

**UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS  
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**WALMIR DA SILVA PEREIRA**

**PATRIMÔNIO CULTURAL E NOVA HISTÓRIA INDÍGENA NAS  
TERRAS BAIXAS DA AMÉRICA DO SUL: OS GUARANI  
MBYA ENTRE *CLIO, CRONOS E MNEMOSINE***

**SÃO LEOPOLDO, RS**

**2009**

**WALMIR DA SILVA PEREIRA**

**PATRIMÔNIO CULTURAL E NOVA HISTÓRIA INDÍGENA NAS  
TERRAS BAIXAS DA AMÉRICA DO SUL: OS GUARANI  
MBYA ENTRE *CLIO*, *CRONOS* E *MNEMOSINE***

Tese apresentada como requisito parcial para  
obtenção do título de Doutor em História pelo  
Programa de Pós-Graduação em História da  
Universidade do Vale do Rio dos Sinos -  
UNISINOS

Área de Concentração: Estudos Históricos  
Latino Americanos

Orientador: Prof. Dr. Pedro Inácio Schimitz  
Coorientador: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Paula Caleffi

**SÃO LEOPOLDO, RS**

**2009**

P436p

Pereira, Walmir da Siva.

Patrimônio cultural e nova história indígena nas terras baixas da América do Sul: os Guarani Mbya entre *Clio*, *Cronos* e *Mnemosine* /

Walmir da Silva Pereira. – 2009.

368.: il.; 30cm.

Impresso por computador

Tese (doutorado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós Graduação em História, 2009.

Orientação: Prof. Dr. Pedro Inácio Schimitz, PPG/IAP –

1. Patrimônio cultural indígena.      2. História indígena  
3. Guarani - Mbya - Patrimônio cultural. I. Título

CDU 39(=1-82)

**WALMIR DA SILVA PEREIRA**

**PATRIMÔNIO CULTURAL E NOVA HISTÓRIA INDÍGENA NAS  
TERRAS BAIXAS DA AMÉRICA DO SUL: OS GUARANI  
MBYA ENTRE *CLIO, CRONOS E MNEMOSINE***

Tese apresentada como requisito parcial para a  
obtenção do título de Doutor, pelo Programa de Pós-  
Graduação em História da Universidade do Vale do  
Rio dos Sinos - UNISINOS

Aprovado em / / 2009

BANCA EXAMINADORA

---

**Prof. Dr. Pedro Inácio Schimitz (Orientador) – UNISINOS**

---

**Profª Drª Graciela Candido Chamorro – UFGD**

---

**Prof. Dr. Roque de Barros Laraia – UnB**

---

**Profª Drª Paula Caleffi – Universidade Estácio de Sá**

---

**Profª Drª Eloisa Capovilla da Luz Ramos - UNISINOS**

## **AGRADECIMENTOS**

À CAPES e a UNISINOS pelas bolsas de aperfeiçoamento e formação docente disponibilizadas durante o período de doutoramento.

Ao dedicado e qualificado suporte na condução da Secretaria do Programa de Pós Graduação de Janaína Trescato, assim como seu competente apoio para a resolução das atribuições acadêmicas e trâmites administrativos.

Muito além da praxe acadêmica externo meu reconhecimento aos docentes do Programa de Pós Graduação em História da UNISINOS, nas pessoas de Pedro Inácio Schimitz, Eloisa Capovilla, Eloisa Reichel, Ieda Gutfriend, Paula Caleffi, Marluza Harres e Werner Altmann, interlocutores críticos e atentos que contribuíram para um clima intelectual de diálogos estimulantes e desafiadores no decorrer dos cursos ministrados no doutorado e em formulações nas bancas de qualificação e de defesas públicas das teses defendidas no período de realização do presente estudo.

Meu reconhecimento ao orientador e à coorientadora deste trabalho, suas distintas orientações e bagagens intelectuais contribuíram com o caminho percorrido e o resultado alcançado. Ao prof. Pedro Schimitz pela escuta atenta e pertinência de comentários e sugestões que aprimoraram minhas problematizações e os rumos argumentativos seguidos na investigação e, também, pelo basilar ensinamento de como conduzir com maestria um processo de orientação. À prof<sup>a</sup> Paula Caleffi pela interlocução, confiança e parceria desenvolvida nas investigações anteriores com os Guarani no Estado, as quais acabaram contribuindo para minha definição de enveredar pela temática do patrimônio cultural indígena, e pelo estímulo ao diálogo inter e potencialmente transdisciplinar.

Agradeço a estimulante interlocução criteriosa e generosa, os aportes críticos e as considerações elogiosas ao trabalho gestados em momentos de avaliação nos processos de qualificação e de defesa desta tese dos professores Roque Laraia, Graciela Chamorro, Pedro Inácio Schimitz, Paula Caleffi e Eloisa Capovilla. Suas intervenções e explanações analíticas, metodológicas e conceituais foram de grande valia para a correção de rumos e para a continuidade da reflexão aberta pelo estudo que originou este trabalho.

Registro o reconhecimento de uma convivência amigável e propiciatória para o exercício da prática docente acadêmica junto aos colegas das Ciências Sociais e do Núcleo de Formação Humanista, espaços institucionais aos quais estive vinculado durante a elaboração do trabalho na condição de professor, coordenador do Eixo de América Latina e coordenador dos Cursos de Bacharelado e Licenciatura da Graduação em Ciências Sociais da UNISINOS. Igualmente expreso reconhecimento especialíssimo aos estudantes que, no movimento de compartilharem experiências, subjetividades e ensinagens coletivas divergentes, juntamente com a imperiosa auto construção, me constituíram como professor do ensino superior.

Ao Grupo articulador do NEABI e a todos os seus integrantes, nas pessoas de Janira Silva, Maria Aparecida da Rocha e José Ivo Folmann, pelas interlocuções educativas e pela deliberação político pedagógica de posicionar a ação social solidária e a educação das relações etnicorraciais na universidade, para além do cumprimento de aspectos legais, como um dos pilares institucionais da gestão acadêmica de qualidade.

Durante a produção deste estudo estive vinculado às tradicionais instituições de memória social do Estado - o Museu Antropológico (MARS) e o Arquivo Histórico (AHRH) - respectivamente na condição de gestor, de técnico e de pesquisador, contingência que resultou em *insights* e experiências mobilizadoras para consecução da tese. Registro meus agradecimentos aos profissionais destas instituições públicas, sobretudo os colegas do MARS, os quais, em diferentes momentos do trabalho, mostraram-se interlocutores abertos e interessados em trocas de informações, ideias e conhecimento dos referenciais analíticos de meu estudo centrado nas temáticas do patrimônio cultural e da “nova” história indígena.

Agradeço a Maria Dorotea Post Darella e a Maria Ines Ladeira pela indicação e disponibilização de materiais elucidativos referentes aos Guarani Mbya, como o vídeo *yvy pyau* e a fala transcrita, atualíssima e de lúcida instigação, de Bartomeu Meliá, proferida na UFSC no ano de 2001. O trabalho e a dedicação existencial, assim como a interlocução ímpar de ambas com os coletivos Guarani, é digno de registro exemplar e reconhecida consideração por todos os pesquisadores e agentes sociais que trabalham com os povos e coletividades indígenas ao Sul da Mata Atlântica.

Aos agentes do campo do patrimônio no Estado, em particular nas pessoas de Ana Lucia Meira e Beatriz Muniz Freire que, a partir de seus lugares de atuação na 12ª Superintendência do IPHAN, com seriedade e sensibilidade, contribuíram para a disseminação da voga patrimonial entre nós e para valorização e permanência do modo de vida dos Guarani Mbya na região missioneira e alhures.

Ao Rodrigo Venzon e a Cris Vigiano, amigos desde os tempos de graduação e da ANAI, pelo apoio integral aos meus projetos e por suas atuações diligentes em fazer avançar as conquistas nativas e por estarem sempre na área, dispostos a contribuir com suas reflexões e experiências enriquecedoras entre e com as pessoas e coletividades ameríndias.

Elogio, em forma de profunda gratidão, aos referentes indígenas Guarani pela paciência de guarani e perseverança nos encontros e diálogos mantidos em torno da significação contemporânea do patrimônio cultural em suas vidas. Ciente da dívida gerada pelas dádivas interpostas na relação, aspiro estar a altura dos ensinamentos recebidos e continuar merecendo estar entre e com eles em diferentes instâncias no reconhecimento compromisso, uma forma de retribuição afinal!, de apoio aos esforços nativos de valorização das tradições e dos valores do *nandereko* guaraníco. Entre as muitas vozes e rostos tornados familiares nos últimos tempos, todos em movimento, registro minha saudação e estima fraterna para Dona Laurinda Keretxu e seu Turíbio, Lino Cáceres, Maurício Gonçalves, Nicanor Benites, Agostinho Verá, kiringues do grupo Nhamandu Mirim, Claudio Acosta, Mario Karai, João Batista, Joel Pereira, Dalcira, Juarez Silva (*in memoriam*), Ariel Ortega e Patrícia Ferreira, Seu Agostinho, Vherá Pothy, Cirilo Moricioni e Avelino Gimenez.

Finalmente, meu agradecimento ao trio da família nuclear Denise, Lidia e Elisa que vivenciaram todos os momentos da elaboração da tese e a finalização do texto, entre trabalhos e papéis em excesso e tempo de menos subtraído da convivência familiar e dos amigos. Com seus afetos, reclames justos, companheirismo, amor e bom humor acabaram imprimindo contornos de bem viver em nossas vidas que me tornaram melhor para o convívio com os diferentes e diversos humanos.

*“Por patrimonio de los pueblos indígenas se entienden todos los bienes culturales muebles, definidos en las convenciones pertinentes de la UNESCO; todos los tipos de obras literarias y artísticas como música, baile, canciones, ceremonias, símbolos y diseños, narración y poesía; todo tipo de conocimientos científicos, agrícolas, técnicos y ecológicos, incluidos cultígenos y medicinas y la utilización racional de la flora y la fauna; restos humanos, bienes culturales inmuebles como lugares sagrados, emplazamientos de valor histórico y enterramientos; y la documentación del patrimonio de los pueblos indígenas en películas, fotografías, cintas de vídeo o magnetofónicas.”*

( DAES, Erica Irene. **ONU - Sub-Comissão para a Promoção e Proteção dos Direitos Humanos**, 1997 [1993] )

*“Sou um Tupi tocando um alaúde.”*

(ANDRADE, Mário de. “O trovador”- **Paulicéia Desvairada**, p. 83. Poesias Completas. Belo Horizonte: Itatiaia, 2005 [1922])



## RESUMO

Este estudo se inscreve na confluência dos campos de pesquisa do Patrimônio Cultural e de uma “nova” História Indígena, focalizando a emergência e o vivo interesse dos Guarani Mbya em torno do patrimônio e do patrimônio cultural pelas coletividades indígenas que ocupam espaços territoriais no Rio Grande do Sul, sobretudo na última década do século XX e na primeira década do século XXI. Para os Guarani Mbya, conforme demonstra esse estudo, a atribuição de valor e a significação instituída às noções de patrimônio e patrimônio cultural encontram-se profundamente dependente do próprio processo de construção do conhecimento deste povo. No contexto do tempo presente, o trabalho corrobora que a produção de sentido atribuída ao conceito de patrimônio cultural, pelos Guarani Mbya, constitui-se dependente da razão mítica e dos alicerces cosmológicos que sustentam o modo de ser e estar no mundo indígena.

**Palavras-chave:** Patrimônio; Guarani Mbya; Patrimônio Cultural; Nova História Indígena

## **ABSTRACT**

This study is inscribed in the confluence of the research fields of cultural heritage and a “new” Indian History, focusing on the coming up and the interest of the Guarani Mbya about the heritage and cultural heritage of the indian groups who live in Rio Grande do Sul, especially in the last decade of 20<sup>th</sup> century and the first decade of 21<sup>st</sup> century. For the Guarani Mbya, as shown in this work, value attribution and the meaning attached to the concepts of heritage and cultural heritage depend on this people knowledge building process. Furthermore, our study shows that the meaning production given to the cultural patrimony by the Guarani Mbya depends on the mythical reason and on the cosmological basis that support the way of live in the Indian world.

**Keywords:** Heritage; Guarani Mbya; Cultural Heritage; New Indian History

## **LISTA DE DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

ABA – Associação Brasileira de Antropologia

AHRS – Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul – AHRS

CDB – Convenção da Diversidade Biológica

CF – Constituição Federal

CEGEN – Conselho de Gestão do Patrimônio Genético

CEPI – Conselho Estadual dos Povos Indígenas

FCM – Fórum Cultural Mundial

FSM - Fórum Social Mundial

FURG – Fundação Universidade do Rio Grande

MARS – Museu Antropológico do Rio Grande do Sul

CEPI - Conselho Estadual dos Povos Indígenas

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

GTPI – Grupo de Trabalho do Patrimônio Imaterial

INRC – Inventário Nacional de Referências Culturais

IPHAN – Instituto patrimônio Histórico e Artístico Nacional

MinC – Ministério da Cultura

MJ – Ministério da Justiça

OIT – Organização Internacional do Trabalho

ONU – Organização das Nações Unidas

PNPI - Programa Nacional do Patrimônio Imaterial

SPHAN – Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

UFRGS – Universidade Federal do Rio Grande do Sul

UNESCO Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

UNISINOS – Universidade do Vale do Rio dos Sinos

## CONVENÇÕES LINGÜÍSTICAS

Em conformidade com convenção internacional adotada e seguida no Brasil pela Associação brasileira de Antropologia – ABA – a grafia dos nomes próprios dos povos e grupos étnicos indígenas citados por nós neste trabalho acadêmico aparece sempre flexionada no singular e com inicial em letra maiúscula.

Ao longo deste estudo utilizamos, além do termo usualmente consagrado Mbya como nome próprio referencial à especificidade do grupo étnico, coletividade ou comunidade guarani, a expressão genérica Guarani quando nos referimos ao conjunto das coletividades e coletivo pertencentes ao povo indígena.

Por sua vez, a utilização do termo linguístico guarani em minúsculo nesta tese está relacionada ao seu emprego na forma de complemento adjetival, não estando, assim, referido ao nome próprio de povo indígena; por exemplo, aldeia guarani, modo de vida guarani, tradição guarani. Por fim, utilizamos em nossa investigação o termo Guarani Mbya, diferentemente das formas Mbya-Guarani; Mbyá-Guarani ou Mbyá Guarani, também usuais na bibliografia etnológica corrente - incluindo os trabalhos monográficos e históricos das últimas três décadas no espaço social e geográfico do Rio Grande-, em consideração de meus interlocutores indígenas que continuam fazendo uso deste termo. No caso em questão, adotamos como critério referencial a própria perspectiva nativa de utilização corrente, embora a mesma não seja postura dominante e exclusivista.

No decorrer da tese as palavras e expressões idiomáticas indígenas dos grupos étnicos e das coletividades Guarani aparecem grifadas em **negrito itálico**. Nas transcrições das citações de trechos de obras, de nomes do povo indígena e de toponímia em língua guarani registrados por outros autores, em diferentes períodos e espaços territoriais, produtores de escritos monográficos, relatórios de pesquisa e artigos sobre os diversos grupos e coletividades guarani, mantivemos a forma original conforme as diferentes grafias foram compiladas e inseridas nos textos desses autores.

## SUMÁRIO

### PARTE I

<b>1</b>	<b>NARRAR INSTITUIR A EMERGENCIA DE UMA PROBLEMÁTICA DE INVESTIGAÇÃO NAS CIÊNCIAS HUMANAS.....</b>	<b>18</b>
<b>1.1</b>	<b>Prelúdio.....</b>	<b>18</b>
<b>1.2</b>	<b>Patrimônio cultural, desvios convergentes e “nova” história indígena.....</b>	<b>25</b>
<b>1.3</b>	<b>Percurso e composição da escritura do texto.....</b>	<b>35</b>
<b>2</b>	<b>ENTRE <i>CLIO</i>, <i>CRONOS</i> E <i>MNEMOSINE</i>: OU A IRRUPÇÃO DE UM TEMPO REGIDO PELO PATRIMÔNIO.....</b>	<b>40</b>
<b>2.1</b>	<b>O <i>boom</i> patrimonial do presentismo.....</b>	<b>40</b>
<b>2.2</b>	<b>Patrimônio, memória e identidade.....</b>	<b>42</b>
<b>2.3</b>	<b>Ara, arandu, razão mítica e a instituição social histórica do patrimônio cultural entre os Guarani Mbya.....</b>	<b>44</b>
<b>2.4</b>	<b>Aportes teóricos, metodológicos e históricos para conformação do campo de estudo de patrimônio cultural indígena no tempo presente.....</b>	<b>48</b>
2.4.1	Elementos para abordagem do patrimônio cultural indígena.....	50
2.4.2	Para não dizer que não falei das fontes.....	55
<b>3</b>	<b>CONTORNOS SEMÂNTICOS E GÊNESE HISTÓRICA DA CATEGORIA DE PATRIMÔNIO E DO CONCEITO DE PATRIMÔNIO CULTURAL NA MODERNIDADE.....</b>	<b>59</b>
<b>3.1</b>	<b>Prólogo: discursividades inaugurais no campo das humanidades e o legado patrimonial de Tucídides e Heródoto no tempo presente.....</b>	<b>60</b>
3.1.1	Partindo de uma visão canônica do lado da História.....	63
3.1.2	Mapeando contiguidades e evitações: a visão de Claude Lévi-Strauss.....	65
<b>3.2</b>	<b>Entre etimologia e história do patrimônio e do patrimônio cultural no âmbito da ocidentalidade moderna.....</b>	<b>68</b>

3.2.1 A década de 1930: período heroico da emergência e consolidação de políticas patrimoniais no âmbito da modernidade nacional.....	76
3.2.2 Mapeando e década de 1990 do século XX e os primeiros anos do século XXI: os caminhos da práxis patrimonial e da reflexividade acadêmica.....	79
<b>3.3 Da noção categorial de patrimônio ao conceito de patrimônio cultural.....</b>	<b>84</b>
<b>4 DIREITO PÚBLICO INTERNACIONAL, LEGISLAÇÃO PATRIMONIAL NACIONAL E A INSTITUIÇÃO SÓCIO ANTROPOLOGICA E HISTÓRICA DO PATRIMÔNIO CULTURAL MODERNO.....</b>	<b>88</b>
<b>4.1 Prólogo.....</b>	<b>89</b>
<b>4.2 O patrimônio cultural e a proteção mundial: legislação da UNESCO e a defesa dos bens culturais.....</b>	<b>92</b>
<b>4.3 O significado da legislação nacional sobre o patrimônio cultural e povos indígenas no contexto brasileiro dos séculos XX e XXI.....</b>	<b>101</b>
4.3.1 Legislação nacional em torno do patrimônio “de pedra e cal”: o instrumento do tombamento de bens culturais.....	105
4.3.2 O caso do tombamento das Missões Jesuíticas Guarani – Ruínas de São Miguel – como patrimônio cultural brasileiro e da humanidade.....	108
<b>4.4 Novidade no front: bens culturais e o registro como suporte jurídico, antropológico e histórico do patrimônio cultural.....</b>	<b>111</b>
4.4.1 O caso do registro da arte Kusiwa – pintura corporal e arte gráfica Wajãmpi como patrimônio cultural brasileiro e da humanidade.....	122

## PARTE II

<b>5 NARRATIVAS IMAGÉTICAS DO CAMPO DE PESQUISA DO PATRIMÔNIO E DO PATRIMÔNIO CULTURAL.....</b>	<b>128</b>
<b>5.1 Interlúdio.....</b>	<b>128</b>
<b>6 OS GUARANI NAS TERRAS BAIXAS DA AMÉRICA DO SUL: EM BUSCA DE CONTEXTUALIZAÇÃO E CONFIGURAÇÃO ARQUEOLÓGICA ANTROPOLÓGICA E HISTÓRICA.....</b>	<b>149</b>
<b>6.1 Prólogo.....</b>	<b>149</b>

6.2	Contexto e vocabulário das ideias hegemônicas que configuraram a expansão europeia e o advento do mundo colonial ibero-americano a partir do século XVI.....	151
6.3	Tópicos arqueológicos e linguísticos dos Guarani: entre dispersão, mobilidade territorial e expansão indígena.....	158
6.4	Registros da presença Guarani no Cone Sul da América do Sul.....	164
6.5	A experiência de mundos e de temporalidades no espaço social das Missões Jesuíticas Guarani.....	170
6.6	Consolidação do projeto colonial, formação do estado-nação e os Guarani na Região Platina.....	180
6.7	O surgimento de uma antropologia Guarani.....	184
7	OS DOMÍNIOS DA PALAVRA, DO CAMINHAR, DO SONHAR, DA CASA DE REZA E DA ESPACIALIDADE ALDEÃ COMO EXPRESSÕES CULTURAIS DO ACERVO PATRIMONIAL GUARANI.....	193
7.1	“Viver como os antigos”: o espaço de experiência e o horizonte de expectativa entre os Guarani Mbya.....	194
7.2	O patrimônio cultural Mbya Guarani: um caso-emblema para além da tradicional dicotomia material e imaterial no campo do patrimônio.....	196
7.3	Palavra alma-palavra como patrimônio cultural Guarani.....	202
7.4	Exa ra’u: a dimensão onírica como patrimônio cultural dos Guarani.....	211
7.5	Oguata como referência de patrimônio cultural entre os Guarani Mbya.....	215
7.6	A opy – casa de reza – como patrimônio cultural dos Guarani.....	226
7.7	“Sem tekoa não há teko”: ou de como assentar no espaço socioambiental e territorial um modo de ser e estar no mundo da vida que se configura como patrimônio cultural Guarani.....	230
8	APROPRIAÇÃO PATRIMONIAL CONTEMPORÂNEA GUARANI MBYA NO RIO GRANDE DO SUL.....	237
8.1	A reordenação da história colonial e ação patrimonial Guarani Mbya no espaço social e geográfico do Rio Grande do Sul.....	237

<b>8.2 A sacralidade do kechuíta e a incorporação do outro não indígena à tradição cultural dos Guarani Mbya.....</b>	<b>238</b>
<b>8.3 Ruínas de São Miguel Arcanjo como patrimônio cultural Guarani.....</b>	<b>244</b>
<b>8.4 Karaí Sepé e a persistência do modo de ser guarani no tempo presente....</b>	<b>252</b>
<b>9 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>257</b>
<b>9.1 Mapeando o trajeto percorrido distinguindo o caminho de seguir .....</b>	<b>257</b>
<b>9.2 Patrimônio em diferentes culturas e diferentes racionalidades.....</b>	<b>261</b>
<b>9.3 Pós-lúdio.....</b>	<b>265</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>270</b>

### PARTE III

<b>APÊNDICE HISTÓRICO.....</b>	<b>286</b>
<b>1.CARTAS, COMPROMISSOS, NORMAS, DECLARAÇÕES, RECOMENDAÇÕES E RESOLUÇÕES INTERNACIONAIS NA ESFERA DO PATRIMÔNIO.....</b>	<b>286</b>
<b>2.DOCUMENTOS IMAGÉTICOS E SONOROS.....</b>	<b>287</b>
<b>ANEXOS.....</b>	<b>288</b>
<b>ANEXO A - CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL 1988.....</b>	<b>288</b>
<b>ANEXO B - CONSTITUIÇÃO DO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL 1989.....</b>	<b>290</b>
<b>ANEXO C - PARECER REFERENTE AO PROCESSO N° 01450.000678/2002-27 DE REGISTRO DA ARTE KUSIWA – PINTURA E ARTE GRÁFICA WAJÃPI NO LIVRO DAS “FORMAS DE EXPRESSÃO” – 2 DE DEZEMBRO DE 2002....</b>	<b>291</b>
<b>ANEXO D – CERTIDÃO DA ARTE KUSIWA –PINTURA DA ARTE GRÁFICA WAJÃPI NO LIVRO DE REGISTRO DAS FORMAS DE EXPRESSÃO, VOLUME PRIMEIRO, DO INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL – IPHAN -2002.....</b>	<b>295</b>
<b>ANEXO E – LEI N° 3.924 – 26 DE JULHO DE 1961 DISPÕE SOBRE OS</b>	



<b>MONUMENTOS ARQUEOLÓGICOS E PRÉ-HISTÓRICOS.....</b>	<b>297</b>
<b>ANEXO F – CONSTITUIÇÃO FEDERAL – ARTIGOS REFERENTES AO PATRIMÔNIO CULTURAL BRASILEIRO – CONSTITUIÇÃO FEDERAL DE 1988.....</b>	<b>303</b>
<b>ANEXO G – DECRETO-LEI Nº 3.551 – 4 DE AGOSTO DE 2000.....</b>	<b>306</b>
<b>ANEXO H – CONVENÇÃO PARA A PROTECÇÃO DO PATRIMÔNIO MUNDIAL, CULTURAL E NATURAL – 1972.....</b>	<b>309</b>
<b>ANEXO I – CONVENÇÃO 169 DA OIT – 07/06/1989.....</b>	<b>321</b>
<b>ANEXO J – CONVENÇÃO PARA A SALVAGUARDA DO PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL – PARIS, 17 DE OUTUBRO DE 2003.....</b>	<b>336</b>
<b>ANEXO K – DIRETRIZES PARA A FORMULAÇÃO DE UMA POLÍTICA CULTURAL REFERENTES AOS POVOS INDÍGENAS – 2004.....</b>	<b>348</b>
<b>ANEXO L - CONVENÇÃO SOBRE A PROTEÇÃO E PROMÇÃO DA DIVERSIDADE DAS EXPRESSÕES CULTURAIS – 2005.....</b>	<b>351</b>

# 1 NARRAR INSTITUIR A EMERGÊNCIA DE UMA PROBLEMÁTICA DE INVESTIGAÇÃO NAS CIÊNCIAS HUMANAS

## 1.1 Prelúdio

**E**m consonância com a inteligência dos sentidos, o ser nomeia as coisas, os entes, a natureza, os acontecimentos e o mundo social. Assentado em um discurso narrativo,<sup>1</sup> enuncio o prelúdio que segue, arquitetado como seção inaugural da tese, estudo imaginado e estruturado com o desígnio de interpretar: a) o *significado*<sup>2</sup> atribuído no espaço-temporalidade circunscrito pela modernidade de fins do século XX e limiar do século XXI à noção de patrimônio, concebida como categoria de pensamento universal(izável); b) o *sentido*,<sup>3</sup> situado e contextualizado localmente, conferido ao conceito operatório de patrimônio cultural, em consonância com sua inscrição e (re) apropriação presenteísta na e pela tradição sociocossmológica dos Guarani Mbya no espaço geográfico e social do Rio Grande do Sul.

Ao principiar a tratar da problemática de ordem epistemológica, teórica e metodológica que estimula e impulsiona este estudo,<sup>4</sup> julgo necessário refletir a respeito da constituição de certas ideias, noções e categorias de entendimento da realidade social relativamente sedimentadas no secular processo histórico de conformação do modelo de racionalidade científica dominante e, de modo análogo, do próprio pensamento social moderno. Destarte, trago à tona o questionamento do estatuto epistêmico destas noções, as quais historicamente têm sido pensadas e legitimadas enquanto espécie de “conceitos eminentes”,<sup>5</sup> que têm estruturado o movimento constituinte da modernidade internacional.

<sup>1</sup> Entendido enquanto narratividade, no exato sentido de narração antropológica e histórica comum a todas as pessoas, povos, sociedades, coletividades, grupos e culturas humanos.

<sup>2</sup> Nos termos da visão do pesquisador e, portanto, do campo de estudos acadêmicos que se interroga sobre o significado sócio histórico que vem assumindo a categoria patrimônio no mundo moderno e contemporâneo.

<sup>3</sup> Nos termos de uma lógica e cosmovisão particular acionada pela alteridade Guarani Mbya para explicar e compreender, a partir de seus próprios termos, o significado atual do conceito de patrimônio cultural.

<sup>4</sup> Dada a assertiva geertziana (1978), segundo a qual um estudo “é um avanço quando é mais incisivo (...) do que aqueles que o precederam; mas ele conserva menos nos ombros do que corre lado a lado, desafiando e desafiado”. A partir deste escopo-referência busco aclarar para os leitores como e porque cheguei à consecução de uma tese sobre patrimônio e o significado de patrimônio cultural para os Guarani Mbya no tempo presente.

<sup>5</sup> O mesmo que conceito ou categoria teórica. No contexto deste trabalho, patrimônio é, antes de tudo, uma noção que expressa uma categoria de pensamento de ordem teórica potencialmente

Nesses termos, tendo como mote o movimento de partida explicitado, elejo determinadas noções que se apresentam social, política e cientificamente profícuas à problematização do 1) *significado de patrimônio* – em sua vigência e expressão presenteísta, tanto no mundo ocidental moderno como no mundo social Guarani -, e do 2) *sentido de patrimônio cultural* para a tradição social histórica Mbya, alteridade originária pertencente ao universo cosmológico não ocidental.

Em termos das Ciências Humanas, e por conseguinte da narrativa histórica, trata-se de proceder à explicitação da *consciência problematizada*, na exata acepção de que tanto o objeto cognoscível do conhecimento histórico como o sujeito pesquisador – e seu ofício de historiador, isto é, a *operação historiográfica* de que nos fala Michel de Certeau (1982) - carecem ser concebidos como fazendo parte de uma relação dependente de sua construção pelo sujeito cognoscente, assim como esse mesmo sujeito cognoscente não pode ser definido como um *a priori*, conforme tradicionalmente sustentado pela concepção positivista de ciência.

Nas Ciências Sociais, particularmente nos campos disciplinares da História, concebida como narrativa, interpretação e história de natureza etnográfica, e da Antropologia, o itinerário que confere inteligibilidade e validação ao conhecimento científico encontra-se exposto à alteridade das percepções e visões nativas, situadas e experienciadas tanto na cotidianidade empírica como na estrutura cognitiva dos agentes sociais pesquisados, e nas fontes históricas de natureza documental, imagética e bibliográfica.

Dois corolários basilares resultam da perspectiva epistemológica adotada por nós ao longo do trabalho. Um primeiro posicionamento demarcatório, reiterativo nas páginas seguintes, incide na argumentação em prol de uma negação da tradicional dicotomia construída entre patrimônio material e patrimônio imaterial<sup>6</sup>, entranhada tanto nos discursos oficiais como no conjunto das representações eruditas e em ações, pretéritas e presentes, de órgãos e instituições empenhadas nos atos sociais de conservação e preservação do patrimônio. Em outras palavras, a concepção hegemônica vigente a respeito do patrimônio estabeleceu um mundo de fronteiras,

---

universal(izável). De acordo com Roberto Cardoso de Oliveira (2000, p. 50), noções desta natureza “cumpririam, de certo modo, o papel de ‘categorias do entendimento sociológico’, [sendo] responsáveis por aquilo que [...] Durkheim chamava ‘ossatura da inteligência’;”

<sup>6</sup> Embora ao longo do tempo os termos tangível e intangível possam, também, ser usados como termos correspondentes, e de fato o são, minha opção neste trabalho é pelo uso das expressões material e imaterial.

escassamente permeáveis, expressas na crescente dicotomização entre os bens culturais de natureza material e imaterial.

De acordo com nosso entendimento, e considerando como axioma básico a desnaturalização de tal dicotomização, é necessário refletir criticamente a respeito da pretensão ocidental moderna de universalização da lógica dualista, a qual possui correspondência explícita nas visões e práticas do senso comum e nos modelos científicos vigentes. Do mesmo modo, é plausível perscrutar sobre a viabilidade de sua extensão e aplicabilidade para outros grupos humanos – particularmente a alteridade étnica Guarani Mbya<sup>7</sup>, ocupantes imemoriais nas Terras Baixas da América do Sul<sup>8</sup> – que não comungam em suas cosmovisões de grande parte das visões partilhadas por grupos sociais e étnicos pertencentes ao mundo ocidental moderno.

No presentismo do cenário patrimonial nacional, o estudo investe, assim, na necessidade de se refletir com mais acuidade e parcimônia acerca da pretensão de universalização desta fronteira, exemplarmente acionada nas ações e processos de tombamento, erigidos a partir da assunção do decreto Nº. 25/37, e no emergente programa de Inventário e Registro do Patrimônio Imaterial, balizado pelo decreto Nº 3530/2000, levado a efeito por instituições ligadas ao Ministério da Cultura e por profissionais vinculados à esfera universitária.<sup>9</sup>

A rigor, esse conjunto de concepções entranhadas no mundo acadêmico e no universo de ação das políticas públicas oficiais, responsável pela instauração de posições teóricas e práticas dicotomizadas, as quais acabam apresentadas como dotadas de universalidade – algo, no mínimo, discutível –, deveria ser melhor compreendido na medida em que fosse:

1º) percebido como sustentado por um sistema de ideias que, historicamente, opôs como realidade natural real a ideal, mundo natural a mundo social, natureza a

---

<sup>7</sup> O povo Guarani pertence ao tronco Macro-Tupi, sendo ocupantes imemoriais nas terras baixas da América. Em concordância com as definições e redefinições clássicas do campo etnológico moderno os Mbya constituem um grupo étnico específico (cf. Barth, 1969).

<sup>8</sup> Para o conceito de Terras Baixas da América do Sul ver a respeito Galvão, (1979, p. 193-228) “Áreas culturais indígenas do Brasil: 1900-1959” In: *Encontro de Sociedades: Índios e Brancos no Brasil*. O conceito de áreas culturais não se restringe necessariamente ao espaço social e territorial de um Estado-nação; no caso das terras baixas da América do Sul, temos povos indígenas que estão classificados nessa área cultural e que estão presentes em diferentes países do continente, sendo o caso dos Guarani um dos exemplos mais representativos.

<sup>9</sup> Conforme lemos, a eleição do tema do patrimônio cultural indígena para estudo reflete, em boa medida, a perspectiva contemporânea nas chamadas humanidades, em que a emergência de novos objetos e investigações, no âmbito das ciências sócio-históricas, tem sido a tônica.

cultura; linguagem a realidade, diacronia a sincronia, bens utilitários a bens simbólicos, e assim por diante;

2º) relativizado e concebido a partir de uma dinâmica sociocultural e histórica de articulação complementar entre esses pares de termos e não como oposição rigidamente constituída, consolidada pelo olhar absolutizante de grupos sociais, étnicos e/ou do Estado-Nação.

Outro tópico de fundo – um segundo corolário digno de referência – que não merece ser elidido neste prelúdio, dado seu caráter acentuado na constituição de um *corpus* de ideias, paradigmas, valores científicos e filosóficos referendados pela comunidade de pares do campo acadêmico, diz respeito ao questionamento da universalidade de certas noções historicamente estabelecidas pela tradição de mundo ocidental moderna enquanto “conceitos universais”. Universalidade que, faz-se necessário lembrar, constitui um legado do pensamento greco-romano, do qual, em ampla medida, a concepção de mundo judaico-cristão ocidental moderna tornou-se herdeira e tributária.<sup>10</sup>

De acordo com Randi Kaarhus (1989, p. 21) ‘o tipo de realidade que implica o conceito aristotélico de ‘forma’ e o ‘mundo das ideias’ de Platão se converteu em ponto de partida de vastas discussões filosóficas acerca da universalidade dos conceitos (‘universalia’) na idade média.’ Segundo nos apresenta a autora, “aqueles que participaram em ditas discussões acerca do que em realidade denotavam os ‘conceitos universais’, ou qual era a forma de existência do ‘universal’ adotaram distintas posições.”<sup>11</sup>(Tradução nossa)

Nesses termos, a posição teórica assumida pelo “realismo” conserva a ideia segundo a qual os “conceitos universais” são entidades abstratas que existem independentemente dos seres humanos, do tempo e do espaço (ALLWOOD & ANDERSON, 1984, p. 93). Também Aristóteles havia sustentado que os “conceitos universais” eram a expressão de algo real, apesar de sua não existência independente dos objetos (LUND, PIHL & SLOK, 1985, 93, Apud KAARHUS, 1989, pág. 19). (tradução nossa)

---

<sup>10</sup> Ademais, tenho clareza de que esta é uma questão totalmente em aberto, tanto para o conjunto das teorias provenientes das ciências humanas e sociais como nas próprias formulações de correntes filosóficas modernas e contemporâneas.

<sup>11</sup> KAARHUS, 1989, p. 19.

A posição contrária aos “realistas” na discussão dos universais foi assumida pelos grupos denominados [respectivamente] de “conceitualistas” e “nominalistas”. Segundo os “conceitualistas”, somos nós, através de um processo de abstração, que criamos os conceitos universais. Os “nominalistas” afirmam, em troca, que o unicamente existente são as palavras e o denotado por elas, de tal maneira que os “conceitos universais” se referem unicamente às palavras. Para os “conceitualistas”, os “conceitos universais” são representações abstractas que ocupam um lugar em nossa consciência. (STIEGEN 1986, p. 224-235) (Tradução nossa)

Em consonância com a postura relativista adotada por Randi Kaarhus, autora norueguesa que, em seu estudo sobre a manifestação do dualismo na cultura e língua quéchua/quíchua, partiu da hipótese de Sapir-Whorf, a qual proclama a existência de uma estreita relação ente a linguagem humana e o nosso modo de ordenação do mundo, entendemos que

A discussão dos universais é interessante, porque questiona e define posições que possuem atualidade no pensamento ocidental. Ao questionar a relação entre linguagem, ideia e realidade, partia-se do pressuposto de que a cada classe de objetos correspondia um conceito universal. Não se tratava de uma pergunta sobre se diferentes linguagens podiam ter distintos ‘conceitos universais’, tal como se a poderia formular desde um ponto de vista relativista. Uma posição relativista, assim formulada, não tem sido nem sistematicamente discutida nem tem dado lugar a tradições acadêmicas na filosofia e na ciência ocidental.<sup>12</sup> (Tradução nossa)

Nesse sentido, em consonância com a posição explicitada em Cardoso de Oliveira (2000), afirmamos a necessidade de distinção entre “atitude relativista”, entendida como um esforço lógico e metodológico necessário e profícuo à abordagem histórico-antropológica adotada e a tradicional perspectiva filosófica e epistemológica conhecida como “relativismo”, definida enquanto uma ideologia científica por nós refutada. Nesses termos, é importante transcrever aqui a posição adotada por Marshal Shalins:

*O relativismo cultural é, antes de mais nada e sobretudo, um procedimento antropológico interpretativo – ou seja, metodológico. Ele não consiste no argumento moral de que qualquer cultura ou*

---

<sup>12</sup> KAARHUS, 1989, p. 21.

costume é tão bom quanto qualquer outro, se não melhor. O relativismo é simples prescrição de que, para que possam tornar-se inteligíveis, as práticas e ideais de outras pessoas devem ser ressitoadas em seus contextos históricos, e compreendidas como valores posicionais no campo de suas próprias relações culturais, antes de serem submetidas a juízos morais e categóricos de nossa própria lavra. *A relatividade é a suspensão provisória dos próprios juízos de modo a situar as práticas em pauta na ordem cultural e histórica que as tornou possíveis.*<sup>13</sup> (Grifos nossos)

Mas, afinal, é possível afirmar a existência e validade heurística da ideia e/ou do conceito [de] universal em todos e quaisquer sistemas de pensamentos, culturas e sociedades humanas? O que é passível de ser erigido em valor ou noção categorial universal(izável) na e a partir da tradição cultural do ocidente moderno? O que é particular, e de que modo podemos representar o específico, configurador de uma contribuição singular de determinada cultura ou formação social e histórica civilizacional?

A partir da investigação e pesquisa levada a efeito com os indígenas Guarani no Rio Grande do Sul, focalizada na interpretação do sentido conferido pelos Mbya ao conceito de patrimônio cultural, creio possível especular as vicissitudes desta relação entre o universal e o particular na esfera do Patrimônio, procurando especular a sua existência e universalidade em diferentes universos cognitivos e tradições culturais ou para ratificar, de modo contrario, sua singularidade e gênese constitutiva como categoria de entendimento formulada historicamente no âmbito do pensamento ocidental moderno.

Em correspondência a paisagem cognoscível inicialmente apresentada, registro que Reinhart Koselleck (2006), distingue com precisão uma dupla fratura que passa a vigir no processo de produção do conhecimento, movimento desencadeado a partir da segunda metade do século XVIII e que acabou se estendendo até por volta de 1850, daquilo que se convencionou chamar de o nascimento da História com H maiúsculo.

O século XVIII mudou a perspectiva [de compreensão da História] elaborando a possibilidade de uma novidade sem precedentes: o espaço de experiência já não limitava o horizonte de expectativa. A noção de progresso fez sua aparição da mesma forma que a noção de História (de forma direta) esta reorientação se converteu em patrimônio da humanidade. (Tradução nossa.)<sup>14</sup>

<sup>13</sup> SAHLINS, 2004, p. 59.

<sup>14</sup> . (GUERREAU, A. 2002, p.19).

Nesses termos, para refletirmos a respeito do que é patrimônio, por quais regimes de historicidade (HARTOG, 2006) o termo vem passando, seus contornos semânticos e o significado que essa noção categorial vem assumindo, é preciso compreendê-lo em uma perspectiva<sup>15</sup> histórica. Mas de modo diverso da nomenclatura empregada por uma história teleológica, nos moldes do hegelianismo e da tradição judaico-cristã, a qual define e expressa um sentido de linearidade, progresso e racionalidade unívoco para o desenvolvimento histórico dos grupos e sociedades humanas, pensamos que, para iluminar o significado de patrimônio, é necessário traçar a constituição do campo semântico desta legítima categoria de entendimento e pensamento, para, a partir daí, compreender o que a mesma recobriu historicamente em sua trajetória na era moderna, a fim de se perceber as mudanças de significados que o termo patrimônio vêm assumindo em diferentes contextos socioculturais.

## **1.2 Patrimônio cultural, devios convergentes e “nova” história indígena**

Na *long durée* de conformação de uma História do Brasil, a historiografia científica produziu a obliteração dos povos e das sociedades indígenas, circunscritos à época colonial e a esporádicas aparições no período Imperial. Entre nós, a escrita histórica solidificou um amplo desinteresse na investigação de eventos intraétnicos, das tradições orais originárias e de contextos sociopolíticos das relações interétnicas e da pluralidade de memórias nativas.

Alocar em relevo a assertiva inaugural nos permite assumir que a história dos historiadores profissionais, o discurso narrativo científico, acabou estabelecendo o velamento das manifestações que nominamos na presente tese como patrimônios culturais indígenas. A partir deste movimento avaliou como de pouco valor heurístico e/ou desconsiderou as diversas cosmovisões das alteridades indígenas sobre o processo de amoldamento entre grupos sociologicamente minoritários existentes no interior da sociedade e o Estado-nação nos últimos cinco séculos e, sobretudo, elidiu os recorrentes processos de violência, expropriação e violação de direitos, reação e

---

<sup>15</sup> Para uma análise lúcida desta ideia e de sua gênese histórica, visando problematizar tal categoria na longa tradição de conhecimento do ocidente moderno, ver o ensaio “*Perspectiva e distância*”, artigo integrante da coletânea de textos contidos em *Olhos de madeira - nove reflexões sobre a distância*. (GINZBURG, 2001)



resistência dos sujeitos, coletividades e povos indígenas ao longo da persistente presença do colonialismo e do aggiornamento dos Estados Nacionais no continente americano.

Acentuo também, nesta introdução, a importância de uma escrita da história do patrimônio cultural de grupos étnicos e povos indígenas brasileiros e o papel do pesquisador da “nova” história indígena, entendida como uma contra-história nos moldes apregoados por James Clifford (2003). Nesses termos, julgo produtora a abordagem histórica de natureza etnográfica, na qual desponta a contribuição de uma gama de autores: Carneiro da Cunha, (1992), Dreyfus (1993), Monteiro (1999), Clifford (2003) e Pompa (2003), entre outros, os quais têm procurado articular diferentes e complementares perspectivas históricas e antropológicas no processo de investigação e análise da problemática indígena.

A consecução de uma nova história indígena cinge-se, ainda, à necessária crítica ao entendimento das representações e do imaginário social vigentes que, a rigor, remete(ra)m os povos e as sociedades indígenas ao passado do continente americano e do Brasil como única temporalidade possível. A noção de passado possui nesse caso, em consonância com a visão de Marilena Chauí (1992, p.12), três sentidos precisos:

*“Passado cronológico:* os povos indígenas são resíduos ou remanescentes em fase de extinção como outras espécies naturais. *Passado ideológico:* os povos indígenas desapareceram ou estão desaparecendo, vencidos pelo progresso da civilização que não puderam acompanhar. *Passado simbólico:* os povos indígenas são apenas a memória da boa sociedade perdida, da harmonia desfeita entre homem e natureza, anterior à cisão que marca o advento da cultura moderna, isto é, o capitalismo.”

De outro lado, um olhar crítico e consciencioso para uma história do tempo presente<sup>16</sup> descortina a presença em cena dos povos e das sociedades indígenas no Brasil, e de suas aspirações de reconhecimento e pertencimento identitário e socioétnico. Essas expressões de a constituição de alteridades ecoam de forma crescente em proporção geométrica à perspectiva de o estabelecimento de políticas públicas plasmadas no reconhecimento da diversidade étnica, linguística e cultural.

---

<sup>16</sup>Sobre a tematização teórica e metodologia de uma história do tempo presente ver a coletânea de textos e artigos organizada por CHAUVEAU, A & TÉTARD, PH. (Orgs.) (2000)

Elas se devem, de modo inequívoco, às recorrentes ações de afirmação ao respeito e a dignidade humana e as incessantes tentativas da conquista de autonomia político-cultural do conjunto de coletivos étnicos, das organizações e dos movimentos indígenas situados no interior do espaço territorial nacional.

Em boa medida, a relação que vem sendo consubstanciada entre os povos e coletividades indígenas através do incremento de ações patrimoniais – narrativas discursivas e procedimentos técnicos e políticos – em torno da categoria de patrimônio e do conceito de patrimônio cultural no último quartel do século passado tem como baliza a promulgação da carta constitucional de 1988 e, na primeira década do século XXI, inscreve-se exatamente nesse marco histórico e jurídico-político estabelecido no país. Nas palavras de Jonh Monteiro,

essas experiências, vivências e estratégias indígenas vêm sendo esmiuçadas por um crescente número de estudiosos, buscando aliar certa sensibilidade antropológica às informações inéditas que emergem, em fragmentos dispersos, dos arquivos que guardam e escondem os mistérios do passado. Este é um lado importante daquilo que podemos chamar de nova história indígena, porque há outro lado, não menos importante, que é a investigação das diferentes perspectivas nativas sobre o passado, muitas vezes codificadas em registros orais que se distanciam do modo usual de se pensar a história.<sup>17</sup>

Em termos da formulação de uma história dos povos e sociedades indígenas, de acordo com Simone Dreifus (1993, p. 19), “não se trata mais apenas de “reconstituir” uma cultura material ou sistema mágico-religioso anterior. Ao considerar a distância que separa as sociedades do passado daquelas do presente, trata-se hoje de compreender por que mecanismos, externos e internos, o *trabalho da história* se exerceu sobre sistemas sociais tidos por frios ou insensíveis a seus efeitos.” A autora assume uma posição analítica segundo a qual a Antropologia Histórica<sup>18</sup> aparece como área interdisciplinar privilegiada destas pesquisas que, em

---

<sup>17</sup> MONTEIRO:1999, p. 238.

<sup>18</sup> A preferência pelo uso do termo antropologia histórica, em detrimento da alternativa e perspectiva da noção de etnohistória, é explicitada por Dreifus como resultado de que esse segundo termo acabou ganhando um sentido conotativo restritivo.

que pese sejam integralmente históricas – pois visam restituir o passado para compreender o presente -, e são muito atentas aos documentos de arquivo baseiam-se em fontes externas às coletividades estudadas e cujas informações são majoritariamente de segundo grau, somente produzindo significado heurístico quando referidas aos conhecimentos e conceitos da antropologia social (DREIFUS, 1999).

Já para o historiador Jonh Monteiro (1999, p. 239), aparece de modo nítido que “um primeiro conjunto de problemas ligados à história e à resistência dos índios diz respeito à tarefa, própria dos historiadores, de identificar, documentar e interpretar os eventos, processos e percepções que marcaram as experiências das populações indígenas no passado”. Conforme o autor, tratando-se do campo de pesquisa e conhecimento da história do Brasil, “a descoberta de novos documentos ainda esbarra na resistência dos historiadores à temática indígena”.

*Para os índios, ditou o visconde de Porto Seguro, autor de uma das mais importantes obras historiográficas no país, ‘não há história apenas etnografia’ (Varnhagen, 1980). Pouco mudou, com respeito a essa questão, desde o tempo do visconde – que escreveu nos anos de 1850 – até os dias de hoje. De fato, o interesse pela história dos índios se choca com posturas historiográficas arraigadas desde longa data, que desqualificam os índios enquanto atores históricos legítimos ou, quando muito, os deslocam para um passado remoto. É sempre complicado [...] explicar a persistência de grupos indígenas no Brasil de hoje, quando a historiografia os obliterou nos tempos coloniais: daí vem a ideia nociva e preconceituosa de que os índios são hoje apenas os pobres remanescentes daqueles que tiveram um lugar, embora incômodo, na história do país.<sup>19</sup>*

\* \* \*

A problemática geral desta tese está relacionada à produção de análises interpretativas e pesquisas empíricas concernentes às modalidades de pensamento e à diversidade de formações socioculturais e históricas existentes no continente latino-americano. A rigor, é possível situá-la na intersecção de, no mínimo, três importantes linhas de pesquisa no interior das ciências humanas, a saber: histórias

---

19 MONTEIRO, 1999:239

das populações indígenas e missões religiosas; patrimônio cultural, identidades e memória social; história das ideias e movimentos sociais na América Latina.

Ancoramos nosso esforço investigativo inscrevendo-o na confluência dos campos de pesquisa do Patrimônio Cultural e de uma “nova” História Indígena. No contexto intelectual brasileiro de fins do século XX e da primeira década do século XXI, ambos os campos de pesquisa estão abarcados pelas concepções de memória, tempo e história e, concomitantemente, recobertos pela dupla perspectivação de uma crescente etnologização do campo patrimonial e da historicização do campo de estudos sobre a história e a etnologia dos povos e sociedades indígenas.

Em meu juízo, a assertiva supra constitui-se como um movimento lógico a ser firmado e inserido na totalidade dos domínios científicos que recobrem a área das humanidades e não somente nos campos disciplinares da antropologia social e da história. Tal movimento se apresenta como procedimento fértil para adoção no conjunto das ciências humanas e das assim chamadas ciências sociais. Dessa forma, toda vez que realizássemos investigações concernentes à relação nós/outros, identidade/alteridade, tradicional/moderno, primitivo/civilizado, universal/particular etc., necessitaríamos antropologizar a sociedade ocidental moderna, em particular o continente europeu, e historicizar as chamadas sociedades “tradicionais”.

A utilização das aspas que incidem sobre o termo nova, ao longo deste trabalho, remetem ao fato, incontestado, de que a formulação de estudos e pesquisas no campo da história indígena não é, de forma alguma, inédita na historiografia nacional. Como bem observou Jonh Monteiro, desde o período colonial, cronistas, poetas, literatos e outros intelectuais produtores de discursividade a respeito da formação histórica, sociocultural, econômica e política da nação já se indagaram a respeito da mesma. No decorrer do século XIX, “a temática indígena foi crucial na elaboração de uma mitografia fundacional do país, que se desdobrou em sucessivas ondas da historiografia e do pensamento social brasileiro” (MONTEIRO 1999, p. 238).

