidiano e de trabalho no campo, e, também, uma variedade de artefatos e uniformes militares. O antigo prédio recebeu uma roupagem moderna, sem perder suas características centenárias, hoje funciona como Museu (Figura 4).



Figura 4 Interior do Museu Nossa senhora do Rosário Bonfim com parte de seu acervo e o antigo altar da Igreja do Galo ao fundo.

Conclusão:

A trajetória da Igreja do Galo em seus quase duzentos anos de história passou por diversos processos de valorização, desvalorização e realocação, nunca unânimes nem definitivos.

Inicialmente ocorreu uma desvalorização em relação à nova Igreja Matriz, que levou os fiéis a abandonarem a Igreja do Galo, até que a transferência do sino, na década de 1970, desencadeou um processo de valorização, onde se destaca o poder simbólico do artefato que colaborou para a revalorização da igreja através da polêmica noticiada nos jornais.

Acalmados os ânimos, novamente a Igreja do Galo perde espaço no cotidiano gabrielense, até o roubo do galo de bronze reacender o debate entorno do antigo templo, cujas condições precárias foram denunciadas na imprensa, e motivou o processo de tombamento pelo poder público municipal.

O tombamento municipal deveria garantir a preservação do bem, no entanto, a ação do presidente da comissão de obras, ao derrubar parte do templo, contou com repercussão na imprensa e também jurídica, através da ação pública, o que levou ao tombamento do bem pelo IPHAE.

A proposta de analisar o tombamento da Igreja do Galo, pela perspectiva dos lugares e não-lugares, procurou evidenciar a dinâmica presente nesse processo que se estendeu desde a década de 1970. Nesse processo foi importante perceber o envolvimento de setores e interesses distintos da população, que atribuíam

diferentes significados a Igreja, ao sino, e ao galo de bronze. O envolvimento do coletivo foi deveras importante, pois, como salienta Candau, “as sociedades caracterizadas por um forte e denso conhecimento recíproco entre seus membros são, portanto, mais propícias à constituição de uma memória coletiva – que será nesse caso mais organizadora e forte do que as grandes megalópoles anônimas.” (CANDAU, 2014, p.45).

As disputas pelo espaço¹³ com o envolvimento da população do poder público e da imprensa atestam justamente que um grupo reconhece o valor histórico e simbólico da igreja, desejando sua preservação, mantendo esse bem, agora patrimônio do Estado, para as gerações futuras e marcando a geografia urbana de município.

Assim, é importante destacar o papel do patrimônio como referencial à memória e a identidade, como algo que pelo envolvimento do poder público e da população, vai além do conceito de lugar, sem excluí-lo, apenas qualificando-o, pois um patrimônio, como foi demonstrado aqui, se apresenta como um recurso, diante da transitoriedade da modernidade. No entanto, essa história não terminou. Como a trajetória da igreja sugere, as questões relativas à valorização e desvalorização estão sujeitas às variações temporais e conjunturais. Esse aspecto não deve ser desconsiderado, segundo Augé:

Um mundo onde se nasce em uma clínica e se morre em um hospital, onde se multiplicam, em modalidades luxuosas ou desumanas, os pontos de trânsito, as ocupações provisórias (as cadeias de hotéis e os terrenos invadidos, os clubes de férias, os acampamentos de refugiados, as favelas destinadas aos desempregados ou à perenidade que apodrece) onde se desenvolve uma rede cerrada de meios de transporte que são também espaços habitados, onde o frequentador das grandes superfícies, das máquinas automáticas, e dos cartões de crédito renovado com gestos do comércio “em surdina”, um mundo assim prometido à individualidade solitária, à passagem, ao provisório e ao efêmero, propõe ao antropólogo, como aos outros, um objeto novo cujas dimensões inéditas convém calcular antes de se perguntar a que olhar ele está sujeito. Acrescentemos que existe evidentemente o não-lugar como o lugar: ele nunca existe sobre uma forma pura; lugares se recompõem nele; da “invenção do cotidiano” e das “artes de fazer”, das quais Michel de Certeau propôs análises tão sutis, podem abrir nele um caminho para si e aí desenvolver suas estratégias. O lugar e o não-lugar são, antes, polaridades fugidias: o primeiro nunca é totalmente apagado e o segundo nunca se realiza totalmente – palimpsestos em que se reinscreve, sem cessar, o jogo embaralhado da identidade e da relação. (AUGÉ, 2005.p.74).