Neste princípio, demarco, também, que a relevância de um investimento em estudos e pesquisas sobre o tema do patrimônio cultural indígena se justifica pelo

fato de representar a confluência de um percurso intelectual e sociopolítico, remetido ao contexto histórico e ideológico do século XIX, momento privilegiado a partir do qual floresceu o pensamento social brasileiro. É preciso lembrar, ainda, que é no período pós-independência, caracterizado pelos vários conflitos regionais internos subsequentes, que se tem a materialização Estado-Nação entre nós.

Este trabalho inscreve-se como um construto narrativo que sublinha a articulação entre as temáticas do patrimônio cultural e da “nova” história indígena. É mister recordar que, por diferentes razões e contextos históricos de constituição dos campos disciplinares das ciências humanas e sociais no país, tanto o patrimônio cultural como a história e, em boa medida, a etnologia indígena acabaram sendo historicamente subsumidos no que se convencionou denominar de a reflexão sobre o pensamento social brasileiro.

Essas tradições de estudo e pesquisa aludidas produziram, ao longo do século passado, abordagens que se tornaram clássicas no interior das Ciências Sociais no Brasil. Ambas as grandes áreas apresentam em comum a tentativa de lançar luz sobre a realidade brasileira por meio de um pensamento moldado com questões e problemáticas que nos mobilizam desde o período colonial, neste caso, o lugar dos povos e coletividades indígenas na sociedade nacional e a constituição de um pensamento social brasileiro derivado de temáticas vinculadas à conformação do Estado Nacional.

Com essa convergência, na verdade um desvio com vistas à construção de um novo objeto de pesquisa, ratifico o fato de que a categoria de patrimônio e o conceito operatório de patrimônio cultural se apresentam, tal qual os mitos indígenas descritos e analisados por Lévi-Strauss, “bons para pensar” e bons agir no mundo social. Agir e pensar entendidos como *ação comunicativa* nos moldes indicados por Habermas (1991), ou seja, numa perspectiva justa da constituição de um diálogo emancipatório, em que os atores sociais e agentes/agências que entabulam esse diálogo intercultural confluem para novas formas de convivência, tanto de respeito aos povos e coletividades indígenas como para o reconhecimento da importância da conservação/preservação da diversidade e da riqueza do patrimônio cultural no Brasil.

A partir desta operação inicial de convergência, procuro produzir um desvio configurador do aparecimento de um tema de pesquisa particular: o patrimônio cultural indígena. Contemporaneamente, os múltiplos discursos e as representações sociais em torno das diversas manifestações, expressões materiais, imateriais e espirituais do patrimônio e do patrimônio cultural dos povos e das coletividades indígenas se apresentam, perante as conjunturas histórica, social e acadêmica latino-americana e brasileira deste começo de milênio, “bons para pensar”, mas, sobretudo, bons para originar a ação social coletiva.

Importante indicar que nas terras baixas da América do Sul, ao contrário das regiões Andina e Meso Americana, não herdamos patrimônios culturais materiais monumentais como os materializados pelas civilizações incas, astecas e maias (Bessa Freire, 1998) distintamente sobressai em profusão o legado de uma tradição nativa pré colombiana das diferentes formas de ser e estar no mundo, concepções sociocosmológicas, cosmovisões, cosmopolíticas e cosmovivências de mundo das alteridades indígenas que jazem vivas e manifestas enquanto herança cultural digna de reconhecimento e reverência internacional.

No que respeita especificamente ao povo e às coletividades Guarani Mbya experiências anteriores, desdobradas entre o final do século XX e os primeiros anos do século XXI, relacionadas ao crescimento da produção de materiais didáticos – livros e cartilhas escritos na língua guarani, filmes e vídeos educacionais - focando a organização social, as expressões musicais e espirituais, os mitos e rituais, enfim, a própria produção e reprodução do **nandereko** (nosso modo de ser/ estar) nativo, e a participação protagonista de referentes indígenas na produção e confecção de cds musicológicos e filmes<sup>20</sup> – circunspetos aos aspectos da vida cotidiana, cantos, discursos rituais, narrativas míticas históricas e rezas – vem fornecendo uma chave para o registro e a codificação de manifestações tradicionais da cultura mbya serem (re)significados como patrimônios culturais.

Assim, tendo como contexto histórico o presentismo contemporâneo, e como escopo analítico o marco conceitual das investigações etnológicas e históricas referentes ao povo Guarani, articulados à consecução de uma investigação

---

<sup>20</sup> - Conforme listagem constante do Apêndice Histórico – Documentos Imagéticos e Sonoro, parte III.

interdisciplinar história-antropologia, o tema deste estudo, referente ao significado histórico de patrimônio e ao sentido atribuído ao termo patrimônio cultural pelos Guarani Mbya no Rio Grande do Sul, aponta para uma tripla dimensão e historicidade da categoria patrimônio:

1ª) uma dimensão orientada para a esfera do universo antropológico e reflexivo – expressa na crescente ação significativa conferida às ideias força de patrimônio, concebido como categoria de pensamento, e patrimônio cultural, experienciados como disposição à autoconsciência de culturas e alteridades humanas – em consonância com o significado e os usos do moderno conceito de cultura, isto é, em sua natureza de ordem semiótica e hermenêutica.

2ª) uma dimensão jurídico-administrativa, concernente à inserção da noção conceitual de patrimônio cultural da humanidade no âmbito do Direito Público Internacional, tendo como marco referencial o conjunto da legislação mundial e da proteção legal dos Estados Nacionais e de organismos internacionais – em particular a UNESCO – na preservação e defesa dos bens patrimoniais nacionais e de grupos étnicos e sociais autóctones circunscritos pelas fronteiras territoriais dos países signatários da Convenção Relativa à Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural.<sup>21</sup>

3ª) uma dimensão histórico-antropológica; a mesma reconhece no tempo presente o agenciamento, conforme o caso específico dos Guarani Mbya demonstra e performatiza, de ações discursivas e práticas, que permitem a apropriação social da categoria de patrimônio e do conceito de patrimônio com fins de sustentação identitária, apropriação patrimonial e expressão do processo de etnicidade/etnização indígena.

Finalmente, assinalo como produtora para as abordagens da Antropologia histórica e de uma “nova” história indígena promover uma reflexão a respeito do significado contemporâneo que vem sendo atribuído à noção de patrimônio, entendida como categoria de pensamento universal(izável), e sua crescente operacionalização no conceito de patrimônio cultural, conjeturado enquanto expediente heurístico produtora para lançar luzes sobre a (re)produção de

---

<sup>21</sup> Conforme explicitado no decorrer do Capítulo 4.

identidades e diferenças culturais e socioétnicas, em tempos e espaços sociais determinados.

Em aquiescência com o marco enunciativo acima, a partir de que perspectiva potencializadora o patrimônio será concebido neste trabalho? Será a concepção de patrimônio cultural o bem mais precioso que os indígenas Guarani Mbya nos legam como herança à humanidade mal agradecida deste começo de século XXI?

Para começo de conversa, o movimento reflexivo e a produção de sentido investidos pelos Guarani, em geral, e pelos Mbya, em particular, em torno da acepção presentista de patrimônio e do patrimônio cultural recobre os campos da memória social, da identidade/alteridade e da própria temporalidade, na medida em que se apresenta como, é, uma forma distinta de conceber o tempo em relação à perspectiva inaugurada pela modernidade ocidental.

Dada a assertiva geral que a capacidade do pensar, do sentir e do agir patrimonial indígena é dependente da relação que a própria sociedade estabelece com o tempo, mister considerar que a forma de conceber a temporalidade num registro mítico-histórico, em que o mito constitui-se, para as sociedades ameríndias como história primeira, o patrimônio vincula-se à cosmologia Guarani. Assim, o patrimônio, e por extensão sua derivação o patrimônio cultural, é instituído no mundo social indígena como pertencente ao domínio das coisas antigas e sagradas, contíguas ao domínio da espiritualidade, que são pensadas e experienciadas pelos Guarani como pertencentes às origens do cosmos e da instauração da humanidade Mbya sobre a terra.

Por outro lado, o caráter transversal e a dimensão de plasticidade nos indica, nomeadamente no âmbito da esfera nacional, que o patrimônio seja investigado e apreendido como construção social (Arantes, 1994); narrativa (Gonçalves, 1996), formação discursiva (Veloso, 2000) e processo (Londres, 2005). Juntamente com estas acepções, formuladas e reconhecidas em estudos produzidos nas ciências humanas e sociais nas últimas décadas entre nós, conjecturo nesta investigação a fecundidade de apreensão do patrimônio, e de seu genitivo o patrimônio cultural, como fenômeno social instituído.



. A rigor, compreendido como um processo cognitivo societal de pessoas, coletividades e culturas humanas ao longo do tempo, o patrimônio constitui uma categoria universal de entendimento do real. Em consonância com a visão de Marcel Mauss (1974, 205), acredito indispensável “formar o maior catálogo possível de categorias; é preciso partir de todas aquelas das quais é possível saber que os homens se serviram. Ver-se-á então que ainda existem muitas luas mortas, ou pálidas, ou obscuras no firmamento da razão.”

### **1.3 Percurso e composição da escritura do texto**

A construção textual desta tese foi produzida a partir de um processo de composição dos capítulos que compõem a totalidade do trabalho a partir de dados provenientes de uma articulação entre procedimentos de observação participante e consulta às fontes documentais, em particular na legislação internacional e nacional sobre o patrimônio cultural, assim como à consulta na legislação referente aos povos indígenas em âmbito nacional. Nesse processo, esteve vigente outro mote digno de registro: a pesquisa com a gama de estudos etnológicos e históricos produtores de discursividade sobre os Guarani, o que incluiu o diálogo com obras e autores clássicos que habitam a província das investigações interdisciplinares referentes aos distintos grupos e coletivos Guarani, além dos textos (livros, teses e dissertações) de

autores que se debruçaram para estudar os Guarani do ponto de vista etnológico e histórico nas últimas décadas do século passado e primeiros anos do século XXI.

Uma incontornável constatação se impõe a este respeito: não foi possível abarcar a extensa produção existente, mesmo tendo-se observado o recorte geográfico explicitado. Outra alteração de percurso passível de registro é o fato de que a pesquisa de campo não esteve circunscrita ao universo empírico dos Guarani Mbya de São Miguel, ocupantes da **tekoa Koenju** na região do Inhacapetum, conforme a estruturação original do trabalho. Conforme tratado no momento da qualificação do trabalho, a partir daí tornou-se evidente que o movimento em curso erigido pelos grupos Mbya, de apropriação e incorporação das Missões Jesuíticas Guarani – Ruínas de São Miguel – como patrimônio cultural guarani, não se encontra circunscrito à coletividade Mbya de São Miguel das Missões mas sim faz parte de, integra, um horizonte cultural em que está inserido um conjunto de grupos familiares e coletividades guarani assentados atualmente no Rio Grande do Sul.

Parcela das informações coligidas para confecção do trabalho – dados de pesquisa empíricos e registros de imagens – deriva de diversas instâncias em que estive representado como observador e/ou participante de eventos públicos, tais como audiências, promovidas por entes das esferas jurídica, legislativa e executiva (Ministério Público Federal, Comissões de Educação e Cultura, Agricultura, Saúde e de Justiça e Direitos Humanos da Assembléia Legislativa do Rio Grande do Sul, reuniões e plenárias ordinárias realizadas pelo Conselho Estadual dos Povos Indígenas (CEPI) e organizações indígenas e não indígenas da sociedade civil organizada), encontros científicos e políticos culturais de âmbito nacional e internacional, como a edição de 2000 do Seminário Povos Indígenas e o Estado, promovido pelo Museu Antropológico do Rio Grande do Sul (MARS), as edições do Fórum Social Mundial de 2001, 2002, 2003 e 2005 e o I Fórum Internacional dos Povos Indígenas (2005), para citar apenas alguns dentre os mais representativos.

Importante ressaltar que esses espaços de pesquisa e instâncias de caráter acadêmico e de intervenção social congregaram em diferentes momentos várias coletividades, organizações e lideranças Guarani, não somente ocupantes de **tekoas**, acampamentos e Terras Indígenas existentes no Rio Grande do Sul, mas,

igualmente, das regiões Sul e Sudeste do Brasil, além de representantes indígenas Mbya, Chiripá e Kaiová da Argentina e do Paraguai.<sup>22</sup>

A consecução do trabalho de campo, desenvolvido a partir de entrevistas abertas e semi-abertas com os interlocutores Guarani, foi materializada com a utilização do português como língua franca na interlocução entre pesquisador e pesquisados. Nas situações de contato entre os sujeitos da pesquisa, em que o idioma guarani se apresentou como a língua de expressão dos meus interlocutores, as falas e discursos indígenas foram submetidos a tradução de jovens professores bilíngues ou de lideranças culturais guarani que se expressam de modo fluente em português e espanhol, além de terem o idioma indígena como primeira língua.

Assim, para mencionar um padrão concreto de referência, sempre que em situação de campo um interlocutor Guarani fazia menção à sua tradição, aos seus valores culturais e ao seu modo de ser e estar no mundo, ou, em outros momentos, explicitamente expunha assuntos e ideias relacionados ao aparecimento da instituição de expressões e modalidades de patrimônio e patrimônio cultural nativo, como em falas públicas de lideranças (por exemplo, narrando eventos da memória em que o indígena Sepé Tiaraju aparece como herói guarani missioneiro que lutou pela terra no passado e que, presentemente, vem sendo agenciado pelos Guarani, em particular pelas coletividades Mbya, como ato de performatização da identidade alteridade, símbolo e marcador de peleja na conservação e ampliação de seus territórios tradicionais, apropriação de memória e figura patrimonializável), dirigi minha atenção para ler tais performances representacionais como expressão e atuação em torno do e sobre patrimônio cultural pelos Guarani, embora em boa parte destas situações tipificadas pelo emblemático caso do líder mítico e histórico Sepé Tiaraju os discursos indígenas não tenham explicita e consecutivamente mencionado a palavra patrimônio ou sua extensão patrimônio cultural.

A tese está dividida em três partes, sendo composta por nove capítulos, O primeiro capítulo, correspondente a introdução do texto, intitula-se **Narrar e instituir a emergência de uma problemática de investigação nas ciências humanas.**

---

<sup>22</sup>Sobretudo por ocasião da passagem da primeira edição do Fórum Social Mundial, em janeiro de 2001, e na edição em que o Fórum se despediu de Porto Alegre enquanto evento único e centralizado, em janeiro de 2005.

Por sua vez o capítulo 2 denominado **Entre Clio, Cronos e Mnemosine: ou a irrupção de um tempo regido pelo patrimônio** lança as bases analíticas para a investigação em curso momento em que apresentamos elementos conceituais e metodológicos para pensar sobre o significado, na ótica do pesquisador observador, e o sentido, na visão nativa, que adquirem os termos patrimônio e patrimônio cultural quando apropriados e incorporados, em conformidade com o fenômeno em curso no Rio Grande do Sul, pela alteridade ameríndia dos Guarani Mbya.

No terceiro capítulo, designado de **Contornos semânticos e gênese histórica da categoria de patrimônio e do conceito de patrimônio cultural na modernidade**, o objetivo precípua cinge-se à apresentação de uma gênese histórica do aparecimento da categoria de Patrimônio em sua inscrição no âmbito da modernidade internacional. Conferimos destaque aí, também, ao desenvolvimento do conceito de patrimônio cultural no espaço delimitado pelo referente nacional, circunscrito à consolidação do Estado-Nação Brasileiro, em particular durante as décadas de 1930 e 1990 do século XX e nos primeiros anos do século XXI. Apresento ainda as visões elaboradas por Jaques Le Goff e Claude Lévi-Strauss a respeito das relações de contiguidade e evitação entre os campos disciplinares da História e da Antropologia Social. Focalizo, também, a etimologia da noção de patrimônio e do conceito operatório de patrimônio cultural com vistas à demonstrar a transferência semântica operada na categoria patrimônio a partir do aparecimento da modernidade.

O quarto capítulo é designado de **Direito público internacional, legislação patrimonial nacional e a instituição sócioantropológica e histórica do patrimônio cultural moderno**. Nele trazemos à tona uma parcela representativa da legislação derivada das esferas internacional e nacional a respeito do conceito de patrimônio cultural, com vistas a evidenciar a perspectiva jurídica constituidora de um *corpus* documental, o qual vem regulamentando, tanto no âmbito mundial como no plano nacional, o pensamento e as ações patrimoniais no decorrer do século XX e nos anos iniciais do século XXI.

O quinto capítulo, intitulado **Narrativas imagéticas do campo de pesquisa do patrimônio e do patrimônio cultural**, apresenta-se como um interlúdio que anuncia a segunda parte da tese. Trata-se de uma micro etnografia visual que compõem uma narrativa espaço temporal do movimento que conduziu ao processo

de patrimonialização das Missões Jesuíticas Guarani Ruínas de São Miguel como patrimônio cultural da humanidade e do recente processo de apropriação patrimonial inserido pelos Guarani Mbya no Rio Grande do Sul em seu horizonte sociocosmológico, visando a incorporação das das ruínas de São Miguel Arcanjo como patrimônio indígena.

No sexto capítulo **Os Guarani nas terras baixas da América do Sul: em busca de contextualização e configuração arqueológica, antropológica e histórica** apresentamos o modo como os Guarani foram historicamente retratados e representados pelo mundo ocidental moderno, como forma de contextualização dos processos históricos e de entendimento de como este povo indígena foi pensado em diversos contextos temporais e sociopolíticos precedentes ao processo histórico de configuração do mundo contemporâneo.

O sétimo capítulo intitula-se **Os domínios da palavra, do caminhar, do sonhar, da casa de reza e da espacialidade aldeã como expressões culturais modelares do acervo patrimonial Guarani**. Concebido como um dos eixos privilegiados do trabalho, apresenta-se aí a descrição e a análise das expressões manifestações culturais que, presentemente, melhor distinguem os patrimônios culturais de referências entre as coletividades Mbya no estado. Esses indígenas vêm anunciando nos últimos anos, enfática e sistematicamente, em suas intervenções públicas e no contato com as alteridades indígenas e não indígenas, o imperativo de persistência de um modo de vida dotado de um *ethos* prescritivo específico. Esse *modus operandi* nativo está sustentado em, através de, um sistema cultural tradicional que deve ser seguido pelos indivíduos, grupos familiares e coletividades Mbya, para continuidade do ser e estar Guarani no mundo.

No capítulo oitavo **Apropriação patrimonial contemporânea Guarani Mbya no Rio Grande do Sul** interpretamos o processo de apropriação patrimonial indígena em curso e a crescente ação social histórica dos Guarani Mbya em torno do patrimônio cultural Missões Jesuíticas Guarani Ruínas de São Miguel no Rio Grande do Sul. Neste último capítulo da tese são trazidos para o texto elementos narrativos, discurso e falas indígenas, que corroboram os processos de 1) reordenamento da história colonial na perspectiva nativa de ação patrimonial Guarani Mbya no espaço social e geográfico do Rio Grande do Sul; 2) sacralidade do personagem mítico histórico *kechuíta/kesuita* e o movimento de incorporação do

outro não indígena à tradição cultural guarani; 3) identificação do herói missioneiro Sepé Tiarajù com os valores tradicionais e a persistência do modo de ser guarani no tempo presente.

Nas **considerações finais**, retraçamos o caminho percorrido no trabalho, apontando para a possibilidade da continuidade de investigações na área aberta pela pesquisa em torno do patrimônio cultural indígena.

Na parte III do trabalho apresentamos um apêndice histórico e um conjunto de anexos que conformam um *corpus* documental referente à legislação, internacional e nacional, que conformou o desenvolvimento da noção de patrimônio cultural no século XX e limiar do século XXI. Ademais, trago à tona a legislação nacional vigente concernente aos direitos constitucionais, emanados da Carta Magna de 1988, dos povos e coletividades indígenas brasileiros.

## 2 ENTRE CLIO, CRONOS E MNEMOSINE: OU A IRRUPÇÃO DE UM TEMPO REGIDO PELO PATRIMÔNIO

### 2.1 O boom patrimonial do presentismo

Patrimônio configurou-se historicamente em uma expressão vernacular, noção insigne que paulatinamente passou a fazer parte do léxico cultural e político da modernidade contemporânea. No contexto acadêmico e intelectual internacional de emergência e consolidação de uma história do tempo presente,<sup>23</sup> sua incidência e sua acontecimentalidade vêm ultrapassando até mesmo as fronteiras espaciais, sociolinguísticas, políticas e culturais tradicionalmente erigidas em torno do poder basilar dos principais blocos hegemônicos mundiais – Ocidental e Oriental – para abarcar inclusive, conforme corrobora esse trabalho, o universo cognoscível dos povos e coletividades autóctones de ascendência pré-colombiana, ocupantes imemoriais do continente americano.

Nesse presenteísmo do púbere milênio, “onde se vive entre a amnésia e a vontade de nada esquecer” (HARTOG, 2006), existimos sob o signo do patrimônio na totalidade dos espaços sociais, territoriais e latitudes do planeta. Símbolo e índice incontestes desse movimento é o fato de a própria terra passar a existir enquanto patrimônio comum dos humanos – digna *terra-pátria* –<sup>24</sup> a ser salvaguardada. Em definitivo, encontramos todos -indivíduos, grupos sociais, coletividades étnicas e nações modernas – sob a égide de um tempo do patrimônio.

No contexto contemporâneo global de uma “economia de mundo cheio” (BARTH, 2001), a ideia-força de patrimônio vem se configurando, mais do que em qualquer outro espaço-temporalidade da já longa aventura humana, como uma categoria de entendimento do real. Parafraseando Merleau-Ponty, o patrimônio “é uma construção histórica e não uma ideia natural da estrutura psíquica do pensamento humano”. Ora, na medida em que é pensado, racional e logicamente, enquanto um *constructo* categorial de natureza social histórica o patrimônio, e de

---

<sup>23</sup>Para a problematização e uma história do tempo presente, ver também, além da coletânea coletânea já mencionada organizada por CHAUVEAU, A & TÉTARD, PH. (2000) o esclarecedor artigo *História, tempo presente e história oral* de Marieta de Moraes Ferreira Topoi, Rio de Janeiro, dezembro 2002, pp. 314-332.

<sup>24</sup> A expressão foi cunhada em MORIN, Edgar & KERN, Anne Brigitte (2001) e está formulada como título da obra homônima.

modo análogo sua derivação patrimônio cultural, é suscetível de ser instituído nas diversas sociedades e tradições culturais humanas.

De acordo com a interpretação posta em tela nesta tese, o *boom* patrimonial que assola a ordem mundial globalitária assenta raízes sólidas numa incessante instituição simbólica do universo social histórico.<sup>25</sup> O corolário tecido ao longo desse movimento encontra-se materializado na constituição de uma gramática do patrimônio cultural. Gramática essa que tem seus pilares assentados em noções tradicionais como conservação, preservação, restauração e proteção de bens culturais, e, recentemente, em formulações emergentes como as noções conceituais de espaço cultural, paisagens culturais, rotas ou itinerários culturais.<sup>26</sup>

Uma das marcas registradas dessa verdadeira construção gramatical, expressa em uma temporalidade tanto diacrônica como sincrônica<sup>27</sup>, é acarretar a disseminação crescente de ações e valores patrimoniais – tornados efetivos pelas esferas pública e mercantil - dirigidos à patrimonialização de monumentos e sítios históricos, manifestações artísticas, linguísticas, cerimônias ritualísticas, saberes e fazeres de grupos sociais e étnicos. Em boa hora apreendemos que o patrimônio, de modo análogo aos mitos que povoam e regem a imaginação e a vida das sociedades indígenas analisadas por Lévi-Strauss, vem se tornando uma categoria empregada pelos homens de nosso tempo boa para pensar. E, nessa esteira, nos permitimos acrescentar, boa para sentir e agir no mundo social.

## **2.2 patrimônio, memória e identidade**

Entronizado no mundo contemporâneo como espécie de campo santo de *cronos* e *clio*, o patrimônio, e seu correlato, o patrimônio cultural, passar a existir

---

<sup>25</sup> Ver, a respeito, o trabalho clássico de Cornelius Castoriadis (1986), *A instituição imaginária da sociedade*.

<sup>26</sup> Cf. UNESCO, 2002. Declaração sobre a Diversidade Cultural; ICOMOS, 2002. Texto de cunho programático enfocando as novas (emergentes) categorias do patrimônio cultural.

<sup>27</sup> Os registros de ordem da diacronia e da sincronia serão concebidos, neste trabalho, de acordo com a formulação expressa em Castoriadis (1986), ou seja: “a sincronia é intrinsecamente diacronizada e diacronizante, [assim] como a diacronia é intrinsecamente sincronizante e sincronizada.” (p. 253)



conforme François Hartog (2006), cada vez mais, “ligado ao território e à memória, que operam um e outro como vetores da identidade.” No entanto, segundo posição assumida pelo autor, [...] “ trata-se menos de uma identidade evidente e segura dela mesma do que uma identidade que se confessa inquieta, arriscando-se de se apagar ou já amplamente esquecida, obliterada, reprimida: de uma identidade em busca dela mesma, a exumar, a ‘bricoleur’, e mesmo a inventar.”<sup>28</sup> Não obstante, ao adquirir a feição de significação apontada

o patrimônio define menos o que se possui, o que se tem e se circunscreve mais ao que somos, sem sabê-lo, ou mesmo sem ter podido saber. O patrimônio se apresenta então como um convite à anamnese coletiva. Ao ‘dever’ da memória, com a sua recente tradução pública, o remorso, se teria acrescentado alguma coisa como a ‘ardente obrigação’ do patrimônio, com suas exigências de conservação, de reabilitação e de comemoração.<sup>29</sup>

Erigidos numa autêntica Meca dos estudos e das pesquisas no conjunto das ciências humanas e sociais, a categoria teórica patrimônio e o conceito operativo patrimônio cultural, além de suas reconhecidas matizes simbólicas, têm assumido na temporalidade histórica do último quarto de século XX e primeiros anos do século XXI, em contextos sócio-espaciais transnacionais e locais, contornos de contiguidades discursivo-semânticas com o clássico campo da Memória Social.<sup>30</sup> Destarte, na história do tempo presente, as ideias de patrimônio e memória tornaram-se categorias-chave nos processos sociais de (re)construção identitária de comunidades, grupos étnicos, sociedades e nações modernas.

A noção de memória, central para a compreensão do significado atinente à categoria patrimônio, aparece tematizada pelo historiador francês Pierre Nora (1993) no conceito operativo “Lugares de Memória”, como tradição que expressa um legado que “se enraíza no concreto, no espaço, no gesto, na imagem no objeto”

<sup>28</sup> HARTOG, François. 2006, p.166.

<sup>29</sup> HARTOG, François. 2006, p. 266.

<sup>30</sup> Sobre memória ver, entre outros, LE GOFF, Jaques (1994) e NORA, Pierre (1993). Numa perspectiva clássica mister destacar BERGSON, Henry (1999); HALBWACHS, Maurice (1990) e o conceito de Memória Coletiva. Já em termos das abordagens contemporâneas, entre outros, são dignas de menção os trabalhos de POLLACK, Michel (1989) e JELIN, Elisabeth (2002). Por fim, numa ótica auto-intitulada e reconhecida como perspectiva pós-moderna, a qual visivelmente reconhece os imaginários urbanos, os espaços virtuais e as memórias traumáticas como significativos à transformação presentista de nossa experiência sensorial das categorias sociais de espaço e tempo, ver o trabalho de Andréas Huyssen (2000).

(NORA, 1993, p. 12). Para o autor, *Mnemosine* apresenta como sua alteridade constitutiva *Clio* – a história - enquanto tradição de conhecimento pautada e relacionada “a continuidades temporais, às evoluções, e às relações das coisas”.<sup>31</sup>

O mesmo Pierre Nora (1993) enfatizou o papel preponderante das ações mnemônicas na vida social contemporânea visando realçar exatamente o inverso, isto é, a memória perdeu sua eficácia e praticamente inexistente para nós ocidentais modernos ou, relativizando sua posição, já não possui um papel de proeminência como ocorreu no decorrer do século XIX, concebido como o “século da memória”, ou, ainda, como mais comumente temos visto, perdeu sua força nos moldes em que está idealizada e estruturada nas sociedades e tradições culturais, do passado e do presente, em que a oralidade é (foi) predominante.<sup>32</sup>

Num cenário de acelerada mundialização das relações socioculturais e de transformações profundas na estrutura ambiental, produtiva, tecnológica e informacional das sociedades e países latino-americanos, a categoria teórica de patrimônio, e por extensão o conceito operatório de patrimônio cultural, resiste a uma definição capaz de evocar univocidade. Historicamente percebido como acervo de obras raras e objetos valiosos, construção social ou narrativa patrimonial e caracterizado como material e imaterial, ou seja numa dualidade de dimensões, para os desígnios deste trabalho, e creio para além de sua diretiva empírico-interpretativa, Patrimônio, assim como o referente empírico patrimônio cultural, é melhor compreendido se concebido a partir de uma lógica triádica.

Diante deste contexto, é melhor indagar, fazendo coro ao questionamento produzido pelo especialista em historiografia antiga e moderna François Hartog (2006), acerca do que vem significando, “do ponto de vista do tempo, de sua ordem, o movimento de extensão e de universalização do patrimônio, ao qual nós temos assistido há um bom quarto de século?” De acordo com o autor, nesse ínterim, “o patrimônio se impôs como a categoria dominante, englobante, senão devorante, em todo caso, evidente, da vida cultural e das políticas públicas.” (HARTOG, 2006, p. 265).

---

<sup>31</sup> NORA, 1993, p. 12

<sup>32</sup> Em boa medida, é possível afirmar que a relação que se estabelece, nesses casos, com o passado carece de uma base histórica concreta (factível) e, em contrapartida, afirma-se num imaginário social construído e que caminha no sentido da (re)construção identitária.

O patrimônio cultural é no mundo contemporâneo globalitário a pedra de toque em toda instituição imaginária de sociedades, configuração de memórias e identidades sócio-étnicas. Ora, conforme lemos, os povos e sociedades de origem pré-colombiana das terras baixas da América do Sul não escapam da voga patrimonial em curso. Inversamente, a partir de suas tradições históricas, lógicas singulares – acionadas a partir de termos e categorias nativas próprias –, os povos e sociedades indígenas procuram enquadrar o surgimento da experiência intelectual, sensorial e afetiva relacionada ao patrimônio e ao crescente processo de patrimonialização de suas expressões e manifestações culturais.

### 2.3 Ara, arandu, razão mítica e a instituição social histórica do patrimônio cultural entre os Guarani Mbya

O termo linguístico **Ára** em sua acepção etimológica, a parti Antonio Ruiz de Montoya, exprime na tradição linguístico-cultural guarani a ideia de tempo. Assim, **Arete**, como nos já demonstraram exemplarmente Bartomeu Meliá e Graciela Chamorro (1996), é o tempo verdadeiro das festas entre os Guarani.<sup>33</sup> Para os Mbya, assim como para as demais parcialidades Guarani, a particularidade do social histórico nativo incide na sobredeterminação do tempo histórico pelo tempo cosmológico. A rigor, é para este tempo cosmológico, mais do que ao tempo histórico, que os Guarani conferem maior importância e devoção no mundo social. Em relação ao termo **Ára** Meliá (2001), chama atenção ao fato de que geralmente traduzimos o mesmo como tempo. Mas León Cadogan, autodidata especialista na tradição e convertido ao pensamento Guarani, quando se deparou com o imperativo de traduzir **Ára**, sobretudo nos textos míticos, traduziu com o conceito de tempo-espaço.

**Ára** não é só tempo, não é só espaço. Então ele criou essa palavra espanhola de tempo-espaço para dar o sentido de *ára*. O que chamamos de inteligência, entendimento, tudo em guarani é *arakuua*, conhecimento do dia, do espaço-tempo. Inteligência é conhecer o tempo, os tempos-espaço. É entender as coisas. É ler por dentro. Ser inteligente, entender as coisas é conhecer os tempos. Para o agricultor é conhecer os tempos apropriados para

---

<sup>33</sup>CHAMORRO, Graciela. ARETE: as festas ou o tempo verdadeiro dos Guarani. In: Cadernos do COMIN, Nº 5, 1996.

plantar, para colher [...] Esse **arakuaa** é também conhecer a tradicionalidade profunda da vida.<sup>34</sup>

Por sua vez o termo nativo **arandu** pode ser glosado como memória viva, sabedoria; **Arandu**, para os Guarani, de modo geral, e para os Mbya, em particular, tem o sentido de uma percepção sensível, mais do que inteligível, do tempo “e sentir o tempo é mais perfeito e mais profundo do que conhecer o tempo. Cadogan e outros quando querem traduzir **arandu**, falam de sabedoria. O sábio não conhece o tempo, o sábio é aquele que sente o tempo” (MELIÁ, 2001, mimeo).

Já a ideia de miticidade é a expressão pela qual conceberemos ao longo deste trabalho a lógica instaurada pelo campo constitutivo de uma razão mítica – que instaura um logos narrativo das origens - e, como desiderato desse processo constituinte, a própria historicidade dos Guarani.

Para o conjunto dos grupos familiares e coletividades Guarani – Kaiová, Mbya e Ñandeva –, a relação instituída com a ideia de tempo é análoga àquela moldada pelo conjunto dos povos e sociedades de origem pré-colombiana. Esses grupos humanos desenvolveram ao longo do tempo um registro configurativo de concepção da temporalidade, assim como de suas historicidades, fundado numa ordem cosmológica em que a mitologia - o mito é -, constitui-se como história primeira.

A emergência no tempo presente de expressões e manifestações histórico-culturais codificadas como patrimônio e patrimônio cultural pelas visões de mundo ocidental e oriental para tradição milenar dos Guarani se revela, pode ser melhor apreendida, através da linguagem de miticidade, a qual tem caráter fundacional e de sustentação das concepções cosmológicas desses “filósofos da floresta”.<sup>35</sup>

Entre os indígenas guarani, a verdadeira natureza do homem mbya, sua humanidade, provém de um caráter divinal que remonta às origens do cosmos, sendo que a experiência sagrada – assentada e impregnada numa sociocosmologia singular – aparece como fundamento do ser no universo. A sociocosmologia Guarani Mbya conduz a uma profunda interação entre concreto e abstrato, natureza e cultura, humanidade e divindade, entre heróis mitológicos, deuses e humanos. Os

---

<sup>34</sup> MELIÁ, 2001, mimeo; tradução nossa.

<sup>35</sup> A expressão é creditada ao etnólogo francês Pierre Clastres, em seu livro-compilação de narrativas míticas *A fala sagrada – Mitos e cantos sagrados dos índios Guarani*. 1980.

Mbya parecem se comportar como espécie de semideuses; eis aí conforme interpretamos a visão de mundo Guarani, um tipo ideal de comportamento esperado pela tradição cultural indígena, visão que é projetada e vivida como uma certeza que cada pessoa carrega consigo em particular, assim como a própria sociedade guarani em sua totalidade.

De certo modo, o Guarani Mbya vive em sua tradição, experimenta em sua memória de mundo, esse papel demiúrgico de ator/agente social que se pensa – mas que procura também agir – como ser digno de estar junto da morada divinal, ao lado, e, de certo modo, em pé de igualdade com seus ancestrais originários que povoaram a primeira terra. O diálogo com os espíritos, pautado pela constância diária, levado a efeito no templo-*opy*<sup>36</sup> pela atuação performática xamânico-ritualística dos líderes espirituais mediadores das relações entre os mundos natural, social e o sobrenatural constitui um valioso legado patrimonial da tradição cultural Mbya à humanidade.

Os Guarani Mbya contemporâneos têm plena confiança, conforme revelam os dados de minha pesquisa, que seus ancestrais – a verdadeira humanidade povoadora, ocupantes originários da primeira terra (*yvy tenonde*) – se constituíram (apareceram) no mundo, foram criados por e na palavra. Como desiderato desta crença, à palavra é conferido o poder de instaurar a comunicação perfeita, dialógica e harmônica entre os mundos sócio-terrenal, o mundo dos espíritos e seres da natureza e o mundo dos entes sobre-humanos, as divindades.

Entre os Guarani Mbya, o processo de atribuição de valor à categoria ocidental patrimônio e, por extensão, ao genitivo patrimônio cultural, assim como a produção de sentido às ações sociais contemporâneas de (re)apropriação patrimonial tem raízes na própria construção de conhecimento deste povo. Daí que uma primeira constatação se impõe para o pesquisador estudioso do campo do Patrimônio: o modo de pensar, sentir, (re)criar e compreender o patrimônio assim como a *dúplice historicidade* – do modo *de reagir à temporalidade* dos Guarani e, por conseguinte, da forma de apreensão do sentido de patrimônio cultural entre os

---

<sup>36</sup>O templo-*opy*, a casa cerimonial de reza das parcialidades e dos subgrupos Guarani, é espaço espiritual de religação com as divindades, pode ser pensado como um tipo particular de cabanas sagradas, cf. formulado por ELIADE, Mircea.

Mbya -, constituem-se profundamente dependentes das fundações cosmológicas que sustentam o modo de ser e estar no mundo desses indígenas.

Uma segunda constatação decisiva que para nós emerge em decorrência desta primeira é o fato de que sendo os Guarani Mbya “um povo centrado no logos e cuja memória tem na mitologia o seu arquivo, uma das questões centrais diz respeito à disjunção instituinte entre o tempo cosmológico e o tempo histórico que, na elaboração das formas do pensar guarani, é essencial para a compreensão do modo como eles se relacionam com o mundo”,<sup>37</sup> e, por conseguinte, com a emergência contemporâneas das ideias e a experiência cotidiana de aparecimento das ações em torno do patrimônio e do patrimônio cultural.

---

<sup>37</sup> BORGES, Luis C. 2004, p. 120-132.

## 2.4 Aportes teóricos, metodológicos e históricos para conformação do campo de estudo do patrimônio cultural indígena no tempo presente

O intuito primordial deste trabalho é, em suas linhas gerais, a compreensão histórica do significado atribuído por uma sociedade portadora de uma visão de mundo não-ocidental à categoria patrimônio. Especificamente, intenta-se uma interpretação de como os Guarani Mbya que vivem e circulam no Rio Grande do Sul têm apreendido em sua sociocosmologia o conceito de patrimônio cultural. Com este estudo, pretende-se contribuir para o entendimento de como a alteridade Mbya vem experienciando a historicidade e operacionalizando sua cosmovisão singular, nas últimas décadas do século XX e no começo do século XXI.<sup>38</sup>

Nesse sentido, a partir de uma situação histórica do tempo presente emblemática - o momento em que os Guarani Mbya instituem ações e discursos – atos performativos - em torno da [re]apropriação do patrimônio cultural Missões Jesuíticas Guarani – Ruínas de São Miguel –, investigamos a configuração de representações sociais sobre o patrimônio pela sociedade indígena, considerando a crescente mobilização, intra e interétnica, que vem sendo construída pelos sujeitos nativos, em consonância com a atribuição de valor e a constituição de sentidos e categorias atribuídos e instituídos pela tradição cultural Guarani.<sup>39</sup>

Diferentemente da quase totalidade de experiências históricas descritas e analisadas pelos cientistas sociais latino-americanos,<sup>40</sup> de modo geral, e brasileiros, em particular,<sup>41</sup> nas quais o protagonismo das ações patrimoniais invariavelmente tem recaído sobre o Estado-Nação e suas agências e agentes patrimoniais, neste caso nos deparamos com um processo emergente de ação patrimonial em que a

<sup>38</sup> Embora meus dados, sobretudo aqueles de cunho etnográficos, estejam circunscritos ao universo composto por grupos familiares e comunidades Mbya no Rio Grande do Sul, acredito que seja possível, e desejável, futuros estudos comparativos com o conjunto dos grupos/parcialidades e comunidades Guarani existentes no complexo sócioambiental do Aquífero Guarani na América do Sul.

<sup>39</sup> Esta situação particular foi escolhida para ser pesquisada, e acabou propiciando meu interesse, em razão de três eixos que apresenta: 1ª) a dimensão paradigmática e, ao mesmo tempo, emblemática assumida pelo patrimônio cultural da humanidade Missões Jesuíticas-Guarani – Ruínas de São Miguel - na esfera internacional e nacional; 2ª) o fato da crescente mobilização de grupos familiares e comunidades indígenas Guarani em torno desse patrimônio cultural; 3ª) a criação, no pelo então governador Olívio Dutra, (1998-2002) da Reserva Indígena do Inhacapetum; processo em que atuei tanto como pesquisador da área acadêmica como um interlocutor e mediador, na condição de antropólogo/sociólogo do Conselho Estadual dos Povos Indígenas – CEPI- junto às lideranças indígenas Guarani no Rio Grande do Sul.

<sup>40</sup> (FLORESCANO (1993), CANCLINI (1993) MANTECÓN (1998), ARIZIPE (2006) entre outros.

<sup>41</sup> ARANTES, (1994); SANTOS (1996 [2002]; 2005; 2007), CAVALCANTI (2000); FONSECA (2005); ABREU & CHAGAS (2003), VELHO (2005), ABREU ( 2006), entre outros

intencionalidade desta ação repousa fortemente no grupo étnico.<sup>42</sup> Em outras palavras, o ponto de partida e a mobilização à reflexão e intervenção patrimonial vêm sendo construídos a partir da sociedade indígena Mbya e de seus integrantes, num princípio ordenador de maior horizontalidade da ação social.<sup>43</sup>

Dito de outro modo, cabe destacar que o foco privilegiado no desenvolvimento de nossa pesquisa foi o reconhecimento da consideração nativa sobre o conceito operatório de patrimônio cultural, ou seja, o interesse interpretativo recaiu sobre a percepção dos Guarani Mbya, assim como nas representações e ações sócio-históricas objetivas produzidas no interior dessa sociedade indígena para pensar e experienciar, em sua tradição cultural, o acontecimento presenteísta do patrimônio cultural. Assim, um caminho exemplar à condução da investigação, conforme entendemos, é perscrutar como os Mbya no Rio Grande do Sul enquadram em sua memória e tradição oral e, assim, se relacionam, no tempo presente, com o patrimônio cultural híbrido<sup>44</sup> Missões Jesuíticas Guarani – Ruínas de São Miguel –, sancionado pelo Estado brasileiro como patrimônio nacional no ano de 1938 e pela UNESCO como patrimônio cultural da humanidade no ano de 1986.

---

<sup>42</sup> Em especial nas atuações e performances de lideranças indígenas expressivas e representativas da tradição grupal. Por lideranças Guarani Mbya expressivas e representativas, as quais vêm assumindo nos últimos anos um papel determinante na ação patrimonial indígena no Rio Grande do Sul, estou me referindo basicamente a três figuras, a saber: cacique, professor bilíngue e pagé ou karáí/cunhakarái.

<sup>43</sup> Não desconheço o processo de patrimonialização em curso – nos moldes definidos pelo Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) -, que vem sendo levado a cabo por representantes da esfera federal (IPHAN, UFRGS e FURG) junto aos Guarani Mbya de São Miguel das Missões, e que acabou ampliando-se para mais áreas de presença mbya, visando o levantamento de parcela de seu patrimônio cultural. A rigor, tal processo em marcha pode ser percebido como mais um exemplo de protagonização do Estado-Nação e de seus representantes da esfera pública, portanto, uma experiência que demonstra precisamente, embora com o devido cuidado técnico necessário e busca efetiva de diálogo, a ênfase de partida da ação patrimonial recaindo sobre agentes sociais da área estatal federal. Um processo interessante e necessário a ser refletido, tanto por esses agentes como pelo conjunto de agentes e agências sociais integrantes do campo do patrimônio, diz respeito à possibilidade efetiva de incorporação por parte dos Mbya que se encontram, presentemente, no Rio Grande do Sul dos processos de trabalho, das metodologias disponíveis, das implicações jurídicas e políticas e, no limite, do significado desta patrimonialização de parcela de suas tradições culturais no presente e no futuro de suas vidas.

<sup>44</sup> A noção de híbrido, entendida como “um processo de ressimbolização em que a memória dos objetos se conserva, e em que a tensão entre elementos dispares gera novos objetos culturais que correspondem a tentativas de tradução ou de inscrição subversiva da cultura de origem em uma outra cultura” (BERND, Zila. 1995:187, In *Imprevisíveis Américas*)



### 2.4.1 Elementos para abordagem do patrimônio cultural indígena

Os estudos constroem-se sobre outros estudos, não no sentido de que retomam onde outros deixaram, mas no sentido de que melhor informados e melhor conceitualizados, eles mergulham mais profundamente nas mesmas coisas. Cada análise cultural séria começa com um desvio inicial e termina onde consegue chegar antes de exaurir seu impulso intelectual. (GEERTZ, *A interpretação das culturas*)

Assumidamente, meu ponto de partida aponta à perspectiva interdisciplinar, procurando, assim, apontar ao amoldamento de um horizonte de possibilidade em que um novo princípio de organização do conhecimento científico de modo geral, e histórico-antropológico em particular, poderá emergir a partir da constatação inequívoca do esgotamento de um padrão de racionalidade modelado pelo paradigma das ciências naturais. Grosso modo, esse princípio pode ser assumido como ciência analógica (cf. Souza Santos, 1995) que procura desdobrar categorias de inteligibilidade globais – na realidade, uma forma de (re)construir totalidades parciais –, fomentando a possibilidade do conhecimento disciplinar ser pensado e apresentado como temático.

Nestes termos, o entrecruzamento das temáticas do patrimônio [cultural] e da [nova] história indígena molda a identificação de uma problemática comum de investigação. Nesse sentido, um desvio *primevo* pode ser assim enunciado: concebemos neste trabalho o patrimônio como unidade de análise indivisível, pertencente ao universo totalizante, i.e., como unicidade que deve ser apreendida através de um programa de estudo e pesquisa assentado em uma visão interdisciplinar. Esse movimento constitui um esforço que implica a superação da prática multidisciplinar, com vistas ao aparecimento de uma inteligibilidade<sup>45</sup> capaz de preservar a integralidade do pensamento e das complexidades humanas contidas nos fenômenos patrimoniais e étnicos contemporâneos.

Temos consciência de que um movimento de tal natureza, encetado para estudar o significado do termo patrimônio e o sentido que a derivação patrimônio cultural vem adquirindo à alteridade Guarani Mbya, contribui para romper as barreiras de uma cultura científica modelada pelo racionalismo mecanicista, que

---

<sup>45</sup> Pertinente ao significado histórico conferido ao patrimônio no período da modernidade e do modo como os Guarani Mbya, no Estado do Rio Grande do Sul, têm edificado e (re)construído patrimônio cultural durante as últimas décadas do século XX e os primeiros anos do século XXI.

historicamente culminou com a fragmentação disciplinar do conhecimento e a hegemonia do paradigma das ciências da natureza e do positivismo enquanto ideologia cientificista.<sup>46</sup>

Ademais, postulamos como um segundo desvio o deslocamento da centralidade diretiva da análise histórico-antropológica; a mesma está orientada à compreensão da ação coletiva e representação de um grupo étnico específico e seus representantes, e não dirigida à ação patrimonial estatal promovida pelo conjunto de órgãos e agentes governamentais da esfera pública, conforme comumente tem sido enfatizado na totalidade de investigações até aqui produzidas sobre a temática do patrimônio cultural.

Creemos que esse movimento é factível se realizamos um esforço analítico de interpretação do significado do conceito de patrimônio cultural a partir das próprias categorias de pensamento e representação da experiência social dos Guarani Mbya no Rio Grande do Sul. É o que buscamos a partir da segunda parte da tese, momento em que, trabalhando com a produção etnológica e histórica que recobre as últimas décadas do século XX - textos contidos em dissertações, teses e publicações de referência -, e com dados etnográficos provenientes de pesquisas de campo de diversos autores, centradas na história oral Mbya<sup>47</sup>, que abarca os primeiros anos do século XXI, refletimos a respeito do sentido de patrimônio cultural para os Mbya, e sobre a história quente<sup>48</sup> de formulação patrimonial indígena, isto é, sobre o processo de produção e reprodução, manutenção e incorporação de patrimônios pelo grupo étnico em questão, abarcando um recorte cronológico que recobre as três últimas décadas do século passado e os primeiros anos do século atual.

---

<sup>46</sup> Claro que numa escala microscópica como experiência específica, a partir de um estudo de caso inédito em âmbito nacional: a percepção de patrimônio cultural por uma alteridade indígena de origem pré-colombiana, que possui concepções de mundo e características particulares que, em boa medida, se aproximam do que vem sendo apregoado nas proposições de cunho e/ou de inspiração inter e transdisciplinar.

<sup>47</sup> Em especial na formulação e execução do projeto Construindo um Diálogo Intercultural: A Escuta da Alteridade Guarani (MARS/UNISINOS, 2000) que recobriu no período 2001-2003 o conjunto das áreas ocupadas pelos Guarani no RS (acampamentos, espaços urbanos, aldeias, reservas e Terras Indígenas).

<sup>48</sup> Refiro-me aqui à tradicional e mal compreendida distinção lévi-straussiana entre sociedades quentes e sociedades frias, modelos de história quente e história fria, ou, em outros termos, entre história estacionária e história cumulativa. Ver a respeito, sobretudo, *História e Etnologia* (1949), o segundo *História e Etnologia* (ANALLES, 1983) e *Raça e História*, escrito por solicitação da UNESCO, e publicado pela primeira vez em 1952.

O tratamento teórico-metodológico a ser dispensado à investigação é o de uma abordagem interdisciplinar história-antropologia, traduzida na consecução da tese como a efetuação de uma história de natureza etnográfica. Pensamos, no caso em questão, ser necessário ter clareza da importância do reconhecimento das diferenças e especificidades de cada campo disciplinar. Operar um trabalho de criticidade e convivência com as diferenças e semelhanças, problematizando as contiguidades e evitações históricas entre Antropologia Social e História pleiteando que as mesmas podem se reencontrar e se complementar, contraditória e dialeticamente, é um caminho fértil a percorrer.<sup>49</sup> Nesses termos, elegemos como princípio orientador da análise a compreensão do significado atribuído a patrimônio na modernidade e o entendimento histórico-antropológico de como os Guarani Mbya têm apreendido o conceito operatório de patrimônio cultural. Em outras palavras, perscrutamos a respeito do sentido histórico assumido pelo termo patrimônio na era moderna, assim como analisamos a visão dos Guarani Mbya sobre seu patrimônio cultural singular e o modo como este grupo étnico, no caso específico os grupos familiares e coletividades Mbya localizados no Rio Grande do Sul, tem formulado patrimônio.

Com tal propósito, descortino o processo histórico, referenciado às últimas décadas do século XX e aos primeiros anos do século XXI, de aparecimento de representações coletivas dos Guarani Mbya sobre o patrimônio cultural, ou seja, descrevo como esses indígenas vêm construindo performances em torno do patrimônio, i.e., discursos e práticas que conformam uma ação patrimonial, encetada, sobretudo nas últimas décadas a partir da mobilização afetiva e consciente dessa sociedade indígena no Rio Grande do Sul, partindo da situação histórica paradigmática, inequívoca, que vem sendo estabelecida e vivenciada com o patrimônio cultural da humanidade Missões Jesuíticas Guarani – Ruínas de São Miguel.

---

<sup>49</sup>A esse propósito, julgo necessário problematizar a secular constituição de caminhos e (in)congruências, aproximações e distanciamentos, contigüidades e evitações, entre os campos da Antropologia e da História, (cf. cap. 2 seção 1). Assim, em concordância com a posição de Hartog, penso que o movimento crítico consiste em chamar atenção e refletir a respeito das tênues bases epistemológicas sobre as quais repousa(ra)m a recepção ocidental moderna das narrativas autorais canônicas de pensadores pertencentes à tradição helênica: Tucídides e Heródoto, autores ungidos nas Ciências Humanas como “pais fundadores” de discursividades originárias nos campos disciplinares da Antropologia e da História.

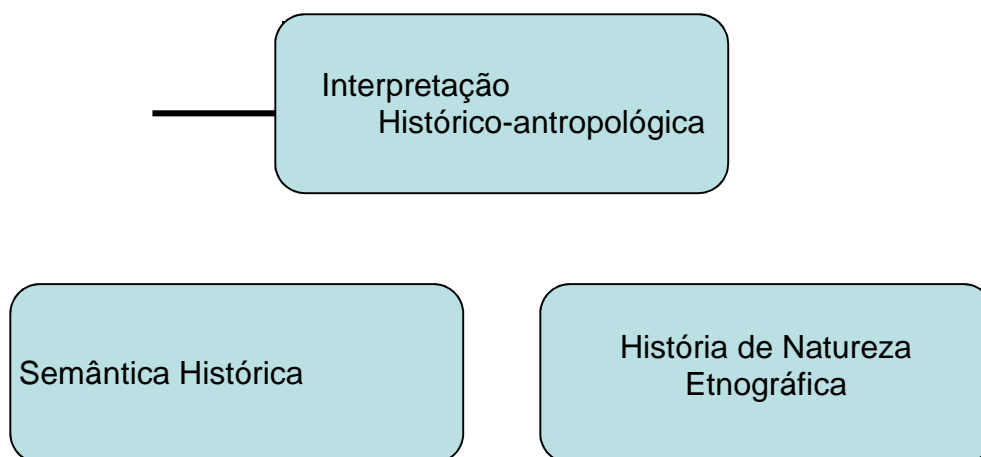
Conforme indicado ao longo do percurso deste texto, para refletir sobre patrimônio e patrimônio cultural entre as coletividades Guarani no Rio Grande do Sul, é preciso enveredar para o caminho de consolidação de:

1º) uma interpretação, nos moldes de uma narrativa histórica e pela composição de uma história efetuada,<sup>50</sup> centrada na fusão de horizontes entre sujeito cognoscível e sujeitos cognoscentes, isto é, neste caso particular, entre o pesquisador e os grupos e coletividades Guarani Mbya no Rio Grande do Sul;

2º) uma semântica histórica da alteridade indígena, ou seja, o âmbito recoberto pelo conjunto das práticas e procedimentos contidos nos documentos, textos, imagens e objetos que consintam o entendimento do sentido das ações, performances e representações socioculturais dos Guarani Mbya no espaço territorial do atual Rio Grande do Sul;

3º) uma história de natureza etnográfica, em que a perspectiva interdisciplinar história antropologia seja o fio condutor da narrativa.

A articulação desses três planos de explicação, entendimento/compreensão e elaboração narrativa, de apreensão da realidade histórica e sociocultural a ser investigada, constitui um tripé que pode ser assim representado graficamente:



<sup>50</sup> Em Verdade e Método, Hans-Georg Gadamer opera uma crítica ao historicismo na medida em que assume a condição de que o historiador também é um ser histórico. Isto é o que autor denominou de a *história efetuada*, “ou seja, o raio de influência da história sobre os que nela atuam e compreendem.”

Essas três áreas afins conformam, a partir da perspectiva metodológica aqui delineada, um esquema configurativo de apreensão dos dados da seguinte ordem:

- Falas e movimentos narrativos dos agentes sociais pesquisados, neste caso, os interlocutores Guarani Mbya ocupantes de áreas de terra no espaço social e territorial do RS, e dos agentes científicos produtores de discursividade sobre esse “outro”, a alteridade indígena.
- Registros etnográficos e históricos escritos sobre os sujeitos pertencentes ao grupo pesquisado e ao tema enunciado como formulação da tese.
- Observações oriundas do trabalho de campo, centrado no uso da história oral.

### 2.4.2 Para não dizer que não falei das fontes

Dado que a História (o discurso histórico) e a constituição de narratologia ou de narrativas históricas se fazem com, e a partir de, “documentos”, elegemos como matéria-prima do programa de pesquisa que desenvolvemos três tipos de fontes, as quais se cruzam e articulam entre si.

Estar com a atenção voltada para as pessoas, os grupos familiares e coletividades Guarani e sua relação presenteísta, envolvendo atores e agências sociais, com o patrimônio cultural da humanidade Missões Jesuíticas Guarani – Ruínas de São Miguel – é uma estratégia deliberada de eleger para a análise os nativos Mbya que circulam no espaço territorial do Rio Grande do Sul.

Nesses termos, a investigação assume como campo empírico construído os documentos/textos de natureza histórica e etnográfica que focalizaram o povo Guarani, a partir da década de 1970 do século XX até a metade da primeira década do século XXI, visando destacar as representações sociais que vem sendo formuladas por esses autênticos construtores de discursividade sobre o Guarani. Estamos ciente de que tal opção, vinculada a materialização da segunda parte da tese, exige um considerável esforço, com vistas ao estabelecimento de um diálogo com uma produção textual pluralista e heterogênea, sobretudo do ponto de vista das diversas abordagens teórico-metodológicas utilizadas, conforme abaixo:<sup>51</sup>

1º) A produção discursiva e as representações que vem sendo produzidas sobre a história e a etnologia Guarani nas Terras Baixas da América do Sul.

No caso particular da investigação em curso, buscamos descortinar as práticas e representações socioculturais e históricas significativas constantes nos textos acadêmicos das últimas décadas, procurando explicar e compreender o sentido dessas práticas e representações indígenas que foram destacadas por esse conjunto de autores não-indígenas do campo científico moderno (sobretudo historiadores, arqueólogos e antropólogos). Conforme lemos, os mesmos acabam evidenciando em seus trabalhos certos valores e tradições dos Guarani Mbya que

---

<sup>51</sup> Produção que, embora dirigida a um público acadêmico, permanece a disposição do conjunto de agentes e agências sociais que entabulam relação com os Guarani, assim como para os próprios indígenas que, cada vez, mais assumem uma condição de interlocutores privilegiados, e não mais objetos do conhecimento científico, a partir da assunção de uma relação dialógica e participativa.

configuram, num determinado tempo e espaço social, o patrimônio cultural indígena Guarani.

De outro lado, procuramos identificar, explicar e compreender o processo de instituição que vem sendo formulado pelos Guarani Mbya em torno do Patrimônio cultural. Nesse sentido, um caminho interrogativo sobressai: quais são os sentidos e as atribuições de valor elaborados pela visão nativa que conferem validação no mundo social histórico indígena, além de materialidade e vigência empírica, a determinadas manifestações/expressões culturais e representações sociais e a sua correspondência no universo cosmológico do grupo enquanto patrimônio dos Mbya? Pensamos que uma perspectiva de tal natureza permite compreender as práticas culturais dentro de um contexto social ampliado, estabelecendo as relações entre um fenômeno específico (a emergência histórica da formulação e produção de sentido para o patrimônio cultural pelos Mbya no Rio Grande do Sul) e uma determinada visão de mundo, a dos Guarani.

2º) Outro elemento da investigação em curso são as informações e percepções provenientes do trabalho de campo, desenvolvido no conjunto das áreas Guarani no Estado, Terras Indígenas – TIs – oficialmente reconhecidas, acampamentos e lugares localizados em espaços citadinos – eventos, reuniões e apresentações culturais -, a partir da observação *in loco* e da realização de entrevistas com a utilização da técnica de história oral, no período recoberto pelos primeiros anos deste século.

Em que medida esse conjunto de informações, agenciadas enquanto documentos, provenientes do uso da história oral junto aos Guarani, em especial com os Mbya, constitui fonte e material válido para as Ciências Sociais, especificamente para uma história de natureza etnográfica, e para o conjunto das humanidades?

A rigor, os estudos e as pesquisas que fazem uso da história oral têm sua produção hegemônica em grande parte voltada à história oral dentro de culturas letradas. Mas, ao se trabalhar com culturas ágrafas e que não comungam das tradições e visões de mundo ocidental, a problemática da história oral assume especificidades que merecem tematização.

Um dos aspectos importantes para o desenvolvimento destes estudos é a necessidade de quebra de fronteiras acadêmicas e de colaboração entre disciplinas afins dotadas de contiguidades, mas também de evitações, como a ciência histórica e a ciência antropológica, assim como a construção de conceitos unificadores entre esses dois tipos de conhecimento disciplinar.<sup>52</sup>

Outro aspecto relevante é a possibilidade de apreendermos a visão dos Guarani acerca da realidade experienciada por eles no espaço social circunscrito pela investigação, haja vista que, no caso da sociedade brasileira, a documentação existente sobre os povos indígenas é majoritariamente produzida por agentes e agências culturais historicamente a serviço do mundo colonial, tanto na condição de representantes de um colonialismo de natureza interna como um de natureza externa. Esse colonialismo, a rigor, tem pautado suas ações pelo princípio do não reconhecimento das alteridades autóctones, assim como de negação explícita das diferenças culturais, atitude configuradora de uma política contrária ao respeito e manutenção da diversidade cultural planetária. Diante de um contexto de dimensão hostil frente às cosmologias, memórias e tradições originárias que povoam o continente americano, em especial àquelas que ocupam as terras baixas da América do Sul, o uso diligente da história oral descortina a possibilidade de conhecimento de uma forma distinta de compreender o processo histórico, dentro do qual as culturas indígenas sempre ocuparam um lugar de marginalidade.

3º) Por fim, parcela da investigação recairá, também, no trabalho de exploração sistemática do universo da documentação histórica circunscrita ao período das três últimas décadas do século XX e primeiros anos do século XXI. Esse universo demarcatório restringe-se à legislação vigente sobre patrimônio cultural e aos povos indígenas, tanto no plano internacional como nacional, e à análise de entrevistas, falas e discursos proferidos em manifestações e intervenções públicas dos Guarani Mbya nesse mesmo período de tempo.

---

<sup>52</sup>Para um conhecimento contemporâneo de posições que conformam uma "relação de boa vizinhança" entre os campos disciplinares da história e da antropologia ver, entre outros, *Cultura: a visão dos antropólogos* de Adam Kuper (2002, EDUSC), *Como pensam os nativos* de Marshall Sahlins (EDUSP, 2001), Jacques Le Goff *História e memória* (ed. UNICAMP, 1994). Ver, também, adiante, o prólogo do cap. 2, parte I deste trabalho.



### 3 CONTORNOS SEMÂNTICOS E GÊNESE HISTÓRICA DA CATEGORIA DE PATRIMÔNIO E DO CONCEITO DE PATRIMÔNIO CULTURAL NA MODERNIDADE

“Toda operación científica o pedagógica sobre el patrimonio es una metalenguaje, no hace hablar a las cosas sino que habla de y sobre ellas.”  
(Néstor Gracia Canclini – *Culturas híbridas - estrategias para entrar y salir de la modernidad*)

O presente capítulo está estruturado tendo como ponto de partida a gênese histórica da noção de patrimônio, particularmente em sua inscrição no âmbito da modernidade ocidental. Na segunda e na terceira seções do capítulo, apresentamos, de modo introdutório, as visões elaboradas por Jaques Le Goff e Claude Lévi-Strauss respectivamente a respeito das relações de contiguidade e evitação entre os campos disciplinares da História e da Antropologia Social. Na quarta seção, focalizamos a etimologia e a gênese da noção de patrimônio e do conceito operatório de patrimônio cultural. Tendo como premissa firmada a gênese histórica indicada, a partir daí, demonstramos a transferência semântica operada na categoria patrimônio, a partir do aparecimento da modernidade, vislumbrada como período epocal circunscrito ao final do século XVIII e a contemporaneidade do século XXI.

Abordaremos ao longo do capítulo o desenvolvimento do conceito de patrimônio cultural e da própria temática do patrimônio no âmbito nacional, visando-se a consecução de uma espécie de preâmbulo para uma história a respeito do tema. Assumimos, para tal intento, um recorte temporal descontínuo, no qual são realçadas as décadas de 1930 e 1990 do século XX e os anos recentes do século XXI.

As considerações anteriores são introduzidas com o intuito de caminhar para a última seção do capítulo, a qual é dedicada à explicitação de noções provisórias e operatórias no âmbito da temática do patrimônio cultural. Buscamos, assim, lançar os alicerces para a escrita da tese em sua segunda parte. Esta seção do capítulo 2 deve ser entendida como um ponto de contato e passagem entre as partes I e II do trabalho. Dito de outra forma, tratamos de construir e sedimentar um vínculo consistente entre a temática patrimonial – centrada no significado atribuído à categoria de patrimônio e ao conceito operatório patrimônio cultural – com o estudo

de caso específico tratado: o sentido de patrimônio cultural e sua formulação e apropriação patrimonial pelos Guarani Mbya num período de tempo determinado, os últimos anos do século XX e os primeiros anos deste século, e, num espaço social e geográfico particular, o Rio Grande do Sul.

### **3.1 Prólogo: discursividades inaugurais no campo das humanidades e o legado patrimonial de Tucídides e Heródoto no tempo presente**

Jogo da alteridade: “Legítimo Jano de duas faces é de certo modo, a solidariedade das duas disciplinas [Antropologia e História] que permite abranger com o olhar a totalidade do percurso”. (Lévi-Strauss, 1975)

O que evoca e nos instiga para a reflexão dialogal o enunciado de Lévi-Strauss? Que caminho é esse, que nos transporta de campos disciplinares específicos e nos remete à totalidade, apontado pelo antropólogo francês em seus escritos que versam a respeito da relação constitutiva entre tradições científicas e campos disciplinares que se apresenta(ra)m historicamente constituídos de contigüidades e evitações, e, em larga medida, (o)posições similares que se completam?<sup>53</sup>

Para a tradição de mundo do Ocidente moderno, por conseguinte à cultura científica daí tributária, as reflexões de natureza etnológica e histórica, isto é, ao que contemporaneamente denomina-se de ciência antropológica e ciência histórica, têm sua gênese e desenvolvimento inaugural na Grécia Antiga. É no período helênico, entre os séculos VI e V a.C, que desponta a emergência de narratividades discursivas de natureza histórica e antropológica.

March Bloch, em *Apologia da História* (2001), concebeu a história como a “ciência dos homens no tempo”. Por sua vez, Le Goff nos revela que “a palavra história vem do grego antigo *historie*, em dialeto jônico. Esta forma deriva da raiz

---

<sup>53</sup>O que nos interessa postular e demarcar é a, nem sempre reconhecida, existência de uma secular constituição de (in)congruências, distanciamentos e aproximações no processo de afirmação científica desses dois campos de conhecimentos das humanidades nesse começo de século XXI: a Antropologia e a História.

indo-européia *wid-*, *weid*, ‘ver’. Acrescenta que nas línguas românicas e noutras, história exprime dois, senão, três conceitos diferentes: 1) esta ‘procura de ações realizadas pelos homens’ (sentido que a palavra toma quando utilizada por Heródoto) que se esforça por se constituir em ciência, a ciência histórica; 2) o objeto de procura é o que os homens realizaram; 3) a narração (verdadeira ou falsa) (LE GOFF, 1998, p. 18).

Durante longo tempo, o modelo narrativo hegemônico empregado pelos historiadores-cronistas foi a clássica narrativa sobre a *História da Guerra do Peloponeso*, de autoria de Tucídides. Exemplo de acuidade e rigor na procura incessante das causas antecedentes dos diversos fenômenos de ordem histórica, “tentando estabelecer o encadeamento causal dos fatos narrados, praticando uma crítica de suas fontes, Tucídides atingiu na opinião de um eminente historiador da antiguidade, ‘um nível ao qual aspiram em vão muitos historiadores modernos.’”<sup>54</sup>

De acordo com a visão tucidideana, compreendida como sinônimo de narratividade, a história, aprioristicamente em tese, não se defronta com a problemática da diferença, na medida exata em que o relato/narração de uma série de eventos, não coloca em si, qualquer problema de compreensão do outro. Em tal concepção, os eventos são explicados e interpretados pelo seu encadeamento na narrativa e não pelo seu enquadramento sociocultural.

Nas palavras de um comentador da obra de Tucídides, situado em uma perspectiva contemporânea moderna, isto não quer dizer que “na história-crônica, *histoire événementielle* ou *histoire-bataille* não haja interpretação. A interpretação existe mas encontra-se ocultada, manifestando-se apenas nos critérios, quase nunca explicitados, quase sempre inconscientes, que são os do historiador e do seu público, do aqui e agora, a partir do qual o discurso é emitido.”<sup>55</sup>

Em contrapartida, há que se fazer menção ao fato de que a História em Heródoto, apresenta-se como um conhecimento que inaugura uma tradição

---

<sup>54</sup>ROWLAND, Robert. Antropologia, história diferença. Porto, 1987, p. 189.

<sup>55</sup>Nesse aspecto, corroboro a formulação, segundo a qual Tucídides “não teve que se preocupar com a diferença nem no tempo nem no espaço”, pois esteve, em primeiro lugar, e acima de tudo, a narrar acontecimentos do seu tempo presente. Nesse sentido, seus relatos conforma(ra)m a escrita de uma história contemporânea. Em segundo lugar, e em última instância, o autor era o narrador de eventos que se desenrolavam “no interior de seu próprio universo cultural. Quer em termos temporais, quer em termos espaciais, sua história pôde abstrair da diferença entre culturas e assumir-se como história narrativa.” ROWLAND, Robert. (1987, p.189).

discursiva instauradora de um olhar sobre a diferença cultural, ao passo que confere uma importância à estrutura e ao contexto social como *leitmotiv* explicativo dos acontecimentos históricos (ROWLAND,1987).

Jaques Le Goff (1980), no artigo “O historiador e o Homem Cotidiano”, percebeu bem tal movimento de legitimação narrativa, haja vista que em sua interpretação a respeito do segundo livro das *Histórias* de Heródoto é taxativo ao considerar que

A primeira parte é de um etnólogo que não se contenta em descrever os hábitos e os costumes; sublinha também as contribuições dadas por gregos e egípcios, negando assim que um povo possa separar os helenos das nações bárbaras. A segunda metade é de um historiador preocupado com o diacronismo, seguindo as dinastias, uma após outra, pronto muitas vezes a reduzir a história a simples recolha de anedotas.<sup>56</sup>

Nesse contexto, Heródoto aparece enquanto um autor que pode ser melhor compreendido como “pai fundador”, tanto no campo da narrativa histórica, como no campo da descrição etnográfica, instituindo, assim, uma discursividade inaugural que, mirada de maneira retrospectiva, conferiu indiscutível legitimidade à tradição de conhecimentos das ciências históricas e antropológicas na contemporaneidade (pós) moderna.

Debruçando-se criticamente sobre o legado da tradição cultural helênica, percebe-se que a História, nesse momento em que emerge como narrativa específica e distinta da narração de fundamentação mitológica, concentra em si a história de base etnológica herodotiana e a história *événementielle* e política, cujo representante-mor acaba sendo Tucídides.

### **3.1.1 Partindo de uma visão canônica do lado da História**

Na perspectiva da ciência histórica, um dos autores paradigmáticos para refletirmos acerca da relação história-antropologia é o renomado medievalista Jaques Le Goff. Intelectual canônico, propugnou que, para um historiador em sua posição, situado na contemporaneidade, isto é, vivendo (n) o tempo presente, a

---

<sup>56</sup>LE GOFF, Jaques. Por um novo conceito de Idade Média. 1980, p. 13.

Idade Média – tomada enquanto unidade de análise e campo de investigação – constitui-se em seu outro, isto é, sua alteridade, buscando apontar para o necessário exercício heurístico de deslocamento temporal que o pesquisador de eventos de um período epocal distante precisa realizar para construção de conhecimento histórico sobre o passado.

Diante de tal diretiva, observamos em seu posicionamento que em toda a Idade Média e no breve período abrangido pelo Renascentismo “prevaleceram concomitantemente duas atitudes diante da história do outro: ora a história cristã excluía a história dos outros povos porque bárbaros; ora a vocação universal do cristianismo sustentava uma estrutura de acolhimento.”<sup>57</sup>

Esse esforço protagonizado pelo historiador contemporâneo que se dedica à investigação científica a respeito das tradições culturais e eventos circunscritos pela Idade Média é essencialmente idêntico ao processo a que os antropólogos estão submetidos no exercício heurístico de descrever e compreender/interpretar as alteridades culturais, tanto os povos e sociedades afastadas espacialmente, como os grupos sociais e étnicos que, próximos de nós, comungam das tradições e valores da sociedade do observador-etnólogo.

Escrevendo a respeito da cultura (no sentido de mentalidade) histórica, Le Goff descortina que “o passado depende parcialmente do presente.” Nesses termos, a reflexão do historiador profissional e a própria história podem ser vistas como ciência da contemporaneidade, “na medida em que o passado é apreendido no presente e responde, portanto, aos seus interesses, o que não é só inevitável, como legítimo. Pois que *a história é duração, o passado é ao mesmo tempo passado e presente.*”<sup>58</sup>

De acordo com a orientação teórica assumida pelo autor, compete ao historiador “fazer um estudo ‘objectivo’ do passado sob a sua dupla forma. Comprometido na história, não atingirá certamente a verdadeira ‘objetividade’, mas nenhuma outra história é possível. O historiador fará ainda progressos na compreensão da história, esforçando-se por pôr em causa, no seu processo de

---

<sup>57</sup> LE GOFF, Jaques 1993, p.313, cit. in AGOSTINI, J. 2000, p. 36.

<sup>58</sup> LE GOFF, Jaques. Enciclopédia Einaudi. Vo. 1 Memória-História. Porto: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1997, p. 181. Grifos meus.

análise, tal como um observador científico tem em conta as modificações que eventualmente introduz no seu objecto de observação.”<sup>59</sup>

De modo mais contundente, Le Goff defende a ideia de que a cultura histórica “não depende apenas das relações memória-história, presente passado.” Em seu entendimento “a história é a ciência do tempo.”<sup>60</sup> Utilizando-se de uma argumentação visivelmente relativista, lembra aos historiadores

que a [...] propensão para não considerar senão um tempo histórico ‘cronológico’, deveria dar lugar a mais inquietação se tivessem em conta interrogações filosóficas sobre o tempo, das quais as *Confissões* de Santo Agostinho são representativas: ‘O que é o tempo? Se não me perguntarem, sei; se me pedissem para explicar, seria incapaz de o fazer’ [*Confissões*, XI, 14-17; cf. Starr 1966)]. Elisabeth Eisenstein [1966], reflectindo sobre o célebre livro de Marshall McLuhan *The Gutenberg Galaxy* [1962], insiste na dependência das concepções de tempo em relação aos meios técnicos de registro e à transmissão dos factos históricos, vendo na imprensa um novo tempo, o dos livros que assinalava uma ruptura de relação entre Clio e Cronos.<sup>61</sup>

Para Jaques Le Goff, esse processo de ruptura entre memória e história configurou-se na passagem e transição da oralidade para uma tradição da escrita. Segundo o autor, historiadores e etnólogos “chamaram atenção à importância da passagem do escrito ao oral”. Jack Goody (1977), também mostrou como as culturas dependem dos seus meios de tradução, estando o aparecimento da *literacy* ligado a uma mutação profunda de uma sociedade.”<sup>62</sup>

### 3.1.2 Mapeando contiguidades e evitações: a visão de Claude Lévi-Strauss

Minha impressão é que se tornou lugar comum advogar em favor da afirmação de que a totalidade dos estudos monográficos clássicos, assim como os autores considerados canônicos na Antropologia Social, apresentaram, até os anos recentes, uma perspectiva senão de abandono completo pelo menos de um descaso

<sup>59</sup>LE GOFF, Jaques. Enciclopédia Einaudi. Vo. 1 Memória-História. Porto: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1997, p. 181.

<sup>60</sup>LE GOFF, Jaques. Enciclopédia Einaudi. Vo. 1 Memória-História. Porto: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1997, p. 181.

<sup>61</sup>LE GOFF, Jaques. Enciclopédia Einaudi. Vo. 1 Memória-História. Porto: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1997, p. 182.

<sup>62</sup>LE GOFF, Jaques. op. Cit. p. cit.

inconfesso diante da perspectiva diacrônica na investigação etnológica. Entre os pensadores da disciplina, pensamos que a exceção, mal compreendida pela vulgata corrente, seja a perspectiva utilizada por Claude Lévi-Strauss em alguns de seus textos clássicos (1949/1957; 1952; 1960; 1983), com implicações teórico-metodológicas inequívocas para o conhecimento não somente no âmbito da Antropologia mas para o conjunto das humanidades.

De acordo com Lilia Schwarcz<sup>63</sup>, Lévi-Strauss descreve em seu artigo seminal de 1949, publicado na *Revue de métaphysique et de morale*,<sup>64</sup> as potencialidades de diálogo entre as duas disciplinas, suas aproximações e similitudes, assim como as diferenças e distanciamentos sensíveis construídos ao longo do tempo entre esses campos de conhecimento disciplinar.<sup>65</sup>

Mas, afinal, quais são as diferenças expressivas, caso realmente existam, entre esses dois campos de conhecimentos das humanidades aqui tratados? Para Lévi-Strauss “é nos procedimentos que aparecem as diferenças. Enquanto o historiador se debruça sobre muitos documentos, o antropólogo observa apenas um. [...] A diferença não parece ser de objeto (a alteridade), muito menos de objetivo (o diverso), nem mesmo de método (mais ou menos documentos).”<sup>66</sup>

Contudo, os pontos até aqui evidenciados, mesmo que apresentem certas diferenças objetivas e operacionais no plano da investigação científica, conferem determinado grau de ininteligibilidade, demandando aportes que assinalem distinções e especificidades realmente significativas, tanto em termos do campo disciplinar da História como no campo disciplinar da Antropologia Social. Segundo Schwarcz, de acordo com Lévi-Strauss,

num caminho em que fazem o mesmo percurso, no mesmo sentido, só a sua orientação é diferente: a etnologia caminha para frente, procurando atingir, através duma zona consciente que ela já não ignora, um âmbito cada vez mais vasto, inconsciente do fim para que se dirige; enquanto que o historiador avança cada vez mais, em

<sup>63</sup> Texto reproduzido quase que integralmente como introdução do livro *Antropologia e História – embates em região de fronteira* (2000) e no número 6 da *Revista Signum* (2004).

<sup>64</sup> Republicado como capítulo 1 e introdução da coletânea de textos intitulada *Antropologia Estrutural*, versão brasileira 1975.

<sup>65</sup> Na verdade o texto toma como seu principal contendor e opositor o funcionalismo e o estrutural-funcionalismo inglês, respectivamente os trabalhos de Malinowski e de Radcliffe Brow, do que propriamente a ciência da História como acabou passando para a história das ideias intelectuais do Ocidente. Schwarcz (2000).

<sup>66</sup> SCHWARCZ, Lílian. op.cit. p. cit.

marcha atrás, mantendo os olhos fixos em atividades concretas e particulares; só se afasta delas para as encarar numa perspectiva mais rica e completa.”

De todo modo, ainda segundo a visão do papa do estruturalismo, “tendo a mesma meta – *a melhor compreensão do homem*– a diversidade fica resguardada em função da escolha de perspectivas complementares: *‘Enquanto a história organiza seus dados em relação às expressões conscientes, a etnologia indaga sobre relações inconscientes da vida social’*.<sup>67</sup> Conforme interpreta Lilian Schwarcz, eis aí exposto, em poucas palavras, o ‘pomo central da discórdia’:

A um só tempo, Lévi-Strauss lançava as bases de uma antropologia estrutural e a transformava em a antropologia, e elegia um projeto de caráter universal, como critério de distinção e de propriedade da etnologia. Procurando na lingüística estrutural – na busca de invariantes universais – e nos processos inconscientes – seus principais alicerces -, o autor retomava não só toda a produção antropológica como, de quebra, desautorizava um certo tipo de historiografia que se construía, lado a lado, naquele momento.<sup>68</sup>

Contudo, assumindo a necessidade de continuidade do diálogo e da abertura à interdisciplinaridade história-antropologia renovada, acreditamos importante chamar a atenção para as tênues bases epistemológicas sobre as quais historicamente repousaram as discursividades nos campos disciplinares da Antropologia e da História. Assim, nossa intenção consistiu em evidenciar, nesse prólogo do segundo capítulo, as contiguidades e evitações entre esses dois campos científicos, apontando para a produtividade da prática de interdisciplinaridade entre história-antropologia, percebida como movimento necessário à superação da já clássica antinomia diacronia-sincronia.

---

<sup>67</sup> SCHWARCZ, Lilia. 1999, p.34. Grifos meus em negrito, grifos em itálico-negrito autor.

<sup>68</sup> SCHWARCZ, Lilia. Op. Cit. p.cit.



### 3.2 Entre etimologia e história das noções de patrimônio e de patrimônio cultural no âmbito da ocidentalidade moderna

Historicamente, o vocábulo patrimônio tem seu aparecimento em cena, em consonância com o que atesta a enciclopédia Einaldi (1999), como bem de herança que é transmitido, segundo as leis consuetudinárias vigentes em diferentes sociedades e culturas humanas, dos entes paternos para os filhos. Índice da inflexão das esferas da natureza, representada pelo viés biológico, e da sociedade/cultura, expressa pelo campo jurídico, patrimônio surge associado à noção de herança (*heritage* para os países de língua inglesa) de sangue e como princípio de hereditariedade familiar.

Nas palavras de Françoise Choay (2001), o patrimônio pode ser concebido como uma “bela e antiga palavra [que] estava, na origem, ligada às estruturas familiares, econômicas e jurídicas de uma sociedade estável, enraizada no tempo e no espaço. Requalificada por diversos adjetivos (genético, natural, histórico, etc.) que fizeram dela um conceito 'nômade', ela segue hoje uma trajetória diferente e retumbante”.<sup>69</sup>

A etimologia da palavra patrimônio remete inicialmente ao vocábulo latino *patrimonium*, intimamente em contágio com a ideia de *pater*, entendida no contexto social e histórico da antiguidade romana enquanto figura de ancestralidade. Assim, o patrimônio emergiu fortemente associado à ideia de herança/hereditariedade de sangue e enquanto vínculo de continuidade e pertencimento familiar. Daí contemporaneamente a recorrente associação do latinismo *patrimonium* e do patrimônio com as ideias de paternalismo e de pátrio poder.

A palavra patrimônio denota, ainda, outros significados que se espraiam para além do caráter propriamente etimológico. O direito civil moderno, por exemplo, concebe o patrimônio como o conjunto das obrigações presentes ou futuras de uma pessoa que são suscetíveis de valorização pecuniária. Dito de outro modo, neste caso o patrimônio é visto como uma massa de bens, direitos e obrigações mensuráveis em termos econômicos que configuram uma universalidade jurídica.

Por sua vez o sentido figurado e usual da palavra patrimônio caminha no sentido de designar os bens próprios adquiridos por entes privados a qualquer título.

---

<sup>69</sup> CHOAY, Françoise. A alegoria do patrimônio. 2001, 11.

Por conseguinte, a ideia de patrimônio, no caso em questão, traz consigo, de forma semelhante à aceção anterior, à ideia de propriedade, em seu sentido civil do termo, sobre uma universalidade de coisas que pertencem a determinado ente oriundo da esfera privada.

Já a concepção moderna de patrimônio, desenvolvida pela modernidade ocidental, está historicamente regulada pelo marco temporal de advento da Revolução Francesa. Na realidade, na época moderna, o fenômeno patrimonial – e sua ideia correlata de fato patrimonial – emerge com a qualificação de patrimônio histórico-cultural num tempo-espaço singular de organização e sedimentação da cosmovisão européia, após esse acontecimento de impacto extraordinário e de conseqüências múltiplas para os destinos da humanidade.

De acordo com Regina Abreu, é apenas a partir do desenvolvimento do imaginário social instituído a partir da consolidação da Revolução Francesa que

*o significado de patrimônio estendeu-se do privado, dos bens de uma pessoa ou de um grupo de pessoas - a nobreza - para o conjunto dos cidadãos. Desenvolve-se a concepção de bem comum e, ainda, de que alguns bens formam a riqueza material e moral do conjunto da nação. É no período pós-revolucionário que obras de arte, castelos, prédios e também paisagens vão constituir todo um arsenal de bens a serem preservados para um conjunto maior de pessoas. A emergência da noção de patrimônio, como bem coletivo associado ao sentimento nacional, dá-se inicialmente num viés histórico e a partir de um sentimento de perda.<sup>70</sup>*

A respeito dessa feição inicial, adquirida pelo termo patrimônio, de patrimônio histórico e nacional, Françoise Choay nos revela:

*A expressão designa um bem destinado ao usufruto de uma comunidade que se ampliou a dimensões planetárias, constituído pela acumulação contínua de uma diversidade de objetos que se congregam por seu passado comum: obras e obras primas das belas artes e das artes aplicadas, trabalho e produtos de todos os saberes e *savoir-faire* dos seres humanos<sup>71</sup>.*

Essa transferência semântica operada no mundo ocidental moderno em torno e sobre o sentido etimológico da palavra patrimônio, levada a efeito a partir da

<sup>70</sup> ABREU, Regina. 2003:31), grifos meus.

<sup>71</sup> CHOAY, Françoise. 2001, p.11

experiência histórica revolucionária de 1789, “revela a opacidade da coisa. O patrimônio histórico e as condutas a ele associadas encontram-se presos em estratos de significação cujas ambigüidades e contradições articulam e desarticulam dois mundos e duas visões de mundo”.<sup>72</sup>

Historicamente o sentido etimológico de Patrimônio permite que, através desta ideia-força, seja possível invocar não somente os bens culturais materiais, imateriais e espirituais que integram o acervo patrimonial de um Estado nacional particular, mas ao fato inequívoco de que esses bens culturais foram, ao longo do tempo, transmitidos de geração em geração no próprio espaço geográfico de consolidação da nação.

Conforme explicitado por Pierre Nora (1993), a constituição pelos Estados nacionais modernos de *lieux de mémoire* corresponde à necessidade do culto de uma memória coletiva, em particular da nação, nas sociedades ocidentais sem memória, em espaços sociais marcados pela ideologia do progresso e pela concepção de tempo histórico processual linear. Nesse contexto, o exemplo da nação francesa após os acontecimentos que marcaram o movimento revolucionário de 1789 é ilustrativo a respeito:

Na França, o significado de patrimônio se estende pela primeira vez para as obras de arte e para os edifícios e monumentos públicos no período imediatamente posterior à Revolução Francesa, quando a população, tomada pelo sentimento revolucionário, destruiu os vestígios do Antigo Regime. [...] O exemplo da França toma a dimensão de um movimento que se processaria por toda a moderna sociedade ocidental. O significado da noção de patrimônio estaria, a partir de então, indissolavelmente relacionado à formação dos Estados nacionais. As nações passam a construir e inventariar seus patrimônios: bibliotecas, museus, monumentos, obras de arte e todo um acervo capaz de expressá-las e de objetificá-las.<sup>73</sup>

Esse delineamento e articulação pelos Estados-Nações da ideia de patrimônio nacional a um passado glorioso difunde-se por toda a ocidentalidade moderna. A partir das primeiras décadas do século XIX, a noção de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional completa este movimento (ABREU, 2007).

De outro modo, se é bem verdade que a categoria patrimônio, no âmbito da modernidade, constituiu-se particularmente em fins do século das luzes,

---

<sup>72</sup> CHOAY, Françoise. 2001, Op. Cit

<sup>73</sup> Abreu, 2007, p.. 267-268.

concomitantemente aos processos históricos de formação dos Estados nacionais modernos, mister ressaltar

o seu caráter milenar e sua ampla distribuição geográfica. Ela não é simplesmente uma invenção estritamente moderna. Está presente no mundo clássico, na idade média e a modernidade ocidental apenas impõe os contornos semânticos específicos que ela veio a assumir. [...]. Podemos dizer que, *enquanto uma categoria de pensamento, ela se faz presente mesmo nas chamadas 'culturas primitivas'*. Estamos provavelmente diante de uma categoria extremamente importante para a vida social e mental de qualquer coletividade humana.<sup>74</sup>

Assim, conforme a adequada formulação de José Reginaldo Gonçalves dos Santos, na coletânea *Patrimônio e Memória* (2003), torna-se necessário presentemente

comparar os diversos contornos semânticos que ela pôde e poderá ainda assumir no tempo e no espaço. [...] *Essa categoria é um dado de nossa consciência e de nossa linguagem, um pressuposto que distingue nossos julgamentos e raciocínios.* [...] Mais do que um sinal diacrítico a diferenciar nações, grupos étnicos e outras coletividades, *a categoria patrimônio, em suas variadas representações, parece confundir-se com as diversas formas de autoconsciência cultural.*

Em sua gênese moderna, nas últimas décadas do século XVIII e nas primeiras décadas do século XIX, as concepções de patrimônio e patrimônio cultural, concebidos como manifestações e expressões culturais de um povo ou coletividade consideradas dignas de ser preservadas, têm percorrido diversos caminhos em tempos e espaços sociais distintos. Nesse momento histórico, um consenso se impôs: em sua trajetória na modernidade ocidental, essas noções foram vinculadas tanto à ideia de acervo de obras reconhecidas como de excepcional valor e de autenticidade, respaldadas por sua distinção, além de reconhecimento histórico e simbólico.

Na América Latina, em especial no México, a conceituação de patrimônio cultural como acervo tem prevalecido sobretudo nas disciplinas diretamente responsáveis por seu tratamento e difusão social -arqueologia, arquitetura, museologia e conservação/restauração. De acordo com Rosas Mantecón (1998), esta maneira de conceituar o patrimônio é, em maior ou menor medida, estática, na

---

<sup>74</sup>SANTOS, José Reginaldo G. Dos, 2005, p. Grifos meus.

medida em que admite que a definição e apreciação dos bens culturais está à margem dos conflitos de classe e grupos sociais. À luz de uma conceituação de tal natureza, a legitimidade do patrimônio e, por extensão, do bem patrimonial, tem aparecido como inquestionável, e seu caráter de herança excepcional tem levado os pesquisadores a desconsiderar a análise de sua relação com os diferentes setores de uma sociedade particular.

Conforme Enrique Florescano (1993),<sup>75</sup> o patrimônio cultural de uma nação não é um fato dado, uma realidade que exista em si mesma, mas sim é uma construção histórica, uma concepção e uma representação que se cria através de um processo no qual intervém tanto os distintos interesses das classes e grupos sociais e étnicos que integram a nação, como as diferenças históricas e políticas de formação dos Estados nacionais modernos.

De acordo com o antropólogo mexicano, o conceito de patrimônio cultural se construiu, no interior dos estados nacionais latino-americanos, a partir de uma oposição entre o que se reconhece como patrimônio cultural universal e o que se distingue como patrimônio cultural próprio, idiossincrático da nação. Historicamente, segundo o autor, demonstra-se que

el surgimiento de Estados nacionales con un proyecto político, social y cultural nacionalista, fue la condición necesaria para reconocer la existencia de un patrimonio cultural propio de la nación. La aparición en el siglo XIX, tanto en Europa como en otros países, de una corriente romántica y nacionalista, que descubrió en las tradiciones populares, en la música, el folklore, la literatura y el arte, la esencia del carácter nacional, fue el estímulo más poderoso para rescatar esos valores y convertirlos en el sustento espiritual de los nuevos Estados nacionales.<sup>76</sup>

Nestor Garcia Canclini (1993) chama a atenção para o fato de que as relações consubstanciadas, nas últimas décadas do século XX, entre as esferas do capital, do Estado e da sociedade vem produzindo importantes mudanças na problemática patrimonial. O autor aponta os desafios dos usos sociais do patrimônio no contexto mexicano, apresentando quatro paradigmas políticos culturais, com

---

<sup>75</sup>FLORESCANO, Enrique. 1993.

<sup>76</sup>FLORESCANO, Enrique. 1993, p. 9.

vistas a reflexão sobre o significado da preservação e dos usos do patrimônio. O primeiro, denominado *tradicionalismo substancialista*,

es el de quienes juzgan los bienes históricos únicamente por el alto valor que tienen en si mismos, y por eso conciben su conservación independientemente del uso actual. Consideran que el patrimonio está formado por um mundo de formas y objetos excepcionales en el que han desaparecido las experiencias sociales y las condiciones de vida y trabajo de quienes lo produjeron. Esta posición es sostenida por diversos actores sociales, aunque prevalezca en las tendencias aristocrático-traditionalistas del campo académico y de los aparatos políticos. Su rasgo común, es una visión metafísica, histórica de La humanidad o del “ser nacional”, cuyas las manifestaciones superiores se habrían dado en un pasado desvanecido y sobrevivirían hoy solo en los bienes que lo rememoran.<sup>77</sup>

Conforme Garcia Canclini, (1993) os demais três paradigmas patrimoniais correspondem respectivamente à ênfase alocada pelos agentes do capital, do Estado-Nação e da sociedade civil organizada. No caso do México, aqueles que concebem o patrimônio como oportunidade para valorização econômica no espaço social ou um obstáculo ao progresso econômico sustentam uma concepção *mercantilista*. Nesta concepção os bens acumulados por uma dada sociedade importam na medida em que favoreçam ou retardem “el avance material”. Nesta perspectiva, os bens culturais simbólicos são valorados na medida em que sua apropriação privada permite “volverlos signos de distinción o usufructuarlos en un show de luz y sonido.”<sup>78</sup>

Ainda segundo o autor, o papel de agente protagonista do Estado na definição e promoção do patrimônio encontra-se fundado numa concepção *conservacionista e monumentalista*. Neste caso, as tarefas geralmente atribuídas ao poder público consistem em resgatar, preservar e custodiar especialmente os bens históricos capazes de exaltar a nacionalidade e de ser símbolos de coesão social e grandeza.

O quarto paradigma, denominado por Canclini de *participacionista*, concebe o patrimônio e sua preservação vinculados às necessidades globais da sociedade. As funções anteriores – o valor intrínseco dos bens, seu interesse mercantil e sua

<sup>77</sup>CANCLINI, Nestor Garcia. 1993, p. 48-49.

<sup>78</sup>CANCLINI, Nestor Garcia. 1993, p. 49.

capacidade simbólica de legitimação – são subordinadas às demandas presentes dos usuários do patrimônio. Sob essa ótica, a seleção dos bens culturais que devem ser preservados e o modo de realizar a preservação patrimonial devem ser decididos através de um processo democrático no qual intervenham os interessados e sejam considerados seus costumes e opiniões (CANCLINI, 1993).

Conforme atestam os parágrafos anteriores existe, hoje, no domínio recoberto pela região continental latino-americana, em geral, e pelas esferas nacionais brasileira e mexicana, em particular, uma crescente proliferação de discursos e ações patrimoniais. Esse agenciamento encontra-se expresso na defesa dos bens culturais, tanto por parte dos poderes públicos estatuidos como por parte dos agentes econômicos capitalistas e dos movimentos sociais e das comunidades organizadas da sociedade civil.

Grosso modo, o conceito de bem cultural deriva fundamentalmente de duas correntes de pensamento que, sobretudo na Europa dos anos de 1960, suscitaram debates interessados e profícuos entre os agentes de organismos internacionais e representantes dos Estados Nacionais. A primeira corrente de pensamento buscou redefinir o conceito de cultura.<sup>79</sup> Já a segunda, tem refletido sobre a fenomenologia da memória histórica dos corpos sociais. “En este sentido podemos decir que ‘cultura’ es la manifestación de todos los modelos de comportamiento, explícitos o implícitos, compartidos por un grupo humano y transmitidos a los miembros que a él se incorporan en tiempos sucesivos.”<sup>80</sup>

Na contemporaneidade, o moderno conceito de cultura separou-se da tradição humanista clássica do Iluminismo - leia-se, dos filósofos das luzes - e da *Aufklärung* alemã - para estar, cada vez mais, submergido em considerações de natureza antropológica, histórica e sociológica. Por outro lado, o bem cultural é vislumbrado como produto concreto e histórico de uma determinada cultura. Como decorrência de tal assertiva, o patrimônio cultural pode ser entendido como o conjunto destes bens produzidos por um grupo social e ou étnico em determinados tempos e espaços socialmente construídos.

---

<sup>79</sup> É, em boa parte, neste contexto, momento de circulação da história das ideias intelectuais, que a ciência histórica passa a se interessar e a dialogar mais intensamente com a perspectiva antropológica e a centralidade que o conceito de cultura tradicionalmente ocupa no conjunto da produção desta área disciplinar.

<sup>80</sup>PETSCHEN, Santiago. 1996. p. 16.

Os bens culturais assim entendidos pertencem a uma série de eventos humanos cujas manifestações estendem-se desde as expressões espirituais até modos de vida encontrados na cotidianidade empírica da vida social. Dentre estes, vislumbram-se a arte, os mitos e rituais, as diferentes línguas autóctones e seus significados, os monumentos e sítios históricos, as paisagens ambientais e culturais, objetos e imagens descontextualizadas de seus contextos originais em museus e os arquivos familiares e institucionais, etc.<sup>81</sup>

### **3.2.1 A década de 1930: período heróico da emergência e consolidação de políticas patrimoniais no âmbito da modernidade nacional**

No caso específico do Brasil, desde as primeiras décadas do século XX, momento seminal no qual identificou-se as vertentes culturais de brasilidade, surgiram interpretações de natureza antropológica, historiográfica, econômica, literária e sociológica, em que a problemática do patrimônio cultural, na sua pluralidade e diversidade, emergiu como um dos temas expressivos que sustentaram a constituição de um pensamento social brasileiro.<sup>82</sup>

Entre nós brasileiros, o surgimento da problemática do patrimônio como pauta incontornável nas agendas dos grupos políticos hegemônicos e intelectuais emerge nas décadas iniciais do século passado. A ideia-chave predominante nesse momento histórico era a de que uma nação moderna deveria respeitar e adquirir consciência do seu passado. “Cultivar as datas históricas”, “venerar os vultos notáveis” da história nacional passava a ser o lugar, por excelência, de construção de uma narrativa nacional capaz de agregar o conjunto da nação em torno dos ideais de modernidade e civilização. A ideia de que o Brasil tinha um passado era reiterada. Começava a surgir, entre setores da intelectualidade, uma consciência da importância de se preservarem objetos e edifícios públicos capazes de referenciar a história do país. [...]<sup>83</sup>

Em relação a circunstâncias históricas de tal natureza, pode-se aquilatar a capital importância do aparecimento, no cenário patrimonial de 1930 e dos anos

---

<sup>81</sup>PETSCHEN, Santiago. (1996)

<sup>82</sup>Entre outros, Euclides da Cunha, Paulo Prado, Gilberto Freire, Mario e Oswald de Andrade, Caio Prado Júnior, Sérgio Buarque de Holanda, Afonso Arinos, Antônio Cândido, Guimarães Rosa, Darci Ribeiro, Celso Furtado.

<sup>83</sup>ABREU, Regina. 2007, p. 269.



subsequentes, de uma agência própria do Estado nacional destinada à preservação dos bens culturais – de salvaguarda do patrimônio cultural. Com efeito, o trabalho desenvolvido pelo Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), a partir de 1937, é responsável pelo aparecimento e posterior desenvolvimento duma mentalidade patrimonial(ista) até então inédita entre nós. Nesse contexto, a atuação do referido órgão produziu marcas indeléveis em duas grandes direções: na implementação e consolidação de uma política pública federal visando a “construção de referências materiais para a memória nacional” e, fundamentalmente, para a “disseminação do conceito de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional não apenas para outras esferas do poder público como também para outros domínios da sociedade civil.”<sup>84</sup>

Nesses termos, em âmbito nacional, a emergência de preocupações em torno da consolidação de uma política pública de caráter estatal, com vistas à proteção dos bens culturais ocorreu na década de 1930 do século XX. É, pois, em tal conjuntura que a Inspetoria dos Monumentos Nacionais, criada em 1934 pelo historiador Gustavo Barroso, à época diretor do Museu Histórico Nacional, passou para a história como órgão pioneiro na proteção do patrimônio cultural no Brasil.<sup>85</sup> Antecessor do SPHAN, a Inspetoria acabou sendo extinta com a criação do novo órgão federal de preservação do patrimônio no país pelo grupo de intelectuais modernistas – instalados no Ministério de Educação e Saúde do governo Vargas – em pleno período do Estado Novo.

Os intelectuais modernistas, legítimos construtores de discursividades e ações coletivas programáticas e pragmáticas, modelaram o período da era Vargas pela investigação das raízes históricas do Brasil e pela valorização das nossas tradições culturais. Esses intelectuais experimentaram, no decorrer do século XX, relativo êxito na tessitura de narrativas em torno da construção de uma identidade nacional. Ademais, os mesmos obtiveram reconhecida eficácia, tanto na instituição de discursos, acerca do significado de patrimônio, como no estabelecimento das práticas sociais iniciais de conservação e preservação do patrimônio cultural.

---

<sup>84</sup> ABREU, Regina. 2007, p. 271.

<sup>85</sup> Conforme a socióloga Lucia Lippi de Oliveira (2008:114) a Inspetoria, dirigida desde seu início por Gustavo Barroso, “atuou, sobretudo, na restauração de monumentos da cidade de Ouro Preto, considerada desde 1933 a principal relíquia do passado nacional a ser preservada.”

De fato, essa a perspectiva expressa bem o cerne da cosmovisão orientadora do movimento modernista no Brasil. É a partir deste prisma balizador que se configurou o processo de institucionalização da preservação do patrimônio e, de modo subsequente, o surgimento de práticas oficiais de salvaguarda do patrimônio cultural no país. Em boa medida, o campo do patrimônio, à época de sua formação, era visto pelos modernistas como um espaço digno de atuação e, por conseguinte, de constituição da experiência de conversão à brasilidade, no sentido de uma redescoberta do Brasil.

Em outras palavras, os modernistas brasileiros “produziram discursos e construíram nexos originais entre os conceitos de civilização, cultura e nação, apresentando perspectivas que orientaram o olhar de seus contemporâneos”.<sup>86</sup> Dito de forma objetiva, esses intelectuais se constituíram em representantes de uma geração que desenvolveu “uma modalidade *sui generis* de nacionalismo cultural, uma forma original de vincular o estético e o político, o passado e o futuro, características específicas do Modernismo no Brasil”.<sup>87</sup>

De fato, um dos deslocamentos mais significativos, provocados pelo Movimento Modernista em relação ao século XIX, diz respeito à substituição do conceito de *raça* pelo conceito de *cultura*, para pensar sobre a nação brasileira. Esse acontecimento ampliou o horizonte de observação dos criadores culturais, que passaram a valorizar as manifestações e práticas estéticas legadas por todas as culturas que nos formaram. Eles passaram a interessar-se tanto pelas práticas eruditas quanto pelas populares, a pesquisar e classificar nossos acervos e tradições, com o objetivo de redescobrir traços originais e singulares, capazes de representar a nação brasileira.<sup>88</sup>

Por sua vez, Regina Abreu (2007), em artigo recente publicado pela ABA, no qual enfatiza as tensões e contendas no contexto de emergência de “*uma nova ordem discursiva no campo do patrimônio*”, realiza uma ponderação sobre a política patrimonial federal, enfatizando a disponibilização da mesma à sociedade brasileira da “capacidade de lembrar”.