As questões referentes a esse “jogo embaralhado de identidade e da relação” são atestadas pelo processo de patrimonialização aqui analisado que, além de tornar-se patrimônio estadual, tornou-se um lugar de memória, tendo em vista que “os lugares de memória nascem do sentimento de que não há memória espontânea” (NORA, 1993.p.13), assim a preservação da igreja atesta estas questões. A transformação desse bem em museu enaltece ainda mais todo o processo histórico, pautado por intempéries e reveses, que levaram a seu tombamento.

Por fim, salienta-se que o prédio da Igreja do Galo, que hoje abriga o Museu Nossa Senhora do Rosário Bonfim, passou por um conturbado processo de patrimonialização, foi restaurado e modernizado para cumprir essa nova função, e, além de patrimônio, de referencial à memória, é Museu, um palco para a teatralização e ritualização de diferentes memórias.

13. Refiro-me aqui espaço físico do próprio templo, utilizado para o comércio e ao terreno, de localização central, desejado pela especulação imobiliária.

Bibliografia e fontes:

ASSMANN, Aleida. **Espaços da Recordação: formas e transformações da memória cultural**. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.

AUGÉ, Marc. **Não Lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade**. São Paulo: Papirus, 2005.

BAUMAN, Zygmunt. **Identidade**. Rio de Janeiro: Zahar 2005.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Zahar 2001.

BORDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

CANCLINI, Néstor Garcia. **Culturas Híbridas**. São Paulo: EDUSP, 2015.

CHOAY, Françoise. **A alegoria do Patrimônio**. São Paulo: Estação Liberdade/UNESP, 2001.

FIGUEIREDO, Osório Santana. Igreja do Galo de São Gabriel. Santa Maria: Palotti, 2011.

FONSECA, Maria Cecília Londres. **O patrimônio em Processo: Trajetória da política federal de preservação no Brasil**. 2ª edição revisada e ampliada. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/MinC-IPHAN, 2005.

HARTOG, Francois. **Regimes de Historicidade: presentismo e experiências do tempo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

MENESES, Ulpiano Bezerra de. O Campo do Patrimônio: Uma revisão de premissas. I Fórum Nacional do Patrimônio Cultural. Brasília: IPHAN, 2012.

NORA, Pierre. **Entre memória e história: a problemática dos lugares**. Projeto História, São Paulo, PUC. Nº10, p.01-29 dez. 1993.

Processo de tombamento nº2892-1100 SEDAC/94-9

TOMASO, Izabela M. **Por uma distinção dos patrimônios em Relação à história, à memória e à identidade**. In: DE PAULA, MENDONÇA e ROMANELLO. Polifonia do Patrimônio. Londrina: Eduel. 2012.

12. AUTORES

Amilcar Guidolim Vitor

Doutorando em História no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Maria - UFSM. Possui graduação, licenciatura em História pela Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões - URI - Campus de Santo Ângelo (2009). Mestre em Patrimônio Cultural pela Universidade Federal de Santa Maria - UFSM/RS (2012). É professor da Escola de Ensino Médio da URI, ministrando as disciplinas de Sociologia, Filosofia e Atualidades. É professor de História da Rede Municipal de Educação de Santo Ângelo. Foi Coordenador das áreas História e Geografia da Secretaria Municipal de Educação de Santo Ângelo/RS (2013-2016). É professor do Departamento de Ciências Humanas da URI - Campus Santo Ângelo/RS. Tem experiência nas linhas de pesquisa de memória e patrimônio cultural, Coluna Prestes e trajetória política de Luiz Carlos Prestes