---

<sup>86</sup> VELOSO, Mariza & MADEIRA, Angélica. 2000, p. 90.

<sup>87</sup> VELOSO, Mariza & MADEIRA, Angélica. 2000, p. 91.

<sup>88</sup> VELOSO, Mariza & MADEIRA, Angélica. Op. cit. p.cit.

Em linhas gerais, *a tradição implementada pelo SPHAN e levada a cabo nas gestões que se seguiram – Fundação Nacional Pró-Memória, IBPC, IPHAN– ficou fortemente associada, em primeiro lugar, a objetos de todo o tipo – ou seja, à cultura material -, em segundo lugar à valorização do passado e, em terceiro lugar, ao tema do nacional. Ainda que, a partir deste trabalho, outras narrativas se possam ter esboçado – narrativas locais, regionais, étnicas -, o grande saldo da política iniciada por Rodrigo Mello Franco de Andrade foi, para usar a Expressão de Richard Handler, a objetificação da ideia de nação. Somos um país porque temos uma história, e esta história está documentada em monumentos, prédios, objetos, coisas.*<sup>89</sup>

### **3.2.2 Mapeando a década de 1990 do século XX e os primeiros anos do século XXI: os caminhos da *práxis* patrimonial e da reflexividade acadêmica**

De tema periférico ou menor na agenda intelectual das Humanidades, de modo geral, e nas Ciências Sociais, de modo particular, os estudos de e sobre Patrimônio vêm ganhando visibilidade e inserindo-se no movimento de uma história voltada para novos temas e abordagens que problematizam o lugar do sujeito-historiador no processo de produção do conhecimento histórico. Este é um campo de pesquisa, reflexão e intervenção, que vem sendo construído e consolidado na interseção entre os historiadores e “outros” profissionais de diversos lugares e diferentes posições epistemológicas, teóricas e metodológicas. Campo marcadamente inter e transdisciplinar que, como bem acentuou Regina Abreu:

se movimenta na confluência entre a Academia e as agências de governo, instituições, ongs e movimentos sociais, entre pesquisas reflexivas e paixões desenfreadas que fazem do Patrimônio uma ‘causa’ e uma ‘bandeira de luta’. Estes dois campos se interpenetram e os limites destas interferências mútuas são construídas caso a caso.”<sup>90</sup>

Durante a década de oitenta do século passado, os trabalhos de Antonio Augusto Arantes (1984) e de José Reginaldo dos Santos Gonçalves (1988),<sup>91</sup>

<sup>89</sup>ABREU, Regina. 2007, págs. 271-272. Grifos meus.

<sup>90</sup>ABREU, Regina. op. cit. p. cit.

<sup>91</sup>Respectivamente Produzindo o passado e Retórica da perda - os discursos do Patrimônio Cultural no Brasil. O primeiro trata-se de uma coletânea de artigos sobre o tema do patrimônio cultural. Já o segundo, é fruto originalmente de tese doutoral defendida pelo autor no Departamento de Antropologia da Universidade de Virgínia nos EUA em 1988 e publicada no Brasil em 1996.

contribuíram de modo seminal para reflexão em torno do campo patrimonial, sendo considerados marcos da reflexão antropológica sobre o Patrimônio Cultural no Brasil. Nas palavras de uma partícipe ativa do campo do patrimônio, “o trabalho de Gonçalves é centrado no estudo de categorias de pensamento, em discursos, narrativas, [por sua vez] o trabalho de Arantes volta-se para os contextos sociais e institucionais em que as políticas de Patrimônio nacionais são construídas”.<sup>92</sup>

Enquanto a perspectiva analítica desenvolvida na coletânea de artigos organizada por Antonio A. Arantes procura situar seu interesse na descrição das relações sociais envolvidas no processo de patrimonialização de bens culturais,

o trabalho de Gonçalves iniciou um diálogo importante com antropólogos americanos de linhagem interpretativista como Richard Handler e James Clifford e toda uma área de estudos antropológicos voltada para memória social, museus, práticas de colecionamento e Patrimônios. Estas pesquisas problematizaram sobretudo o tema do Patrimônio nacional, evidenciando sua relação com o caráter arbitrário das nações modernas enquanto “comunidades imaginadas” (Benedict Anderson, 1989) e a necessidade de construções discursivas e alegorias capazes de expressar certa ilusão de homogeneidade e coesão para os Estados-nações.<sup>93</sup>

O que julgo importante ressaltar, para o diálogo com minha perspectiva - de pensar o significado de patrimônio no âmbito da modernidade e o sentido atribuído à noção de patrimônio cultural pelos Guarani Mbya no espaço geográfico do estado - é a forma como o patrimônio, tanto para Arantes (1984) como para Gonçalves (1996), é concebido:

como um campo no sentido etnográfico, [assim procedendo] estas duas pesquisas evidenciaram as estratégias de construção ou de invenção de bens considerados dignos para representar a memória e a identidade nacionais e as justificativas retóricas que passaram a ser introjetadas pelos agentes do Patrimônio e pela sociedade brasileira.

<sup>94</sup>

A emergência e consolidação da temática do patrimônio e, por extensão, do patrimônio cultural como objeto de estudo nas universidades e centros de pesquisa entre nós ocorreu nos anos de 1990 do século passado. Até aquele momento, os

<sup>92</sup>ABREU, Regina. & FILHO, Manuel Ferreira. 2007, p. 22.

<sup>93</sup>ABREU, Regina. & FILHO, Manuel Ferreira. 2007, p. 23.

<sup>94</sup>ABREU, Regina Op.cit p. 22

estudos e as pesquisas sobre a temática patrimonial e o campo do patrimônio estavam, em sua quase totalidade, circunscritos a instituições de memória como os museus de natureza pública estatal e ao IPHAN. Como corretamente enfatizou Regina Abreu:

Nestas agências, formou-se ao longo dos anos pesquisadores e profissionais que se dedicaram a refletir sobre questões da memória e do Patrimônio, mas quase sempre com uma perspectiva interessada de intervenção e construção do campo propriamente dito. Muitos dos pesquisadores que se dedicaram a escrever dissertações e teses tiveram passagem nestas instituições. Foi o diálogo com linhas de pesquisa nas universidades que permitiu por outro lado arejar o debate interno dos órgãos voltados para atuação no campo do Patrimônio. Esta relação entre universidades e agências estatais têm sido uma constante no meio daqueles que escrevem sobre o assunto.<sup>95</sup>

Nesse sentido, torna-se mister demarcar o fato, incontestado, de que a perspectiva reflexiva, inerente ao desenvolvimento do campo acadêmico nacional, possui certa especificidade com relação ao trabalho de atuação “numa área que, independentemente das relativizações que se possa fazer, funciona como instância canonizadora formando ícones e símbolos da memória nacional. O diálogo portanto tem limites e muitas vezes é difícil precisá-lo. Faz parte do jogo das agências do Patrimônio a consagração por meio de ações de tombamentos de bens móveis e imóveis, listas de edificações a serem preservadas ou de objetos a serem recolhidos”.<sup>96</sup>

No âmbito das políticas internacionais e dos Estados Nacionais modernos, conformaram-se, ao longo da maior parte do século passado, instâncias de influência, salvaguarda e proteção do patrimônio cultural. Nesse sentido, nas últimas décadas do século XX e nos primeiros anos do século XXI, organismos internacionais, como a UNESCO e a Organização Mundial de Propriedade Intelectual (OMPI), e nacionais, como o Ministério da Cultura (MinC) e o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico (IPHAN), têm voltado sua atenção para a defesa das expressões culturais tradicionais, populares e autóctones, assim como para a proteção dos bens culturais coletivos de grupos sociais e/ou étnicos procurando,

---

<sup>95</sup>ABREU, Regina Idem, op.cit. p. cit.

<sup>96</sup>ABREU, Ibidem op. cit., p. cit.

assim, se coadunar com os ditames da *Recomendação sobre a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular*.<sup>97</sup>

Diante de tal contexto, a edição pelo Brasil do Decreto 3551, datado de 4 de agosto de 2001, com o qual é criado instrumento do “Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial” que constituem o patrimônio cultural brasileiro e se concebe a consolidação de um programa específico de valorização e salvaguarda dos bens culturais imateriais – o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (PNPI) -, tornou-se um marco significativo reconhecido na esfera do patrimonial cultural mundial.

Ambos os instrumentos – Decreto-Lei nº 3551 e PNPI – parecem responder satisfatoriamente às prioridades da UNESCO na atual conjuntura internacional, as quais visam fomentar a salvaguarda, o fortalecimento e a difusão do patrimônio imaterial. Como bem enfatizou Laurent Lévi-Strauss (2001), diretor-adjunto da Divisão do Patrimônio Cultural desta instituição,

Antes de mais nada, [o Brasil] dotou-se dos meios jurídicos, científicos e administrativos para melhor conhecer, valorizar e favorecer a permanência de uma porção substancial do patrimônio cultural nacional, cuja antiguidade, riqueza e diversidade são, em todos os aspectos, excepcionais. De outro lado, concretiza, num texto de grande qualidade – fruto de reflexão aprofundada e de ampla concertação – uma resposta original a uma das maiores e mais atuais preocupações da comunidade internacional e, em particular, da UNESCO, que [...] adotou como uma de suas prioridades a preservação e a transmissão do patrimônio imaterial.<sup>98</sup>

Na visão do representante do órgão internacional supracitado, o Decreto 3551 “propõe, sobretudo, uma solução inovadora do problema que parecia a priori insuperável, de integrar, num mesmo dispositivo, a prodigiosa diversidade e a infinidade de aspectos das inúmeras criações culturais reunidas na denominação genérica e cômoda, mas certamente simplificadora, de patrimônio imaterial.” Nas palavras de Laurent Lévi-Strauss, a Comissão e o GTPI “efetuaram importante trabalho de análise científica e conceitual, que será extremamente útil para a UNESCO na realização do estudo preliminar sobre a viabilidade de uma convenção

---

<sup>97</sup> Documento, datado de 1989, aprovado pela Conferência Geral da UNESCO. O mesmo balizou, até recentemente [2003], a proteção das “expressões populares de valor cultural”.

<sup>98</sup> LÉVI-STRAUSS, 2001, p. 23.

internacional para a salvaguarda do patrimônio imaterial, em atendimento à demanda já estabelecida por sua Conferência Geral”.<sup>99</sup>

É Interessante observar que a perspectiva internacional em relação ao patrimônio imaterial, explicitada pelo representante da UNESCO, se encontrava em total sintonia com a visão dominante em solo tupiniquim nos primeiros anos do presente século.

A exigência constitucional de abarcar, com as políticas de patrimônio, tanto os bens de natureza material (móveis ou imóveis) quanto imaterial (populares ou de elite), criou, por sua vez, a fundamentação jurídica que faltava para que se desse outro passo decisivo e profundamente inovador no plano conceitual. Efetivamente, transcendendo essas dicotomias (móvel e imóvel, material e imaterial) por vezes incômodas e inadequadas – mas que encontram na história desse campo de atuação sua origem e razão de ser – é possível agora por em prática uma compreensão mais integrada e menos reificadora do patrimônio que abriga e fortalece a sua condição de ser, para dizer com um só conceito, referência das identidades sociais.<sup>100</sup>

### 3.3 Da noção categorial de patrimônio ao conceito e patrimônio cultural

Patrimônio tornou-se, em definitivo, uma palavra que passou a fazer parte do vocabulário da contemporaneidade. Por conseguinte experimentamos, tanto em nível nacional como em nível internacional, a existência de uma cultura patrimonial, a qual tem seus pilares edificados em noções conceituais como as de conservação, preservação, salvaguarda e proteção de bens culturais, e a disseminação crescente de ações e valores voltados à temática do patrimônio cultural. Doravante denominamos esse tipo de fenômeno de *a instituição social histórica do patrimônio* no mundo moderno.

Patrimônio.<sup>101</sup> O fenômeno e seu acontecer em espaços e tempos sociais plurais é dado a conhecer, em suas formas adjetivadas e requalificadas<sup>102</sup> enquanto

<sup>99</sup> LÉVI-STRAUSS, Op.cit. p. 26.

<sup>100</sup> ARANTES, Antonio Augusto. 2001, p.130.

<sup>101</sup> Patrimônio, termo categoria que nos remete tanto à perspectiva clássica, já consagrada na Antiguidade, de herança de bens patrimoniais familiares quanto à perspectiva histórica, engendrada na modernidade pelas acepções de poder pátrio [ou pátrio poder], e sua íntima vinculação com a formação e consolidação dos Estados Nacionais modernos. Cf. Adiante.

patrimônio artístico; histórico; cultural; tecnológico; arquitetônico, econômico; genético; industrial; ético; etnográfico; “de pedra e cal”; turístico; ambiental; autóctone; simbólico; científico; natural; jurídico; imobiliário; religioso; biológico; material; imaterial; tangível; intangível; mundial; étnico; ecológico; Patrimônio Cultural da Humanidade, etc.

Esse conjunto de noções e expressões em boa medida, concebido pelos campos acadêmico e estatal como (o)posições não complementares e/ou associadas às tradições históricas e pertencimentos socioculturais particulares, que nos remetem a significações e significantes de patrimônio cultural, pensados e experimentados pelo mundo ocidental como universais, será aqui entendido como unicidade, contrastando com a secular visão de um dualismo sociológico (pre)dominante.

Em particular nas fronteiras geográficas da América Latina, com destaque ao âmbito nacional, os debates teórico-metodológicos e as posições políticas hegemônicas em torno do patrimônio vêm estabelecendo uma fronteira demarcatória entre os bens culturais de natureza material e imaterial.<sup>103</sup> A meu juízo, essa fronteira deveria ser, num primeiro momento, relativizada, e, posteriormente, transposta. Tal afirmação peremptória possui sustentação empírica no estudo de caso levado a efeito pela pesquisa histórica e etnográfica referente ao significado atribuído pelas coletividades Guarani Mbya ao conceito de patrimônio cultural.<sup>104</sup> As considerações ulteriores que compõem o texto não fazem senão ratificar a indissociação das dimensões material e imaterial no campo patrimonial.

É preciso recompor a totalidade, o todo de que nos fala Marcel Mauss. E, assim, instituir uma visão contextualizadora e crítica do pensamento e da ação gestados no e pelo campo do Patrimônio ao longo do tempo, com vistas ao questionamento da dissociação efetuada pela *práxis* patrimonial(izante) - conservacionista e preservacionista-, entre bens culturais de natureza material e

---

<sup>102</sup>O uso de requalificado para referir-se à noção de patrimônio encontra-se primeiramente formulado no trabalho de CHOAY, Françoise, (2002). Conforme José Reginaldo Gonçalves (2005) “Não parece haver limite para o processo de qualificação dessa palavra”.

<sup>103</sup>Ambos os debates e posições políticas consolidados, sobretudo, no decorrer do final da década de 1930 e, em consolidação, nos últimos anos do século XX e primeiros anos do século XXI.

<sup>104</sup>No atual contexto patrimonial, diferentemente de patrimônio, a noção de patrimônio cultural inequivocamente representa um conceito operatório, nos moldes preconizados por E. Drkheim já no começo do século passado, a saber: um tipo de conceito que possui efetividade, empiricidade, sendo aquele instrumento pelo qual se conduz a pesquisa de campo e, portanto, se apresenta para o estudioso como um conceito carregado de historicidade.



imaterial. No cenário mundial deste limiar do terceiro milênio, tal separação apenas reproduz e perpetua a concepção cartesiana de extrato renascentista do início da modernidade e a concepção dualista, originalmente referenciada à tradição do mundo helênico de origem pré-socrática.<sup>105</sup>

De maneira concomitante, as racionalizações e os sentimentos que a instituição social histórica do patrimônio e do patrimônio cultural no mundo moderno evocam parecem ser de natureza transcendente, ao mesmo tempo que sua materialidade imanente vem referenciando significativamente, no tempo presente, a vida das pessoas e dos grupos humanos, étnicos e não-étnicos, em sociedade.

Diante deste ponto de vista, o patrimônio cultural de um povo ou sociedade indígena pode se apresentar como signo da identidade, constituindo-se num mapa - espécie de receituário de ordem cultural -, fundamento do auto-reconhecimento e identificação enquanto grupo étnico histórica e socialmente constituído. No caso específico dos Guarani Mbya, o conjunto de manifestações identificadas como patrimônio cultural, em conformidade com a tradição nativa, lapidarmente expressa no ideal de “viver como os antigos”, confere ao grupo um profundo sentido de espacialidade e de continuidade histórica.

No contexto deste trabalho, diferentemente da noção categorial de patrimônio, a noção de patrimônio cultural será agenciada como um conceito operatório, isto é, como um tipo de conceito que possui efetividade, vale dizer empiricidade, sendo um instrumento para condução da investigação em curso. Nesse sentido, portanto, o patrimônio cultural será entendido por nós como um conceito carregado de historicidade. É através do mesmo que podemos, de forma efetiva, conduzir a realização da investigação em curso.

O pano de fundo que emoldura esse quadro, até aqui delineado, inscreve o patrimônio como uma categoria de pensamento e o patrimônio cultural enquanto um

---

<sup>105</sup>Grosso modo para a tradição ocidental moderna, a logicidade cartesiana do *cogito ergo sum* é, em boa medida, coexistente com as diretivas presentes na filosofia de Francis Bacon. Por sua vez o dualismo clássico aludido, parece ter seu registro de nascimento com o pensador pré-socrático Parmênides de Eléia. Sobre o horizonte e cosmovisão modernos inaugurados pelo cartesianismo e, particularmente por Francis Bacon, ver OLIVEIRA, (2002); Já sobre a visão desenvolvida pelos pré-socráticos, em especial pelo pensamento filosófico de Parmênides ver, entre outros, BONRHEIM (1981); e KIRK & RAVEN (1966).

*constructo*, uso social e elaboração narrativa potencialmente eficaz na conformação e consolidação de identidades étnicas e sociais diacríticas, além de possibilitar a reflexão acerca da possibilidade do Patrimônio constituir-se em uma forma passível de autoconsciência cultural.<sup>106</sup>

Do ponto de vista adotado neste trabalho, é necessário refletir sobre o significado social da crescente ação patrimonial vigente, assim como procurar compreender as representações sociais e apropriações dos diferentes grupos sociais/étnicos de patrimônios culturais. Nesse sentido o processo de instituição social histórica do patrimônio e do patrimônio cultural no mundo moderno encontra-se intimamente dependente da atribuição de valor conferida pelos distintos agentes, públicos e privados, e atores sociais a determinadas expressões/manifestações culturais particulares.

---

<sup>106</sup>Mister enfatizar que essa conjectura vincula-se à leitura dos textos de GONÇALVES (2003, 2005a; 2005b) onde tal possibilidade está inicialmente, mesmo que insipientemente, apontada.

## 4 DIREITO PÚBLICO INTERNACIONAL, LEGISLAÇÃO PATRIMONIAL NACIONAL E A INSTITUIÇÃO SÓCIO-ANTROPOLOGICA E HISTÓRICA DO PATRIMÔNIO CULTURAL MODERNO

”Eis então, quatro tempos no lugar e posição de apenas um: o tempo genealógico das fundações. O tempo repetitivo da tradição, o tempo cronológico da história dos fatos, e o tempo intemporal das invariantes jurídicas. Da articulação destas quatro dimensões do passado jurídico composto, os desenvolvimentos que se seguem buscarão os sinais, ora complementares, ora opostos.” (François Ost, )

Neste capítulo, elegemos parcela representativa da legislação proveniente das esferas internacional e nacional a respeito do patrimônio cultural, a partir de um recorte cronológico que se estende entre os anos de 1970 e o presente, visando descrever a perspectiva jurídica historicamente instituidora de *corpus* documental, o qual vêm regulamentando, tanto no plano mundial como internamente no País, as políticas e ações patrimoniais no decorrer do século XX e início do século XXI. Assim, destacamos **(1)** o papel preponderante, em termos de regulamentação e do estabelecimento de jurisprudência, assumidos pela UNESCO no cenário patrimonial internacional, fato verificável pela assunção da Convenção do Patrimônio Mundial Cultural e Natural; e **(2)** a conformação do estabelecimento de regramentos, normas e instrumentos legais aclamados na legislação brasileira – Constituição Federal e dispositivos infra-constitucionais – de proteção aos direitos dos povos e sociedades indígenas e à preservação do patrimônio cultural. Refletimos, ainda, os processos de *tombamento* das Missões Jesuítica-Guarani – Ruínas de São Miguel – e do *registro* de bem cultural conferido à arte kusiwa, grafismo e pintura corporal dos indígenas Wajãmpi do Amapá. Esses processos são apreendidos como marcos emblemáticos das políticas patrimoniais do Estado brasileiro, ancoradas na legislação protecionista de conservação e preservação do patrimônio cultural. Além disso, evidenciamos as diferenças de significado entre os procedimentos técnicos de tombamento e registro de bens culturais, entendidos como dois conceitos historicamente fundamentais nas políticas patrimoniais, a partir dos pontos de vista jurídico e histórico-antropológico.

### 4.1 Prólogo

O conjunto de termos e elementos relacionados com as noções categoriais de Patrimônio e Patrimônio Cultural, tanto em seus aspectos técnicos de conservação e restauração como na perspectiva jurídica de proteção aos bens culturais, tem experimentado, no decorrer do século XX e limiar do século XXI, uma expansão crescente a ponto de consolidar a elaboração de um *corpus* doutrinário específico, sedimentado em âmbito internacional e na totalidade dos entes jurídicos-políticos denominados Estados Nacionais.

Nesse contexto, de uma história do tempo presente, é possível afirmar que no cenário patrimonial internacional um dos aspectos relevantes a ser equacionado é o que diz respeito à adaptação e precisão conceitual “de los parámetros que circunscriben y acotan el hecho patrimonial. Esta revolución conceptual está presente también en la nueva forma de entender el patrimonio cultural en la ciudad y el territorio. Resulta evidente que la ‘revolución’ del concepto de patrimonio está provocada en cierta medida por esta interrelación entre bienes culturales con el territorio, ambiente o entorno en el cual se sitúan.”<sup>107</sup>

Conforme já explicitado no capítulo anterior, Patrimônio nos remete tanto à perspectiva de longa duração consagrada pela tradição da Antiguidade Romana, de uma herança de bens patrimoniais familiares, quanto à visão histórica engendrada na modernidade ocidental pelas acepções de poder pátrio (ou pátrio poder) e sua íntima vinculação com a formação e consolidação dos Estados nacionais. Em termos da compreensão histórico-antropológica, o aparecimento de novas noções e conceitos operatórias na esfera jurídica, balizadores das ações patrimoniais no campo do patrimônio, e, por extensão, do patrimônio cultural, tem evidenciado não somente a extensão desse campo de conhecimento e dos mecanismos de salvaguarda e proteção dos bens culturais, mas, sobretudo, a inserção dinâmica de novos agentes sociais que se movem num microcosmo localista que, cada vez mais, tem encontrado ressonância às suas ações e reflexões em um espaço-tempo mundializado.

Dentre esses agentes sociais contemporâneos, encontram-se os povos e sociedades indígenas brasileiros. Conforme buscamos demonstrar a seguir, a legislação vigente, tanto em âmbito internacional como em âmbito nacional, referente aos povos indígenas e ao patrimônio cultural, circunscreve um espaço de

---

<sup>107</sup>Fernández, 2006, p. 3.

contato entre esses dois campos de pesquisa e as ciências antropológicas, históricas e jurídicas, configurador de uma inserção interdisciplinar que se expressa enquanto desafio intelectual a ser problematizado e agenciado pela comunidade de pares do campo acadêmico, neste início de milênio.

A esse conjunto documental – leis, normas técnicas, recomendações, cartas, convenções, decretos, regras escritas referente ao patrimônio cultural e aos povos e sociedades indígenas -, concebido e legitimado como documento na perspectiva tradicional do positivismo, conferir-se-á o status de discurso. Demarca-se assim uma posição teórica foucaltiana, segundo a qual não faz sentido proceder a uma reconstituição da história a partir dos documentos que dela emanam, mas sim analisá-los e interpretá-los na sua especificidade de enunciados, i.e., de acontecimentos discursivos.

Em tal perspectiva teórica, o ofício do cientista social que se debruça sobre as temáticas do patrimônio cultural e de uma nova história indígena, a partir de seu próprio exercício analítico descritivo do discurso não é o de interpretar o documento. Nesses termos trata-se, de acordo com a proposição foucaltiana, de “definir, no próprio tecido documental, unidades, conjuntos, séries, relações”<sup>108</sup> ao invés de verificar-se a presumível autenticidade do documento e seu valor expressivo.

Nas palavras de Michel Foucault, a ciência histórica alterou sua posição acerca do documento, considerando sua tarefa primordial “não determinar se diz a verdade nem qual é seu valor expressivo, mas sim trabalhá-lo no interior e elaborá-lo: ela organiza, recorta, distribui, ordena e reparte em níveis, estabelece séries, distingue o que é pertinente do que não é, identifica elementos, define unidades, descreve relações. O documento, pois, não é mais, para a história, essa matéria inerte através da qual ela tenta reconstituir o que os homens fizeram ou disseram, o que é passado e o que deixa apenas rastros:” (...) A história, prossegue o autor,

é o trabalho e a utilização de uma materialidade documental (livros, textos, narrações, registros, atas, edifícios, instituições, regulamentos, técnicas, objetos, costumes etc.) que apresenta sempre e em toda a parte, em qualquer sociedade, formas de permanências, quer espontâneas quer organizadas. *O documento*

---

<sup>108</sup>FOUCAULT, Michel. A arqueologia do saber. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987. Introdução, pág.7

*não é o feliz instrumento de uma história que seria em si mesma, e de pleno direito, memória; a história é, para uma sociedade, uma certa maneira de dar status e elaboração à massa documental de que ela não se separa.*<sup>109</sup>

Na realidade, o que está em jogo na empreitada teórica sustentada por Michel Foucault é a constituição de uma argumentação lógica, com vistas não a descobrir verdades ou de se chegar a uma suposta verdade absoluta, mas um esforço para compreender os processos discursivos pelos quais se constroem verdades e produções de significado hegemônicas, socialmente válidas.

---

<sup>109</sup>FOUCAULT, Michel.1987, p.8. (grifo meu em **negrito itálico**; grifo do autor em **negrito**)

## 4.2 O patrimônio cultural e a proteção mundial: legislação da UNESCO e a defesa dos bens culturais

O conjunto de leis – cartas, compromissos, convenções, declarações, recomendações e resoluções internacionais -, o *corpus* documental existente em torno do patrimônio cultural tomou corpo, erigiu-se na Europa, e, a *posteriori*, disseminou-se pelos demais continentes a partir do final do século XIX e princípio do século XX. Um registro emblemático a esse respeito é o aparecimento, entre 1830 e 1860, de uma visão administrativa por parte dos Estados nacionais na tutela oficial das incipientes ações patrimoniais.

Se puede decir que los años 1830 contemplan la irrupción sostenida de verdaderas políticas patrimoniales públicas en buena parte de Europa. En Italia las autoridades de distintos estados crean departamentos técnicos y administrativos en las capitales históricas para contribuir a la preservación y la revalorización de los monumentos. En algunos estados alemanes tiene lugar desarrollos parecidos. En Francia, el ministro Guizot propone, mediante una Ley de Monumentos, la creación de una alta inspección de monumentos históricos que representará un paso fundamental para instituir una organización administrativa específica encargada de velar por el patrimonio.<sup>110</sup>

A partir da entrada em cena, no ano 1846, na Comissão de Monumentos franceses, do arquiteto Viollet-le Duc, personalidade influente da Europa no campo da preservação patrimonial, tem início a época das grandes restaurações de monumentos. Para Viollet-le Duc, restaurar um prédio “no es mantenerlo, repararlo o rehacerlo, antes bien restablecerlo a um estado completo que pudo no haber existido nunca.” Profundo conhecedor de história da arte, pensava que “cada edificio o parte del edificio há de ser restaurada al estilo que le corresponde, no solamente como apariencia sino también como estructura.”<sup>111</sup>

Na *belle époque*, entre 1860 e 1914, a preponderância das ações de preservação e proteção do patrimônio artístico e histórico encontra-se sob a égide do museu-templo do saber. Museus que, enquanto instituições de memória,

---

<sup>110</sup> HERNÁNDEZ, Josep. Ballart. & TRESSERAS, Jordi Juan 2005. p. 46.

<sup>111</sup> HERNÁNDEZ, Josep. Ballart. & TRESSERAS, Jordi Juan. Op. cit. p.cit.

desempenhavam o papel de agente difusor e instrumento socializador a serviço das elites e, de modo concomitante, instrumento científico a serviço do progresso.

Si hablamos de ciencia debemos recordar que historicismo es el sistema de pensamiento que orienta la museología y la conservación de monumentos durante la segunda mitad del siglo XIX, aliado con el positivismo. Para el historicismo, sin historia no hay conocimiento, aplíquese ello al estudio de las sociedades o al estudio de la naturaleza. Así, un monumento u objeto histórico o un espécimen natural valen en tanto que su historicidad se encarna en un lugar y un momento precisos, decantándose, por lo tanto, por la explicación generativa.<sup>112</sup>

Necessário observar que no contexto jurídico-político internacional de término da segunda guerra mundial, se consubstanciou uma gama crescente de regulamentações legais e instruções normativas, com vistas à salvaguarda de bens culturais, as quais consolidaram a noção de patrimônio cultural como um conceito operatório no campo do patrimônio, assim como na própria esfera de direito público internacional. Esse movimento contribuiu, desta forma, para a implantação e o fortalecimento de práticas patrimoniais e políticas culturais de natureza conservacionista e preservacionista por parte dos Estados Nacionais modernos.

Inspirada nos princípios da Declaração Universal dos Direitos Humanos, a UNESCO (Organização das Nações Unidas para a Ciência e a Cultura) desde o final da Segunda Guerra Mundial, vem trabalhando para assegurar a continuidade e a preservação do patrimônio cultural. Organismo internacional que materializou historicamente duas tipologias eficazes de documentos jurídicos com alcance protecionista - as Convenções e as Recomendações -, a UNESCO consolidou-se em escala planetária, sobretudo nas últimas décadas, como importante representante da Organização das Nações Unidas (ONU).

Em consonância com a posição defendida por Josep B. Hernández e Jordi Tresseras, as Convenções

son tratados multilaterales destinados a reforzar la protección del patrimonio cultural de los pueblos en todo el mundo. (...) Se trata de documentos jurídicos vinculantes para los estados signatarios tanto en tiempo de paz como de guerra, que, a semejanza de los instrumentos sobre derechos humanos, afectan al dominio de las

---

<sup>112</sup>HERNÁNDEZ, Josep Ballart. Idem. op. Cit., p. 48.



relaciones internacionales entre esses estados. Esta ratificación tiende a menudo a hacerse esperar por lo que la aplicación de las medidas en los dominios de los estados signatarios es lenta y en ocasiones muy dificultosa habida cuenta de abundantes intereses contrapuestos que la mayoría de los estados deben ventilar.<sup>113</sup>

Por sua vez, as Recomendações conformam marcos regulatórios que não possuem igual força legal, histórica e juridicamente adquirida pelas Convenções. De maneira diversa das Convenções, a formulação de tais instrumentos jurídicos por parte de organismos internacionais, com destaque para a UNESCO, está pautada no critério da não ingerência nas ações patrimoniais que se consideram pertinentes à esfera de atuação dos Estados nacionais modernos.

Em 1972, a UNESCO adotou como iniciativa a criação da Convenção Relativa à Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural com vistas a promover a preservação dos bens culturais e naturais considerados significativos para a humanidade. A proteção e conservação dos bens móveis, imóveis e simbólicos declarados pela instituição como Patrimônio Cultural da Humanidade é compromisso do país onde esses bens culturais se localizam. A UNESCO participa apoiando ações de proteção, pesquisa e divulgação com recursos técnicos e aportes financeiros de um Fundo do Patrimônio Mundial.<sup>114</sup>

O fato de materialização da Convenção de 1972, compreendida como fazendo parte de um esforço da comunidade internacional na valorização de bens naturais e simbólicos, que por sua importância à referência e identidade dos Estados-Nações modernos, possam ser considerados patrimônio de todos os povos do mundo, demonstra a gradativa universalização dos direitos culturais em torno do patrimônio e das ações patrimoniais encetadas tanto por organismos internacionais como pelos Estados Nacionais.<sup>115</sup>

---

<sup>113</sup>HERNÁNDEZ, Josep. Ballart. & TRESSERAS, Jordi Juan. 2005.

<sup>114</sup>Os países signatários da Convenção do Patrimônio Cultural e Natural Mundial podem indicar bens culturais e naturais a serem inscritos, após apreciação criteriosa do Conselho Geral da UNESCO, na Lista do Patrimônio Mundial.

<sup>115</sup>Os países signatários da Convenção do Patrimônio Cultural e Natural Mundial podem indicar bens culturais e naturais a serem inscritos na Lista do Patrimônio Mundial. As informações sobre cada candidatura são avaliadas por comissões técnicas e a aprovação final é feita anualmente pelo Comitê do Patrimônio Mundial, integrado por representantes de 21 países.

O preâmbulo da Convenção, documento formulado na 17ª sessão da Conferência Geral da UNESCO,<sup>116</sup> assinala o princípio da identificação e proteção de sítios culturais e naturais, localizados na totalidade do espaço socioambiental planetário, considerados enquanto patrimônios de excepcional valor universal. Nos termos preconizados por essa legítima concertação das Nações signatárias desse documento, a legislação internacional se afigura como um mecanismo imprescindível para conservação e preservação dos bens culturais, assim como à gestão do patrimônio comum acumulado ao longo da história humana.

Note-se que nessa diretiva, a gestão do patrimônio cultural mundial pode ser definida como o conjunto sistemático de ações baseadas em princípios e critérios das ciências da conservação, que tem por objetivo regular, coordenar e promover, mediante políticas públicas, ordenamentos jurídicos, instrumentos legais e administrativos, as atividades dos diversos setores sociais envolvidos a fim de conseguir um grau de excelência na conservação dos bens patrimoniais, em benefício do desenvolvimento integral de uma comunidade, assim como um uso destes bens adequado às exigências sociais do mundo contemporâneo.<sup>117</sup>

Ainda referindo-se ao preâmbulo da Convenção um dos *considerandos* de maior relevância é aquele que reconhece a proteção do patrimônio nacional realizada pelos Estados-Nações como “freqüentemente incompleta, devido à magnitude dos meios de que necessita e à insuficiência de recursos econômicos, científicos e técnicos do país em cujo território se encontra o bem a ser preservado.”<sup>118</sup> Diante deste fato, constata-se há existência de relativo consenso na comunidade internacional, associada aos “Estados Partes” integrantes na postulação de defesa, à salvaguarda do patrimônio cultural, materializada a partir de cooperação e ajuda mútua entre esses entes de natureza supranacional e nacional.

Além disso, a Convenção ratificou o papel preponderante dos Estados Nacionais no que tange à obrigatoriedade dos mesmos em elaborar instrumentos jurídicos de salvaguarda do patrimônio cultural e natural, e, também, de transmissão e socialização de um legado comum da humanidade preservado para gerações

---

<sup>116</sup>A reunião ocorreu na França, em Paris, no decorrer dos meses de outubro e novembro de 1972.

<sup>117</sup>MIRÓ, Becerril. 2003.

<sup>118</sup>Convenção do Patrimônio Cultural e Natural Mundial, Preâmbulo. Conforme Parte III, Anexos.

futuras. Reconhecendo o protagonismo e a vontade soberana dos Estados-membros signatários, a Assembléia Geral de 1972 aprovou a constituição do patrimônio cultural, entendido enquanto um bem de valor universal, atribuindo a proteção desse patrimônio como de responsabilidade tanto dos diversos países como da comunidade internacional.

Através de documentos como a Convenção de 1972, que espelham a assunção de uma nítida juridização do campo patrimonial, materializada no plano do direito internacional, organismos como a UNESCO têm promovido a identificação e a preservação do patrimônio cultural e natural mundial, considerado valioso para a humanidade. Em tal perspectiva, “o que faz com que o conceito de Patrimônio Mundial seja excepcional é sua aplicação universal. Os sítios do Patrimônio Mundial pertencem a todos os povos do mundo, independente do território em que estejam localizados.”<sup>119</sup>

Um quarto de século após o aparecimento da Convenção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural, textos de natureza diversa passam a ser adotados com frequência corriqueira. Alguns, marcadamente simbólicos, como a Declaração da UNESCO, datada de 12 de novembro de 1997, sobre “*as responsabilidades das gerações presentes para com as gerações futuras*”. Outros, explicitamente normatizadores dotados de dispositivos jurídico-legais, como as disposições constitutivas do Tratado de Amsterdã (1985), assinalam objetivamente a força da ideia de preservação patrimonial e, ao mesmo tempo, expressam a vontade coletiva internacional da manutenção de uma memória comum da humanidade, a ser legada como herança às próximas gerações.

Juntamente com a UNESCO, outro organismo internacional importante que nas últimas décadas tem estreitado relações de diálogo e confronto com o campo patrimonial é a Organização Mundial da Propriedade Intelectual (OMPI), entidade encarregada da proteção e reconhecimento dos conhecimentos tradicionais e do moderno sistema de propriedade intelectual.<sup>120</sup> Nesse sentido, a OMPI vem

---

<sup>119</sup>Mister reconhecer que a Convenção do Patrimônio Mundial Cultural e Natural, datada de 1972, goza de um status e recebe o tratamento de um verdadeiro tratado internacional, documento assumido pelos países signatários e que possui raízes solidificadas no âmbito do moderno Direito Público Internacional.

<sup>120</sup> Para Robert M. Sherwood (1992, 11-47), a propriedade intelectual é o conjunto de duas coisas. Primeiro, são as ideias, as invenções e expressão criativa, que são essencialmente o resultado da atividade privada. Em segundo lugar, há o desejo do poder ou esfera pública de conferir o status de propriedade a essas invenções e expressões. Na ótica deste autor, as técnicas usuais, ainda que

desempenhando papel preponderante nas discussões envolvendo patentes e a proteção de conhecimentos tradicionais.

Mais recentemente, autores como Andrello & Ferreira (2005), partindo de dados etnográficos recolhidos junto aos povos indígenas do Alto Rio Negro, têm chamado atenção para os impasses e as implicações políticas que poderão decorrer do crescente processo da patrimonialização de conhecimentos tradicionais. Estes autores apontam inicialmente o fato de que o sistema de registro do patrimônio imaterial brasileiro vem despertando a atenção de outros setores do governo que lidam diretamente com a regulamentação da Convenção da Diversidade Biológica (CDB) no Brasil, e, em particular, de seu artigo 8j, que trata da proteção dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade.<sup>121</sup>

A presente indefinição jurídica e o embate político-científico em torno da problemática da apropriação de conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade se deve, especialmente,

ao fato de que essa apropriação se concretiza a partir da tradução desse conhecimento em uma expressão biotecnológica suscetível de ser protegida pelo sistema de propriedade intelectual, e que atualmente sofre distorções sérias em conceitos chave como inovação (descoberta e patenteamento) de DNA, por exemplo, que não se trata de invenção).<sup>122</sup>

Em consonância com essa perspectiva, acreditamos, assim como Andrello e Ferreira, que o procedimento jurídico-administrativo, acionado presentemente pelo Ministério da Cultura através do IPHAN, de registro de bens culturais do patrimônio imaterial

---

existam várias outras, para conferir a essas invenções e expressões a condição de protegidas são o *trade secret*, o *copyright*, a patente, a marca registrada, com uma nova categoria para os *mask works* (chips) que foi acrescentada na década de 1980.

<sup>121</sup>Nas fronteiras nacionais, esse assunto vem sendo encaminhado no âmbito do Conselho de Gestão do Patrimônio Genético (CGEN). “Nesse sentido, já se está cogitando a criação de uma nova categoria de patrimônio imaterial relacionada aos “sistemas agrícolas tradicionais”, através da qual uma parcela importante dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade – aqueles que promovem agrobiodiversidade – poderia passar a ser reconhecida oficialmente. (...) Nesse sentido, convém lembrar que o Brasil, seguindo a tendência dominante nas conferências internacionais da CDB, vem defendendo a criação de um sistema *sui generis* de proteção desses conhecimentos. Ainda que não se tenha chegado a uma fórmula específica, tal sistema deveria necessariamente se diferenciar dos sistemas de propriedade intelectual ou de patentes existentes, pois se trata aqui de direitos intelectuais coletivos, e não de direitos autorais individuais.” (Andrello, Geraldo & Ferreira, Pedro P. 2000 p. 42

<sup>122</sup>ANDRELLO, Geraldo & FERREIRA, Pedro. 2005, p. 42.

não impede a apropriação de conhecimentos tradicionais que passem por essa “tradução”, mas poderia vir a servir como meio para comprovar que um determinado uso de planta ou animal já é conhecido; não sendo novo, não seria em tese patenteável. Mas isso depende essencialmente da forma como o pedido de patente é apresentado, de maneira que, mesmo no caso de sistemas agrícolas reconhecidos como patrimônio imaterial, nada impede que um pesquisador colete uma semente e desenvolva novos cultivares a partir de um traço genético de interesse. Tanto o traço genético pode ser patenteado como a cultivar pode ser registrada.<sup>123</sup>

Um exemplo paradigmático a esse respeito é o conteúdo referendado pela Convenção da UNESCO, a respeito da noção de patrimônio imaterial, do ano 2003. O referido tratado manteve rigorosamente intacta a “cláusula padrão”, presente em outros instrumentos internacionais como a CDB, segundo a qual

os direitos reconhecidos no tratado não afetam ou limitam direitos de propriedade intelectual de terceiros. Essa cláusula é ponto-chave em qualquer tratado que trate do tema, porque é nela que os países desenvolvidos se apóiam para legitimar e defender as patentes ou cultivares obtidas a partir do acesso a conhecimento ou recurso genético em outros países.<sup>124</sup>

Diante de um contexto de tal natureza, para que o procedimento de registro do patrimônio imaterial venha, de fato, contribuir para a proteção de conhecimentos tradicionais, sobretudo aqueles conhecimentos dos diversos povos e sociedades indígenas que habitam o território brasileiro, associados à biodiversidade,

é preciso que inclua, entre outras salvaguardas, o reconhecimento de direitos intelectuais aos atores sociais responsáveis pela manutenção de um bem imaterial reconhecido. Uma vez reconhecido esse direito, seria preciso ainda definir um tipo de licença de acesso (*Creative Commons, copy-left*) que regulasse tanto o acesso ao conhecimento como também ao material genético correspondente (semente e outros). Tal licença poderia, por exemplo, permitir que sementes circulem livremente, desde que não sejam usadas para fins comerciais ou para desenvolvimento de novas variedades passíveis de proteção intelectual. Essa alternativa jurídica está começando a ser aventada, devendo ainda ser objeto de prolongadas reflexões – poderiam as licenças CC contemplar direitos intelectuais coletivos? Mas, para além da questão jurídica, resta uma outra, talvez mais intrincada: como definir a coletividade que é o sujeito desse direito?<sup>125</sup>

---

<sup>123</sup>ANDRELLO, Geraldo & FERREIRA, Pedro P. Op. Cit, p. cit.

<sup>124</sup>ANDRELLO, Geraldo & FERREIRA, Pedro. Idem. pp. Cit. pág. cit.

<sup>125</sup>ANDRELLO, Geraldo & FERREIRA, Pedro P. Ibidem op. cit. pág. cit.

Tendo por base a definição nominalista da UNESCO, patrimônio cultural é pensado no mundo contemporâneo enquanto os usos, representações, expressões, conhecimentos e técnicas – junto com os instrumentos, objetos, artefatos e espaços culturais que lhe são inerentes – que as comunidades, os grupos sociais e étnicos e em alguns casos os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural. Esse patrimônio cultural imaterial, que se transmite de geração em geração, é recriado constantemente pelas comunidades e grupos em função de seu entorno, sua relação com a natureza e sua história particular, infundindo-lhes um sentimento de identidade e continuidade e contribuindo, assim, para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana.<sup>126</sup>

Ora, um ponto importante, vale dizer decisivo neste processo, diz respeito à propriedade intelectual dos povos e sociedades indígenas e a garantia da proteção aos bens culturais e conhecimentos tradicionais, incluindo a contenda sobre o tema dos direitos autorais no que tange às expressões e bens culturais indígenas dignos de experimentarem o artifício de patrimonialização em voga, ou seja, passíveis de serem alçados à condição de patrimônios culturais.

---

<sup>126</sup>Convenção para Salvaguarda do Patrimônio Cultural – UNESCO, Paris, 2003; Parte III, Anexos

### 4.3 O significado da legislação nacional sobre patrimônio cultural e os povos indígenas no contexto brasileiro dos séculos XX e XXI

Reconhecendo que os grupos étnicos, as comunidades locais e em alguns casos os indivíduos desempenham um importante papel na produção, salvaguarda, manutenção e a recriação de patrimônio cultural, contribuindo, portanto, para o enriquecimento da diversidade cultural e da criatividade humana, o conjunto da legislação brasileira contemporânea concernente aos povos e sociedades indígenas está contido na Constituição Federal (Cap. VIII, Arts. 231 e 232, art. 199) no código civil (art. 6º.), no Estatuto do Índio (Lei n.º 6001),<sup>127</sup> em leis ordinárias aprovadas no Congresso Nacional, em Decretos do poder Executivo e sua posterior regulamentação (Decreto 1775 e Portaria 14),<sup>128</sup> e nas Convenções Internacionais das quais o País é signatário: a Convenção N.º 107 da OIT,<sup>129</sup> a Convenção Para a Prevenção do Delito de Genocídio e a Convenção Internacional sobre a eliminação de Todas as Formas de Discriminação Social - a Convenção 169 da OIT.<sup>130</sup>

De modo paradoxal, o ordenamento jurídico-constitucional erigido a partir de 1988 no Brasil não foi capaz de conceber normas concretas que permitissem o reconhecimento efetivo das regras de conduta interna dos diferentes povos e sociedades indígenas habitantes originários de territórios históricos e imemoriais e das terras de ocupação tradicional existentes no país.<sup>131</sup> É importante enfatizar que esse não reconhecimento tem se estendido ao patrimônio cultural da sociedade

---

<sup>127</sup>Lei de caráter eminentemente tutelar, que permanece em vigência desde 19 de dezembro de 1973, em que pese contrariar os princípios da constituição Federal de 1988.

<sup>128</sup>Ambas publicadas em janeiro de 1996, tendo como orientação geral traçar diretrizes e normatizações sobre processo fundiário e o reconhecimento das terras de ocupação tradicional dos povos indígenas no Brasil.

<sup>129</sup>A Convenção 169 foi promulgada, tornando o país signatário da mesma, pelo decreto n.º 58.824, datado de 14 de julho de 1966.

<sup>130</sup>Na Constituição Federal, promulgada em 05 de outubro de 1988, temos os seguintes artigos referentes ao patrimônio cultural brasileiro: Artigo 5º; Artigo 23; Artigo 24; Artigo 30; Artigo 170; Artigo 215 e Artigo 216 -.Existe ainda uma série de leis importantes a respeito da matéria, que emergiram, sobretudo, depois de 1988, produzidas no âmbito das Constituições Estaduais de vários Estados-membros da Federação. Na parte III da tese, apresento um conjunto documental que abarca parte considerável, embora não esgote esse corpus de documentos referente a patrimônio cultural e aos povos indígenas no Brasil, desde a década de 30 do século passado, com ênfase na década de 1970 até os primeiros anos do século atual.

<sup>131</sup>LEITÃO, 1993, p. 239. Nesse sentido, um eixo de trabalho interessante para continuidade das investigações articuladas em torno desta investigação é a reflexão sobre os valores normativos, regras prescritivas e modelos exemplares de jurisprudência, performances e representações, antigas e modernas, que moldam e atualizam práticas de um direito consuetudinário entre os povos indígenas brasileiros, em especial junto aos Guarani e suas parcialidades Mbya, Kaiová e Nandeva.

Guarani Mbya em particular, assim como ao conjunto dos povos e grupos étnicos indígenas brasileiros e às suas tradições históricas e culturais no continente.<sup>132</sup>

Em que pese tal declaração ser verdadeira, faz-se necessário demarcar, em sintonia com a visão antropológica proclamada por Manuela Carneiro da Cunha, que

o direito internacional e a reflexão científica evoluíram nos últimos trinta anos. Já não se pensa, com a arrogância que se tinha antigamente, que a civilização ocidental deve trazer o 'progresso' às sociedades aborígenes. Está hoje superada a perspectiva evolucionista que fazia crer que todas as sociedades estavam fadadas a percorrer o caminho que as levava de um suposto 'primitivismo' ou 'infantilismo' ao seu término e destino, que seria a nossa própria sociedade. Não existem sociedades na infância. Existem formas diferentes de sociedades, cada uma com seu valor próprio e cada uma com projetos próprios de futuro.<sup>133</sup>

De outro lado, são os próprios representantes dos povos e sociedades indígenas contemporâneos que, reunidos no Fórum Cultural Mundial (FCM),<sup>134</sup> avocam atenção para necessidade de 1) fortalecimento das manifestações culturais indígenas; 2) elaboração de campanhas de divulgação contendo informações sistemáticas a respeito da riqueza cultural dos povos indígenas e suas tradições culturais; 3) rompimento com o processo de marginalização dos povos indígenas ao acesso à produção e circulação de bens culturais; 4) constituição de uma política cultural indígena em estreita parceria com os povos indígenas, balizada na elaboração de uma metodologia que contemple a interlocução com as representações e organizações indígenas instituídas; 5) respeito à propriedade intelectual dos povos indígenas e garantia da proteção aos bens culturais e conhecimentos tradicionais, incluindo a discussão sobre a questão dos direitos autorais quanto aos bens culturais indígenas.

---

<sup>132</sup>Digno de registro, como exemplo de iniciativa que parece caminhar em direção contrária e que contou com a colaboração e participação de comunidades Mbya, é o trabalho empreendido pela 12ª Superintendência Regional do IPHAN e agentes do campo acadêmico que tem realizado esforços conjuntos no sentido de consolidar o inventário de referências culturais e o Registro de manifestações de comunidades do Povo Guarani Mbya no Rio Grande do Sul.

<sup>133</sup>Ver a respeito, *Os Direitos do Índio – Ensaio e Documentos*. São Paulo; Brasiliense, 1987.

<sup>134</sup>Evento ocorrido na cidade de São Paulo, em junho de 2004, promovido pelo LACED/Museu Nacional, INPSO/Fundação Joaquim Nabuco e Raízes da Tradição. No mesmo estiveram presentes representantes indígenas de diferentes estados e regiões do país, sob a coordenação da COIAB, - Coordenação das organizações Indígenas da Amazônia Brasileira - e APOIME – Articulação dos Povos e Organizações do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo -.



As lideranças reunidas no FCM, representantes dos mais de 250 povos e sociedades indígenas, habitantes imemorais na terra *brasilis*, acreditam na possibilidade de dar a conhecer ao povo brasileiro

a riqueza cultural dos povos indígenas, planejando e apoiando mostras que informem sobre o valor e a complexidade deste patrimônio intelectual, que recuperem a importância da participação indígena na formação da identidade, das instituições e do território nacional. (...) protestam também contra a visão passadista e antiquada com que os meios de comunicação apresentam a imagem do índio; sempre descontextualizando-o dos quadros históricos em que se situa, estimulando a permanente desconfiança e rejeição face ao indígena enquanto contemporâneo. Ou seja, é fundamental passar a compreender o indígena não mais como um objeto colonial, mas como um sujeito histórico em busca de melhores condições de vida para a coletividade a que pertence e postulando a criação de um espaço político próprio, adequado ao exercício de uma cidadania diferenciada.<sup>135</sup>

Levando-se em consideração as discrepâncias existentes entre a formalidade da normatização jurídica e a prática indigenista estampada na realidade empírica, pode-se perceber que existe um (re)conhecimento dos avanços produzidos pela ciência antropológica moderna e a tentativa, por parte de ONGs e de órgãos do aparelho estatal, de determinar resolutividade para as demandas específicas dos povos indígenas brasileiros. De fato, caso se projete um olhar retrospectivo para o início da década de 1980, nota-se que, à época, preponderava um matiz fortemente assimilacionista e integracionista na legislação vigente atinente aos povos e sociedades indígenas. Na ótica integracionista, os povos e sociedades indígenas eram entendidos como um estágio primitivo de um processo unilinear de evolução da humanidade. Assim a condição de índio correspondia, necessariamente, a um estado de transitoriedade que gradualmente desaparecia da realidade social, na medida em que os povos e grupos indígenas fossem “harmoniosamente” incorporados e integrados no convívio da sociedade brasileira.

Somente com a superação gradativa do pensamento evolucionista no campo das ciências humanas, particularmente nas Ciências Sociais e na Antropologia

---

<sup>135</sup>Documento intitulado *Diretrizes para a Formulação de uma Política Cultural Referente aos Povos Indígenas*, produzido pelas lideranças indígenas no ciclo de debates intitulado “Presença indígena no Fórum Cultural Mundial”, e apresentado durante a Plenária Final do Fórum em 3 de Julho de 2004. A atividade acabou gerando o documento supramencionado, publicamente endossado pela Secretaria da Identidade e da Diversidade Cultural, por meio da figura do ator Secretário Sergio Mamberti representando a pasta do Ministério da Cultura.

Social, no plano internacional, e o advento da Constituição Federal de 1988, no plano jurídico-político nacional, os povos e sociedades indígenas passa(r)am a ser reconhecidos como entidades étnicas e culturais diferenciadas, capazes de produzir e reproduzir formas de organização social e desenvolvimento autônomo.

Diante da emergência deste contexto jurídico-político e científico atual, vem sendo (a)firmada jurisprudência em torno de uma série de dispositivos afirmativos de direitos dos povos indígenas. Esses dispositivos, vão desde o postulado do respeito à diversidade cultural, passando pelo reconhecimento de suas formas tradicionais de relacionamento com o território – desenvolvimento das atividades produtivas de subsistência, usos e saberes medicinais próprios -, até a afirmação de seus processos socioculturais e educacionais diferenciados, matizados pelos conceitos de etnodesenvolvimento e etnosustentabilidade.<sup>136</sup>

Nesse aspecto, convém realçar a necessidade de defesa do pluralismo étnico-lingüístico e de reconhecimento da diversidade cultural humana, bem como o imperioso respeito à configuração histórica e contemporânea do patrimônio cultural dos povos e sociedades indígenas ocupantes da *terra brasilis*.

#### **4.3.1 Legislação nacional em torno do patrimônio “de pedra e cal:**

##### **o instrumento do tombamento de bens culturais.**

Ao longo da história de ações patrimoniais no Brasil os processos de catalogação, conservação e preservação dos bens materiais de aspecto histórico e artístico-cultural vem sendo efetivados por intermédio do instituto do tombamento.<sup>137</sup> Instrumento jurídico-legal que adjudica a defesa e proteção ao patrimônio cultural, de acordo com as normas estabelecidas pela Constituição Federal, o tombamento requer a materialização de normas preservacionistas, as quais têm por substrato legislação federal ordinária, cujo embasamento é o Decreto-Lei nº 25 de 30 de novembro de 1937.

De acordo com Cecília Londres (2001), a imagem usualmente evocada pela expressão “patrimônio histórico e artístico” é a de um conjunto de monumentos antigos que devem ser preservados, “ou porque constituem obras de arte

---

<sup>136</sup>Ver respectivamente, sobre os conceitos de etnodesenvolvimento e etnosustentabilidade STAVENHAGEN, Rodolfo (1985) e SOUZA LIMA, Antonio Carlos & BARROSO-HOFFMANN, Maria, (2005).

<sup>137</sup>A figura jurídica do tombamento de bens culturais legalmente existe com validade legal não apenas no âmbito da esfera federal, sendo plausível que vigore, com o conjunto de suas prerrogativas, nas esferas estadual e municipal.

excepcionais, ou por terem sido palcos de eventos marcantes, referidos em documentos e em narrativas dos historiadores.” A autora afirma ser necessário reconhecer que “essa imagem, produzida pelos efeitos mais visíveis da política de patrimônio conduzida pelo Estado brasileiro por mais de sessenta anos, está longe de refletir a diversidade, assim como as tensões e conflitos que caracterizaram a dinâmica cultural do País, tanto a mais recente, quanto a do passado”.<sup>138</sup>

Essa perspectiva dominante no cenário patrimonial brasileiro, de proteção e preservação do patrimônio cultural digno de representar a nação, advém da promulgação do Decreto-Lei nº 25;1937 que, pela vez primeira, estruturou os procedimentos de salvaguarda do denominado patrimônio histórico e artístico nacional. Eis o preâmbulo do referido decreto:

#### Capitulo I

##### **Do patrimônio Histórico e Artístico Nacional**

Art. 1º - Constitui o patrimônio histórico e artístico nacional o conjunto dos bens móveis e imóveis existentes no País e cuja conservação seja 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.

& 1º - os bens a que se refere o presente artigo só serão considerados parte integrante do patrimônio histórico e artístico nacional depois de inscritos separada ou agrupadamente num dos quatro Livros do Tombo, de que trata o Art.4 desta lei.<sup>139</sup>

O Decreto-lei nº 25/37 efetivou como mecanismo basilar de proteção patrimonial o instituto do tombamento. Em que pese ter adentrado na cena histórica conjuntamente à constituição do Estado Novo, a aparição da figura do tombamento de bens culturais esteve vinculada ao ordenamento jurídico-constitucional de 1934. Com efeito, a Carta Magna de 1934 erigiu, enquanto principio constitucional legítimo, a função social da propriedade. Essa medida possibilitou, conforme Marcia Sant’Ana (2001), “o desenvolvimento no Brasil de todo um arcabouço jurídico, de cunho social, no campo da saúde pública, do trabalho, do urbanismo e da preservação. A

<sup>138</sup> LONDRES, Cecília. 2001, p. 185.

<sup>139</sup> Decreto 25/1937. que instituiu a figura do tombamento como principal instrumento da política patrimonial na história do Brasil.

propriedade passou a ser definida como um composto que possui (a) uma face privada ou material ligada a seu proprietário e relativa a seu fundamento econômico: (b) uma face pública imaterial que diz respeito à coletividade e sobre a qual pode incidir um interesse público.”<sup>140</sup>

O tombamento, como instrumento de preservação se vincula justamente à face imaterial da propriedade, onde estão concentrados os valores que a ligam à coletividade. Os efeitos desse dispositivo legal, entretanto, se rebatem também na sua face material, afetando o valor econômico do bem. O tombamento é, assim, um instrumento legal cuja aplicação se justifica e se legitima por meio da face pública da propriedade, ao tempo em que opera basicamente na sua face privada ou material.

Os bens culturais de natureza material têm, portanto, uma face imaterial que diz respeito aos valores coletivos neles investidos, mas que também resulta do seu uso e apropriação social. <sup>141</sup>

A instituição da figura jurídica do tombamento encontra-se consagrada na legislação brasileira desde o final da década de trinta do século passado.<sup>142</sup> O Decreto-lei nº 25/1937 prescreve a inscrição dos bens e valores culturais em livros do Tombo, sendo que o tombamento de um bem móvel ou imóvel de natureza material/material como patrimônio cultural consuma-se enquanto ato jurídico normativo, de acordo com o que apregoa o referido Decreto-lei, a partir do momento em que ocorre sua inscrição no livro do tomo. A ideia de tomar alguma coisa de acordo com normas legais possui equivalência a registrar, com o objetivo de proteger, controlar, guardar. Tombamento, também denominado tomo, originado do latim *tomex*, significa inventário, arrolamento, registro. Historicamente, o tombamento de bens culturais, visando à preservação e restauração desses bens, erigidos em patrimônio(s) cultural(is), é visto como mecanismo de interesse do estado e da sociedade.

---

<sup>140</sup>SANT’ANA: 2001, 2001: 151-163.

<sup>141</sup>SANT’ANA: 2001, p. 159.

<sup>142</sup>A instituição jurídica do tombamento pode referir-se a um ente nacional, i.e., ao país, ao ente estado ou ao ente município, conforme o bem a ser tombado tenha valor referenciado a toda a nação (as grandes obras da arte barroca brasileira, como as ruínas de São Miguel Arcanjo na região noroeste do Rio Grande do Sul), ou somente a determinado estado federado (obras de importância histórica para o Rio Grande do Sul, como o palácio Piratini –atual sede do governo estadual-), ou para determinado município (casa dos Azulejos em Rio Grande).

#### **4.3.2 O caso do tombamento das Missões Jesuíticas Guarani – Ruínas de São Miguel – como patrimônio cultural brasileiro e da humanidade**

As primeiras intervenções de cunho preservacionista levadas a efeito pelo Estado brasileiro, visando a conservação do conjunto arquitetônico das Missões Jesuíticas Guarani - Ruínas de São Miguel – ocorreram já a partir de 1928, numa conjuntura que antecedeu o período de ascensão de Getúlio Vargas à Presidência da República e à criação de um organismo específico, alojado no Ministério da Educação para dedicar-se à ação patrimonial no país.

A ideia de valorar positivamente o patrimônio cultural brasileiro é obra basilar do movimento modernista, instituído no país a partir da Semana de Arte Moderna de 1922, momento privilegiado que confere à conformação do campo de reflexão e ação patrimonial desdobramentos incontestes.<sup>143</sup>

Em 1934, com a criação da Inspetoria de Monumentos Nacionais tem-se a constituição de uma espécie de proto-política patrimonial, denotando assim uma iniciativa efetiva do poder público da época no caminho da institucionalização da *práxis* patrimonial visando a proteção e preservação do patrimônio cultural brasileiro.

No âmbito regional, em 1936, o governo estadual do Rio Grande do Sul enviou Augusto Meyer a fim de realizar uma prospecção com o fito de levantar informações a respeito da situação em que se encontravam as ruínas dos sete povos. Em janeiro de 1937, Lúcio Costa - figura emblemática da ação estatal em defesa do patrimônio e técnico do Serviço Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN) - viajou para a região missioneira do Rio Grande do Sul, a fim de cumprir sua missão histórica como representante do recém criado órgão de proteção oficial do patrimônio no país.

Rodrigo de Melo Franco, representante-mor do órgão oficial incumbido da defesa dos bens patrimoniais no país e um dos ícones da empreitada patrimonialista no período, atesta a importância conferida pela ação estatal ao processo de patrimonialização das Missões Jesuítica Guarani – Ruínas de São Miguel

---

<sup>143</sup> Conforme leimos, remete e vincula os agentes e agências socioculturais e políticos, que lidam com a problemática do patrimônio no Brasil, a este momento privilegiado como se experimentassem a perspectiva de um “eterno retorno” a uma ancoragem quase mítica.

A esse serviço, pouco antes organizado, incumbia proceder com urgência ao inventário dos bens existentes no país cuja preservação o legislador lhe tinha atribuído a obrigação de assegurar. Entre esses bens, reclamavam muito encarecidamente a sua atenção os remanescentes dos sítios denominados os Sete Povos das Missões Orientais do Uruguai, em terras transferidas do domínio espanhol para a Coroa de Portugal [...] terras essas compreendidas no território atual do Estado do Rio Grande do Sul.<sup>144</sup>

Em boa medida, a memória social das Missões Jesuíticas Guarani Ruínas de São Miguel, na perspectiva do Estado-Nação, é apropriada como símbolo que retrata um momento inaugural, espécie de genealogia fundadora, espelhando, assim, um começo marcante para a atuação e proteção estatal aos bens culturais de natureza material no Brasil. Solicitado pela autoridade máxima do SPHAN para estudar a questão e propor a viabilidade de uma solução adequada do ponto de vista da preservação patrimonial oficial, Lucio Costa, “depois de percorrer a área dos Sete Povos e examinar cuidadosamente os restos dos monumentos missioneiros, elaborou a respeito um relatório memorável, datado de dezembro de 1937, que foi a primeira contribuição do grande arquiteto para o órgão administrativo do qual ele viria a tornar-se o técnico mais influente e destacado”.<sup>145</sup>

A intenção, afinal concretizada, de alavancar o processo de preservação dos bens passíveis de integrarem o patrimônio histórico-cultural nacional pelo conjunto das cidades mineiras que integraram o ciclo aurífero e as Missões Jesuíticas Guarani, as ruínas de São Miguel Arcanjo, enquadra-se no contexto patrimonial dominante durante as primeiras quatro décadas de proteção oficial, 1937-1978, época em que a construção imagética da nação brasileira esteve alicerçada no reconhecimento do valor expressivo da arte sacra – sobretudo os barrocos missioneiro e mineiro.

Inequivocamente, prevaleceu a representação do Brasil como um Estado-Nação moderno vinculado ao passado de raiz colonial, o que conferia a centralidade aos bens culturais assim denominados de “pedra e cal”, ao monumentalismo e às manifestações arquiteturais remanescentes que advinham do período colonial, época inaugural da colonização ibérica no país.

---

<sup>144</sup>FRANCO, Rodrigo de Melo. 199

<sup>145</sup>FRANCO, Rodrigo Melo. Parte III, Anexo 1.

No caso pioneiro de tombamento no Livro de Belas Artes, em 1938, das Missões Jesuíticas Guarani, reconhecia-se a importância da experiência histórica, fruto da relação instituída entre os missionários da Companhia de Jesus e os Guarani por um século e meio, e que produziu uma significativa arquitetura religiosa nas Américas, em particular na região Platina.

Esse processo recebeu novo alento em 1978, três anos após a Convenção do Patrimônio Mundial Cultural e Natural ter entrado em vigência e apenas dois anos após a criação do Comitê do Patrimônio Mundial,<sup>146</sup> momento em que a UNESCO, aquiescendo solicitação de Argentina, Brasil e Paraguai, deflagrou campanha internacional em favor da proteção e preservação das Missões Jesuíticas Guarani. Como resultado desse processo, em 1983, na gestão iniciada por Aloísio Magalhães à frente do IPHAN, as ruínas de São Miguel das Missões, únicas remanescentes que mantêm íntegras a frontaria e a torre sineira, foram encaminhadas pelo Estado Nacional brasileiro para reconhecimento como Patrimônio Cultural da Humanidade.

---

<sup>146</sup>O Comitê é constituído por pessoal técnico dos países que subscreveram a Convenção. Ao Comitê cabe organizar o próprio regulamento interno, além de estabelecer a definição de critérios e a realização da seleção dos bens a serem inscritos nas listas do Patrimônio Mundial e do Patrimônio Mundial em Perigo. No Comitê participam, ainda, na condição de consultores das esferas da cultura e da natureza, os representantes do Conselho Internacional de Monumentos e Sítios (ICOMOS), do Centro Internacional de Estudos para a Conservação e Restauração de Bens Culturais, e da União Internacional para a Conservação da Natureza.

#### **4.4 Novidade no front: bens culturais e o registro como suporte jurídico, antropológico e histórico do patrimônio cultural**

Mas, afinal, o que é, em que consiste o patrimônio cultural na acepção de patrimônio imaterial, em voga nos últimos anos do século XX e nos primeiros anos do século XXI?

Diferentemente do Ocidente, no mundo oriental a materialidade objetiva jamais foi concebida como a principal depositária da tradição cultural. A permanência ao longo do tempo das expressões tangíveis não aparece como aspecto preponderante, e sim o conhecimento necessário para reproduzi-las. Assim, entre os países do Oriente, mais relevante do que conservar um objeto como testemunho de um processo histórico e cultural passado é preservar e transmitir o saber que o produz, permitindo a vivência da tradição no presente (SANT'ANNA, 2003).

De acordo com essa concepção oriental, as pessoas que detêm o conhecimento, preservam e transmitem as tradições tornam-se mais importantes do que as coisas que as corporificam. Nos anos 1950, momento em que o Japão criou uma legislação pioneira de preservação de seu patrimônio cultural, o foco da proteção não esteve concentrado nas obras de arte e edificações, mas no estímulo e no apoio a pessoas e grupos que mantêm as tradições cênicas, plásticas, ritualísticas, e técnicas que compõem esse patrimônio.<sup>147</sup>

Até o surgimento da Convenção do Patrimônio Mundial Cultural e Natural em 1972, “a prática ocidental de salvaguarda dos bens culturais, fundada na conservação do objeto e na sua autenticidade, bem como na sua codificação legal, baseada, em última análise, na limitação do direito de propriedade, simplesmente não dão conta dessa nova noção de patrimônio cultural que, crescentemente, foi ganhando consistência a partir dos anos de 1970, por meio da incorporação de seus aspectos imateriais ou processuais”.<sup>148</sup>

No Brasil, a Constituição Federal de 1988 estabeleceu que o poder público, em conformidade com a cooperação das comunidades e grupos sociais, deve promover e proteger o patrimônio cultural brasileiro. Dispôs ainda que esse patrimônio é constituído de bens culturais materiais e imateriais que se referem à

---

<sup>147</sup>SANT'ANNA, Márcia, 2003. pp. 46-55

<sup>148</sup>SANT'ANNA, Márcia, 2003. p. 49.



identidade, à ação e à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade. Em seus artigos 215 e 216, a CF configurou a dilatação da ideia de patrimônio cultural brasileiro na exata medida em que reconheceu a existência de bens de natureza material e imaterial, estabelecendo a promoção desse patrimônio “por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação.”<sup>149</sup>

Dentre os vários instrumentos de proteção estabelecidos pela Carta Magna Brasileira, tais como o inventário, o tombamento, a desapropriação e o registro, recaiu sobre este último a escolha para consubstanciar a salvaguarda do patrimônio imaterial. Na formatação constitucional vigente, os bens culturais de natureza material e imaterial que formam o patrimônio cultural brasileiro conformam-se como os modos específicos de criar e fazer; as construções referenciais e exemplares da tradição nacional, incluindo bens imóveis (igrejas, casarões antigos, praças, conjuntos urbanos, entre outros) e bens móveis (obras de arte ou artesanato); as criações de natureza imaterial como a literatura, o teatro e a música; as expressões lingüísticas e os modos de viver, os costumes; os locais dotados de expressivo valor simbólico para a história, arqueologia, geografia, assim como as paisagens e as áreas de proteção ecológica da fauna e da flora.<sup>150</sup>

A rigor, encontram-se abrigadas no formato jurídico-constitucional da Carta Magna de 1988 as formas de expressão, os modos de criar, fazer, viver; o conjunto das produções artísticas, científicas e tecnológicas; as obras, objetos, acervos documentais, edificações arquiteturais e espaços destinados às manifestações artístico-culturais; os conjuntos urbanos e sítios de valor ecológico, arqueológico, histórico, paisagístico, paleontológico e científico.

No caso específico da tese aqui formulada, a legislação emanada da CF de 1988 reconheceu como legítimas as manifestações culturais e as formas de expressão e organização própria aos mais de 230 povos e 170 línguas indígenas do país, assim como reconheceu a capacidade civil dos indivíduos indígenas que encontram-se sob a jurisdição do Estado Nacional. Por sua vez, a Convenção 169 da OIT, homologada pelo governo brasileiro no começo do séc. XXI, consolidou um novo ordenamento jurídico no que tange aos povos e sociedades indígenas,

---

<sup>149</sup>Constituição da Republica Federativa d Brasil. Art. 216, &1º.

<sup>150</sup>Constituição Federal, Artigos 215 e 216.

possibilitando a emergência de princípios norteadores de políticas públicas que não mais estejam pautadas em uma perspectiva assimilacionista e anti-democrática, conforme demonstra o funesto histórico das relações do Estado-Nação com os grupos autóctones desde a época colonial, mas sim no diálogo intercultural e no respeito às diferenças.

Em âmbito regional, a Constituição do Rio Grande do Sul, promulgada em 1989, assinala um conjunto documental basilar - constante do TÍTULO VII (Da Segurança Social), Capítulo V (Da família, da Criança, do Adolescente, do Idoso, dos Índios e da Defesa do Consumidor) -, no que concerne a preservação do patrimônio cultural dos povos e sociedades indígenas Charrua, Guarani, Kaingang e Xokleng ocupantes de espaços territoriais presentemente no Estado:

## **Seção II – Dos Índios**

*Art. 264 – O estado promoverá a incentivará a auto preservação das comunidades indígenas, assegurando-lhes o direito a sua cultura e organização social.*

*§ 1º. – O poder público estabelecerá projetos especiais com vista a integrar a cultura indígena ao patrimônio cultural do Estado.*

*§ 2º. – Cabe ao Poder Público auxiliar as comunidades indígenas na organização, para suas populações nativas e ocorrentes, de programas de estudos e pesquisas de seu idioma, arte e cultura, a fim de transmitir seu conhecimento às gerações futuras.*

*§ 3º. – É vedada qualquer forma de deturpação externa da cultura indígena, violência as comunidades ou a seus membros, bem como a utilização para fins de exploração.*

*§ 4º. – São asseguradas às comunidades indígenas proteção e assistência social e de saúde prestadas pelo Poder Público estadual e municipal.*

*Art. 265 – O Estado proporcionará às comunidades indígenas o ensino regular, ministrado de forma intercultural e bilíngüe, na língua indígena da comunidade e em português, respeitando, valorizando e resgatando seus métodos próprios de aprendizagem, sua língua e tradição cultural.*

Parágrafo Único – o ensino indígena será implementado através da formação qualificada de professores indígenas bilíngües para o atendimento dessas

comunidades, subordinando sua implantação à solicitação, por parte de cada comunidade interessada, ao órgão estadual da educação.<sup>151</sup>

Para além dos aspectos jurídicos constitucionais a instituição do registro de bens culturais, mecanismo reiterado hoje como novidade no cenário patrimonial, na medida em que trouxe de volta dos bastidores a pendência a respeito da chamada “face imaterial do patrimônio cultural”, faz jus a consideração neste trabalho. Uma questão central e que merece ser abordada a este propósito: Será, de fato, o registro um novo instrumento de reconhecimento e valorização das tradições, costumes e modos de vida dos grupos sociais e étnicos não hegemônicos no interior da sociedade, historicamente, alheios à configuração de um patrimônio cultural da nação brasileira?<sup>152</sup>

Ora, inicialmente é necessário observar que o instituto do Registro, materializado com a edição do Decreto-lei 3551/2000, não é um instrumento de tutela e acautelamento análogo ao tombamento, mas sim um recurso para o reconhecimento e valorização do patrimônio cultural imaterial, que também se apresenta como complementar ao tombamento tradicional. Nesse sentido, o Registro, visto como instrumento legal da política pública federal para a área do patrimônio, é tributário da incorporação da noção de referencia cultural. A mesma é signo de uma visão que ampliou os processos de preservação, atribuição de valor patrimonial e gestão dos bens culturais no país.

Na realidade, o Registro corresponde ao procedimento de identificação e produção de conhecimento sobre o bem cultural de natureza imaterial e equivale a documentar e registrar o passado e o presente das expressões culturais em suas diferentes versões. Em consonância com o Relatório Final da Comissão e GTPI, o patrimônio imaterial “não requer ‘proteção’ e ‘conservação’ –no sentido das noções fundadoras das práticas de preservação de bens culturais móveis e imóveis-, mas identificação, reconhecimento, registro etnográfico, acompanhamento periódico,

---

<sup>151</sup>Assembléia Legislativa. Constituição Estadual do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1989. Grifos nossos.

<sup>152</sup> Nas palavras do antropólogo e presidente do IPHAN Antonio Augusto Arantes: “É preciso agora recuperar o todo, e integrar as coisas, os seus sentidos e gentes que constroem tais sentidos, os aspectos materiais e os intangíveis do patrimônio (...) consolidaremos um novo conceito de patrimônio para o Brasil.” ( 2003, 16/03)

divulgação e apoio. Enfim, mais documentação e acompanhamento e menos intervenção”<sup>153</sup>

Em outros termos, o registro, entendido como instrumento--símbolo, da nova política patrimonial em voga no país, evoca como referência fundamental a ideia de continuidade histórica do bem cultural, isto é, do patrimônio imaterial reconhecido como tal, e sua relevância para a memória, identidade e formação da sociedade brasileira. É, portanto, a partir desta diretiva que o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial assumiu a condição privilegiada de instrumento legal para o reconhecimento e valorização cultural do patrimônio imaterial nacional.

Nitidamente a estratégia desenvolvida pela Comissão e pelo Grupo de Trabalho do Patrimônio Imaterial (GTPI) para conceituação dos bens culturais de natureza intangível/imaterial, dignos de serem inscritos nos quatro livros criados com tal finalidade, concentrou-se na não elaboração de uma definição apriorística para normatizar o que se entende por “bem imaterial merecedor de registro”. De modo mais abrangente e realista, a posição final do GTPI acabou remetendo o conceito aos parâmetros de ordem genérica expressos no texto constitucional de 1988.

Nas palavras dos representantes da Comissão do Patrimônio Imaterial Brasileiro,<sup>154</sup> em carta endereçada ao então Ministro de Estado da Cultura Francisco Weffort, na data de 09 de setembro de 1999, no momento em que expõem as diretrizes mestras e finais de seu trabalho

Acreditamos ser esta a melhor maneira de capitalizar o grande consenso que existe hoje em dia em torno da importância dos bens imateriais para nosso patrimônio cultural. Um consenso que se forja na pregação de Mário de Andrade, Câmara Cascudo, Aluísio Magalhães e de tantos outros líderes e intelectuais. Se optássemos pela conceituação prévia e abstrata, correríamos o risco de provocar polêmica no vazio. Uma jurisprudência conceitual não evita a polêmica, apenas a torna mais produtiva e oportuna a partir dos casos concretos que o Conselho tiver que considerar.<sup>155</sup>

---

<sup>153</sup>Relatório Final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial In O Registro do Patrimônio Imaterial. Brasília: MinC;IPHAN;Funarte, 2006, p. 19.

<sup>154</sup>A referida comissão foi composta por Marcos Vilaça, Eduardo Portella, Joaquim Falcão e Thomas Farkas. Todos especialistas no campo do patrimônio cultural.

<sup>155</sup>Carta da Comissão dirigida ao cientista político e ex-ministro da Cultura Francisco Wefort publicada em O Registro do Patrimônio Imaterial – *Dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial*, in Ministério da Cultura/IPHAN/FUNARTE. Organização de SANT'ANNA Márcia G. de. Brasília: 2003.

Tal instrumento legal enseja a possibilidade de registrar desde as manifestações de caráter ritualístico, passando pelos modos de vida ancorados numa tradição que acentua as práticas coletivas da vida social, até a própria dinâmica histórica e cultural de grupos étnicos e sociais, comunidades locais e, em alguns casos particulares, conhecimentos e modos de saber fazer individual, centradas nas práticas de transmissão dependentes da tradição oral.

Conforme apregou recentemente uma agente social governamental, técnica do campo patrimonial, especialista do IPHAN

O objetivo é manter o registro da memória desses bens culturais e de sua trajetória no tempo, porque só assim se pode 'preservá-los'. Como processos culturais dinâmicos, as referidas manifestações implicam uma concepção de preservação diversa daquela da prática ocidental, não podendo ser fundada em seus conceitos de permanência e autenticidade. Os bens culturais de natureza imaterial são dotados de uma dinâmica de desenvolvimento e transformação que não cabe nesses conceitos, sendo mais importantes, nesses casos, registro e documentação do que intervenção, restauração e conservação.<sup>156</sup> (Grifos meus)

O Decreto nº 3.551/2000 em seu artigo 1º criou quatro livros de Registro de bens e manifestações culturais de natureza imaterial, a saber:

- I – Livro de Registro dos saberes e modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades.
- II - Livro de registro das Festas, celebrações e folguedos que marcam ritualmente a vivência do trabalho, das religiosidades e do entretenimento.
- III – Livro de Registro das Linguagens verbais, musicais, iconográficas e performáticas.
- IV – Livro dos lugares (Espaços), destinados à inscrição de espaços comunitários, como mercados, feiras, praças, santuários, onde se concentram e reproduzem práticas culturais coletivas.<sup>157</sup>

De acordo com o referido decreto, em seu artigo inicial § 2º, a inscrição num dos livros de registro terá sempre como referência a continuidade histórica do bem e sua relevância nacional para a memória, a identidade e a formação da sociedade

<sup>156</sup>SANT'ANNA, Márcia. 2003, p. 52.

<sup>157</sup>Decreto 3.551 que instituiu o "Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem Patrimônio Cultural Brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras Providências."

brasileira. Por sua vez, o § 3º do artigo 1º admite a possibilidade de abertura de outros livros de registro para a inscrição de bens culturais de natureza imaterial que constituam patrimônio cultural brasileiro e não se enquadrem nos livros definidos no parágrafo primeiro deste artigo.<sup>158</sup>

A constituição desses quatro livros elencados acima, emanados do decreto 3551, avança na superação da clássica dicotomização entronizada no campo do patrimônio entre o material e o imaterial ou, em outros termos, é parte integrante da mesma concepção que, ao longo dos tempos, sedimentou uma visão compartimentada, a qual consagrou a separação entre natureza e cultura, razão prática e razão simbólica, indivíduo e sociedade? Em caso afirmativo, é lícito acreditar que se está diante de uma nova perspectiva teórico-metodológica, o instituto do registro, adequada e eficaz no processo de salvaguarda, isto, é, conservação e preservação dos bens culturais?

Mister acentuar que a proteção oficial estatal e os instrumentos jurídicos à salvaguarda do patrimônio encontram-se legalmente reconhecidos no país desde a década de 1930 do século passado. O IPHAN, no seu começo denominado SPHAN, é um órgão da administração pública federal que existe desde 1937, contudo somente com a edição do decreto 3551/2000 o conceito de patrimônio cultural passou a ser oficialmente reconhecido pela instituição como instrumento capaz de coexistência com a tradicional política patrimonial encetada a partir da noção de patrimônio histórico e artístico nacional, o que equivalia, na prática, a assumir a conservação e preservação dos prédios, monumentos e marcos materiais, enfim o chamado patrimônio de “pedra e cal”.

Justiça seja feita, desde os anos de 1940 foram registrados esforços para redimensionar o estatuto patrimonial das manifestações de natureza simbólica no país. Outro momento significativo à ampliação do conceito de patrimônio na direção do reconhecimento do seu inequívoco aspecto imaterial ocorreu na década de oitenta do século XX. A partir deste momento passou-se a conferir importância

---

<sup>158</sup>Conforme Decreto-lei nº 3.551 de 4 de agosto de 2000.

também aos bens culturais e manifestações artísticas de grupos étnicos afro descendente e dos povos e sociedades indígenas.<sup>159</sup>

No âmago da problemática patrimonial, essas diferenças remetem para dois períodos históricos da política oficial de proteção do patrimônio entre nós. A primeira fase, inaugurada com a criação do SPHAN na década de 1930, foi capitaneada por Rodrigo Melo Franco de Andrade; por sua vez a segunda fase, embora se expresse mais claramente na década de 1990 e nos anos iniciais do século XXI, data de fins de 1970 e do limiar dos anos 80, é tributária da atuação de Aloísio Magalhães à frente do IPHAN.

O que se percebe é que ambas as tradições, tanto a do jurista Rodrigo Melo Franco enfatizando o patrimônio material, como a do *designer* gráfico Aloísio Magalhães, enfatizando o patrimônio imaterial, produzem diferentes discursos, narrativas, com vistas a representar os valores de uma suposta autenticidade brasileira, assim como a identidade e a memória da nação. No dizer de Lucia Lippi Oliveira (2008), balizada pela leitura do texto de Gonçalves (1991), essas formas de conceber o patrimônio, os discursos,

falam da perda, da identidade em situação de risco. Para ambos, a nação estaria em busca de sua identidade. A história como processo de destruição tornava necessário o resgate de valores. Como o presente era apresentado como situação de perda, justificava-se a ação daqueles que trabalhavam na defesa, no resgate, na preservação, na restauração.<sup>160</sup>

Para Rodrigo Melo Franco, tratava-se de conceber o patrimônio como um legado, espécie de testamento recebido do passado como herança e tradição vivenciada no tempo presente e passível de ser transmitida às futuras gerações. Já para Aloísio Magalhães, o cerne da questão patrimonial vinculava-se a importância da valorização do cotidiano e das manifestações culturais populares e tradicionais dos grupos sociais e étnicos, os povos indígenas por exemplo, em contrapartida à postura anterior de valorar os bens culturais de uma elite cultural e economicamente dominante.

---

<sup>159</sup>Dois exemplos marcantes a esse propósito foram os tombamentos do terreiro de candomblé Casa Branca, da cidade de Salvador, ocorrido na Bahia em 1984, e o da Serra da Barriga, no estado de Alagoas, local significativo em que o herói negro e nacional Zumbi ergueu o famoso quilombo dos Palmares.

<sup>160</sup>OLIVEIRA, Lucia Lippi. 2008, p. 130.

O quadro a seguir evidencia, de modo esquemático é bem verdade, as diferenças básicas existentes entre as perspectiva de tombamento e registro de manifestações e expressões culturais no Brasil. Adicionalmente ele serve para corroborar a proeminência dos personagens-símbolos Rodrigo e Aloísio no processo de construção de narrativas em torno do patrimônio e do patrimônio cultural entre nós.

<b>TOMBAMENTO DE BEM CULTURAL</b> Universo artístico-histórico cultural	<b>REGISTRO DE BEM CULTURAL</b> Universo simbólico-antropológico
Decreto 25/1937	Decreto 3551/2000
Cria o instrumento do Tombamento de bens móveis e imóveis no país, tornando-se o marco regulatório de proteção oficial ao patrimônio no país.	Arcabouço jurídico que instituiu o Registro de Bens de Natureza Imaterial e criou o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial – PNPI - no Brasil
Ênfase nas ideias de autenticidade, originalidade e monumentalidade dos remanescentes artísticos e históricos e na proteção de vestígios arqueológicos e edificações arquiteturas, o chamado patrimônio de “pedra e cal”	Ênfase na documentação e salvaguarda de manifestações e expressões patrimoniais ancoradas na moderna noção de cultura, conforme desenvolvida no âmbito da antropologia social pelas perspectivas semiótica e interpretativa.
Memória de grupos dominantes, ideia de unidade, singularidade da nação.	Diversidade de expressões culturais
Eixo – Construção/constituição de uma identidade do estado-nacional brasileiro	Eixo – Sociedade civil, atores e agentes sociais dos grupos étnicos e sociais
Retórica da perda, ênfase no passado colonial nacional como traço distintivo merecedor de culto e admiração.	Retórica da perda associada ao risco da homogeneização cultural; Reconhecimento da existência de um patrimônio cultural da nação diversificado.
Categoria- patrimônio material, Valorização do objeto histórico e artístico visto como o nacional; Ênfase em objetos da cultura material;	Categoria- patrimônio cultural/imaterial Ênfase em processos socioculturais e nos significados atribuídos pelos grupos sociais no cotidiano de suas expressões culturais.
Órgão: SPHAN	Órgão: IPHAN
Artífice Rodrigo de Melo Franco (jurista)	Artífice - Aloísio Magalhães (designer)
Mario de Andrade – modernistas	Mario de Andrade - modernistas



Em ambas as tradições/vertentes patrimoniais que se desenvolveram no Brasil nos últimos 70 anos, tanto a simbolizada pela figura de Rodrigo Melo Franco – que notabilizou-se pela ênfase na defesa do patrimônio material de “pedra e cal”-, como na tradição inspirada pela atuação de Aloísio Magalhães - , a qual difundiu a defesa de expressões e manifestações culturais do patrimônio imaterial -, tratava-se de conceber o patrimônio como um legado artístico, histórico e cultural existente independentemente de seu agenciamento por agentes sociais, agências públicas e grupos étnicos específicos. Nesse sentido, o patrimônio era algo dado e existente aprioristicamente na realidade social brasileira, sendo imperativo sua preservação.

Para esses artífices do patrimônio entre nós, a “retórica da perda” e da identidade nacional em situação de risco impulsionava-os, enquanto intelectuais orgânicos do campo do patrimônio, a produzirem ações patrimoniais efetivas de recuperação, restauração e preservação de bens culturais. “Suas narrativas recriavam/reapropriavam o que devia compor o patrimônio nacional. As políticas de patrimônio cultural tornavam-se assim uma busca que inventava e justificava seu próprio objeto”.<sup>161</sup>

---

<sup>161</sup>OLIVEIRA, Lúcia Lippi. Op. Cit. p. cit.

#### 4.4.1 O caso do registro da arte kusiwa – pintura corporal e arte gráfica Wajãpi como patrimônio cultural brasileiro e da humanidade

Nós Wajãpi estamos muito felizes porque ganhamos o prêmio da Unesco que escolheu nossa cultura como patrimônio imaterial da humanidade. Nós achamos que este prêmio é o reconhecimento do trabalho que nós estamos fazendo há muito tempo para fortalecer cada vez mais a cultura Wajãpi. (...) Nós queremos que os não índios conheçam nossa cultura para respeitar nossos conhecimentos e nosso modo de vida. Se os não-índios não respeitam nossa cultura, até os nossos próprios jovens podem começar a desvalorizar nossos conhecimentos e modo de vida. Por isso, nós queremos apoio para continuar este trabalho com os nossos parceiros, de formação dos Wajãpi e também de formação dos não-índios para entender e respeitar os povos indígenas.<sup>162</sup>

A epígrafe que abre essa última seção do capítulo diz bem da importância conferida pelos agentes sociais indígenas, representantes do povo Wajãpi do Amapá, a respeito da manifestação cultural kusiwa – pintura corporal e arte gráfica- ter sido inscrita no Livro de Registro das Formas de Expressão do IPHAN, em 2002, tornando-se o primeiro bem cultural de uma alteridade étnica a receber a distinção de patrimônio cultural brasileiro. As lideranças Wajãmpi fazem menção, também, à significação conferida pelos indígenas ao fato de que, um ano após, essa mesma tradição/expressão cultural indígena ter obtido o reconhecimento mundial, acabou sendo alçada, no ano 2003, à condição de patrimônio imaterial da humanidade, - *Tesouro vivo, Obra-prima do patrimônio Oral e imaterial da humanidade*- em consonância com categorias subscritas em jurisprudência internacional firmada da qual a UNESCO é, ao mesmo tempo, promotora e principal emuladora no contexto das últimas décadas a nível mundial no campo do patrimônio.

Mas em que tipo de manifestação e bem cultural de atribuição sócio-étnica consiste a arte gráfica kusiwa dos indígenas Wajãpi?

*O sistema gráfico kusiwa opera como um catalisador para a expressão de conhecimentos e práticas que envolvem desde*

---

<sup>162</sup> Trechos da carta assinada por lideranças Wajãpi, do Conselho das Aldeias em 07 de novembro de 2003, e enviada a diversas autoridades governamentais brasileiras por ocasião do primeiro aniversário da outorga de patrimônio cultural da humanidade para a arte kusiwa pintural corporal e grafismo Wajãpi.

*relações sociais, crenças religiosas e tecnológicas até valores estéticos e morais. O excepcional valor desta forma de expressão está na capacidade de condensar, transmitir e renovar – através da criatividade dos desenhistas e narradores – todos os elementos particulares e únicos de um modo de pensar e de estar no mundo, próprio dos Wajãpi do Amapá. A linguagem kusiwa é uma forma de expressão complementar aos saberes transmitidos oralmente, a cada nova geração, e compartilhados por todos os membros do grupo. (...) A arte gráfica e a arte verbal dos wajãpi lhes permite agir sobre múltiplas dimensões do mundo: sobre o visível e o invisível, sobre o concreto e sobre o mundo ideal. Não se trata de um saber abstrato e sim de uma prática que é permanentemente interativa, viva e dinâmica.”* (Processo administrativo IPHAN nº. 01450.000678/ 2002-27) (Grifos meus)

O caso emblemático do registro da arte kusiwa, pintura corporal e arte gráfica Wajãpi, é dotado de relativa significação para a tese aqui defendida, ente outros pontos relevantes, porque foi o primeiro bem cultural indígena registrado no Livro dos Saberes do Patrimônio Imaterial do IPHAN, assim como o primeiro patrimônio cultural brasileiro a ter seu registro homologado pela UNESCO a nível internacional como patrimônio cultural da humanidade.

Em dezembro de 2002, o sistema gráfico kusiwa foi registrado como patrimônio cultural do Brasil. Injunções de ordem política, além da articulação envolvendo os Wajãpi, através de suas lideranças locais, o Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP –NHII-<sup>163</sup> e o Museu do Índio,<sup>164</sup> concorreram para que este bem cultural recebesse o selo de patrimônio oficial da nação, concedido através do Ministério da Cultura. Mister a lembrança de que, na esfera da cultura, o ato de registro de um bem cultural indígena rubricou o apagar das luzes do segundo mandato presidencial de Fernando Henrique Cardoso. Nesse sentido “era interessante que o governo federal mostrasse resultados e a então gestão do IPHAN tornasse visível a política patrimonial que naquele Governo começara a se implantar”,<sup>165</sup> sobretudo a partir da edição do decreto 3551 e da subsequente criação do PNPI .

Esse programa, instituído pelo artigo 8º do Decreto-lei 3551, tem como finalidade precípua a consecução de uma política patrimonial específica de

<sup>163</sup>Coordenado pela antropóloga Dominique Tinkin Gallois, professora no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social na FFLCHUSP, e detentora de uma extensa pesquisa entre esse povo indígena, ocupante da Amazônia legal Brasileira.

<sup>164</sup>Na figura do seu diretor o antropólogo José Carlos Levinho.

<sup>165</sup>ABREU, Regina op.cit p.

inventário e valorização do patrimônio imaterial brasileiro. O PNPI, em que pese sua curta existência, consolidou-se como importante apoio e complemento técnico ao instrumento jurídico do registro. Através de sua materialização tem sido possível viabilizar a instrução de processos administrativos, o tratamento e acesso às informações geradas e a promoção e difusão oficial do patrimônio cultural de natureza imaterial e a valorização da diversidade cultural nacional.<sup>166</sup>

As implicações deste ato – a elevação por parte do estado brasileiro e pela UNESCO de um bem cultural de uma alteridade indígena, respectivamente à condição de patrimônio nacional e patrimônio cultural da humanidade -, dotado de reconhecida significação e eficácia prático-simbólica na perspectiva da presente política patrimonial oficialista e na própria percepção dos povos e coletividades indígenas, está longe de ser recebido como consenso pela sociedade civil e pela comunidade de pares que conforma o campo do patrimônio no país.

Uma das questões capitais a serem equacionadas, conforme assinalou o antropólogo e então diretor do Museu Nacional Luiz Fernando Dias Duarte, na ocasião integrante do Conselho do Patrimônio,<sup>167</sup> é: “o que significa dar um selo oficial de reconhecimento a uma manifestação cultural se o país é feito de muitas manifestações culturais todas igualmente significativas para os grupos que a produzem e que por ela são produzidos?”

*Como patrimonializar as diferenças sem trair o próprio conceito de diferença? Como criar coleções de manifestações culturais dignas de representar a nação brasileira, sabendo que no mesmo movimento estamos também praticando o descolecionamento, ou seja, criando coleções de manifestações culturais “indignas” de representar a nação brasileira? (...) Como lidar com nossos próprios valores, gostos, idiosincrasias quando temos diante de nós o poder de certificá-los em detrimentos de outros? Por outro lado, como deixar de aproveitar oportunidades de certificar culturas (...), uma vez que sabemos que elas podem ser boas estratégias para a auto-afirmação e a construção da auto-estima desses grupos?*

*Como fazer isso sem estimular a guerra das culturas num planeta onde a noção de diversidade cultural vem ganhando o significado do*

<sup>166</sup>A rigor o PNPI tem se mantido como um dos pilares da atual política de patrimônio do governo federal. Teve maior importância política e visibilidade de suas ações após a direção do IPHAN ter sido ocupada, a partir de março 2003, pelo antropólogo Antonio Augusto Arantes. Contudo, uma das ressalvas a serem feitas diz respeito à propalada ajuda e fomento aos bens registrados, tais itens da pauta que vem sendo proposta pela nova política cultural para o setor de patrimônio parece estar longe de se materializar em sua plenitude e potencialidade de cobertura.

<sup>167</sup>O Conselho do Patrimônio é, atualmente, o órgão responsável pela decisão final de tombamentos e registros no Brasil.

*multiculturalismo, ou seja, de culturas fechadas como mônadas ou totalidades que em muitos casos perdem quaisquer referências ao objetivo do entendimento humano ?(...)*

Ainda refletindo sobre o caso do grafismo Waiãpi e sem tirar o mérito e a beleza dessa arte gráfica, como proceder diante de todas as demais artes gráficas das etnias indígenas no Brasil, uma vez que todas elas produzem artes gráficas igualmente belas e culturalmente significativas? Não estaríamos também correndo o risco de engessar as manifestações culturais, congelando-as a partir da imagem cristalizada no registro?<sup>168</sup>

Eis aí revelado, conforme suficientemente evidenciado no trecho transcrito acima, em toda sua extensão e radicalidade, um conjunto de problemas e questões de fundo que demonstram a complexidade existente nos processos de ação e reflexão patrimonial no limiar de século XXI, em âmbito nacional e internacional.

Numa mirada inconclusiva, a qual, contudo, encaminha a finalização deste capítulo, constatamos que no cenário jurídico-político entreaberto pela promulgação da Constituição Federal de 1988 abriu-se espaço à ampliação da conceituação jurídica de patrimônio cultural. Em termos objetivos: propugnou-se na carta constitucional em vigência pela tutela patrimonial legal, a ser exercida pelo poder público em suas esferas federal, estadual e municipal dos bens culturais de natureza imaterial considerados de relevância para a manutenção da ideia de comunhão nacional.

Por seu turno, em termos histórico-antropológicos, a noção de patrimônio imaterial emergiu com dimensão operatória e considerável abrangência englobando tanto manifestações, tradições e valores culturais que expressam os modos de ser e estar no mundo de grupos sociais e/ou étnicos, bem como elementos que atestam os processos de reconhecimento identitário e a produção e reprodução de saberes e conhecimentos acumulados ao longo da existência histórica de diversos entes formadores da sociedade brasileira.

O que me parece plausível observar, numa aproximação crítica, ainda que não definitiva, à questão do patrimônio imaterial, suscitada pela novidade conceitual introduzida pelo decreto 3.551, é que a criação do instituto jurídico do registro, em que pese os avanços consideráveis que carrega consigo, continua a reproduzir a separação entre os bens culturais de natureza material e imaterial, “conformando-se

---

<sup>168</sup>ABREU, Regina & FILHO, Manuel Ferreira. 2007, p.40. Grifos meus.

como uma expressão elaborada do tradicional paradigma dualista ocidental moderno, o qual “dicotomiza as relações entre Natureza/Cultura, em pares infinitos como Concreto/Abstrato, Infra/Supra Estrutura e etc. Estas são as bases do mesmo paradigma clássico dominante na área preservacionista ocidental, que se nutre da compartimentação do saber em especialidades disciplinares.”<sup>169</sup>

Do ponto de vista apontado por nós no trabalho, reiteramos que esse conjunto complexo e heterogêneo de problemas teórico-práticos, referente ao campo social do patrimônio e do patrimônio cultural, adquire significação e maior inteligibilidade se pensado a partir da constatação da existência de uma tripla dimensão e historicidade da noção categorial de patrimônio: 1ª) a dimensão jurídico-administrativa, tendo como ponto estruturante a inserção da noção de patrimônio cultural da humanidade na esfera do Direito Público Internacional, a partir do significado atribuído para a Convenção Relativa à Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural de 1972, conforme demonstrado neste capítulo; 2ª) a dimensão histórico-antropológica, ancorada na mirada conceitual experimentada pelo conceito antropológico de cultura a partir da segunda metade do século passado, contida na interpretação do significado da expansão das representações e ações sociais em torno do patrimônio; 3ª) a dimensão sócioétnica identitária instituída pelas alteridades culturais, neste caso os indígenas Guarani Mbya, e o sentido que vêm sendo atribuído por estas alteridades à categoria de patrimônio e para o conceito operatório de patrimônio cultural na conjuntura do tempo presente, i., é, nas últimas décadas do século XX e nesta primeira década do século XXI.

É crível a compreensão de que o que está assentado em relevo nesse processo constituído de atos e discursividades efetivos levados a efeito pela UNESCO e organismos internacionais correlatos, bem como nas ações realizadas pelo Estado-Nação Brasil e pelos atores sociais da sociedade civil e agentes socioétnicos, é o interesse e a possibilidade de encaminhar o inventário e o registro de bens culturais, o mais completo, duradouro e significativo, de lugares de memória social, objetos, rituais e sistemas culturais, monumentos históricos e religiosos, estruturas arquiteturais, paisagens culturais etc., com vistas à proteção e preservação de bens culturais considerados dignos de figurarem como patrimônios culturais vivos e representativos, tanto da perspectiva de uma humanidade universal

---

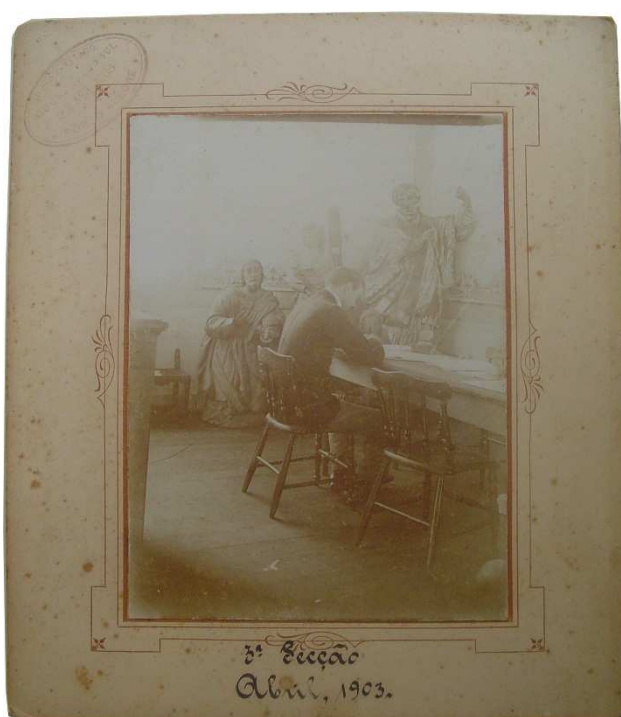
<sup>169</sup>CORREA, Alexandre. 1999. mimeo.