André Luis Ramos Soares

Graduação em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1993- Licenciatura e Bacharelado), mestrado em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (1996- área de concentração em Arqueologia) e doutorado em Arqueologia pela Universidade de São Paulo (MAE-USP / 2005). Experiência em projetos de pesquisa, ensino e extensão. Coordenador dos Projetos "conexões de saberes" (MEC-SECAD-UFSM-2010) PROEXT-Cultura (MINC-UFSM-2008), Proext (SESu-UFSM-2009) Programa Inovador de Cursos -PIC (MEC-SECAD-2007). Tutor do Programa de Educação Tutorial - PET Indígena (MINC - UFSM 2015- atual). Coordenador do PIBID- História UFSM (2011-2015). Atualmente é professor associado do Departamento de História da Universidade Federal de Santa Maria. Coordenador do Laboratório de Arqueologia, Sociedades e Culturas das Américas - LASCA, do mesmo departamento. Desenvolve projetos na área de arqueologia, memória, patrimônio (educação patrimonial) e imigração. Professor Visitante Erasmus Mundus (Comissão Europeia - 2011), do programa de Mestrado em Quaternário e Pré-História (2011 - atual), do Instituto Politécnico de Tomar - IPT e membro do Instituto de Geociências de Coimbra (2011 - atual). Professor convidado do Mestrado em Técnicas de Arqueologia (Mestrado Erasmus Mundus de Gestão de Paisagens Culturais, Tomar, Portugal). Professor do Programa de Pós-Graduação em História (mestrado e doutorado) - PPGH-UFSM, Professor do Pós-Graduação em Patrimônio Cultural - PPGPC, mestrado profissional. Professor Visitante Erasmus Mundus, Master JMD DYCLAM -Dynamics of Cultural Landscapes and heritage Management, Université Jean Monnet,

Saint Etienne, Firminy, France (2018). Titular da cátedra UNESCO-UFSM de Humanidades: Fronteiras e Migrações (desde 2018).

Darlan De Mamann Marchi

Graduado em História Licenciatura pela Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões - URI Campus Santo Ângelo-RS (2007). Realizou especialização em Docência para o Ensino Superior pelo Instituto Cenecista de Ensino Superior de Santo Ângelo (2010). Foi funcionário público administrativo na Secretaria Municipal de Cultura de Santo Ângelo (2009-2012), período em que coordenou o Arquivo Histórico Municipal Augusto César Pereira dos Santos. Possui mestrado (2014) e doutorado (2018) em Memória Social e Patrimônio Cultural pela Universidade Federal de Pelotas, com período de doutorado sanduíche no exterior (2015-2016) através de bolsa do CNPq, no Departamento de Antropologia da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Realizou estágio de pós-doutoral com bolsa FAPERGS/CAPES (2018-2020) no Programa de Pós-graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural na Universidade Federal de Pelotas atuando no projeto "Patrimônios em lugares de sofrimento: os dilemas da transmissão". Atuou como professor substituto no Departamento de Museologia, Conservação e Restauração da UFPel(2019-2020). Participa da coordenação do GT de História Cultural da ANPUH-RS (2020-2022). Tem experiência com pesquisas que relacionam história cultural, ensino de história, memória social, patrimônios mundiais, processos de patrimonialização e políticas públicas para o patrimônio cultural. E-mail: darlanmarchi@gmail.com