(ainda que a julgamos como algo abstrato mais do que propriamente factível), como dos pontos de vistas das singularidades culturais dos povos e coletividades socioétnicas (mais concreta e representativa, acreditamos).

## 5 INTERLÚDIO: NARRATIVAS IMAGÉTICAS DO CAMPO DE PESQUISA DO PATRIMÔNIO E DO PATRIMONIO CULTURAL

### 5.1 INTERLÚDIO

– Imagens que (re)velam representações sociais e significados da experiência histórica das ruínas de São Miguel Arcanjo que tornou-se, a partir de tombamento da UNESCO em dezembro de 1983, patrimônio cultural da humanidade .



Peças provenientes das Missões sendo registradas por Técnico da 3ª seção em 1903, instituição pública que corresponde atualmente ao Museu Histórico Julio de Castilhos - Fonte: AHRIS



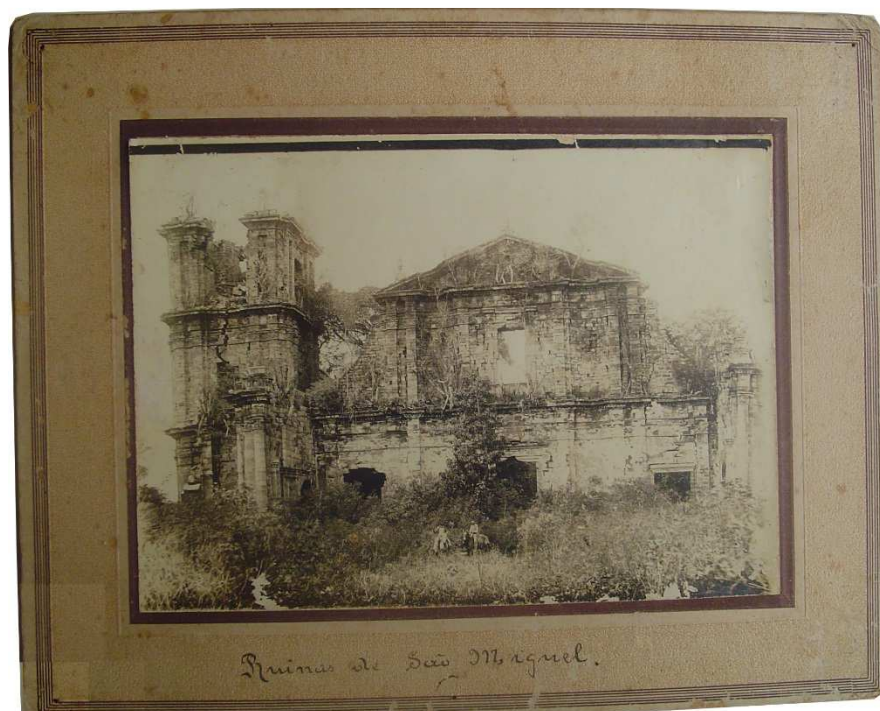


Imagem das décadas iniciais do século XX quando não havia preocupação ostensiva com a preservação do então futuro patrimônio da humanidade São Miguel das Missões  
 Fonte: AHRS



Prédio das ruínas de São Miguel Arcanjo tomado pela vegetação nos primeiros anos do século XX. FONTE: AHRS





Famílias da região missioneira ocupam o interior das reduções de São Miguel década de 1920. Fonte - AHRs



Tomada lateral da igreja de São Miguel, possivelmente década de 1940  
Fonte: AHRs





Uma das primeiras imagens do recém criado Museu das Missões no começo da década de 1940. Fonte – AHRS



Espaço da redução de São Miguel servindo de lugar de sociabilidade para os moradores provenientes de Santo Angelo e adjacências. (Período - 1948). Fonte: AHRS





Um dos primeiros usos sociais do espaço reducional das missões após a dissolução dos antigos povoados em que os Guarani e os jesuítas consolidaram a experiência das Missões Jesuítica Guarani na então Província Jesuítica do Paraguai.  
Fonte: AHRs



Área apropriada pela população local, no interior do antigo espaço reducional, como de uso cerimonial sendo usada como Cemitério da localidade no século XX.

Fonte: AHRIS



Trabalhos de intervenção e restauração das Missões Jesuíticas – Ruínas de São Miguel – no final da década de 1980, após a mesma ter sido declarada patrimônio cultural da humanidade pela UNESCO, em novembro de 1983. Fonte: AHRS





Torre da antiga igreja de São Miguel Arcanjo, década de 1980 do século passado. Fonte: AHRIS



Cruz missioneira, símbolo da região missioneira do Estado  
Fonte: AHRs, 2007





Autor em trabalho de campo nas Ruínas de São Miguel Arcanjo, em 2006.



Prédio do Museu das Missões –  
Fonte: Foto do autor, 2006



Fachada lateral atual da antiga igreja do povoado de São Miguel Arcanjo - Foto do Autor





Opy – Casa de reza, templo dos Guarani – Fonte: Foto do autor, 2003



O Turismo cultural, com a implementação da “Rota das Missões” passou a ser uma das principais atividades econômicas em âmbito regional e principalmente o município de São Miguel das Missões, assim como um fonte de arrecadação de recursos para manutenção do patrimônio cultural da humanidade Missões Jesuíticas Guaraní Ruínas de São Migue por parte do Governo Federal/IPHAN.

Na imagem, um grupo de turistas em visita ao sitio arqueológico de São Miguel Arcanjo.

Fonte: Trabalho de campo do autor, 2006.





Grupo de jovens turistas, realizando imagens fotográficas, em visita ao sitio arqueológico de São Miguel Arcanjo – Missões Jesuíticas Guaraní Ruínas de São Miguel, conforme a denominação oficial conferida/conhecida, respectivamente pelo Brasil, através do IPHAN, e pela UNESCO no plano internacional. No centro da fotografia, pesquisador deslocando-se para visita ao Museu das Missões após ter percorrido o espaço interior das ruínas remanescentes do que outrora edificou-se a igreja do povoado de São Miguel Arcanjo, um dos sete povos missioneiros surgidos nos séculos XVII e XVIII no atual Rio Grande do Sul. Fonte: Trabalho de campo do autor, 2006.



Indígenas Guarani Mbya com seu artesanato exposto no Museu das Missões  
Foto do autor, 2008.

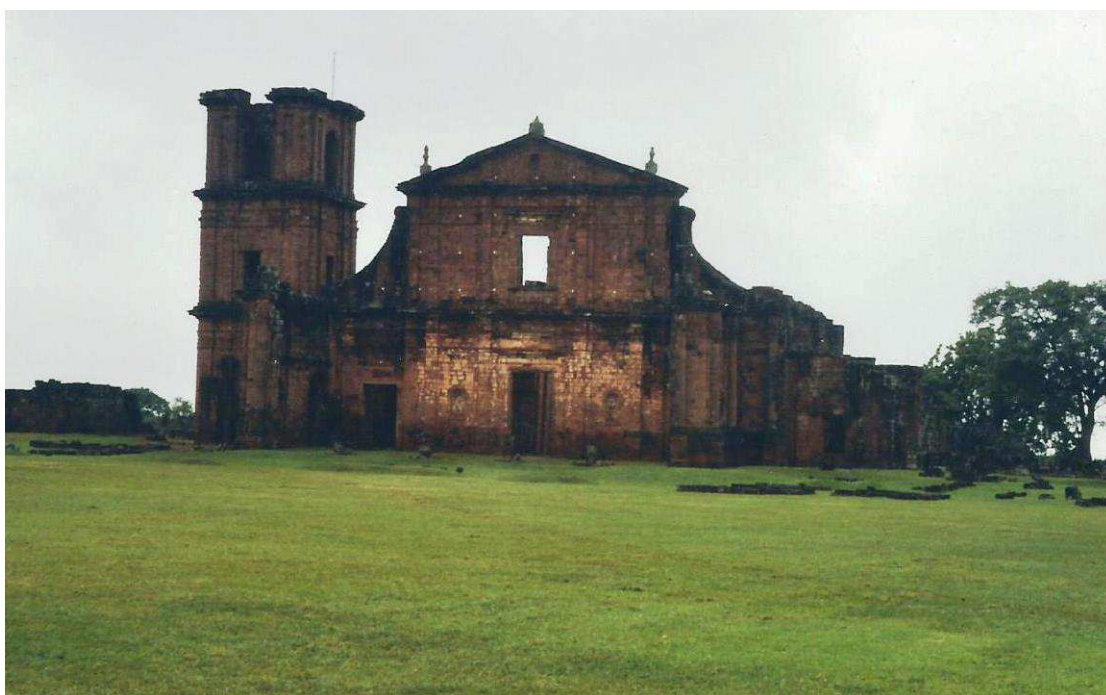


Antigo cemitério de São Miguel das Missões  
Foto do autor, 2008.





Vista panorâmica do Museu das Missões no interior do sítio arqueológico de São Miguel Arcanjo.  
Foto do autor, 2008



Ruínas de São Miguel das Missões.  
Foto do autor, 2008.





Presença Guarani no Fórum social Mundial 2005 em Porto Alegre –  
Trabalho de campo. Foto do autor



Referentes Guarani Mbya em encontro sobre os temas da políticas públicas e da política indigenista na aldeia de Coxilha da Cruz, Barra do Ribeiro, 2005  
Foto do autor.



Crianças Guarani tendo ao fundo o patrimônio cultural da humanidade Missões Jesuíticas Guarani Ruínas de São Miguel

Fonte: Livro Patrimônio Autoria da Foto: Eduardo Tavares, p. 128, 2001.

## **6 O S GUARANI NAS TERRAS BAIXAS DA AMÉRICA DO SUL: EM BUSCA DE CONTEXTUALIZAÇÃO E CONFIGURAÇÃO ARQUEOLÓGICA ANTROPOLÓGICA E HISTÓRICA**

### **6.1 Prólogo**

O objetivo do presente capítulo é a confecção de um texto que focalize parcela representativa do conjunto de informações arqueológicas, etnográficas, históricas e linguísticas existentes sobre os grupos e parcialidades e coletividades Guarani nas terras baixas da América do Sul. A fim de cumprir tal intento, o mesmo está alicerçado nos estudos e nas pesquisas acumulados pela literatura acadêmica nacional e internacional, sobretudo no decorrer das últimas décadas do século passado e nos primeiros anos do século XXI. Esses fazem parte da composição de uma contextualização e de uma configuração geral da presença guarani nas Terras Baixas da América do Sul na já longa duração do processo de contato entre indígenas e não-indígenas. Assim, nas páginas seguintes, buscamos erigir uma narrativa concisa, ainda que não linear, da emergência e conformação social histórica Guarani, demonstrando sua ocupação tradicional e imemorial nas terras baixas da América do Sul.

O fio condutor que nos guia compõe-se dos estudos desenvolvidos nos campos disciplinares da Arqueologia, Antropologia Social e História. Procedemos, também, a uma dupla contextualização – de caráter histórico e sociopolítico – do surgimento do Novo Mundo e da articulação e do englobamento das coletividades e parcialidades Guarani, no sistema colonial; sistema esse encompassador dessas parcialidades indígenas a partir dos processos que emergiram, já durante o século XVI, com a constituição do mundo colonial e do processo de ocidentalização no continente americano; particularmente, com a formação do Estado-Nação brasileiro, no decorrer do século XIX. Assim, não temos a pretensão de recobrir a totalidade do conhecimento já produzido a respeito dos Guarani nas terras baixas da América do Sul, nos campos científicos da Arqueologia, História e Antropologia. Tal tarefa constitui-se num esforço que está além das possibilidades de um pesquisador individual e demandaria a formação de um grupo de pesquisadores, os quais, certamente, teriam que trabalhar de forma ininterrupta por anos a fio para, minimamente, sistematizar e analisar o conjunto de materiais e informações



publicadas a respeito. De modo contrário, nossa intenção é bem mais realista. Procuramos pavimentar o caminho descritivo e interpretativo da última parte do trabalho, na qual tratamos da problemática do patrimônio cultural Guarani, especificamente entre os Mbya no Rio Grande do Sul.

Em realidade, buscamos trazer à tona, nas páginas que seguem, o modo como os Guarani foram, historicamente, retratados e representados pelo olhar ocidental moderno, enquanto forma de contextualização dos processos históricos e de entendimento de como este povo indígena foi pensado dentro de diferentes contextos temporais e sociopolíticos.

Assim, antes de passarmos a descrever e narrar a história do (des) encontro dos Guarani e de não-indígenas nas terras baixas, é preciso apontar, à guisa de uma introdução que balize o desenvolvimento posterior do capítulo, as linhas mestras que possibilitaram a emergência de um moderno sistema mundial já no limiar do séc. XVI. A configuração incipiente desse sistema-mundo instaura um período de transformações intensas, propulsora de uma alteração no quadro mental e no horizonte de expectativa até então reinante no mundo medieval. Iniciadas a partir do final da Idade Média e impulsionadas pelo surgimento do Renascimento, essas transformações, de natureza totalizadora que passam a moldar o universo cognitivo da época, fomentaram alterações sensíveis na forma de conceber o mundo cognoscível até então (re)conhecido.

Outrossim, essas alterações de percepção, produzidas a partir do universo cognoscível e mental da modernidade ocidental, incidirão inteiramente no olhar europeu sobre as alteridades ameríndias que serão “descobertas” e enquadradas pela visão pasmada, incrédula, maravilhada e, concomitantemente, conquistadora, violenta e desrespeitadora dos representantes do Velho Mundo diante dos povos e sociedades indígenas e suas identidades sócio-étnicas no Novo Mundo.

## **6.2 Contexto e vocabulário das ideias hegemônicas que configuraram a expansão europeia e o advento do mundo clonal ibero-americano a partir do século XVI**

Para começo de conversa é preciso situar os Guarani e suas parciaisidades grupais dentro de um contexto de conformação da estrutura colonial e neocolonial na América do Sul, em particular na Bacia Platina. Do mesmo modo, é necessário apontar, concisamente, para a história das ideias e ao vocabulário sociocultural

vigentes a partir da época em que se desencadeou o (des)encontro inaugural entre agentes e agências de contato -representantes do Velho Mundo – e os povos testemunhos –.<sup>170</sup> Apreendemos esse (des)encontro como um legítimo fato social total<sup>171</sup> que demarcou, pela vez primeira e em definitivo, a inserção social histórica dos Guarani e do Novo Mundo no horizonte de expectativa prenunciado pela configuração ideológica, econômica e sociopolítica de um moderno Sistema Mundial.<sup>172</sup>

O historiador Serge Gruzinski (1999), ao abordar a situação histórica desencadeada a partir da conquista espanhola do México colonial, com razão chama atenção à necessidade de abandono dos clichês que constantemente cercam o tratamento historicamente dispensado pelos discursos europeus sobre os grupos humanos autóctones americanos, isto é, enfatiza o modo ocidental de (des)considerar os povos ameríndios. Para esse autor,

O primeiro é efeito do racismo: ele é antigo e descreve os índios como massas passivas atrasadas, presas a um arcaísmo miserável. O segundo é fruto do eurocentrismo (...). O terceiro clichê, mais recente, cultivado em certos meios universitários e nos meios de comunicação, particularmente nos Estados Unidos e na Europa, faz dos índios os heróis de uma resistência invicta e monolítica ao longo de cinco séculos de dominação europeia, heróis que teriam ciosamente preservado os segredos de suas civilizações.<sup>173</sup>

Com propriedade, Gruzinski nos mostra que a realidade histórica é bem mais complexa e não corresponde a visões lacunares ou maniqueístas das coisas, conforme objetivamente evidenciado na citação anterior. Os mundos indígenas que se desenvolveram e que permanecem existindo na América – em particular as experiências sociais históricas desenvolvidas pelas civilizações asteca, maia e inca

---

<sup>170</sup>A expressão é do mestre Darcy Ribeiro (1978) que no livro *As Américas e a civilização* cunhou a tipologia *povos testemunhos* (referindo-se aos grupos e sociedades ameríndias); *povos transplantados* (referindo-se aos milhões de africanos que vieram para América como mão de obra escrava) e os povos novos (menção ao contingente de imigrantes de além-mar, provenientes em especial da Europa) que povoaram no passado e povoam, no tempo presente, a terra *brasilis*.

<sup>171</sup> Em concordância com o sentido conferido por Marcel Mauss, isto é um fato social de ordenada natureza psicológica, moral, política, econômica, sentimental, racional, etc.

<sup>172</sup>Conforme os últimos trabalhos de Immanuel Wallerstein. (2003) Do ponto de vista de uma interpretação marxista, ver entre outros, a interessante obra de Eric Wolf *Europe and people without history*; WOLF (1992)

<sup>173</sup>GRUZINSKI, Serge. (1999)

são e foram múltiplos, por muito tempo eles constituíram sociedades complexas, hierarquizadas, com formas de poder e de organização extremamente sofisticadas. Por isso, as reações à colonização europeia sempre foram surpreendentemente diversas e não poderiam se reduzir a atitudes de abandono passivo ou de resistência inabalável.<sup>174</sup>

Por sua vez, Alfredo Bosi, em *A dialética da colonização* (2006, pps. xx ), desenvolveu uma perspectiva de análise tornada clássica sobre o significado da ocupação ibérica entre nós, evidenciando que “a produção dos meios de vida e as relações de poder, a esfera econômica e a esfera política”, operam como “verdadeiros universais das sociedades humanas”, sendo que esses elementos “reproduzem-se e potenciam-se toda vez que se põe em marcha um ciclo de colonização.” Esse movimento dialético referido pelo autor corresponde, e na medida exata, parece incorporado no que Gruzinski denominou de ocidentalização do Novo Mundo. “Sob outras formas, com outros objetivos e segundo outros ritmos, esse movimento de ocidentalização prosseguiu até os nossos dias, ganhando progressivamente o mundo todo.”<sup>175</sup>

No século XVI, imediatamente após a imposição do empreendimento bélico de conquista, os agentes do mundo ibérico – em maior grau os espanhóis do que os portugueses – deram início a um processo de usurpação de vastos espaços territoriais que, desde épocas imemoriais, estavam sob o domínio dos povos e das coletividades étnicas ameríndias. Num segundo momento de sua presença junto aos indígenas do continente americano, os representantes das coroas ibéricas buscaram reproduzir no Novo Mundo parte considerável da estrutura material e das instituições tradicionais do Ocidente europeu. (Gruzinski, 1999)<sup>176</sup>

Mas esse imenso empreendimento de reprodução do Ocidente só poderia se realizar com o concurso ativo dos indígenas. Juridicamente, as sociedades vencidas formaram um dos dois

---

<sup>174</sup>GRUZINSKI, Serge. 1999, p. 284.

<sup>175</sup>GRUZINSKI, Serge. Op. Cit. p.cit.

<sup>176</sup>Conforme Serge Gruzinski (1999, 284), entre essa sólida estrutura trazida para a América, estava, sobretudo, a criação de portos, cidades, estradas, tribunais e universidades. Como fatos exemplares, o autor comprova: “lembre-se a esse respeito, que a Universidade do México data de 1551, que a primeira tipografia começa a funcionar nessa cidade em 1539. As autoridades espanholas dedicaram-se a impor a língua e o direito de Castela a um território colossal, a uma América que ia da Flórida e da Califórnia à Terra do Fogo.”

componentes, um dos dois corpos do Império espanhol: a administração distinguia a república de índios da república de espanhóis. Materialmente, os índios eram indispensáveis. Foram as massas índias que forneceram os contingentes de mão-de-obra necessários aos incontáveis canteiros de obras abertos nos dois hemisférios. Foram essas massas que produziram os alimentos reclamados pelos vencedores, que fabricaram seu novo meio ambiente e que arrancaram o ouro e a prata das entranhas da terra.<sup>177</sup>

De modo concomitante ao movimento de reprodução tangível do mundo moderno em terras americanas invadidas e paulatinamente ocupadas com o processo de colonização, a ocidentalização também esteve alicerçada no imperativo de transformar os indígenas do Novo Mundo.

Tratava-se de fazer deles cristãos, isto é, ao mesmo tempo súditos do imperador Carlos V e membros de uma nova cristandade, uma cristandade semelhante à primitiva e capaz de compensar os efeitos desastrosos do cisma luterano, que começava a se alastrar pela Europa.<sup>178</sup>

Em *A Invenção da América* (1992), texto erigido em clássico da literatura histórica e historiográfica latino-americana, Edmundo O’Gorman assume, enquanto postulação reflexiva, a ideia de que o problema da história do continente americano “consiste em explicar satisfatoriamente o aparecimento da América no seio da Cultura Ocidental, porque essa questão envolve a maneira de se conceber o ser da América e o sentido que se há de atribuir à sua história.”<sup>179</sup>

Este postulado conjecturado pelo autor é significativo porque nos instiga à compreensão do contexto epocal do século XVI, momento em que os estertores da era medieval convivem com a abertura dos horizontes modernos, enquanto um processo histórico de descentração – racional, espiritual e ideológico –, prenunciado pelo aparecimento das formas estéticas renascentistas e, também, pelas viagens-aventuras marítimas em busca de conquistas e colonizações de novos espaços geográficos, gentes e mundos para além da *ecumene* europeia.

É necessário lembrarmos que o velho continente, já na época dos “descobrimientos” e das grandes navegações, ocupava no seio da cultura clássica a categoria mais elevada entre as outras partes constitutivas do globo terrestre, isto é,

<sup>177</sup> GRUZINSKI, Serge. op.cit., p. 285.

<sup>178</sup> GRUZINSKI, Serge. op. Cit. 1999, p. 285.

<sup>179</sup> O’GORMAN, Edmundo. 1992, p. 25.



a Ásia e a África (O’GORMAN, 1992). De acordo com Edmundo O’Gorman, a Europa após o acontecimento seminal da invenção de um Novo Mundo e a partir de então, da presença oficial das Monarquias Ibéricas em terras povoadas por coletividades ameríndias “com maior motivo conservou esse privilégio no pensamento cristão.

Nesse momento inaugurador do (des)encontro entre representantes do velho e do novo mundo, “não só foi admitido que encarnava a civilização mais perfeita do ponto de vista do homem natural, mas também que era o reduto da única verdadeira civilização, aquela fundada na fé cristã e, principalmente, no sentido histórico transcendental do mistério da Redenção.”<sup>180</sup>

Para nosso autor, “depois da grande revolução cultural que significou a invenção da América como “quarta parte” do orbe, subsistiu a velha divisão tripartida como estrutura do Velho Mundo, sendo a base do eurocentrismo histórico;” (O’GORMAN, 1992, p.195). Naquele dado momento histórico, de uma maneira inequívoca

A Europa, sede da cultura e reduto da Cristandade, assumia a representação do destino imanente e transcendental da humanidade, sendo a história europeia o único devir humano dotado de autentico significado. Em suma, a Europa assume a história universal e os valores e crenças dessa civilização se oferecem como paradigma histórico e norma suprema para julgar e apreciar as demais civilizações. Este é o sentido moral e cultural da estrutura hierárquica da divisão tripartida do mundo;<sup>181</sup>

A estruturação de um Novo Mundo ao lado de um Velho Mundo evidencia o caráter de transição, isto é, omite a noção de continuidade, salientando a passagem de um sistema para outro. A enunciação desse conceito exprime de forma exemplar o antagonismo entre o empirismo e os princípios racionais vigentes na época. (Ziebell, 2002) Conforme muito bem exprimiu Zinka Ziebell: “A transposição das fronteiras do mundo conhecido determina ao mesmo tempo a necessidade de delimitá-las. (...) O limite perde o seu caráter geográfico para assumir um caráter ideológico.”<sup>182</sup>

<sup>180</sup>O’GORMAN, Edmundo. 1992, p.195.

<sup>181</sup>O’GORMAN, Edmundo. Op. Cit. p. cit.

<sup>182</sup>ZIEBELL, Zinka. 2002, p. 21.

O viajante de 1500, que é confrontado com uma realidade desconhecida e alheia a sua, apela para padrões e modelos de descrição e avaliação que lhe são familiares, explora logicamente o desajustamento entre o *herdado* e o *vivenciado*. Seu discurso oscila entre o *velho* e o *novo* e assume-se como um jogo dialético entre o *encoberto* e o *descoberto*. Os quadros tradicionais que dominam sua visão de mundo e que obrigam a um compromisso com a realidade empírica funcionam como paradigmas de expectativa em relação a esse mundo ainda desconhecido.<sup>183</sup>

Nesse contexto as viagens e expedições empreendidas pelos navegadores europeus a serviço dos reinos ibéricos em fins do século XV e no limiar do século XVI se apresentam sucessivamente como descoberta, conquista, missão, posse e administração, de uma parte da terra que passou a ser denominada “novo mundo” (GIUCCI, 1993).

Esse autor corrobora para nós o excludente adágio cunhado pelos agentes portugueses da época dos “descobrimientos” em relação aos indígenas das terras baixas sul-americanas: são gentes que “não têm fé, nem, lei, nem rei”. Frente a tal juízo valorativo arraigado a consulta aos textos primários, fontes e documentação originária egressa dos primeiros séculos da América portuguesa nos revelam

a presença inconfundível da cosmovisão europeia. A religiosidade, a técnica, a estética, a ética, as ilusões os desencantos, a sobrevivência, tudo convergia, na América, em um mundo estranho, repleto de sinais da diferença. Nenhum desses elementos pode ser aplicado de modo mecânico, não se tratava de uma experiência de laboratório. Faltavam tradutores, escasseavam a comida e a informação, era indispensável reparar as naus, interpunham-se a desconfiança e o medo, a natureza superava a vontade humana. O ideal ficava sempre submetido a algum tipo de desvio, a uma espécie de imprevisibilidade recorrente, que implicava um aviso de perigo à lógica do controle e ameaçava degenerar em descontrole.<sup>184</sup>

Como muito bem reiterou Michael Heckenberger em *A outra margem do ocidente* (1999), a ideia de que os povos ameríndios viviam em um estado social pré-civil ou “primitivo”, sem fé, sem lei e sem rei, tem uma história de longa duração.

<sup>183</sup>ZIEBELL, Zinka. Op.cit. p.cit.

<sup>184</sup>GIUCCI, Guillermo. 1993,

Começou na Era dos Descobrimentos, quando Colombo, Vespúcio, Cabral e outros, exploradores da primeira leva retornaram para a Europa com os primeiros relatos a respeito do Novo Mundo. Cunhada por Hobbes (1615) como “estado de natureza”, a visão geral do “Outro” primitivo, derivada das Américas e de outros lugares “exóticos”, foi cristalizada durante o Iluminismo por autores como Rousseau, em uma reflexão autocrítica sobre a sociedade europeia.<sup>185</sup>

Em consonância com a perspectiva evocada acima, o estado de natureza hobbesiano “representa um tempo imaginário pelo qual a humanidade ocidental teria passado em alguma etapa antiga - um estado natural ou prístino da sociedade, fundado na igualdade social (dependendo de quem se toma como autoridade, harmonia ou discórdia entre iguais sociais).”<sup>186</sup>

Nesse contexto, a realidade socioeconômica, política e cultural de surgimento do renascimento moderno, entre as últimas décadas do século XV e as primeiras décadas do século XVI, não deixa dúvidas para o fato de que a emergência, pela vez primeira na história da humanidade, de um incipiente sistema mundial começava a conformar e descortinar um horizonte ideológico radicalmente diferente do mundo medieval até então conhecido.

No plano geopolítico esse novo horizonte dominante no mundo ocidental moderno é que vai reger as relações sociais, econômicas, e culturais da época, sendo o aparecimento em cena do continente americano, de modo geral, e da terra *brasilis*, em particular, um capítulo a mais no percurso. Capítulo importante é bem verdade, tendo em vista que o mesmo aponta para o fato iniludível de que as expedições e viagens além-mar –protagonizadas em maior grau pelos reinos ibéricos- “são produto do expansionismo europeu do período renascentista e fazem parte do chamado “descobrimento do mundo”.<sup>187</sup>

---

<sup>185</sup>HECKENBERGER, Michael. 1999, p. 127.

<sup>186</sup>HECKENBERGER, Michael. Op. Cit. P. Cit.

<sup>187</sup> Nesses termos, segundo Guillermo Giucci (1993,13), o chamado “descobrimento” do Brasil é um dos capítulos, na América, do expansionismo econômico, militar e religioso da Renascença europeia.

### 6.3 Tópicos arqueológicos e linguísticos Guarani: entre dispersão, expansão e mobilidade territorial

O povo ou sociedade Guarani existe espacial e temporalmente como ente sociológico, conforme atestam investigações e estudos arqueológicos, linguísticos e etnoarqueológicos,<sup>188</sup> provavelmente há 5.000 anos antes dos acontecimentos históricos que culminaram com o evento-invasão de população não-indígena no espaço socioambiental e territorial do Novo Mundo. Destarte, as parciais constitutivas do povo Guarani e sua milenar tradição linguístico-cultural e sociocossmológica estão presentes no continente, reproduzindo seu *modus vivendi* tradicional e imemorial, muito antes da América ser moldada geográfica e politicamente pelos modernos Estados Nacionais latino-americanos, emergentes das ações sociopolíticas de independência continental frente aos reinos Ibéricos.

Os Guarani tem seu centro de origem e processo dispersivo na região da Amazônia Central, *locus* a partir de onde possivelmente teriam partido e, a partir de então, consolidado um movimento de expansão e ocupação de espaços territoriais no continente americano. Nessa empreitada conquistadora e colonizadora em direção ao território meridional da América do Sul, no extenso transcurso espacial e temporal de caminhada, -entendida como passagem e dispersão da Amazônia à Bacia Platina- os grupos e parciais guarani percorreram distâncias imensas em um período epocal de longa duração.

Em termos estritamente linguísticos a língua guarani falada pelos grupos étnicos Kaiová, Mbya e Ñandeva ou Xiripa, tradicionais habitantes das Terras baixas da América do Sul, enquadra-se na família lingüística Tupi-Guarani, pertencente ao tronco Macro Tupi. A referida família encontra-se presentemente subdividida em três ramos dialetais: o **kaiová**, o **mbya** e o **ñandeva**, os quais compõem uma unidade lingüística e sociocultural relativamente homogênea.<sup>189</sup>

A considerável dispersão geográfica das línguas que compõem a família Tupi-Guarani indica que os antepassados dos povos e sociedades indígenas que fizeram e fazem uso dessas línguas empreenderam inúmeros e longos procedimentos de

<sup>188</sup>(BROCHADO (1984), KERN (1991), LATHRAP (1980), (NOELLI, 1993, 1999) RODRIGUES (1985), SCHMITZ (1985; 1991), URBAN (1992, 1996)

<sup>189</sup>Para um maior aprofundamento sobre a família linguística Tupi-Guarani e sua considerável dispersão geográfica na América do Sul ver RODRIGUES, Aryon D. "Relações internas na família linguística Tupi-Guarani" in Revista de Antropologia USP, vols. 27/28. São Paulo 1984/1985, pp.33-53.

dispersão territorial. Conforme Aryon Rodrigues (1985), essa característica particular dos Tupi-Guarani pré-colombianos conservou vigência posteriormente ao processo de invasão europeia na terra *brasilis* e em espaços territoriais da América espanhola. Para o autor, estudioso das línguas indígenas existentes no País, a dispersão territorial aludida permanece empiricamente observável no tempo presente entre os Guarani Mbya que,

em sucessivas levas, se deslocam do sudoeste do Brasil, do nordeste da Argentina e do Paraguai oriental em direção ao leste, até alcançar o litoral atlântico, o qual passam a acompanhar em direção ao nordeste, refazendo, mais de quinhentos anos mais tarde, as migrações que levaram seus parentes pré-históricos a ocupar a costa do Brasil, onde os encontraram os portugueses em 1500.<sup>190</sup>

Por sua vez o antropólogo e lingüista americano Greg Urban (1992), no intuito de proceder à explicação do processo histórico de consolidação da cultura brasileira a partir das línguas dos povos indígenas originários, corrobora a assertiva de Rodrigues, segundo a qual entre os integrantes da família Tupi-Guarani a mobilidade geográfica aparece como um traço essencial. Assim, partindo da suposição de que as línguas da família Tupi-Guarani apresentam uma proximidade e semelhança análoga à que existe entre as línguas da família românica da Europa, Urban desenvolve a hipótese de que as mesmas tenham começado a se diferenciar há aproximadamente 2 ou 3 mil anos atrás.

Em uma perspectiva arqueológica e a partir da utilização do método de grotocronologia, “fazendo uso dos índices de variação temporal das línguas dentro de um tronco lingüístico,” e fundamentado “no pressuposto de que o lugar de origem do tronco é aquele em que coexiste o maior número de famílias lingüísticas aparentadas, Migilazza (1982) estabeleceu o local de origem do Tronco Tupi [...] entre os rios Jiparaná e Aripuanã, tributários da margem direita do Rio Madeira”. (SCHMITZ,1991, p. 300-301).

Para Greg Urban (1992) um ponto crítico que merece consideração em relação à reconstrução de natureza lingüística, e que é especialmente importante para a consecução de uma história da cultura guarani nas terras baixas da América do Sul, diz respeito à profundidade cronológica.

---

<sup>190</sup>RODRIGUES, Aryon D. 1985, op. cit, p.33

É possível saber quando duas línguas se diferenciaram de um ancestral comum? [...] Esse método, conhecido como grotocronologia, requer que se determine primeiramente, a partir de um vocabulário básico de cem ou duzentos termos comuns, quais são os verdadeiros cognatos, isto é, quais as palavras que se pode demonstrar serem derivadas de uma única palavra ancestral. O método da reconstrução deve ser utilizado para distinguir verdadeiros cognatos de empréstimos.<sup>191</sup>

Especificamente para o caso dos Guaraní, conforme apontado por Bartomeu Meliá (1999), na intenção de renovar a abordagem dos estudos lingüísticos referentes aos dialetos ou línguas guaraní, o pesquisador paraguaio autodidata Léon Cadogan, baseando-se na utilização da metodologia da semântica histórica, partiu da perspectiva de que

existem cinco línguas guaraní distintas, separadas por grandes diferenças dialetais; o “**guaraní** paraguaio”, ou língua vernácula de nosso povo, língua híbrida hispano-guaraní; o **mbyá-guaraní**; o **chiripá**; o **pái** ou **pái cayuá** e o **guayakí**” (1970a:31). Na região Ocidental ou Chaco temos o **guarayo** e **tapieté** (em sua denominação comum estas duas línguas correspondem ao complexo **chiriguano** da Bolívia). Em outra escala teria que considerar-se o **guaraní** histórico das missões jesuíticas, que Cadogan considerava o “clássico”. Resultam assim oito formas dialetais principais da língua guaraní. (Tradução nossa. grifos no original)<sup>192</sup>

A produção de estudos e investigações encetadas pela Arqueologia Guaraní tem seus primórdios, durante a primeira metade do século XIX, momento em que a pesquisa a respeito da cultura material era levada a cabo de forma amadorística, sendo desenvolvida por não especialistas provenientes de diferentes áreas do conhecimento acadêmico. Estudiosos europeus como von Martius (1838) foram os pioneiros a elaborarem uma proposição, centrada na ideia de migração como eixo explicativo, para definir a mobilidade territorial dos povos Tupi.<sup>193</sup>

<sup>191</sup>URBAN, Greg. 1992, p. 88.

<sup>192</sup>MELIÁ, Bartomeu.1999, p.168.

<sup>193</sup>Esta hipótese perdurou no meio científico por mais de um século, sendo reproduzida desde seu aparecimento. A mesma acabou aceita como teoria válida, assumindo, assim, ares de verdade inconteste não somente no campo arqueológico mas, igualmente, nos campos disciplinares dos conhecimentos etnológicos, históricos e linguísticos.

O modelo inicial desenvolvido por von Martius é o de migração; em contrapartida a essa visão inaugural que perdurou nos estudos seguintes<sup>194</sup> somente a partir das investigações encetadas por Lathrap (1980) e Brochado (1984), é que vamos assistir ao aparecimento de uma outra perspectiva que enfatizará não mais somente a noção de migração, mas procura explicar e compreender os deslocamentos e a mobilidade geográfica espacial dos Tupi nas terras baixas sul-americanas, lançando mão da noção de expansão desses grupos sobre um território socioambiental potencialmente conquistável e colonizável.<sup>195</sup>

O modelo desenvolvido por José P. Brochado (1984) concebe a mobilidade territorial em termos de expansão e de migração para os povos do tronco Macro Tupi. Conforme a tese do autor, tendo como centro de origem a Amazônia centro-meridional os grupos representantes deste tronco linguístico-cultural produziram uma expansão em duas direções principais: uma descendo os rios Paraná e Paraguai em direção ao sul, realizada pelos grupos Guarani, e a outra, descendo o Amazonas e seguindo a costa atlântica na direção norte-sul, desenvolvida pelos Tupinambá.<sup>196</sup>

De acordo com o autor, a cerâmica típica dos grupos Guarani era confeccionada unindo aspectos de funcionalidade e tipologia. As vasilhas com formas abertas e bases planas e de boca oval, o **ñambé**, seriam pratos ou assadores utilizados na preparação da mandioca. Já as vasilhas de boca larga – **yapepó**, eram recipientes confeccionados para uso culinário, sendo que as tigelas menores acabavam sendo usadas para servir os alimentos. Por sua vez, os grandes recipientes, os **kambuchi** ou **igaçaba**, eram comumente utilizados na preparação e armazenamento de bebida fermentada, **cauim** e **chicha**, consumida nas atividades rituais.<sup>197</sup> Além de recipientes confeccionavam contas de colar, nas formas cilíndricas e esferóides, cachimbos, no formato tubular, cônico e reto, com decorações variadas, ou pintados. (Brochado, 1984)

<sup>194</sup> Particularmente na visão adotada por Meggers e seus seguidores.

<sup>195</sup> NOELLI, Francisco Silva. 1999, p. 142.

<sup>196</sup> BROCHADO, José P. (1980, 5), propugnou pela ideia de que a cerâmica produzida pelos Guarani conforma-se como uma variação secundária da tradição Polícroma Amazônica a qual, por sua vez, presumidamente possui a mesma origem da sub-tradição cerâmica Tupinambá, do leste da América do Sul.

<sup>197</sup> Estes recipientes serviam, após utilização nas esferas da vida doméstica e do cotidiano indígena, como urnas funerárias, denotando assim um exemplo nítido da não separação entre os domínios de reprodução da materialidade e materialidade cultural da vida dos Guarani pré-históricos.

Em relação à arqueologia do leste da América do Sul, Brochado (1984) afirmou em uma célebre passagem, conhecida e reproduzida por muitos dos estudiosos e pesquisadores que trabalham com os grupos Tupi e Guarani contemporâneos, que a mesma “deve ser vista como a pré-história das populações indígenas históricas e atuais. Se não forem estabelecidas relações entre as manifestações arqueológicas e as populações que as produziram, o mais importante terá se perdido. Assim as conotações etnográficas das tradições e estilos cerâmicos não devem ser evitadas, mas, pelo contrário, deliberadamente perseguidas.”<sup>198</sup>

Nesse sentido, na visão de Pedro Inácio Schmitz (1985) existe uma ligação patente entre os Guarani históricos, estudados nas investigações etnológicas e históricas, e aqueles reconstituídos através dos estudos e pesquisas da ciência arqueológica. Ademais, para os Guarani e suas parcialidades “não é fácil, nem interessante separar os dados históricos dos arqueológicos, devido à íntima conexão que esses têm, mas será preciso manejá-los, simultaneamente, buscando uma antropologia e uma história dos agricultores do mato em todas as etapas de sua evolução.” De acordo com o autor, essas etapas “são hoje arqueológicas. Isto é tanto mais necessário quanto a maior parte dos trabalhos arqueológicos estava menos endereçada aos aspectos da reconstituição da cultura que a história dessas populações.”<sup>199</sup>

Em termos contemporâneos, conforme a perspectiva de Meliá & Temple (2004, p. 18) existe um “horizonte” de terra guarani, “específico e constante” que engloba os Guarani nas terras baixas da América do Sul. “*La emigración de este horizonte se deberá a una crisis de un orden u outro.*” As evidências arqueológicas, corroboradas pelas crônicas históricas mais antigas, mostram a ocupação de determinadas terras como um elemento constitutivo do modo de ser guarani. Em outros termos, a vida guarani nunca se independiza, nem se abstrai da questão da terra. (Tradução nossa)

A terra, por sua parte, tampouco é um dado fixo e imutável. Nada mais instável que a terra guarani que nasce, vive e morre, por assim dizer, com os mesmos guarani, que nela entram, a trabalham e dela se desprendem em ciclos que não são simplesmente econômicos, mas também sociopolíticos e religiosos. Esta terra ocupada pelo

---

<sup>198</sup> BROCHADO, José P. 1984, p. 565

<sup>199</sup> SCHMITZ, Pedro I. 1985:6, cit. in NOELLI, Francisco S. 1993, p.12.



guarani é um lugar sempre ameaçado pelo desequilíbrio entre a abundância e a carência.<sup>200</sup>

Conforme entendemos, a assertiva anterior traduzida no parágrafo acima segundo a qual a terra para os Guarani não “é um dado fixo e imutável” permanece tributária da proposição registrada por Brochado, conforme demonstra a seguinte citação:

Os Guaranis [arqueológicos pré-históricos e históricos] mantêm dois tipos de relação com a terra. A terra os obriga a adaptarem-se a ela, lhes impõe condições e determina variações em seu modo concreto de viver: existem mudanças nos padrões de povoamento, a dimensão das aldeias e a densidade demográfica. A cerâmica é um dos produtos que registram as condições ecológicas: se existe um predomínio do milho ou se depende mais da mandioca; se os cultivos proporcionam grandes excedentes para a festa ou se limitam-se a quantidades mais reduzidas de alcance um pouco maior que o familiar. Ao mesmo tempo, os Guaranis não se deixam determinar inteiramente pelo ambiente; eles buscam sua terra, da qual tem conhecimentos experimentais consideráveis: elegem ambientes aptos, escolhem determinadas paisagens, e preferem determinadas formações vegetais donde assentar-se cultivar.”<sup>201</sup>

Mister o registro, ao finalizar essa seção do capítulo, de que os temas do aparecimento de uma província investigativa dos Guarani<sup>202</sup> e do debate interdisciplinar envolvendo o centro de origem e dispersão dos Tupi, constituem, no tempo presente, patrimônio dos campos científicos nacional e internacional. De outro lado vislumbramos, em futuro próximo, a inevitável e desejável apropriação por parte dos atores sociais (coletividades e povos) indígenas desses temas, gestados, primeiramente, no âmbito acadêmico, à incorporação em suas tradições e historicidades contemporâneas com vistas à defesa de seus direitos territoriais e culturais.

---

<sup>200</sup> MELIÁ Bartomeu & TEMPLE, 2004, p.14.

<sup>201</sup> BROCHADO, Jose Proença. 1982, p.122, cit. in MELIÁ Bartomeu & TEMPLE, 2004, p.19.

<sup>202</sup> Neste caso, a questão é indagar: não será mais interessante, e até mesmo necessário, propugnar pela não autonomização dos estudos a respeito dos Guarani em uma província separada dos demais povos e sociedades indígenas do continente sul-americano, mas estabelecer pontes, diálogos e investigações interdisciplinares, assim como estimular a investigação de processos comparativos entre o conjunto dos grupos ameríndios das terras baixas, em especial buscar traçar analogias, semelhanças e diferenças entre os representantes dos povos de tradição lingüística e cultural Tupi e Macro Jê?

#### 6.4 Registros da presença Guarani no Cone Sul da América do Sul

Esta seção do capítulo está ancorada em uma bibliografia de referência tornada clássica, ou seja, em consulta aos estudos de natureza etnológica e histórica de autores e textos canônicos: NIMUENDAJU, (1987), METRAUX (1967), CADOGAN (1959), SCHADEN (1974), MELIÁ (1989; 1991; 2004), CLASTRES (1982,1990), e nas contribuições de cunho interdisciplinar desenvolvidas em trabalhos recentes para citar aqueles em quem mais me apoiei para compor o texto desta seção e da próxima. Nessa última, buscamos trazer à tona, a partir de descontinuidades e rupturas temporais mais do que continuidades históricas, alguns elementos constitutivos do modo de ser e estar Guarani no mundo.

O recorte temporal da seção abarca o momento do (des)encontro Guarani com as alteridades não-indígenas, levado a efeito a partir do limiar do século XVI, até o começo deste novo século, conjuntura histórica na qual vem emergindo práticas e representações, discursos e ações sociais nativas em torno do patrimônio cultural Guarani, em particular do patrimônio cultural Mbya.

As impressões narrativas inaugurais de viajantes e cronistas da época colonial de que temos notícias encontram-se confiadas a Palmier de Goneville (1504),<sup>203</sup> Luiz Ramirez (1528)<sup>204</sup> e Alvar Nuñez Cabeza de Vaca (1541).<sup>205</sup> A partir destes aventureiros, inúmeros outros representantes do Velho Mundo margearam o litoral brasileiro ou entranharam-se no continente americano através dos rios da Prata e Uruguai, descrevendo os Guarani a partir de visões etnocêntricas, oriundas de percepções medievalistas e renascentistas, em que a marca registrada acabou sendo a dificuldade em conviver com as concepções sociocsmológicas indígenas e a negação do respeito à diferença como valor significativo. Em comum, no tratamento dispensado às alteridades nativas do Novo Mundo, as concepções medieval e moderna trouxeram consigo a intolerância, produtora de exclusão e preconceitos sem fim, acompanhada do desrespeito aos povos e às sociedades indígenas ameríndios.

No contexto sociopolítico e territorial do limiar do século XVI, quando da chegada de contingentes migratórios não-indígenas ao Cone Sul da América, a

---

<sup>203</sup>Ver a respeito PERRONE Moisés, Beatriz. 1992.

<sup>204</sup>RAMIREZ, Luiz. 1888.

<sup>205</sup>Ver a respeito, Naufrágios e comentários. CABEZA DE VACA, Alvar Ñunes. 1987.

região socioambiental e geográfica guarani delimitava-se a oeste do rio Paraguai e ao sul da confluência deste com o rio Paraná. O oceano Atlântico constituía seu limite oriental entre Paranaguá, no litoral brasileiro, e a fronteira atual entre Brasil e Uruguai. De um território com aproximadamente quinhentos mil km<sup>2</sup>, recoberto de florestas e grandes rios, os Guarani dominavam uma região de pelo menos trezentos e cinquenta mil km<sup>2</sup>.<sup>206</sup>

Em termos demográficos, no período de 1500 e durante o decorrer dos séculos XVII e XVIII, a estimativa populacional calculada para os Guarani históricos, conforme ocorre o avanço do movimento de invasão do território ameríndio, varia enormemente. Pierre Clastres é um dos autores que enfrenta a intrincada e não resolvida questão da demografia indígena. Para esse autor, os Guarani, antes do genocídio praticado nos primeiros séculos de presença alóctone nas terras baixas da América do Sul, haveriam de ser pelo menos seis vezes mais do que os apenas 250 mil índios calculados por Rosenblatt por volta da década de 1570 e por volta de 1,5 dezena mais que os acanhados 100 mil apontados por Steward nos anos ao redor de 1530.<sup>207</sup>

Ainda que corroboremos a afirmativa de Pierre Clastres segundo a qual a população Guarani era, no começo do XVI, bem mais numerosa do que as acanhadas projeções numéricas aventadas por Rosenblatt e por Steward, é preciso registrar que as elevadas estimativas projetadas pelo autor também carecem de sustentação na moderna demografia histórica.<sup>208</sup>

Povoadores da costa atlântica brasileira durante o século XVI, os Guarani, enquanto ocupantes imemoriais do litoral sul e sudeste, desde a região de Cananéia em São Paulo até a lagoa dos Patos no Rio Grande do Sul, foram ativos partícipes de escambo comercial junto aos representantes do velho Mundo, sobretudo nas primeiras décadas da presença ibérico-espanhola na região platina da América. Esse processo inaugural de ocidentalização do Novo Mundo, em que a colonização de novas terras, a conquista bélica e a cristianização dos povos indígenas

---

<sup>206</sup>CLASTRES, Pierre. 1982, p. 68.

<sup>207</sup>Para o autor, “É necessário, pois, para refletir sobre os guaranis, adotar esses dados fundamentais: eles eram antes da Conquista, 1,5 milhão, repartidos por 350 mil km<sup>2</sup>, ou seja, uma densidade de pouco mais de quatro habitantes por quilômetro quadrado.” CLASTRES, Pierre. op. cit. p. 48.

<sup>208</sup>Apesar do quadro desalentador dos primeiros contatos, sobretudo nos séculos XVI e XVII, em termos numéricos os Guarani são o povo com maior densidade demográfica no Brasil, segundo confirmação dos dados censitários compilados e trazidos a tona em anos recentes pelo IBGE.

despontaram como traços definidores do período, caracterizou-se por escravização, apresamentos, conflitos, evangelização, guerras genocidas e etnocidas, além de uma gama de doenças e epidemias estendidas aos nativos ameríndios. Esse conjunto de fatores reunidos acabou originando uma conjuntura histórica que registrou uma significativa população de indígena, na ordem de milhões para a totalidade dos povos e grupos autóctones e de milhares de pessoas, para o caso dos Guarani.<sup>209</sup>

Em que pese o conjunto de fatores elencados acima ter-se tornado prática institucionalizada pelo continente americano, através de contactos interétnicos intermitentes e pela tentativa sistemática de imposição dos não-índios a continuidade do exercício de práticas culturais milenares, a reação indígena esteve presente em cena. Como decorrência, as agências e os agentes a serviço do poder colonial não foram capazes de promover a extinção dos grupos e parcialidades Guarani. Destarte as perdas de vidas humanas, os espaços ocupados pela colonização e as dificuldades à conservação do modo de vida próprio, o novo cenário configurado, acarretou modificações e recriações do modo de ser e estar Guarani nas Terras baixas.

Um dos pontos controversos desse movimento dinâmico vivenciado no social histórico guarani, e que acentuou a identidade contrastiva frente ao “outro” não-indígena e a constante busca da liberdade pelos indígenas, é o aparecimento de valores e características que alimentaram, historicamente, um discurso profético por parte dos Guarani históricos, particularmente no período colonial.<sup>210</sup>

Nesse mesmo século XVI e, também, no século XVII, a partir da fixação de contingentes espanhóis e da fundação de Nuestra Señora de Asunción, nos territórios originariamente ocupados pelos Guarani, as rebeliões e revoltas indígenas

---

<sup>209</sup>Estou aqui subscrevendo, mesmo que provisoriamente, as cifras levantadas por Pierre Clastres, o qual aponta um número talvez demasiado alto de pessoas indígenas guarani para o período. É certo, contudo, que devem ser procedidos novos e sistemáticos estudos de demografia histórica, aliados às perspectivas etno arqueológica, etnohistórica e etnográficas, dentre outras, para se estabelecer com maior precisão a expressiva presença Guarani na região no começo do século XVI.

<sup>210</sup> Contemporaneamente, em especial a partir da obra referencial produzida por León Cadogan (1959), esse profetismo possível, e talvez mais desejados por aqueles que defendem uma pureza e autenticidade da “religião” guarani, estaria fortemente demarcado e encontrável empiricamente, nas parcialidades Guarani entre os Mbya.

se sucederam, em particular no ano de 1559, “con el lema de ‘libertad y guerra sangrienta contra los españoles’”<sup>211</sup>

La opresión colonial, especialmente sentida desde que instauran los repartimientos de indios a los encomenderos (1556), hizo estallar numerosas rebeliones contra los “cristianos”. Entre 1537 y 1616 se registran no menos que veinticinco revueltas, y lo llamativo del caso es que la mayoría de ellas presentan una manifiesta estructura profética. La rebelión arranca de la tradición religiosa amenazada y se manifiesta a través de gestos y palabras también religiosas.<sup>212</sup>

Certamente a ampliação das rebeliões e revoltas guarani, após decorrido meio século de contato, receberam forte investimento a partir da implantação do sistema de *encomiendas*, impulsionado com vistas à organização da utilização de mão de obra indígena em torno da consolidação de Asunción. Tendo em vista que esse sistema regulamentava os tipos de serviços prestados pelos Guarani encomendados aos espanhóis isso acabou representando, do ponto de vista nativo, uma ruptura social nas relações vigentes entre as coletividades guarani e os primeiros colonizadores de além-mar estabelecidos na região Platina.

A partir da década de 1570, essas rebeliões passaram a expressar-se em uma linguagem xamânica e/ou messiânica. Os primeiros registros desses movimentos coincidem com o início da ação missionária no Paraguai, empresa levado a cabo pelos franciscanos com o apoio do governador Hernando Arias de Saavedra, que via no sistema reducional a solução para dois problemas: limitar o poder dos *encomenderos* e pacificar os Guarani. Assim, conjugando-se ação militar governamental à ação catequética franciscana – em um contexto de brutal queda demográfica causada pelas epidemias e pelas guerras- pavimentou-se a via para a instalação das missões jesuíticas.<sup>213</sup>

Mirar com a distância temporal que nos separa das primeiras três décadas do século XVI parece reforçar o imaginário fantástico de um Novo Mundo representado como o paraíso idílico na visão de boa parte dos representantes europeus que aportaram em terras sul-americanas. É possível sustentar que, nos momentos inaugurais do (des)encontro, os contatos entre indígenas e europeus apresentaram

<sup>211</sup> BORGES, Paulo H. Porto. 2000, p. 91.

<sup>212</sup> MELIÁ, Bartomeu. 1991, p. 17. Apud BORGES, Paulo H. Porto. Op. Cit. p. Cit.

<sup>213</sup> FAUSTO, Carlos. 2005, p. 393.

uma relação alicerçada mais no processo de escambo, em que as trocas e alianças conjunturais consolidadas sugerem menor grau de assimetria nas relações sociais, do que em momentos ulteriores, nos quais prevaleceu acentuada assimetria de poder entre autóctones e alóctones, na já longa história de incompreensão e desmoralização às alteridades originárias das terras americanas.

A primeira estrutura social histórica estratégica e incompreendida pelos representantes do mundo ocidental moderno em território sul americano, lócus onde se encontravam assentados milhares de Guarani, foi a instituição do *cuñadazgo*, relação que consistia no estabelecimento de um vínculo social de parentesco através do casamento. O indígena que quer demonstrar boa vontade e acolhida para com seu visitante oferece uma mulher na condição de esposa para, em contrapartida, incorporar um novo parente em seu núcleo familiar. Aos olhos dos invasores espanhóis, ávidos em explorar as gentes e terras ameríndias, esta atitude representava a venda ou troca de um produto (mulher) por um bem de consumo (instrumentos agrícolas – faca, facões e machado –, alimentos, roupas).

Ora, não é difícil perceber que esse tipo de prática social estabelecida, com larga difusão a época, causou um mal-entendido desde a consignação do processo de contactação interétnica na América espanhola. Por um lado, na visão dos europeus que travaram contato direto com os Guarani nas primeiras décadas do século XVI, os indígenas eram vistos como seres servis que ofereciam alimentação, estadia e mulheres; de outro lado, na visão ameríndia tratava-se de incorporar o outro – a alteridade europeia – em sua sociocosmologia particular. Contudo, a imagem predominante que subsistiu na historiografia foi a ideia do *beau sauvage* rosseauiano.<sup>214</sup>

Assim, já a partir de meados do século XVI, com a invasão espanhola encetada pelo colonialismo e a progressiva expropriação dos territórios de ocupação tradicional, as parcialidades e os grupos familiares Guarani intensificaram os deslocamentos em busca de espaços socioambientais englobados no desenho prático-simbólico das fronteiras firmadas pelo *nandereko* -“nosso modo de ser”- originário/ancestral.

---

<sup>214</sup>Mister lembrar que Asunción, fundada pelos espanhóis em 1537, e precedida de Buenos Aires, criada no ano anterior, aparecem como cidades que surgem a partir desse encontro/desencontro entre os Guarani e os espanhóis vindos da Península Ibérica, os quais ocupam a região platina da América do Sul já a partir do século XVI.

## 6.5 A experiência de mundos e de temporalidades diferenciadas no espaço social das Missões Jesuíticas Guarani

Para fins didáticos e de concisão textual, dado que nosso interesse cinge-se a traçar um panorama capaz de contextualização da experiência missioneira, ainda que reconheçamos a periodização de três momentos-chave no processo civilizacional de aparecimento e desmoronamento das Missões Jesuíticas Guarani, quais sejam: 1) as expedições itinerantes, responsáveis pela abertura do caminho evangelizador aos primeiros religiosos vindos de além-mar; 2) a formação dos *pueblos* das reduções que conheceram um florescimento entre 1640 e 1750, atingindo seu apogeu com a edificação dos trinta povos da segunda fase; 3) a expedição do tratado de Madrid, em 1750, e o paulatino desmoronamento da experiência histórica protagonizada por jesuítas e Guarani, até certo ponto, em conflito ideológico com a hegemonia colonial do absolutismo reinante no período; nos restringiremos ao segundo momento aqui assinalado.

Na Província Jesuítica do Paraguai, em área que recobriu historicamente Argentina, Paraguai, Uruguai, leste da Bolívia e sudoeste do Brasil, a partir de 1609, se constituiu uma ação espiritual que sobrepujou o antigo modelo itinerante de atuação volante dos missionários pertencentes a diversas ordens religiosas.<sup>215</sup> Nesse contexto, as Missões se apresentaram como um trabalho missionário que se configurou num projeto político e civilizacional, calcado em valores éticos e morais de um humanismo social cristão, o qual propiciou um original espaço de coexistência entre alteridades indígenas e não-indígenas no cone sul da América.

As Missões estavam estruturadas como autênticas unidades político-administrativas ultramarina do império colonial espanhol no Novo Mundo. A partir do século XVII foram divididas em dois vice-reinados: o da Nova Espanha e o do Peru, sendo que os *pueblos* missioneiros ficaram subordinados ao vice-reinado do Peru. De acordo com Julio Quevedo (1996,14), no decorrer do século XVIII

---

<sup>215</sup>Com destaque, na região Platina, para a experiência de catequização acumulada pela ordem dos Franciscanos e a dos próprios padres jesuítas, vinculados a Companhia de Jesus.

as missões passaram a ser controladas pelo recém-criado Vice-Reino da Prata que abrangia a Argentina, o Paraguai e o Uruguai. O controle direto das missões pelo Estado era feito por meio dos governos provinciais e seus órgãos auxiliares, juízes e corregedores.<sup>216</sup>

Espaços sociais, econômicos e políticos nos quais os Guarani reduzidos gozavam de relativa mobilidade territorial, a organização dos *pueblos* missioneiros ancorava-se em uma economia de base agrícola e mercantil autossuficiente em que se destacavam, entre outros produtos, a produção de erva mate, tabaco, couro e tecidos de algodão. Ademais, o espaço social e produtivo reducional, bem como o conjunto das Missões, estava articulado, economicamente, ao mundo colonial, na medida em que a circulação dos produtos produzidos pelos indígenas fazia parte do mercado interno colonial.

A estrutura urbana dos *pueblos* em que os Guarani foram reduzidos em sua organização – interna, espacial, social e econômica – estava regida pelas normas da legislação hispânica, “Uma vez autorizada a instalação do povoado, ele começava a ser demarcado pela construção da igreja e de uma enorme praça à sua frente. A partir deste núcleo original – igreja e praça –, desenhavam-se o traçado simétrico das ruas e distribuíam-se os blocos de casas de forma regular. Alinhados à igreja, ficavam, de um lado, o colégio e as oficinas; de outro, a casa dos órfãos e das viúvas”.<sup>217</sup>

Assim, o surgimento dos *pueblos* indígenas insere-se no marco do sistema colonial ibérico, sendo que as Missões estavam regidas por leis ditadas pelas autoridades do mundo colonial ibero-americano, bem como estavam vinculadas político-administrativamente à Coroa Espanhola. Em outros termos, o conjunto das 60 reduções edificadas entre 1610 e 1768 na região platina constituiu, à época de sua consolidação e vigência, um projeto econômico, eclesiástico e político, baseado integralmente na legislação espanhola e dependente das decisões adotadas além-mar.

---

<sup>216</sup>Segundo o historiador, “Nos povoados, os missioneiros guaranis tinham o direito de eleger periodicamente os *cabildos*, espécies de câmaras municipais, e os *alcaldes* ou prefeitos, que gozavam de certa autonomia administrativa. QUEVEDO, Júlio. 1996, p.14. Grifos no original.

<sup>217</sup>QUEVEDO, Júlio. Op. Cit. p. 15.



A conquista espiritual, aliada à imposição da conquista no plano material e bélico, conformou-se como o mecanismo decisivo no processo de ocidentalização e pacificação levado a cabo pelas coroas ibéricas, em particular através da ação evangelizadora das Missões fundadas pelos jesuítas, junto aos coletivos e às parcialidades guarani que ocupavam a região platina desde época imemorial. Os Guarani foram reduzidos à vida em cidades organizadas sob a lógica de uma razão gráfica ocidental e deviam, juntamente com os representantes eclesiásticos, obediência ao rei de Espanha.

À época do processo histórico de instauração do mundo colonial, no decorrer dos séculos XVII e XVIII, o espaço reducional das Missões Jesuíticas constituiu-se num espaço de relativa liberdade para os Guarani frente o ostensivo escravagismo reinante e institucionalizado pelos agentes e agências de contato ibero-americanos.<sup>218</sup> Entretanto, necessário ressaltar, como bem observado pelo historiador Luis H. Torres, que as Missões

não formaram um Império Teocrático ou regimes políticos autônomos ao sistema administrativo colonial. Não havia independência político-administrativa, mas um exercício local do poder configurado no caciquismo, com a cooptação dos indígenas, e no Cabildo órgão representado por padre e indígenas eleitos com mandatos eletivos com atribuições executiva, legislativa e judiciária. A autonomia local estava limitada por instituições como o Conselho das Índias e os governos provinciais, complexa burocracia que fixava tributos e convocava o exército guarani para atividades militares contra luso-brasileiros em defesa dos interesses espanhóis.<sup>219</sup>

As missões jesuíticas surgiram na primeira década do século XVII e logo se tornaram hegemônicas no contexto missionário paraguaio, embora tenham sido castigadas, entre os anos de 1628 e 1641, pelas constantes investidas do bandeirantismo paulista. Nesse ínterim, vários núcleos reducionais instalados por jesuítas e pelas coletividades guarani convertidas foram destruídos pelos ataques

---

<sup>218</sup>A rigor, o regime de *pueblos* de índios nos séculos XVII e XVIII se estendeu, na região Platina, tão somente aos Guarani do Paraguai. Os Guarani do Chaco, os Guaicuru e os Payaguá ao que parece que não foram submetidos ao regime de *pueblos*, nem participaram do processo de miscigenação.

<sup>219</sup>TORRES, Luis Henrique. 1997, p.

dos bandeirantes, assim como parcela dos *pueblos* de índios acabaram sendo abandonados pela população reduzida.<sup>220</sup>

O encontro de centenas de religiosos pertencentes à ordem da Companhia de Jesus e milhares de indígenas Guarani durante os séculos XVII e XVIII nas terras Baixas da América do Sul suscitou a articulação e o confronto de diferentes temporalidades: a autóctone originária e a ocidental moderna, produtoras de situações de contacto específicas.

A experiência histórica das missões produziu traços marcantes e controversos entre os indígenas Guarani. Dentre os traços destacados e polêmicos, um deles diz respeito à relativa assimilação e incorporação por estes indígenas de elementos simbólicos do cristianismo na cosmologia nativa; por conseguinte, em sua historicidade e cosmovisão futura.

Uma primeira questão se impõe a esse respeito. Será que o confronto de temporalidades, entre a história cíclica e mítica dos Guarani e a história processo e moderna do cristianismo não poderia ser pensado como uma situação histórica, um (des)encontro, passível de relativização? Ora, se levarmos em consideração a tese capital desenvolvida por Reinhart Koselleck (2006), sim. Em *Futuro Passado*, o mesmo defende a posição segundo a qual o mundo renascentista e barroco da pré-modernidade concebe o tempo regulado ciclicamente. Em tal afirmação, não há nenhuma novidade; contudo, a contribuição decisiva está no fato de que, para esse autor, essa concepção de tempo altera-se com a emergência do estado absolutista, hegemônico no período moderno subsequente, ente diferenciador e artifício histórico sem precedentes, o fato desencadeador de uma nova perspectiva de compreensão do tempo. O tempo histórico, a partir de então, passa a ser concebido como um vetor que impulsiona as ações humanas para o futuro a partir de uma aceleração mecânica e linear, horizonte em que as noções análogas de progresso e

---

<sup>220</sup> No caso das primeiras reduções, que tinham sido instaladas na Banda Oriental do Uruguai, a população, composta pelos padres jesuítas e pelos os indígenas Guarani, acabou migrando para o território atual paraguaio e argentino. A população das Missões sofreu uma série de flutuações demográficas entre 1610 e 1768. A primeira flutuação ocorreu entre 1690 e 1733, momento em que a população eleva-se das aproximadamente 70 mil pessoas para 140 mil, que parece ser o máximo de pico alcançado. A segunda flutuação, que acarretou um momento de declínio, ocorreu entre 1733 e 1740. Essa grande diferenciação, entre o máximo e o mínimo de população existente nas missões jesuíticas, está relacionada, sobretudo, com a influência das epidemias de catarro, gripe e varíola que tiveram forte incidência contribuindo, assim, para que o processo de mortalidade do século XVII deva ser considerado como um fator determinante das contínuas oscilações populacionais.

desenvolvimento se conformam enquanto pilares básicos de sustentação da modernidade ocidental.

Uma via admissível de entendimento para esse processo sociopolítico e ideológico, instaurado entre os séculos XVI e XVIII na região Platina da América do Sul, é ajuizarmos a possibilidade de uma confluência e de um compartilhamento de significados entre ameríndios e não-índios do campo religioso no espaço social das missões, na medida em que

ao valorizar essa *idéia sacra que possui o Guarani do seu mundo, onde não se diferencia claramente o que é secular do que é sacro*, como fazemos habitualmente, onde tudo tem um sentido sacro, um sentido mágico, um sentido mítico, o jesuíta compreende que as formas de comunicação têm que ser testadas dentro da mentalidade barroca do século XVII, que essas formas de comunicação devem estar vinculadas à ritualização da vida. *O Guarani, desde antes do sistema das “reduções”, tinha adotado como sistema de comunicação as formas teatrais, as formas rituais de caráter musical, a dança, etc.; são elementos culturais incorporados a seu próprio âmbito natural.* De tal maneira que o jesuíta retoma esses elementos como meio de comunicação e de persuasão e, ao mesmo tempo, como formas de participação.<sup>221</sup>

Ora, sabemos que é da natureza intrínseca do universo religioso conduzir-se, tanto no passado como no tempo presente, pelo viés da sacralização das ações humanas, pela ritualização da vida e dos atos de fala e experiência dos homens no mundo da vida. Visivelmente, na experiência de constituição das Missões Jesuíticas Guarani, percebemos que a configuração de um estar no tempo do seguimento jesuíta e dos Guarani reduzidos acercou-se de uma contiguidade e aproximação objetiva. Em outras palavras, no caso específico da experiência histórica *sui generis*, constituída no espaço reducional missionário,

O indígena é protagonista dessa forma de vida. Quando a gente lê as crônicas em que as pessoas vão ao trabalho, ao campo, com tambores, cantando em corais e dançando, começamos a entender que todos esses mecanismos não constituem simples elementos alegóricos desincorporados do contexto, mas muito próprios dentro dessa forma ritual da vida guarani.<sup>222</sup>

---

<sup>221</sup>GUTIERREZ, Ramon. Apud BACK, Silvio.1982, p.97. grifos nossos.

<sup>222</sup>GUTIERREZ,Ramon. Op. Cit. p. cit.

Em boa medida, notamos, de um lado, que os jesuítas, na estruturação dos *pueblos* reduzidos, potencializaram a capacidade de organização comunitária indígena, a partir de um aproveitamento de sua organização comunal tradicional e da propensão dos nativos para o trabalho agrícola, intimamente dependente das relações de parentesco. De outro lado, os jesuítas aproveitaram o vivo interesse dos Guarani para continuar a viver em espaços coletivos ritualísticos/ritualizados, haja vista que os registros históricos e etnográficos comprovam que a existência guarani foi, e continua sendo, vida em coletividades marcadamente ritualizadas: os Guarani históricos constituíam grupos familiares e comunidades em que os rituais e a vida espiritual eram componentes fundamentais do ser e estar no mundo.

Naturalmente precisamos, neste caso, resguardar as especificadas de ambas as tradições de pensamento e suas reconhecidas diferenciações. Por exemplo, o fato inconteste de os religiosos da Companhia de Jesus se guiarem pela fé cristã, calcada no preceito basal do monoteísmo, e os Guarani, por sua vez, não terem abandonado por completo a crença e devoção politeísta, conjugadas, segundo atestado pela própria documentação jesuítica, com certa vocação de “finos ateístas”.<sup>223</sup>

Contudo, é possível amparar a hipótese de que se constituiu no espaço reducional a composição de memórias e de práticas sociais compartilhadas por religiosos jesuítas e índios Guarani em que o universo espiritual dessas tradições em diálogo e confronto – (des)encontro e disputa – conformou, historicamente, um fundo doutrinário comum capaz de passar a existir como a esfera privilegiada de tradução entre duas visões de mundo dispostas em contato: a ocidental moderna e a autóctone originária.<sup>224</sup>

Na perspectiva dos Guarani reduzidos ao empreendimento colonial das missões, podemos identificar que a criação e o uso de um imaginário reducional indicava aos indígenas que o que estava em jogo não era um conflito entre duas visões de religião; duas ortodoxias ou entre dois credos mutuamente exclusivos.

---

<sup>223</sup>Outro ponto dissonante importante, que não será tratado neste momento por nós, mas que merecerá considerações futuras, diz respeito à construção da clássica oposição racionalidade histórica (científica) versus racionalidade mítica, para designar as concepções sociocosmológicas não-indígenas e das coletividades ameríndias e, como decorrência lógica e ideológica, as historicidades particulares decorrentes de e concernentes a esses diferentes conjuntos societários.

<sup>224</sup>Sobre a importância da religião como tradução entre dois mundos e as possibilidades de resignificação de ideias e práticas, tanto por parte dos missionários como por parte dos grupos e povos indígenas no período colonial, ver o estudo-referência de Cristina Pompa (2003). referências

Isto porque, de um lado, como mostrou Viveiros de Castro (1992a), o estilo de religiosidade tupi-guarani era avesso à ortodoxia. Eles não tinham fé ou crença em seus xamãs no mesmo sentido que os missionários acreditavam em Deus ou nas Escrituras. De outro lado, *o sistema reducional não era composto por dois sistemas de mundo estanques, divididos por uma fronteira impermeável, mas conformavam uma rede social em que se traficavam não apenas bens, mas signos continuamente reinterpretados*. Como indica Griffiths (1999: 9), os missionários não podiam controlar os significados produzidos na relação com os índios; suas idéias, uma vez postas em circulação, ganhavam autonomia em relação à origem. Esse processo, na verdade, começava já com a adaptação das categorias nativas para a tradução dos catecismos na língua indígena, uma tarefa que contava com o auxílio de informantes bilíngües, e prosseguia a cada evento ritual.<sup>225</sup>

Nesse contexto, uma estratégia significativa utilizada pelos jesuítas nas Missões foi a da contraposição da figura política dos caciques aos xamãs guarani, a fim de enfraquecer o poder destes em favor daqueles e dos próprios padres que seriam associados pelos indígenas como os novos xamãs. Assim, para os Guarani, os missionários serão vistos como profetas que predicam a palavra divina sendo, a partir desta evidencia empírica, pensados e traduzidos pelos nativos como xamãs.

Desta convergência, materializada no encontro de distintas temporalidades e cosmovisões no espaço reducional das missões, entre as funções religiosas de missionários e xamãs derivou um confronto e disputa inevitável. Como chamado atenção pelo historiador Serge Gruzinski “quando o padre procurava demonstrar sua superioridade sobre o xamã enquanto especialista religioso, ele admitia combatê-lo em seu próprio campo e, portanto, facilitava sua incorporação à cosmologia nativa”.<sup>226</sup>

Necessária a lembrança de que a figura do cacique é um fenômeno que apareceu com ênfase no Novo Mundo, sendo, praticamente, uma (re)elaboração do universo colonial espanhol, ainda que o mesmo já existisse entre os Guarani pré-colombianos. Até então, ele parece não ter experimentado a importância e a força política que lhe foi atribuída no espaço reducional das Missões, local em que o cacique emergiu como um poder nativo – empoderado pelos missionários – cujo poder se contrapunha a um “outro” poder indígena arraigado que se pretendia

<sup>225</sup> FAUSTO, Carlos. 2005, p. 394. Grifos nossos.

<sup>226</sup> FAUSTO, Carlos. 2005, p. 410.

proscrever, o dos xamãs. Esses ofereciam resistência à conversão aos valores e incitavam os Gurani a se engajarem em inúmeras rebeliões contra a presença de espanhóis e religiosos em seus espaços territoriais e imemoriais na região Platina da América do Sul.

A esse propósito, Carlos Fausto (2005, p. 392-395), ao mencionar as crônicas dos primeiros séculos de conquista e consolidação do sistema colonial na região Platina, aponta para “o complexo jogo de apropriação e reelaboração de signos e ideias cristãos por parte de caciques e xamãs guarani. Em 1594, o padre Alonso Barzana já dava indicações disso ao descrever movimentos de rebeldia dirigidos por índios que se autoproclamavam Papa ou Jesus Cristo (apud Meliá, 1986:39)”.<sup>227</sup>

As reduções jesuíticas foram palcos de várias situações de confronto entre padres e índios, em que estes recorriam às armas daqueles e vice-versa. No caso dos sacerdotes, esse uso era por vezes mera artimanha para dobrar um ‘mago’, um ‘feiticeiro’. Mas em geral tratava-se de convergência, ainda que equívoca, dos respectivos imaginários sobre o sobrenatural e sobre a intervenção de poderes extra-humanos no mundo vivido humano. Chefes e xamãs indígenas, por sua vez, eram mais vorazes em consumir rotinas rituais e objetos litúrgicos, sendo acusados pelos jesuítas de ‘fingirem-se de sacerdotes’. Montoya narra como o cacique Miguel Artiguaye, ‘adornando-se com uma capinha de plumas vistosas e outros enfeites, simulava estar dizendo a missa. Punha sobre a mesa algumas toalhas e em cima delas uma torta de mandioca e um vaso, mais que pintado, com vinho de milho, e, falando entre os dentes, fazias muitas cerimônias [...] (1985 [1639]:57)

Os embates de cunho religioso, protagonizados pelo encontro/confronto de horizontes culturais entre os jesuítas e os Guarani, sobretudo nas primeiras décadas de materialização das missões entre os indígenas,

podiam resolver-se por meio de ameaças e de derrisão, mas algumas vezes escalavam em violência aberta. Em 1628, por exemplo, após ter admitido os missionários em suas terras, o cacique e xamã Neçu ordenou que fossem mortos. Consumado o assassinato, Neçu “para mostrar-se sacerdote, conquanto falso, revestiu-se dos paramentos litúrgicos do padre e com eles apresentou-se ao povo. E fez trazer em sua presença as crianças, nas quais tratou de apagar com cerimônias bárbaras o caráter

<sup>227</sup> FAUSTO, Carlos. (2005, p. 393) “Os mesmos temas encontram-se no poema de Barco de Centenera (1602), que conta o levante de Guarambaré, comandado por Overá em 1579, líder messiânico que se dizia filho de Deus, nascido de uma virgem”.

indelével que elas, pelo batismo, tinham impresso em suas almas” (Montoya 1985 [1639]:201-202). O “desbatizar” era um ato a que os Guarani parecem ter emprestado tanta importância quanto os padres colocavam no batismo. Raspavam as línguas das crianças que “havam saboreado o sal do espírito sapiencial”, suas costas e peitos para “borrar os santos óleos”, ou invertiam o ritual lavando-as dos pés às cabeças.<sup>228</sup>

Analisando detidamente as duas últimas citações extraídas de Antonio Ruiz de Montoya, reproduzidas aqui a partir do texto de Carlos Fausto, podemos relativizar o conjunto expressivo de trabalhos que insistem na afirmação de uma suposta impermeabilidade dos Guarani ao fenômeno religioso do cristianismo e à tentativa de conversão sistematicamente empreendida pelos religiosos da Companhia de Jesus. Na realidade, o que salta aos olhos, a julgar pelo que descreve o próprio padre Montoya, é o fato de que os Guarani se mostravam refratários não exatamente em matéria de (des)encontro e convergência em torno da fé cristã, sim em termos de costumes, sendo que o impedimento-mor à conversão não estava posto no abandono da antropofagia ritual, mas na prática da poligamia, em vigência, nas primeiras décadas do XVII, principalmente entre os caciques guarani. Para estes chefes,

a Coroa Espanhola reconhecia um estatuto especial, dava-lhes título e um bastão insígnia, eximia-os dos serviços obrigatórios e das encomendas, e a eles confiava a organização desse mesmo sistema em nível local [...]. Nas reduções, freqüentemente excluídas da rede de *encomiendas*, os padres conquistavam-nos “a força de dádivas de pouco valor” (Montoya 1985:197) e exigiam que tomassem uma só mulher em legítimo matrimônio. Não raras vezes, os chefes rebelavam-se e mobilizavam não apenas tropas, mas também xamãs (muitos dos chefes, aliás, eram também pajés).<sup>229</sup>

<sup>228</sup> FAUSTO, Carlos. 2005, pps. 393-394.

<sup>229</sup> FAUSTO, Carlos. Op. Cit. p. 410.

## 6.6 Consolidação do projeto colonial, formação do estado nação e os Guarani na Região Platina

Os diversos projetos políticos que sobre a América se abateram a partir da chegada do contingente europeu, tanto os projetos coloniais, bem como os diversos estados-nação que artificialmente fracionaram este território, tiveram e têm até hoje um histórico de imposição de diferentes políticas adaptadas a seus projetos respectivamente coloniais e nacionais, que não levaram em consideração as coletividades indígenas como sujeitos históricos (no caso do Estado Nacional brasileiro nunca), posto que as mesmas não foram consideradas capazes para participar da construção de alternativas para a própria inclusão em um mundo construído sob pautas culturais totalmente distintas das suas.

Esta ação não recai exclusivamente sobre o povo Guarani, mas constitui-se em uma prática que incidiu e persiste sobre a totalidade das sociedades ameríndias originárias que resistiram aos diferentes tipos de genocídio. Sem embargo, as comunidades e parciaisidades Guarani conformam, ao longo do tempo, uma população sobre a qual recaiu, com extrema violência, as práticas coloniais, primeiramente por parte dos Impérios coloniais e, a partir do começo do século XIX, com a consolidação dos estados nacionais independentes que enquadraram este povo indígena dentro de diferentes espaços territoriais ao estabelecerem suas fronteiras geopolíticas.

A partir da ocupação europeia no continente América e o início do período da conquista, os Guarani contactados ficaram acomodados dentro das fronteiras do chamado Império colonial espanhol, tendo em vista que Tordesilhas será o tratado operante até o aparecimento do Tratado de Madrid, o qual vai dar início a uma conturbada fase de (re)demarcação das fronteiras de além-mar entre os impérios coloniais de Espanha e Portugal. Os Guarani históricos da época colonial – habitantes ocupantes de uma zona fronteira entre o Império português e o Império espanhol – estiveram à mercê e foram submetidos ao impacto contínuo de diferentes tipos de empreendimentos: escravidão, *encomienda* e missões religiosas.

A instituição da *encomienda* é um dos empreendimentos de que a Espanha lança mão para o aproveitamento da mão de obra indígena e para a viabilização do seu projeto colonial. Em que pese a mesma não confundir-se com a escravidão, provocou efeitos similares nas populações indígenas; muitas vezes pior, pois, em



uma das formas de *encomienda*, os indígenas são atribuídos aos colonos para serem utilizados como mão-de-obra pelo próprio Rei. Em troca, os *encomenderos* tinham a obrigação de prover as condições de civilização a estes indígenas, isto é providenciar-lhes, segundo as condições do período, lugar apropriado para a subsistência física, material assim como condições para a catequese. Porém como estes indígenas não possuíam valor de mercado, dado que sua venda era proibida, muitas vezes o *encomendero* sem preocupar-se com seus deveres, explorava a mão-de-obra até a morte e solicitava mais encomendados indígenas à coroa.

Por ser justamente uma população habitante de zona de fronteira, os Guarani também tiveram que suportar a instituição portuguesa do escravismo, empreendimento que se materializou a partir das entradas dos bandeirantes, agentes a serviço do colonialismo responsáveis pelo apresamento de população nativa para vender nos centros coloniais da América portuguesa, não respeitando a convenção das linhas demarcatórias de fronteira da época.

A terceira instituição colonial supracitada a incidir sobre os Guarani foi a das missões jesuíticas. Os trinta povos Guarani da segunda fase reducional, dos quais sete ruínas localizam-se hoje no atual território do Rio Grande do Sul, foram fundamentais na estratégia do Império espanhol. Para subverter a instituição da *encomienda* particular os padres jesuítas conseguem que os Guarani sejam encomendados diretamente ao Rei de Espanha; em troca, os indígenas ficam obrigados a prestar serviços a este, como a defesa das fronteiras do Império com um exército organizado pelos jesuítas e formado de Guarani.<sup>230</sup>

Se é bem verdade que a instituição das missões jesuíticas conseguiu preservar um pouco mais os Guarani do genocídio causado pelas *encomiendas* particulares, tinha como proposta a "civilização" do indígena. Declarado ser humano desde 1503 pela Rainha Isabel e súdito da coroa espanhola, o indígena era visto, porém, como uma criança que deveria ser conduzido ao esclarecimento e à civilização. As teses de que o índio representa a infância da humanidade remontam a esta época, dentro da altercação que faz surgir também a ideia do *beau sauvage*. Assim os jesuítas são encarregados de civilizar os Guarani; isto ocorreria, segundo pensamento da época, através da catequização dos mesmos. A catequização e a

---

<sup>230</sup> Trata-se do famoso exército Guarani, muito presente na bibliografia que trata do tema Missões ou mesmo em estudos que abordem a história do Rio Grande do Sul.

"civilização" eram entendidas, praticamente, como sinônimos. Como consequência, exigiam a transformação total das pautas culturais originais dos povos indígenas (MELIÁ 1986 p.48).

Durante o século XIX, os Guarani voltarão outra vez a suportar as consequências das transformações ocorridas no mundo ocidental, pois, com o aparecimento das independências dos Estados Nacionais americanos, essas coletividades originárias e parcialidades indígenas passarão a ser separadas entre quatro emergentes nações: Argentina, Bolívia, Brasil e Paraguai. Estes novos estados construíram para si projetos específicos de consolidação: processos de *national bildung*. Assim, o povo Guarani vai ser submetido a diferentes projetos nacionais dentro dos quais, com exceção do Paraguai em determinados períodos de sua história, nunca se buscou o diálogo respeitoso e emancipatório ou se levou em consideração o que estas pessoas e coletividades étnicoculturais teriam a dizer sobre suas aspirações e seus pleitos singulares. Mister reconhecer que a dimensão impositiva e assimétrica foi – e tem sido – prática largamente usada no *modus operandi* dos agentes e das agências de contato, com destaque para o estado-nação, no tratamento dispensado aos povos e às sociedades indígenas das terras baixas da América do Sul.

Corroborando nossa afirmação de que vários projetos incidiram desde a época colonial sobre os Guarani, porém nenhum levou em consideração a participação dos mesmos na construção de alternativas que reconhecessem as especificidades culturais indígenas, a imposição de modelos exógenos e ordenamentos jurídico-constitucionais, pelos quais estas populações devem relacionar-se com a sociedade ocidental foi e ainda é uma constante.

No que diz respeito, especificamente, ao Brasil, o império vai herdar uma prática, que se originou no período colonial, de homogeneização e completa ignorância do reconhecimento das diferenças socioétnicas, culturais e linguísticas existentes entre os diversos povos nativos. Tal herança faz com que a situação do indígena permaneça a mesma: via de regra, submetido a duas classificações: os índios amigos/bons, associados normalmente aos Tupi e aos Guarani, e os hostis denominados como botocudos ou bugres, classificação adotada pelo Império português; posteriormente empregada pelo Império brasileiro.

Ao produzir uma síntese acurada dos rumos e contornos da problemática indígena na época imperial Carneiro da Cunha assim se expressa: "A questão indígena no século XIX, no Brasil, deixou de ser uma questão de mão de obra como havia sido na colônia, para converter-se essencialmente em uma questão de terras."<sup>231</sup> O desenho da política indigenista à época, formulado pelas autoridades administrativas da esfera federal e pela ação efetiva desenvolvida pelos governos provinciais, fomentou o processo de desterritorialização e reterritorialização dos grupos e coletividades indígenas levada a efeito no Império, sendo um exemplo concreto do processo materializado naquele momento histórico das relações entre indígenas e estado nacional brasileiro.

Pode-se dizer que o período Imperial, no decorrer do século XIX, momento em que o estabelecimento das fronteiras no sul do país já englobava a antiga região dos sete povos missioneiros, teve como preocupação conceitual a constituição de uma nação moderna, independente, em consonância com os ideais da Revolução Francesa de que "a uma nação deve corresponder um único povo". E como preocupação prática a conquista e consolidação do espaço nacional homogêneo, no sentido de não deixar-se fracionar o mesmo (CALEFFI, 2000).

Pacheco de Oliveira (1998, p. 274-76) afirma que as políticas de desterritorialização e reterritorialização que incidiram sobre os povos indígenas acabaram sujeitando estas coletividades a uma adaptação, na maior parte das vezes violenta, de suas culturas e de suas formas de ser e estar no mundo, para que continuassem existindo como entes sociológicos singulares.

Os povos e as sociedades indígenas brasileiros, e especificamente, aqui, os Guarani, comprovam as várias teorias, e entre elas cabível citar as de Barth (1969) e de Sahlins (1990), segundo as quais as culturas humanas não deixam de existir como diferentes ou se desintegram simplesmente por entrarem em contato umas com as outras, mesmo que isto envolva um processo de marginalização por parte de uma delas em relação à outra; porém, a dinamicidade inerente às culturas permite que as mesmas, ainda que venham enfrentar condições adversas se reorganizem e continuem construindo-se como, historicamente, diferentes.

---

<sup>231</sup>CARNEIRO DA CUNHA, 1992 p.4.

## 6.7 O surgimento de uma antropologia Guarani

Em se tratando do campo de estudos da Antropologia Social, no caso particular da Etnologia Indígena, nas terras baixas da América dos Sul os grupos e coletividades Guarani, sua cosmologia, historicidade, organização social, mitologia, espiritualidade e história de contato, entre outros tópicos relevantes, aparecem como um dos povos indígenas mais estudados e, paradoxalmente, menos conhecidos na contemporaneidade.<sup>232</sup>

O trabalho de cunho etnológico clássico, o qual primeiramente acabou por produzir uma análise que incorporou a visão nativa em relação aos processos socioculturais, históricos e cosmológicos experienciados pelos Guarani, foi *As Lendas de Criação e Destruição do Mundo* (1987) do etnólogo e indigenista alemão Curt Nimuendajú. Este autor descreveu aspectos fundamentais da vida e da cultura, compilou mitos e o modo de ser e estar indígena conquistando um lugar definitivo na tradição de estudos guaranícos, ao mesmo tempo que adquiriu o respeito e o reconhecimento entre os próprios Guarani.<sup>233</sup>

Em que pese rapidamente ter adquirido a condição de um texto canônico, o trabalho etnográfico elaborado por Nimuendajú acabou sendo utilizado de forma descontextualizada pelos estudiosos que os sucederam, é dizer, (Metraux (1927), Schaden (1940) e Susnik (1975). Mister a lembrança: Nimuendajú construiu a hipótese que tornou-se paradigmática à antropologia Guarani, segundo a qual as migrações e os constantes deslocamentos indígenas devem ser entendidos como resultantes da incessante procura religiosa de uma Terra Sem Mal(es). A partir de então, parcela considerável das análises e interpretações subseqüentes elegeram como ponto de partida inquestionável a busca de **yvy marane'ÿ** aplicando a todos os grupos e comunidades Guarani, no decorrer de todo o século passado, o modelo da busca religiosa como causa fundante dos contínuos deslocamentos territoriais desencadeadas por esses indígenas.

---

<sup>232</sup> Dentre os clássicos destacamos, entre outros, os trabalhos de NIMUENDAJU, (1987), METRAUX (1967), CADOGAN (1959), SCHADEN (1974), MELIÁ (1989; 1991; 2004), CLASTRES (1982,1990) SUSNIK (1975); CLASTRES, H. (1978)

<sup>233</sup> Em verdade o alemão Curt Unkel, na condição de funcionário do então SPILT (Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais), realizou o acompanhamento de um grupo Apapocuva-Guarani por alguns anos a partir do começo da década de 1910. Sobre Nimuendaju, sua atuação junto aos povos indígenas brasileiros e a sua contribuição para os estudos etnológicos ver, entre outros trabalhos, as introduções de Viveiros de Castro (1978) e Gonçalves (1990), e o cap. XX em Pacheco de Oliveira (1999)

Influenciado decididamente por esta perspectiva analítica Alfred Metraux (1979), compilou na bibliografia existente os movimentos migratórios que poderiam estar associados ao alcançar da terra sem mal(es) no período histórico. Ainda nesta esteira encontram-se as pesquisas subseqüentes de Egon Schaden (1974), que desenvolveu a ideia segundo a qual os movimentos messiânicos teriam como motivo fundante a busca de **yvy marane'ÿ** em tempos de crise. No último cartel do século XX, Hélène Clastres (1978) em *O profetismo Tupi* expande o sentido original de Terra Sem Mal(es) enquanto espaço religioso e metafísico. Em seu entendimento

Já que a comunidade dos índios guaranis não é mais a dos eleitos - e os fatos da vida submetida o demonstram, com evidência-, que eles pelo menos saibam entre os outros viver como os eleitos. E justamente porque a própria vida nega agora, sujeita e ambígua, até mesmo uma tal possibilidade, ainda que a cultura guarani possa se ver repetindo as palavras e os gestos rituais dos antepassados, isso somente serve para tornar patente que o sentido e a vocação antigos não são mais possíveis de ser realizados. Conviver subordinadamente em uma mesma terra com os brancos implica a perda das condições pessoais e coletivas de pôr-se em marcha em busca do **Kandire**. Por isso mesmo o discurso dos **Karaís** (..) realiza um deslocamento inevitável. Ele transfere a busca real, geográfica e simbolicamente necessária de um lugar dado em visões e sonhos como existente à espera do único povo eleito capaz de alcançá-lo por meio de seu próprio esforço coletivo para uma busca pessoal de ascese; de um retorno do coração e da conduta às normas da vida antiga, sem a mescla – na pessoa e na cultura – do mal que é o valor do branco e tudo a que ele conduz.<sup>234</sup>

Somente a partir dos estudos etnológicos e históricos do jesuíta espanhol Bartomeu Meliá é que uma nova visão será instituída entre os guaraniólogos. Baseado nas próprias experiências etnográficas e em análises histórico-documental e filológica/semântica, alicerçadas, sobretudo, nas obras de Antonio Ruiz de Montoya, esse autor proporá outras possibilidades de interpretação da **yvy marane'ÿ**. Evidenciou, de forma cabal, a interpretação da busca da Terra Sem Mal(es), (*tierra sin malezas* cf. Montoya) pelos Guarani, enquanto a conceituação relacionada ao ambiente ecológico.

<sup>234</sup> CLASTRES, Helene. 1978, p.

Conforme Meliá, o *nandereko* guarani se constitui na maneira peculiar de afirmação de diferenças, não apenas como uma identidade construída, ‘metáfora do ser guarani’, mas como a realização deste ser por meio do cumprimento de princípios vitais, presentes no cotidiano da vida grupal indígena.<sup>235</sup>

Meliá procurou reconhecer o núcleo irreduzível do “modo de ser” guarani: este modo de ser, porém, é reconstituído historicamente, a partir da análise e da comparação rigorosa das fontes. (...) Dessa forma, o autor descortina que o “modo de ser” dos guarani (o *reko*, testemunhado seja pela documentação antiga seja na etnografia atual), remete a duas categorias fundamentais: a espacialidade e a tradição. No interior dessas categorias que se pode ler, significativamente, o instituto cultural da “migração”, ao longo da “aventura semântica” levada a efeito por Bartomeu Meliá. (POMPA, 2004, 168)<sup>236</sup>

O mérito do trabalho desenvolvido por Meliá está diretamente relacionado à vida e obra de seu iniciador na cultura guarani, o paraguaio Léon Cadogan. “Poucos pesquisadores escreveram tanto e com tanta profundidade como ele, baseando-se nos dados históricos, nos trabalhos antropológicos e em sua própria pesquisa.”<sup>237</sup> É este autor que aportará novos elementos para a interpretação da migração, da mobilidade e do uso do espaço pelos subgrupos e coletividades guarani. Os deslocamentos serão vistos como resultado da pressão interétnica, não sendo pré-requisitos para atingir a perfeição.

Na última década do século XX e na primeira década do século XXI, aparecem, entre outros, os trabalhos de Vietta (1992), Ladeira (1992, 2001, 2004), Littaif (1996), Chamorro (1995; 2004; 2006) Cicarone (1999), Garlet (1997; 2002), Souza (1998, 2007), Darella (2004), Pompa (2003, 2004) e Pissolato (2007).<sup>238</sup>

Conforme reza a opulenta literatura etnológica produzida, os Guarani que ocupam hoje áreas demarcadas e espaços territoriais no Brasil estão classificados

<sup>235</sup>MELIÁ, Bartomeu. 1991, pps. 93-116.

<sup>236</sup>POMPA, Cristina. “O profetismo Tupi-Guarani: a construção de um objeto antropológico” in **Revista de Índias**, 2004, vol. LXIV, num. 230. Pps. 141-174.

<sup>237</sup>Cadogan trabalhou junto aos Mbya do Paraguai, tendo sido um dos primeiros e únicos não-indígenas que teve acesso às palavras sagradas os textos canônicos da tradição cultural guarani, contidas no *Ayvu Rapyta*.

<sup>238</sup> Mister registrar que a experiência acumulada com a bibliografia, o conhecimento da língua e a duração dos trabalhos de campo influenciaram de forma positiva ou negativa em cada um desses trabalhos das últimas duas décadas. Baseados na bibliografia disponível e em suas próprias experiências de campo, cada um dos autores proporcionará diferentes abordagens à questão.

em função de suas diferenças linguístico-dialetais, práticas rituais e representações socioculturais em três subgrupos: Kaiová, Nhandéva e Mbya.<sup>239</sup> Essas coletividades étnicas devem ser entendidas como grupos ou parcialidades que, apesar de apresentarem certas diferenciações entre si, tradicionalmente constituíram relações de estreito contato e diálogo, haja visto que suas distinções foram insuficientes para impedir-lhes a comunicação, tanto em termos culturais como em termos lingüísticos. Habitantes seculares da região oriental do Paraguai, os Kaiová possuem a denominação de Pai-Tavyterã e os Nhandéva são conhecidos por Xiripa e Ava. No território brasileiro, os Kaiová concentram-se no sul do Mato Grosso do Sul. Por sua vez, os grupos e comunidades Nhandéva/Xiripa vivem em aldeias em solo paraguaio e no litoral de São Paulo e Santa Catarina, interior de São Paulo, Paraná e Rio Grande do Sul, além do Mato Grosso do Sul.

Creemos haver relativo consenso dos estudiosos, os quais, nos últimos anos, têm-se dedicado à produção de pesquisas etnológicas e históricas sobre os Guarani, de que entre as parcialidades que ocupam o espaço territorial da região Platina, o Mbya pode ser considerado o grupo mais tradicional e resistente a mudanças. Em algumas situações, é fortemente refratário a inovações produzidas no e pelo universo ocidental moderno.

Os Guarani Mbya estão presentes em várias centenas de aldeias na região oriental do Paraguai, no nordeste da Argentina, província de Misiones, e no Uruguai. Em solo territorial brasileiro, encontram-se espalhados por um espaço geográfico situado entre o interior e no litoral dos três estados da região Sul e nas áreas litorâneas da região Sudeste nos estados de São Paulo, Rio de Janeiro e Espírito Santo. Atualmente encontram-se, ainda, grupos familiares Mbya no estado do Pará, municípios de Jacundá e Itupiranga na região norte, e no Centro-Oeste, em Tocantins, no município de Xambioá.

Contemporaneamente, a estrutura familiar mantém-se como pilar da organização social Guarani. As estruturas elementares de parentesco cumprem o papel de mediação cultural e regulação entre os grupos familiares, ao mesmo tempo que asseguram a coesão social. Famílias extensas estão constituídas como

---

<sup>239</sup> Outros estudiosos que trabalha(ram) com os Guarani, como é o caso de Schaden (1974, 2) e Meliá (1986, 22), tem utilizado a denominação ramas para diferenciar o modo como os diferentes subgrupos estão organizados.

princípio fundamental de uma extensa rede de cooperação e trocas cuja potencialidade associativa efetiva(da) permite aos indígenas um aproveitamento equilibrado dos recursos ambientais existentes.

A produção de bens de consumo para uso doméstico no espaço social e territorial dos **tekoa** não permite ser compreendida unicamente como função coletiva, na medida em que, também, materializa-se num conjunto de atividades produtivas a cargo de cada grupo familiar que produz os artigos e artefatos necessários à sua reprodução físico-social. Por conseguinte, ao fazê-lo, assegura a produção e a manutenção da sociedade guarani.

Os Guarani históricos existiram e existem enquanto coletividades étnicas que estrutura(ra)m uma economia essencialmente social e simbólica, na medida em que as atividades coletivas, em especial as de tipo agrícolas, são estruturadas e permanecem sendo vivenciadas pelos grupos locais e famílias extensas como atividades dotadas de características ritualísticas.

O acurado conhecimento da natureza, do ambiente e ecossistemas, enfim, dos recursos existentes nos espaços em que foram se instalando possibilitou que os Guarani extraíssem sua subsistência da caça, coleta, pesca e da horticultura. A organização das parcialidades ou subgrupos Guarani baseava-se na divisão sexual do trabalho: a limpeza da futura área de trabalho era realizada pelos homens, utilizando o sistema de coivara; o plantio e a colheita, pelas mulheres.

Tradicionalmente, entre os Guarani, a lógica recíproca, articulada à estrutura de parentesco, tem sido o cerne da economia indígena. De acordo com a tradução de Antonio R. Montoya (1876, 310)

a atividade coletiva é a reunião de esforços, **potyrõ** – todas as mãos – que concentra os habitantes de uma casa ou uma aldeia: **ambo potyrõ mbyá avati rárrari** – ‘faço que todos venham comer milho’, **ambopotyrõ mbyá cheigára ri** – ‘faço que todos trabalhem em minha canoa’ ou **opotyrõ Cheréga ri** – ‘todos trabalham em minha casa.’<sup>240</sup>

Presentemente cultivam a mandioca, da qual produzem a farinha, *huí*. O milho aparece como a fonte principal na fabricação da bebida fermentada, o chicha. Para o conjunto dos grupos Guarani, o milho possui significado sagrado, pois

<sup>240</sup>MONTOYA, Antonio Ruiz de. In SOARES, André. 1997, p. 141.



acreditam que, depois do amadurecimento dessa planta, a mesma brota como uma espécie de dádiva dos seres míticos.

De acordo com os trabalhos de Vietta (1992), Garlet (1997, 2001) e Souza (1998, 2006), a atividade artesanal cresceu em importância nas últimas décadas para os grupos e comunidades Mbya no estado.<sup>241</sup> De fato, tal afirmação pode ser corroborada tanto pelo crescimento de famílias envolvidas na produção de artesanato, como pelo aumento da dependência em relação a tal atividade. No momento presente, a produção e a comercialização de artefatos artesanais constituem-se na principal e, em vários grupos locais no Rio Grande do Sul, a única fonte de recursos disponíveis para prover a sustentabilidade dos grupos locais e das comunidades integrantes deste povo. Famílias extensas inteiras deslocam-se e acampam, temporariamente, junto às fontes de matéria-prima com o objetivo de produzir artefatos artesanais, visando à comercialização dos mesmos aos não-índios citadinos.

A importância preponderante que a produção e a comercialização de artesanato assumiu na subsistência de muitas famílias e de comunidades guarani é um fator que motiva e confere suporte à mobilidade espacial dos Mbya no Rio Grande do Sul. O artesanato tem garantido, parcialmente é bem verdade, os recursos necessários tanto para a aquisição de gêneros alimentícios e bens imprescindíveis, como para cobrir gastos significativos com as constantes viagens e deslocamentos individuais e grupais, pois para esses indígenas, em definitivo, viajar; caminhar, viandar é preciso.<sup>242</sup>

Agricultores do mato os **Guarani Mbya**, assim como os demais grupos e parcialidades guarani, têm nas atividades agrícolas uma forma tradicional de prover a subsistência e de assegurar sua reprodução física e sociocultural. Prática recorrente entre os **Mbya** a este respeito é o tráfego e circulação de sementes, que carregam consigo e que procuram disseminar e plantar nos **tekoa** nas áreas de assentamento e acampamentos presentemente existentes no Estado. Vistas como

---

<sup>241</sup> Atualmente, além do Rio Grande do Sul, os Mbya encontram-se espalhados por um território recoberto pela mata subtropical que compreende as regiões Sul e Leste do Paraguai, nordeste da Argentina, noroeste do Uruguai, Santa Catarina, Paraná, São Paulo, Rio de Janeiro e Espírito Santo.