Eduardo Roberto Jordão Knack

Graduado (2005) em História pela Universidade de Passo Fundo, Mestre (2007) em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Passo Fundo, com a dissertação Modernização do espaço urbano e patrimônio histórico: Passo Fundo/R.S. Doutor (2016) em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, na linha de pesquisa Sociedade, Ciência e Arte, com a tese Passo Fundo e a construção do imaginário de capital do planalto: comemoração, memória, visualidade e políticas públicas, doutorado com período sanduíche na Universidade Nova de Lisboa. Pós-doutorado (2016-2019) no Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural da Universidade Federal de Pelotas, pesquisando relações entre urbanização, modernização e patrimônio cultural, atuando também como professor e co-orientador em nível de mestrado e doutorado. Atuou como professor na Universidade do Estado de Mato Grosso, na Universidade de Passo Fundo, na Universidade Federal de Pelotas e na Escola de Ensino Fundamental St. Patrick. Possui experiência em museus, tendo atuado como estagiário e coordenador pedagógico do Museu Histórico Regional de Passo Fundo. Atualmente é professor adjunto na Universidade Federal de Campina Grande, na Unidade Acadêmica de História e Professor Colaborador no Programa de Pós-Graduação em História na linha Cultura e Cidade, ambos do Centro de Humanidades. Temas de interesse: comemorações, memória, patrimônio, imaginário, ensino de história.

Eráclito Pereira

Professor Assistente do Departamento de Ciências da Informação da Faculdade de Biblioteconomia e Comunicação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (DCI/FABICO/UFRGS). Doutorando em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGEdu/UFRGS). Griô Aprendiz em formação pela Escola de Formação na Pedagogia Griô. Mestre em Patrimônio Cultural pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Bacharel em Museologia pelo Centro Universitário Barriga Verde (UNIBAVE). Membro do Núcleo de Estudos Afro-brasileiros, Indígenas e Africanos - NEAB/UFRGS. Pesquisador associado à ABPN - Associação Brasileira de Pesquisadoras/es Negras/os. Membro da Rede de Professores e Pesquisadores do Campo da Museologia do Brasil; Membro efetivo da Associação Brasileira de Ecomuseus e Museus Comunitários -ABREMC. Membro do Grupo de Estudos em Memória, Museus e Patrimônio - GEMMUS/UFRGS/CNPq e do Grupo de Pesquisa em Gestão de Acervos e Direitos Humanos - GADH/UFRGS/CNPq. Tem experiência em Educação, Gestão, Museologia e Patrimônio Cultural com ênfase em Museologia Social e Comunitária e Pesquisa Museológica. Tem interesse nos seguintes temas/áreas: Clubes Sociais Negros e políticas públicas de preservação, salvaguarda e patrimonialização; educação das relações étnico-raciais; museus comunitários e ecomuseus; memória e estudos culturais.

Guilherme Dias

Formado em História Licenciatura Plena e Bacharelado pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Mestre em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) (Bolsista do CNPq). Doutor em História pelo Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Santa Maria (PPGH- UFSM) Linha de Pesquisa Memória e Patrimônio. Participa dos grupos de pesquisa (CNPq) "Núcleo de Estudos do Patrimônio e Memória". Atua principalmente nas seguintes áreas: patrimônio cultural, educação patrimonial, identidade cultural e memória.

Juliani Borchardt da Silva

Doutoranda em Memória Social e Patrimônio Cultural pela Universidade Federal de Pelotas (UFPEL). Possui graduação em Administração- Projetos e Empreendimentos Turísticos pela Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões (2009) onde também cursou especialização em História, Cultura, Memória e Patrimônio (2012). É Especialista em Democracia Participativa, República e Movimentos Sociais pela Universidade Federal de Minas Gerais (2014) e mestra em Memória Social e Patrimônio Cultural pela Universidade Federal de Pelotas (2014). Graduada em História-Licenciatura pelo Centro

Universitário Internacional (2018). Possui experiência em organizações civis e públicas que tratam da temática do Patrimônio Arqueológico, histórico, cultural e de memória. Atualmente atua na assessoria acadêmica da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS) Campus Cerro Largo-RS.

Laura Ibarlucea

Candidata a doutora e Mestre em Memória Social e Patrimônio Cultural (2015) pela Universidade Federal de Pelotas (RS). Possui graduação em Professorado de Historia pelo Instituto de Profesores Artigas (1998) e mestrado em Museologia pela Universidad de Valladolid, Espanha (2007). Tem experiência na área de Museologia, com ênfase em Patrimônio cultural, atuando principalmente nos seguintes temas: cultura, patrimônio, gestão cultural, multiculturalidade e Colonia del Sacramento. Atualmente coordena o Programa de Arte e Patrimônio da Faculdade da Cultura da Universidade CLAEH (Montevideu), é professora no ensino médio superior (Consejo de Enseñanza Técnico Profesional) na Tecnicatura em Desenvolvimento de itinerários turísticos sustentáveis, professora adjunta do programa da Cátedra Unesco em Carnaval y Patrimonio da Facultad de Ciencias Sociales da Universidad de la República. Tem desenvolvido uma estância de investigação como professora invitada na Universidade Complutense de Madrid (Espanha).

Luiza L. Bressan da Costa

Professora na área de Linguagens no Centro Universitário Barriga Verde (Unibave). Doutora em Ciências da Linguagem pela Universidade do Sul de Santa Catarina (Unisul). Possui experiência em Comunicação, Literatura e Teoria do Imaginário.

Matheus Furtado

Mestrando no Programa de Pós-graduação em História da Universidade de Passo Fundo – UPF. Graduado em Ciências Humanas – Licenciatura pela Universidade Federal do Pampa – UNIPAMPA. Bolsista financiado pela CAPES. E-mail: matheusftd@gmail.com

Olivia Silva Nery

Realiza o estágio de Pós-Doutoramento na Universidade Federal de Pelotas (UFPel), bolsista CNPq (PDJ). Doutora em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS, com

doutoramento sanduíche (Bolsista CAPES/ PDSE) na Universidade Autónoma de Lisboa sob supervisão e orientação do Prof. Doutor José Amado Mendes. Mestre em Memória Social e Patrimônio Cultural pela Universidade Federal de Pelotas - UFPel, e Bacharela em História pela Universidade Federal do Rio Grande - FURG. Trabalha com temas relativos ao Patrimônio Cultural, Memória Social, Museus, Acervos, Patrimônio Industrial, História do Brasil e da Cidade do Rio Grande. Bolsista CAPES durante o Mestrado. Tese aprovada com votos de louvor. Recebeu em 2014 o prêmio de melhor trabalho da Pós-Graduação na área de Ciências Humanas no Encontro de Pós-Graduação da UFPel. Contato: olivianery@gmail.com

Ronaldo Bernardino Colvero

Possui graduação em Estudos Sociais pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (1998), graduação em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (1999), mestrado em História pela Universidade de Passo Fundo (2003) e doutorado em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2009). É professor adjunto na Universidade Federal do Pampa, atuando no curso de Ciências Sociais - Ciência Política e Licenciatura em Ciências Humanas, atualmente professor do Pós-Graduação de Políticas Públicas da Universidade Federal do Pampa e do Pós-Graduação em Memória Social e Patrimônio da Universidade Federal de Pelotas. Desde 2003 vem participando, elaborando e orientando projetos de pesquisa nas áreas de História, Relações Internacionais, Ciências Sociais, Ciência Política, Educação, Memória, Patrimônio e Políticas Públicas.

Taciane Neres Moro

Mestranda do curso de Pós-Graduação em História pela Universidade de Passo Fundo - UPF. Bolsista CAPES. Graduada no curso de Ciências Humanas - Licenciatura pela Universidade Federal do Pampa (UNIPAMPA), campus São Borja. Membro do grupo de pesquisa "Relações de Fronteira: História, Política e Cultura na tríplice fronteira Brasil, Argentina e Uruguai".

Tiara Cristiana Pimentel dos Santos

Bolsista PROSUC/ CAPES II. Mestranda do curso de Pós-Graduação em História pela Universidade de Passo Fundo UPF. Graduada no Curso de Licenciatura em Ciências Humanas- Universidade Federal do Pampa/ UNIPAMPA.

APOIO