<sup>242</sup> Na realidade, é notório para os pesquisadores que estão presentemente acompanhando as comunidades e grupos familiares Mbya que os mesmos desenvolveram e vem desenvolvendo nos últimos anos uma série de estratégias e mecanismos visando compensar perdas e preservar características básicas de sua tradição cultural; é o caso do incremento da produção e comercialização de artesanato.

dádivas divinas pelos indígenas, as sementes são normalmente trocadas e ou presenteadas a grupos de parentelas das famílias nucleares e a rede de grupos familiares e comunidades que compõem o conjunto das comunidades aldeãs guarani do Rio Grande do Sul. (GARLET, 1997)

Dentre a gama considerável das atividades agrícolas, aquela merecedora de atenção de todo pesquisador que trabalha com os Guarani, na medida em que recebe especial atenção por parte dos grupos familiares e indígenas da parcialidade **Mbya**, é o ato prático-simbólico de cultivo do **avati**. Como muito bem sintetizou Ivori Garlet, “se o Mbyá é Mbyá porque planta, o que ele planta é o milho”.

Diversas variedades deste cereal são preservadas e cultivadas. Entre elas relacionam-se as seguintes: **avati chíi** (milho branco), **avati mitã** (milho ‘criança’, variedade de plantas extremamente baixas, cujas espigas se desenvolvem praticamente ao nível do chão e de ciclo muito precoce – 60 dias), **avati pytã** (milho vermelho), **avati para** (milho pintado, as espigas são compostas por grãos de várias tonalidades: brancos, vermelhos, preto-azulados), **avati ovy** (milho de cor preto-azulada), **avati ju** (milho amarelo) e **avati takua** (milho taquara, devido à altura que atingem as plantas).<sup>243</sup>

Para os Guarani, o processo de cultivo das espécies tradicionais “exige cuidados e técnicas muito complexos a fim de que seja preservada a pureza das mesmas; sobretudo se for considerado o reduzido espaço das áreas onde os Mbyá se encontram.”<sup>244</sup> Amparados numa tradição milenar, em sua experiência empírica – nas práticas de uma “ciência do concreto” – para evitar o cruzamento entre espécie distintas, “recomendam que as parcelas cultivadas não só estejam distanciadas entre si, mas que sejam separadas por faixas de mata, evitando desta forma a polinização de uma variedade sobre a outra.”<sup>245</sup>

Ademais o **avati** está intimamente relacionado com o ciclo ritual da vida Mbya com o processo de nomeação das crianças guarani, o qual se expressa na formulação do ato cerimonial (ritual) do *nimungarai*. Sua importância e centralidade na vida dos Mbya é, reconhecidamente, prático-simbólica. É também um bom exemplo de que os Guarani, a nível geral, e os Mbya, em particular, não efetivam a

<sup>243</sup> GARLET, Ivori, Op. cit. p. cit.

<sup>244</sup> GARLET, Ivori. Idem Op. cit. p.cit.

<sup>245</sup> GARLET, Ivori. Ibidem op.cit.p.cit.

separação entre as dimensões material e imaterial da vida. Nesses termos, o *avati* se apresenta como um patrimônio genético e cultural da tradição ameríndia guaraníca.

## 7 - OS DOMÍNIOS DA PALAVRA, DO CAMINHAR, DO SONHAR, DA CASA DE REZA, E DA ESPACIALIDADE ALDEÃ COMO EXPRESSÕES CULTURAIS DO ACERVO PATRIMONIAL GUARANI

A partir do uso das noções de espaço de experiência e horizonte de expectativa, assim como por meio das informações existentes na literatura histórica e etnológica compulsada e dos dados provenientes da pesquisa etnográfica, apresentamos neste capítulo os elementos basilares, presentes na tradição e história indígena, percebidos por nós como representativos de um patrimônio cultural dos Guarani Mbya *estabelecidos*. Trata-se dos Guarani canônicos ou canonizados, e que, conforme a terminologia weberiana, podem ser definidos como o *tipo ideal de Guarani*, tanto na perspectiva da visão acadêmica como na cosmovisão dos próprios Mbya.

Indígenas que, em suas intervenções públicas e no contato com outras alteridades indígenas e não-indígenas, no contexto das relações interétnicas no espaço geográfico do Rio Grande, apregoam contemporaneamente a necessidade da persistência de um modo de vida – o **nandereko** - portador de um ethos específico: um sistema, uma tradição cultural que devem ser seguidos pelos grupos familiares e pelas pessoas Mbya, para possibilitar a continuidade do ser e estar Guarani no mundo.

### 7.1 “Viver como os antigos”: espaço de experiência e horizonte de expectativa entre os Guarani Mbya

Há na expressão indígena que confere título à seção inicial do capítulo uma ética e uma estética singular. É possível indicar que, para a parcialidade Mbya e para o conjunto de seus grupos locais familiares no Rio Grande do Sul, a expressão “viver como os antigos” pode ser vista como o corolário de uma ética do bem viver que recobre a totalidade do universo material, imaterial e espiritual do povo Guarani.

O conjunto dos grupos e coletividades Guaranis nas terras baixas da América do Sul comunga das vicissitudes de uma sociedade holista e hierárquica nos moldes definidos por Louis Dumont (1985), ou seja, os povos indígenas se apresentam enquanto coletividades nas quais existe o reconhecimento da existência de um *socius* hegemonicamente englobado pelas categorias de totalidade e coesão social. Em tais coletividades, há menos espaço para a livre expressão do indivíduo em contraposição com o existente na sociedade individualista moderna que inverte esse prisma, isto é, em que o modelo idealmente preconizado investe na protagonização do indivíduo diante do social, ocasionando, assim, o surgimento de relações de tipo formalmente horizontalizadas.

No tempo presente, para o pesquisador da temática do patrimônio cultural indígena é crível identificar entre as coletividades Mbya no Rio Grande do Sul um comportamento da seguinte configuração: creem e esperam firmemente que o vir a ser, o horizonte de expectativa guarani, traduza e reproduza o espaço da experiência, firmemente rememorada e renovada por intermédio dos fios que tecem a tradição ameríndia.

As coletividades Guarani que ocupam espaços territoriais no espaço geográfico sulino acreditam que as experiências passadas, vivenciadas pelos ancestrais míticos e pelos humanos ocupantes da primeira terra – **yvy tenonde** -, precisam ser renovadas em ações coletivas e individuais no tempo presente das parcialidades e dos grupos familiares. Essa obrigatoriedade da confirmação dos ensinamentos *primevos*, surgidos de uma era primordial, em que havia uma feliz coexistência entre divindades e humanos, entre os Guarani e os deuses, desponta como um pilar fundacional do horizonte de expectativa apalavrado pelos Mbya.

Diferentemente do ponto de vista ameríndio supramencionado, à visão ocidental moderna de história, – tributária do Iluminismo de fins do século XVIII e da

construção cultural de uma ideia específica de tempo histórico – solidificada em nítida oposição ao tempo cosmológico, os tempos do passado e do futuro “jamais chegam a coincidir, assim como uma expectativa jamais pode ser deduzida totalmente da experiência. Uma experiência, uma vez feita, está completa na medida em que suas causas são passadas, ao passo que a experiência futura, antecipada como expectativa, se decompõe em uma infinidade de momentos temporais”.<sup>246</sup>

De acordo com a perspectiva elaborada por Reinhart Koseleck (2006), a expectativa do homem moderno não pode ser experimentada de igual forma, pois é notório que “nossa expectativa do futuro, quer seja portadora de esperança ou de angústia, quer preveja ou planeje, pode refletir-se na consciência.” Para o autor de *Futuro passado*,

a expectativa também pode ser objeto de experiência. Mas nem as situações nem os encadeamentos de ações visadas pela expectativa podem também ser desde já objeto da experiência. O que distingue a experiência é o haver elaborado acontecimentos passados, é o poder torná-los presentes, o estar saturada de realidade, o incluir em seu próprio comportamento as possibilidades realizadas ou falhas.<sup>247</sup>

Diferentemente do ponto de vista evidenciado na citação anterior, para os Mbya tanto as situações futuras como os encadeamentos de ações presentes visadas pela expectativa figuram como objeto da vivência primigenia Guarani, pois a experiência está intimamente relacionada com as origens da sociedade Mbya, com sua posição no cosmos e com a cosmovisão mítico-histórica que permanece, no tempo presente, orientando as ações sociais e individuais dos Guarani.

Creemos ser admissível sustentar que, idealmente para os Guarani Mbya, as dimensões temporais do passado e futuro, mediatizadas pelo presenteísmo das ações indígenas instituídas no mundo da vida, devem confluír ou coincidir com um eterno retorno às origens místicas de um tempo primordial. Homens e mulheres que cultuam um passado originário, para os Mbya, diferentemente da concepção de história encampada pelo homem moderno, a expectativa do devir histórico está ancorada no conhecimento pretérito experimentado pelos ancestrais divinos e

<sup>246</sup> KOSELLEK, Reinhart. 2006,

<sup>247</sup> KOSELECK, Reinhart. 2006, pps 310-347. Grifos meus.

humanos, ou seja, no que Koselleck aponta como sendo o espaço de experiência por excelência.<sup>248</sup>

Assim a esperança das coletividades Mbya no Rio Grande do Sul, a expectativa do social histórico guarani, é a de que os eventos já ocorridos numa era *primeva* voltem a acontecer no devir tal como se a história fosse capturável nas malhas de uma estrutura de repetição. Dito de forma objetiva, a expectativa indígena é a de que a experiência aconteça como horizonte de significação previamente acontecido e codificado pela cultura e tradição grupal.

## **7.2 O patrimônio cultural Mbya Guarani: um caso emblema para além da dicotomia material e imaterial no campo do patrimôni**

O patrimônio Guarani se conforma e tem como base para a assunção legitimadora no *socius* nativo a compleição das dimensões material, imaterial e espiritual. Tríade indissociável de uma tradição de mundo singular, configurada como parcela da totalidade patrimonial dos povos testemunhos existentes nas terras baixas da América do Sul. A mesma molda aquilo que postulamos como consistindo na unicidade do patrimônio cultural Mbya e cuja manifestação cotidiana se assenta fundamentalmente por meio das noções de originário, verdade e autenticidade.

Tais termos – originário, verdade e autenticidade – encontram-se na base de um pensamento indígena que é tanto especular como de cunho empirista. Os Guarani, de modo geral, e os Mbya, em particular, fazem uso desses dois tipos de registros de conhecimento que compõem a estrutura do **teko** [lei, nosso sistema, cultura, tekologia], sistema sustentado pela razão mítica na medida em que o mito “se inscreve numa formação histórica e desempenha um papel relevante na prática religiosa, histórica e pedagógica de um povo, pois opera como instituinte sócio-histórico, uma vez que todo o processo estruturante da ordem social encontra nas narrativas míticas o seu suporte explicativo”.<sup>249</sup> Exatamente no sentido de pertencimento ao espaço social histórico e ao universo mitocossmológico guarani, em que as noções de originário, verdade e autenticidade são estruturantes, é que as

---

<sup>248</sup> Sobre os conceitos de espaço de experiência e horizonte de expectativa, centrais na formulação de uma teoria de história conforme proposição de Reinhart Koselleck, ver Futuro passado (2006 [1979]), em especial pps. 305-327.

<sup>249</sup> BORGES, L. Carlos. 2004, p. 125.

categorias nativas de **ayvu**, **oguata**, **exa ra'u** podem ser interpretadas como patrimônios culturais dos Mbya. Além desta tríade, outras duas expressões assentadas na tradição configuram-se como patrimônios culturais referenciais para os Guarani Mbya na presente conjuntura: o templo espiritual – **opy** – e a materialização do **tekoa** – espaço aldeão, território de ocupação que comporta a produção e reprodução da vida Mbya –. Todos esses elementos inscritos na memória e constituintes do acervo de saber Guarani sustentam em suas bases de fisicalidade, intangibilidade e simbolismo o **nandereko**.

Assim, para esses indígenas, a originalidade, a verdade e a autenticidade das práticas e representações coletivas deste homem do patrimônio por excelência – um *homo patrimonialis* – que se percebe e se identifica como um Guarani **ete**,<sup>250</sup> assentam e conformam a instituição do **teko**. A dimensão espaço territorial, ambiental e social do processo de territorialização das aldeias e a dimensão de mistério contida na espiritualidade, simbolizada concretamente pelo templo sagrado indígena, complementam esse círculo virtuoso que deixa transparecer a visão de mundo instituída no tempo-espaço original. Todos esses elementos, vistos como patrimônios vivos da cultura nativa, estão atravessados pela expressão da ritualidade e dos mitos de origem que apontam a uma estreita relação entre a cosmologia, a cosmovisão e a cosmovivência dos Guarani.

A proeminência dessas cinco expressões culturais no repertório da tradição indígena (**teko**) revela uma convivência orquestrada no cotidiano das aldeias e dos acampamentos que se espalham pela Bacia Platina; indicam aos Mbya, assim como ao pesquisador do patrimônio cultural, a existência de um modelo prescritivo, idealizado e perseguido no mundo da vida, almejado pelo Sistema do Guarani. Esse modelo é, lapidarmente, traduzido pela expressão “viver como os antigos”.

Contemporaneamente os grupos locais, famílias extensas e indivíduos Mbya que são regidos pela orientação de “viver como os antigos”, seguindo os preceitos e normas consuetudinárias constantes no modo como viviam os antepassados, no tempo de formação do cosmos e do social histórico indígena, performatizam no *socius* guaranítico a efetivação de coletividades do tipo *estabelecidos*.<sup>251</sup> As

<sup>250</sup> Sobretudo publicamente, como forma de diferenciação frente aos demais grupos e comunidades Guarani no Rio Grande do Sul nas últimas décadas.

<sup>251</sup> Nos moldes definidos pelo cientista social alemão Norbert Elias (2003)



comunidades de *estabelecidos* da coletividade Mbya têm sua contraface, representada pelo conjunto daquelas famílias extensas e indivíduos indígenas que, em virtude de diversos motivos, não mais conseguem seguir experienciando os preceitos e parâmetros ditados pelo ***nandereko ete*** “- nosso modo de ser verdadeiro -”.

Sem embargo, para os Mbya todas as coletividades, famílias extensas e indivíduos indígenas de sua coletividade podem ser considerados *estabelecidos* em relação às outras coletividades e grupos que conformam o povo Guarani. Assim, a partir de tal categorização acionada pelos indígenas, apreendida por não indígenas em contextos interétnicos de interação social e diante da presença de pesquisadores acadêmicos, os Ñandeva e os Kaiová podem ser considerados *outsiders*, pois os mesmos, apesar de possuírem determinados traços culturais comuns e variações linguísticas pouco relevantes, não comungam de valores fundamentais que os Mbya preservam com orgulho em sua tradição.

Exemplarmente, os Guarani Mbya apontam as caminhadas – ***oguata*** – como uma *práxis* social que está associada mais fortemente ao repertório de valores de sua tradição e patrimônio cultural constituindo-se, assim, como um traço distintivo identitário desta alteridade indígena. Outro traço característico difundido pelos indígenas, sobretudo quando em contato com os não-indígenas, é a expressão “Nós somos Guarani de verdade” – ***Guarani Ete*** –. Atualmente essa expressão aparece como autoatribuição de indivíduos, grupos familiares e coletividades Mbya para se diferenciarem das demais coletividades ou grupos Guarani.

A rigor, segundo interpretação das assertivas anteriores, permanece um duplo nível situacional em que as categorias externas de identificação mencionadas – o par *estabelecidos-outsiders* – tornam-se passíveis de serem compreendidas por nós: o primeiro nível, diz respeito à diferenciação estabelecida internamente aos próprios Mbya entre os fiéis seguidores das normas, valores e preceitos inscritos nas tradições mítico-históricas mais recônditas e autênticas e aqueles indivíduos, grupos familiares ou comunidades que vêm se distanciando destas práticas e representações idealizadas – de um modelo tipo ideal - de ser indígena Guarani Mbya.

Por sua vez, o segundo nível em que podemos afirmar a existência de uma operacionalização da diferenciação *estabelecidos-outsiders*, vai ser o da gradação

existente entre aqueles indígenas que são os eleitos pelas divindades como os guardiões da memória coletiva e da tradição, isto é, os Mbya autoatribuídos **Guarani Ete**, e os **Kaiová** e os **Xiripa** reconhecidos igualmente como coletividades integrantes do povo Guarani, porém já não mais permanecendo absolutamente fidedignos ao cumprimento das práticas sociais e valores da “verdadeira”, autêntica e originária tradição nativa representada pelos Guarani Mbya.

Mas há também, de modo especulativo, um terceiro nível que reclama ou possibilita a aplicação do par *estabelecidos-outsiders*, em que tal classificação externa permite interpretar a apreensão do sentido de patrimônio valorizado para os indígenas.<sup>252</sup> Esse nível acaba sendo o mais evidente, mesmo para aqueles não iniciados na etnologia e história dos Guarani, pois demarca objetivamente a diferença entre os Guarani e suas coletividades **Ñandeva/Xiripá, Mbya e Kaiová** e os “outros”, as alteridades indígenas Charrua, Kaingang e Xokleng, no contexto interétnico presentista do Rio Grande do Sul e os **juruá**, ou seja, todos aqueles grupos sociais e étnicos não indígenas que integram a sociedade englobante.<sup>253</sup>

O patrimônio cultural dos Guarani – esse legítimo homem do patrimônio por excelência - pode ser concebido como patrimônio espiritual mais do que deitar raízes na já carcomida e inconsistente dicotomia material e imaterial. Na realidade, esse patrimônio de natureza espiritual se comporta como um elemento síntese, na lógica de construção triádica do patrimônio cultural Guarani Mbya.

Tendo em vista as dimensões de materialidade, imaterialidade e espiritualidade a condição de unicidade apresentada pela referência ao patrimônio cultural Guarani não vem explicitamente demarcada. Sem embargo, há uma sensível hierarquia no estatuto patrimonial indígena que confere grau maior de importância, enquanto valor

---

<sup>252</sup> Deve se levar em consideração que essa relação *estabelecidos-outsiders* como modelo proposto pelo pesquisador do patrimônio cultural indígena para entender certos traços e atitudes dos Mbya Guarani não deve ser tomada com uma dicotomização rigidamente construída e logicamente evidenciando um antagonismo real entre uns e outros no interior da tradição grupal Guarani, e sim como um artifício que serve para ilustrar as diferentes formas de performatização da identidade étnica. Na realidade esse par deve ser visto como complementar e hierárquico e, sem sombra de dúvidas, subordinado à lógica recíprota da sociedade Mbya. Complementar porque ambos vinculam-se ao universo relacional do sistema de relações sociais entre os Guarani apontando para positividade e ou negatividade de alguns de seus traços atuais. Ao mesmo tempo, esse par é hierárquico, pois os *estabelecidos* são vistos como aqueles presos às origens e ao modo de ser valorizado pelos nativos, enquanto, por sua vez, *outsiders* representa a comunidade, grupo familiar ou indivíduo Guarani Mbya ou de outras parciaisidades que se afastou desses preceitos fundamentais que compõe a pessoa e a sociedade entre esses indígenas.

<sup>253</sup> A inclusão desse terceiro nível evidencia ao pesquisador deste trabalho que para os Guarani Mbya existe um *continuum* de gradação na constituição dos processos de identidade e alteridade indígena.

patrimonial, para uma determinada manifestação cultural quanto maior seja sua proximidade com a dimensão espiritual.<sup>254</sup>

Em realidade, essa natureza triádica do patrimônio cultural indígena – material, imaterial e espiritual- confere o estatuto de unicidade mais do que propriamente de unidade ao patrimônio Guarani Mbya.

Diante do quadro até aqui delineado, elenco como patrimônios significativos para os Mbya – definidos como o patrimônio cultural de referencia dos Guarani - cinco elementos/expressões nativas proeminentes: 1) alma-palavra –a palavra-; 2) **exa ra’u** -dimensão onírica-; 3) **oguada**, -as caminhadas prosaicas e aquelas iluminadas pelos sonhos e palavras dos karais-;<sup>255</sup> 4) **opy** -a casa de reza- com sua dimensão de mistério e religiosidade profunda; e 5) **tekoa** – espacialidade aldeã em que assenta-se o **nadereko** indígena.

Assim neste capítulo, a respeito do significado do patrimônio cultural para os Guarani, exploro o sentido conferido pelos Mbya aos vocábulos **ayvu**, **ne’e** (alma-palavra), **oguada** (caminhada), **opy** (casa de reza), **tekoa** (aldeia) e **exa ra’u** (sonho) vistos como referenciais culturais à tradição de mundo Guarani Mbya.

Registro que, a partir da interlocução construída com os indígenas das aldeias e coletividades Guarani no Rio Grande do Sul, permaneceu patente que o próprio **teko** Sistema, cultura do Guarani Mbya está estruturado, essencialmente, pelo

<sup>254</sup> É necessário acentuar que, reconhecendo a indissociação entre as dimensões práticas e simbólicas existentes na tradição ameríndia, tanto a natureza imaterial como material dos patrimônios culturais Guarani permanecem vigorantes na cotidianidade empírica do mundo social e espiritual indígena.

<sup>255</sup> Nunca é demais recordar: de todos os subgrupos e as parcialidades Guarani existentes no tempo presente, os Mbya é o único que permanece fiel à tradição de praticar caminhadas, peregrinações, viandanças; seguindo, fielmente, os princípios míticos contidos na cosmologia Guarani. É traço distintivo desta parcialidade, sendo a *oguada* vista por eles e por mim como um dos patrimônios de referencia para os Guarani-Mbya. Entretanto, cabe ressaltar que as viagens e visitas regulares a parentes, ligadas à sociabilidade guarani no espaço e no tempo, assim como migrações causadas por questões de terras [mudança e ou criação de reservas pelo Estado brasileiro, por exemplo, continuam a acontecer entre todos os grupos Guarani incluindo aí os Pai taviytera, os Xiripa. Mesmo os chiriguanos, assentados em território da Bolívia, continuam realizando tais práticas, as quais devem ser diferenciadas em termos analíticos do que normalmente se convencionou com a noção de *oguada*. Ademais, é preciso distinguir o princípio original das *oguada* contido e narrado nas histórias míticas expressas na tradição oral pré-colombiana do conjunto posterior de migrações do período colonial pós- invasão do continente americano. Mesmo que algumas dessas migrações, além do inevitável busca de novos espaços por força da pressão interétnica exercida pelos não-indígenas e pelas epidemias que grassaram durante os séculos que sucederam a conquista espiritual e material, tenham ocorrido por força da mística e da tradição religiosa, ou melhor, da não articulação e ajuste entre as esferas da política e do religioso e ou do profano e do sagrado [cf Helene Clastres 1978 defendeu), o certo é que não é possível atribuir o máximo de certeza às migrações como fenômeno constante do ideal e de valor primordial dos Guarani Mbya.

conjunto e pela articulação dessas cinco expressões manifestações de patrimônios culturais vivos da tradição cultural dos Mbya.

De modo concomitante, nossa pesquisa atesta que vem se desenvolvendo uma vigorosa narratividade ameríndia, conscientemente empregada por parte dos grupos familiares e lideranças políticas e culturais Guarani, a cerca da manutenção e preservação desses valores patrimoniais, que são vividos no cotidiano grupal, pois é lícito afirmarmos a existência de uma verdadeira cosmovivência do patrimônio entre os Mbya.

Assim, ao arguir o sentido imanente que vem sendo atribuído pelos Guarani a esses verdadeiros “conceitos existência”<sup>256</sup> -*Auvy, exa ‘ rau, tekoa, opy, e oguata*, concebidos enquanto categorias nativas de compreensão do universo cognoscível - agenciados historicamente pelos **Mbya** que as veiculam como elementos e valores intrínsecos ao modo de vida, estou, em verdade, apontando para o significado intrínseco de patrimônio e patrimônio cultural entre os indígenas Mbya.

### 7.3 A palavra alma-palavra com patrimônio cultural Guarani

No princípio era a palavra, e a palavra estava junto de Deus, e a palavra era Deus. Ela existia, no princípio, junto de Deus. Tudo foi feito por meio dela, e sem ela nada foi feito de tudo o que existe. Nela estava a vida, e a vida era a luz dos homens. (João 1-4)

Creio que em caso de se escolher o patrimônio-mor Guarani, de modo geral, e dos Mbya em particular, aquele que de modo paradigmático condensa e expressa fielmente para os indígenas o seu modo de ser - **Nandereko** – essa expressão, estou convencido disso, seria a de **ñe’e, ayvu**. Mais do que uma noção polissêmica dicionarizada a palavra é, entre os grupos familiares e coletividades Guarani, uma ideia-sentido eminente que institui(u) o cosmos ameríndio no passado e se mantém viva a guiar as ações das gerações presentes e futuras.

---

<sup>256</sup> A expressão é encontrada inicialmente em Chamorro 2004, e refere-se somente a expressão alma-palavra. Sugiro pensar a possibilidade de ampliação da ideia de coceito-existência para o plano onírico e para as oguata dos Mbya.

Em nosso horizonte interpretativo traduzimos a expressão Alma-palavra – **Ayvu, ñe'e**, como uma verdadeira categoria cultural êmica capaz de descortinar e ou encobrir toda a imponência da vida e do pensamento desses “filósofos da floresta.”<sup>257</sup> Conforme leio, a noção de alma-palavra, como expressão máxima ou sinônimo do significado de patrimônio entre os Mbya, remete a pensar numa espécie de metacategoria que faz movimentar e faz parte da [que é capaz de ativar a] autoconsciência cultural Mbya.

**Ayvu** entre os Guarani tem a força de um elemento propulsor, instituidor da vida social numa temporalidade marcada de convivência dos antepassados mbya com os deuses, momento em que a palavra instituidora despontou com preeminência sobre a constituição do cosmos e, a partir de então, com sua força legitimadora e fecunda, abriu passagem ao aparecimento das divindades, dos humanos e para criação do mundo.

Na tradição ameríndia das Terras Baixas da América do Sul **ñe'e, ayvu** é linguagem no e em seu significado primeiro e original. A palavra-alma Guarani configura-se enquanto palavra divina e divinizadora. Expressão instituidora do *socius* e da própria ordem cósmico-cosmológica que define o povo Guarani a alma-palavra “não está inteiramente feita, mas faz-se com a vida do homem e o modo de seu fazer-se é seu dizer-se, a história do Guarani é a história de sua palavra, série de palavras que formam o hino de sua vida.” Ou ainda, a palavra é para os Guarani “o objeto e o sujeito da arte, seu conteúdo e sua forma. O definitivo de seu modo de ser está na palavra, e toda sua vida se estrutura para ser fundamento e suporte de palavras verdadeiras.”<sup>258</sup>

Patrimônio por excelência dos Guarani, a palavra ou alma-palavra é a substância vital que confronta e faz encaixar no mundo da vida o espaço da experiência e o horizonte de expectativa contidos no horizonte de significação mítico-histórico grupal. A mesma possui a força de religá-los constantemente às origens de sua tradição ancestral. Mais do que isso, **ñe'e, ayvu** é (está na) origem dos cosmos, remetendo aos primórdios da organização social da vida Mbya; a mesma é o lastro fundante da estrutura do mundo social e da própria historicidade indígena.

<sup>257</sup> A exegese da expressão nos remete ao antropólogo francês Pierre Clastres.

<sup>258</sup> MELIÁ, Bartomeu 1991, p. 69.

Impedido de fazer uso da palavra no mundo da vida, destituído da mesma, o Guarani se percebe como um ser desprovido de sua própria alma – **ñe'e ayvu** –. A palavra é a instância que sustenta e confere significação para a posição dos Guarani Mbya e da sua sociedade no cosmos. Ela confere sentido e organização ao *socius* indígena, premido entre o mundo natural e o sobrenatural, isto é, entre física e metafísica, imanência e transcendência, entre natureza e cultura, entre a infraestrutura terrenal mundana e a superestrutural transcendental.

No dizer de Chamorro (1999), o descobrimento da centralidade deste legítimo *conceito-existência* marcou profundamente os estudos guaraníticos do século passado, pois o mesmo é até o momento a unidade mais densa que explica o modo de ser – **nandereko** - guarani.<sup>259</sup>

Como muito bem enfatizou Bartomeu Meliá (1989, p. 309) “palavra (**ayvu, ñe'e, ã**) significa voz, fala, linguagem, idioma, alma, nome, vida, origem, personalidade, etc. Através dela, podem ser explicados os principais momentos da vida, a ponto de poder dizer-se que um Guarani é capaz de compreender-se e compreender sua história como experiências de palavra, como “hechos de decir”.

Na história Guarani, transparece o poder encantatório da palavra *alma* no mundo da vida indígena. **Ñe'e, ayvu** é o domínio determinante que coloniza por completo o *socius* guaranítico, produzindo as mediações que orientam as relações do mundo social com o sobrenatural e com o inframundo. A palavra ordena o mundo social e é substância constitutiva da dinâmica que une e separa humanos e divindades, aqueles que permanecem do lado de cá na morada terrenal na segunda terra – **yvy pyau** –, e aqueles outros ancestrais originários que transpuseram as fronteiras de além-mar e se encontram junto da morada celestial tendo alcançado o paraíso de **Yvy marãey** [terra sem mal(es)].

Esses autênticos “Filósofos da Floresta”<sup>260</sup>, vem instituindo no mundo da vida uma metafísica ameríndia *sui generis*, uma ontologia radical da palavra, a ponto de ser possível a assunção de que a palavra é a vida guarani. Palavra é, antes de mais nada, patrimônio fundante do modo de ser Guarani.

<sup>259</sup> Existe pleno consenso entre os guaraniólogos que tal contribuição advém do conjunto de trabalhos que compõem a belíssima obra de Leon Cadogan, em especial *Ayvu Rapyta*.

<sup>260</sup> Conforme a já consagrada e difundida expressão cunhada pelo antropólogo francês Pierre Clastres, que realizou trabalho de campo nos anos sessenta entre os Guarani no Paraguai.

Entre as parcialidades Guaraní, ouvir (*hendú*) e ver (*hecha*) são sentidos humanos que originam duas formas de percepção, qualitativamente, distintas de conceber o universo cognoscível. Entre os Mbya, constata-se uma ênfase maior no “ver” e na inspiração onírica da palavra. Em contrapartida, entre os Kaiová e os Ñandeva a experiência da palavra está mais presente no âmbito do “ouvir” (CHAMORRO, 2004).

**Ohendúva** son aquellas personas que escucharon la palabra de la boca de otras personas a las cuales reconocieron como su maestros. **Ohecháva** son aquellas personas que vieron la palabra, que no la aprendieron de alguien sino que la recibieron por inspiración, a veces en sueños. La primera experiencia de palabra és mediada, condicionada, la segunda es directa, incondicionada.<sup>261</sup>

Estas formas de aprendizagem constituem dois tipos de experiências e de lideranças espirituais entre as parcialidades Guaraní. Todas as pessoas são portadoras, em maior ou menor grau, das qualidades do ouvir; elas são **ohendúva**. Outros poucos se submetem a exercícios espirituais que os ajudam a desenvolverem-se de tal forma na palavra, até chegar ao ponto de poder contemplá-la: são os **ohecháva**.<sup>262</sup>

Inequivoco afirmar que este tipo particular de concepção, tributária da centralidade que ocupa a palavra no mundo da vida indígena, pertencente ao campo semântico da espiritualidade das parcialidades, subgrupos Mbya, Xiripá e Kaiová, apresenta-se enquanto um dos pilares da tradição cultural dos Guaraní contemporâneos.

Para Graciela Chamorro (2004), ancorada no clássico **Ayvu Rapyta** de Leon Cadogan, o ato de instituição da palavra original

y de las que serían luego padres y madres de la humanidad precedió a la creación de la primera tierra. En el mito mbyá, ‘creó nuestro Padre el fundamento del lenguaje humano y lo convirtió en parte de su propia divinidad, antes de que existiera la tierra [...] habiendo reflexionado, profundamente, sobre la sabiduría contenida en su propia divinidad y, en virtud de su sabiduría creadora, creó a quienes serían compañeros y compañeras de su divinidad.’<sup>263</sup>

<sup>261</sup> CHAMORRO, Graciela. 2004, 60.

<sup>262</sup> CHAMORRO, 2004, 60-1.

<sup>263</sup> CADOGAN, Léon. 1959, 115, cit. in Chamorro, 2004, p. 58.

Deste modo, a humanidade que habitava a primeira terra está constituída “por” e “na” palavra, “por” e “na” substância divina. Este estatuto ontológico implicava a obrigação essencial de permanecer conforme as normas enunciadas pelos deuses, isto é, existir de acordo com a natureza de humano-divinos. (CHAMORRO, 2004, Tradução nossa)

Para esses legítimos “filósofos da floresta”, e sua metafísica atuante no mundo da vida como imanência, a palavra desponta como fundante do ser e do Sistema do Guarani. A palavra é criadora, instauradora de um mundo social em que linguagem é potência de mediação entre o mundo sobrenatural e o mundo natural. Nesse caso, é possível sustentar a hipótese de que os líderes espirituais Guarani – os karaí – desempenham o papel de mediadores entre a materialidade terrenal e as divindades cósmicas.<sup>264</sup>

Palavra como instituinte de todas as coisas surgidas no cosmos; sobretudo como ente fundante que institui a humanidade Guarani. Palavra que, neste trabalho, é entendida – na sua acepção-mor – enquanto patrimônio cultural da humanidade Mbya. Patrimônio ancestral, originário e verdadeiro, dimensão que sustenta o sofisticado pensamento indígena, em sua metafísica digna de expressar uma legítima teoria do conhecimento<sup>265</sup> atuante no mundo da vida autóctone.

A expressão guarani **Ñe’e Porã Tenonde** pode ser traduzida por as primeiras Belas Palavras-Almas. De acordo com a cosmovisão Mbya, as Primeiras Belas Palavras-Almas são a linguagem do mundo. A partir das mesmas, o cosmos foi instituído e passou a ser ordenado, assim como o demiurgo Guarani passou a proceder à habitação do mesmo, sua nomeação e a produzir o aparecimento de todos os entes e seres que passaram a habitar o mundo terrenal num passado primordial.

Essas **Ñe’e Porã Tenonde** são divulgadas e circulam apenas entre os integrantes das famílias extensas e dos grupos locais, ou entre aqueles juruás que gozam da sua plena confiança. A palavra para os Guarani Mbya expressa a voz

---

<sup>264</sup> No sentido exato de que o xamanismo e os seus “homens-deuses” representantes entre os Guarani, também gozaram no tempo primordial, e continuam gozando no tempo presente, das prerrogativas divinas e humanas e da capacidade de lidar com o domínio dos seres vivos e da sobrenatureza.

<sup>265</sup> E não o sentido tradicional empregado ao termo metafísica, de algo que está para além da fisicalidade da realidade social.



humana, sua elocução e seu dizer, reflexo e eco imediato da alma a ecoar nos cantos sagrados que fortalecem a humanidade Guarani. Este vocábulo – **ñe'e** – designa a fala da alma, como sinônimo e expressão singular do ser humano que a pronuncia, pois alma e fala provêm da mesma origem divina. Para os Mbya que vivem no Rio Grande, “nossa palavra é a manifestação da nossa alma, que não morre”.<sup>266</sup>

No universo cosmológico Guarani, a dignidade humana emerge no dizer, logos criador, discurso capaz de instituir o reino dos humanos. Na concepção dos Guarani, em geral, e dos Mbya, em particular, a humanidade desprovida da **ñe'e**, **ayvu**, não se distinguiria dos outros seres vivos e da pura animalidade. Bartomeu Meliá (1978,57) idealmente propôs que para os Guarani tudo é palavra. De forma subsidiária, é possível pensar que as ‘palavras’ do discurso e da nomação dos entes e das coisas devem ser, para os Mbya, em particular, e para os Guarani em geral, e sempre foram fielmente reproduzidas.

Entre os Guarani, a Palavra – **ñe'e ayvu** – possui o dom da aproximação e (re)ligação entre as divindades e a humanidade, o domínio e conhecimento das palavras-alma por parte dos indígenas representa a certeza de que a diferença entre os mortais e os ancestrais divinos não é incomensurável. Os Guarani-Mbya “celebram a palavra, não se servem apenas dela. **Ayvu** é substância do divino e do humano entrelaçados.”

A importância da continuidade dos atos da palavra enquanto elemento definidor da identidade Guarani é sintetizada por Bartomeu Meliá (1989): “É a palavra que mantém de pé, que humaniza. É a posição vertical que distingue o homem e que o dignifica. A multiplicidade de termos que designam a fala assinala sua preciosidade: o radical **e** significa “dizer” na língua/dialeto mbya; **eepy'ã** os que ‘restauram a palavra’; **ery mo'aã**, os que ‘mantêm ereto o fluxo do dizer’ e se referem à nomeação das crianças – ao processo ritual cerimonial celebrado quando os meninos e meninas do grupo começam a caminhar.

Além dos vocábulos **ñe'e**, **ayvu**, outros termos como **ã**, **e**, também significam linguagem, alma, nome, vida origem, personalidade. Alma, assim como o nome, não é algo que a pessoa possua [intrínseco ao existir do Guarani], mas sim alma

---

<sup>266</sup> Fala de lierança espiritual Guarani proferida no acampamento indígena na primeira edição do Fórum Social Mundial. Janeiro, 2001 em Porto Alegre.

consiste no que ela é:<sup>267</sup> Para os Guarani, "tua palavra palpita a tua alma, emana a tua essência. Na cosmologia guarani, o **ayvu** ou **ñe'e** é a fonte de inspiração destinada a retornar à sua origem; flui como seiva vital intrínseca, abarcada à dimensão abstrata tantas vezes invocada. Paira no ar "a convicção de que a alma não é dada completamente feita, mas se faz com a vida do homem, e o modo como se faz é seu dizer-se: *a história da alma guarani é a história da sua palavra*, a série de palavras que formam o hino de sua vida".<sup>268</sup> (grifo nosso)

A alma-Palavra dos Guarani pode ser vista enquanto Patrimônio cultural intimamente vinculado à esfera do sagrado, isto é, pertencente ao estado da espiritualidade nativa; o patrimônio para as parcialidades indígenas é pensado como coisa primeira, fundante, memória viva do momento originário da criação, movimento encetado num tempo primordial da origem da humanidade mbya e do estar no mundo.

A cosmologia Guarani cunha um investimento numa profunda interação entre o concreto e o abstrato, apostando na eficácia prático-simbólica da mediação produzida pela **ñe'e** – alma–palavra/palavra-alma –. Os ancestrais dos Guarani habitantes da primeira terra se constituíram por e na palavra. Assim, à palavra-alma é conferido o poder de instaurar uma comunicação privilegiada entre deuses e humanos.<sup>269</sup> Conforme sintetizado por Meliá (1989: 306) para o Guarani "*a palavra é tudo, e tudo para ele é palavra*".

No dizer de Graciela Chamorro, o fenômeno social que concebemos e conceituamos como religião, entre os grupos étnicos ou parcialidades Guarani está enraizado na palavra. Os vocábulos **ñe'e**, **ayvu** e **ã** – traduzidos como palavra – outrossim significam "voz, fala, linguagem, idioma, alma, personalidade, nome, vida, origem" e tem, sobretudo, uma essência espiritual. A palavra é a unidade mais densa que explica como se trama a vida para os Guarani e como eles imaginam a transcendência. (CHAMORRO, 2004, T.N),

---

<sup>267</sup> Exemplos como este acabam atestando o presenteísmo verbal e a modernidade das expressões e termos da língua Guarani.

<sup>268</sup> Meliá, 1989:311.

<sup>269</sup> Essa mediação feita pelos pagés e líderes políticos é herança tradicional milenar acumulada entre os Guarani na América do Sul. Eu diria que os Guarani, em especial os Mbya, se comportam como espécie de semideuses, mais que humanos menos que deuses através da formulação e utilização do conceito-existência palavra-alma.

Claro está que os Guarani não expulsaram a imaginação de seu horizonte cosmo e epistemológico como o fizeram os ocidentais modernos que a remetem, via de regra, para um lugar distante do processo de conhecimento científico. Entre os Mbya, a imaginação instituinte, criadora e criativa, persiste como uma força arrebatadora, pois para este povo indígena.

*Las experiencias de la vida son experiencias de palabra. Dios es palabra. De todas las facultades humanas, son por excelencias las diversas formas de ‘decir’ los caminos de comunicación con las divinidades, ya que éstas son esencialmente seres de habla. (...) El embarazo es para los guaraní el resultado de un sueño, el nacimiento, el momento en que la palabra se asienta o procura para sí un lugar en el cuerpo del niño, oñemboapyka. La palabra circula por el esqueleto humano. Ella es justamente la que lo mantiene de pie, la que lo humaniza”. (Grifos nossos)*

Uma das associações mais frequentes com a qual ‘se suele traducir los lexemas básicos de los guaraní (**ñe’e** e y **ayvu**) é palavra-alma que é palavra divina e divinizadora. Na teologia cristã “alma” é algo diferente de “corpo”; é parte constitutiva do ser humano, mas não corpórea, e se diz que se separa do corpo na ocasião da morte. Este dualismo se deve mais ao pensamento helênico que ao hebreu. O termo guarani, traduzido como ‘alma’ se parece com o hebreu *nephesh*, que designa ao individuo integralmente. Alma é, neste caso, o próprio ‘eu’. (CHAMORRO, 2004, T. N.)

A palavra **ã** e **ãnga** são os termos do guarani clássico com os quais se traduziu o conceito incorpóreo de ‘alma’ trazido pelos missionários jesuítas. Já os termos em questão na associação palavra-alma são **ñe’e** e **ayvu**, podem ser traduzidos como “palavra” ou “alma”, com o mesmo significado de ‘minha palavra sou eu’ ou “minha alma sou eu”.<sup>270</sup>

De acordo com Graciela Chamorro (2004, p 58), esse significado coincide com o significado assumido pelo termo *nephesh* na tradição bíblica do antigo testamento, respectivamente, nos livros dos Juízes<sup>271</sup> e de Ezequiel.<sup>272</sup> Para a

<sup>270</sup>CHAMORRO, Graciela. 2004, p. 56.

<sup>271</sup>Conforme Jz 16.16b, citado In: Chamorro 2004, p. 58: “se apoderó de su alma (de el mismo) una impaciencia de matar”.

autora, tal semelhança persiste se considerarmos que *pneuma* e *ruah* (vento, espírito) denotam “el principio de la vida”. Así alma y palabra pueden adjetivar-se mutuamente, pudiéndose hablar palabra-alma o de la alma-palabra, siendo el alma no una parte, sino la vida como el todo.”

A concepção de alma para os Guarani Mbya é plural, ou seja, acreditam que a pessoa é composta por mais de um espírito: um de natureza divina e outros de natureza telúrica, significando a dualidade entre as tendências espirituais de um lado e as vitais, instintivas, de outro. (FAUSTO, p. 2005)

Diante deste contexto, cabem os seguintes questionamentos: como e onde surgiu a palavra para os Guarani **Mbya**? Como foi instituído o cosmos e a criação do demiurgo indígena, que, *a posteriori*, criou todas as coisas existentes no mundo terrenal? E **kandire**, como se alcança no mundo terrenal? Para Leon Cadogan, no universo linguístico e espiritual dos Guarani, a palavra original é (re)atualizada na situação de contato de uma estrutura da conjuntura histórica<sup>273</sup> contemporânea.

#### 7.4 Exa ra’u: a dimensão onírica com patrimônio cultural dos Guarani

Então a líder espiritual Tatati (falecida no início do milênio) e antiga moradora da aldeia Boa Esperança (ES) começa a narrar o sonho em que **Namandu** revela [va] a ela a necessidade de voltar a percorrer os passos dos antigos, de retornar ao lugar de origem dos **Mbya**, à beira-mar, lá onde nascem ao longe, a cada dia, os raios de sol [**kuarahy**].

A experiência onírica é um dos pilares que sustenta a espiritualidade dos Guarani. Para as parciaisidades Guarani, os sonhos são experienciados como revelações. Os mesmos fazem parte de sua estrutura de símbolos. As imagens sonhadas da noite e as vivências do dia se entrelaçam como parte integrante do cotidiano vivenciado em *tekoas* inseridas na mesma realidade em que os dias e as noites se sucedem.

---

<sup>272</sup> Conforme Ez. 4.14b; cit. In Chamorro 204, p. 58: “!Senor Dios He aquí mi alma (yo) no fue contaminada. Ou, ainda, conforme a tradução da CNBB,s/d: “Ah senhor Deus eu nunca me contaminei”.

<sup>273</sup> Conforme o significado atribuído por Marshall Sahlins, 1991.

O plano onírico em sua dimensão constitutiva particular, entre os Guarani, constitui a dimensão do patrimônio espiritual relacionado à ideia de mistério<sup>274</sup>, na medida em que o ambiente dos sonhos é, em boa medida, um espaço de possibilidade de autonomização relativa da pessoa Guarani, pois o ato de sonhar acontece à luz das experiências individuais de cada Guarani.

A rigor, a totalidade dos indígenas Guarani **Mbya** sonha. Contudo, há sonhos de líderes espirituais que são responsáveis por iluminar o caminho, apontado no âmbito onírico pelas divindades que lhes dizem em qual o momento e qual orientação adequada a ser seguida pela coletividade para empreender a travessia, na procura de recursos de subsistência, pelos espaços ambientalmente preservados e que disponham daqueles artigos que a cultura prático-simbólica guarani necessita para continuidade de sua reprodução.

Ademais, em que pese todos os Guarani das diversas parciais terem sonhos existem alguns especialistas no tratamento com o campo dos sonhos. As figuras dos xamã Mbya, – **Karai e kuña karai** – líder espiritual e curandeiro –, são mestres que orientam os grupos e famílias indígenas nas caminhadas e decisões importantes que uma coletividade ou grupo familiar precisa empreender sempre a luz de experiências no plano onírico nesse legítimo *regime noturno do imaginário*.<sup>275</sup>

O sonho é entre os Guarani tema digno de merecer a atenção, provocando momentos de sociabilidade em torno de sua decifração ou simples comentários, pelas pessoas da comunidade. A interpretação de seu significado é objeto de pouca controversa. E normalmente de entendimento consensuado a esse respeito. (PISSOLATO, 2007).

Mas o que nos ensinam e do que falam esses sonhos entre os Mbya Guarani. A rigor, alguns assuntos aparecem com recorrência no plano onírico e dizem respeito às necessidades de se colocar em marcha, de caminhar em direção aos lugares possíveis à edificação de um novo **tekoa**, eventos envolvendo sua parentela e a busca de relacionamentos com potenciais aliados e ou futuros cônjuges.

Sonhar (**exa ra'u**) é um modo de ‘ver’ na forma de pressentimento, muito mais que a determinação do que vai efetivamente acontecer. [...] A partícula ra'u

<sup>274</sup>A ideia de mistério está presente na cultura Guarani, conforme adiante, sobretudo na existência e significação da *opy*, casa de reza, indígena.

<sup>275</sup> Conforme apontado nas estruturas elementares do imaginário de G. Duran.

compreende, em diversas construções, o sentido de intenção, às vezes efetivamente frustrada, noutras ainda sem cumprir. Assim ocorre no exemplo “ajapo pota ra’u rei, ndajapói ño eteve (‘tive a intenção de fazê-lo, mas não o fiz) e em outras construções apresentadas por Cadogan (1992, p. 153)”<sup>276</sup>

Num outro contexto, Pissolato aponta como uma das teorias nativas mbya “da agencia humana à noção de entendimento. O agir é concebido como agir instruído, o que Cadogan chegou a traduzir nos termos de uma boa e de uma má “ciência”, **arandu porã**, **arandu vai**, respectivamente (CADOGAN 1992, p.31, [1959] ).

Tudo aquilo que constitui a “história cumulativa”<sup>277</sup> dos Guarani – as decisões significativas a respeito da hora apropriada de realizar as **oguata**, a constituição de novos **tekoa**, a aceitação ou negação das práticas escolares e do atendimento de saúde promovido pelos **Juruá** representantes de órgãos e instituições públicas das esferas federal e estadual ,– são acontecimentos que se materializam sempre à luz de um sonho. O sonho, para os grupos familiares e para as comunidades indígenas guarani, comanda a ação no mundo da vida. O mesmo deflagra e impulsiona a ação pessoal e social dos Guarani.<sup>278</sup> Sob esse ponto de vista, pode-se sugerir que o sonho é, para os Guarani, um eficaz mediador entre o plano individual da pessoa guarani e o universo social hegemônico dirigido por um holismo hierárquico e definidor da sociedade guarani.

O sistema de ideias culturais dos Guarani – o **teko** – constitui o pano de fundo no qual se inscrevem as mobilizações dos grupos familiares e das coletividades dos **Mbya**. Movem-se continuamente como colonizadores na persecução de solos férteis e espaços ambientalmente preservados. Peregrinos caminhantes resolutos que marcham pelo território de ocupação tradicional. Caminhadores, para os Mbya que circulam no espaço social e geográfico do Rio Grande do Sul o sonho é um dos elementos que lhes confere alento e a certeza da necessidade de continuar em busca de alcançar a terra sem mal(es).

<sup>276</sup> PISSOLATO, Elisabeth. 2007, p. 322.

<sup>277</sup> Cf. LEVI-STRAUSS, Claude in Raça e História, 2009.

<sup>278</sup> Dentre as expressões/manifestações culturais passíveis de agenciamento no campo do patrimônio elencados neste trabalho, o sonho, ou a dimensão onírica, indiscutivelmente, constitui, ao lado da palavra, alma-palvra, e do **tekoa**, aquela tradição sociocultural que é compartilhada por todas as parcialidades Guarani das Terras Baixas da América do Sul.

Assim a dimensão onírica apresenta-se enquanto patrimônio cultural Guarani, de modo geral, e Mbya em particular. O sonho é domínio visceral integrante da cosmologia, integrando a cosmovisão e a cosmovivência indígena. O sonho, o ato de sonhar constitui-se patrimônio na medida em que, para os Mbya, desponta como ação integradora e de coesão dos entes no mundo da vida. É também um elemento de integração dos mundos natural, social e sobrenatural. A dimensão onírica é exemplo de um patrimônio cultural expresso e experienciado como cosmovivência, experiência sagrada e profana, vivida cotidianamente e atualizada no mundo da vida, no tempo presente.<sup>279</sup>

Em consonância com Marshall Sahlins (2001, 19) “esses *pensées sauvages*, [...] exigem uma disposição empírica disciplinada. Eles implicam uma reflexão sistemática, intensiva e imaginativa sobre a experiência, sobre as propriedades e relações das coisas. Mas, apesar de tudo isso, eles não constituem a experiência do mesmo modo em toda parte, de acordo com os ditames de uma racionalidade prática universal.” Entre os Mbya, **Avañe’ë** - o dizer da alma humana -, o Guarani recebe em sonho. Junto com suas rezas e cantos tradicionais, comuns às parcialidades **mbya**, **ñandeva**, **kaiová** e às diversas famílias extensas, cada pessoa tem o seu próprio cantar, a fala da sua alma, instrumento capaz de conduzi-lo à esfera dos seus ancestrais divinos.

Os sonhos, para esses indígenas, associam-se ao movimento de caminhar em direção ao oceano, saindo de **yvymbyte** - o centro do mundo guaraníco -,<sup>280</sup> à incessante obstinação em busca de matas nativas intocadas, uma “tierra sin malezas”. Com isso pretendem abrir novas colônias, à estruturaração de **tekoas**, a materialização do ideal de espacialidade guarani, e à edificação da **opy**, o núcleo espiritual da vida Guarani. Todas essas expressões culturais nativas constituem procedimentos atravessados pela dimensão onírica.

De outro lado, os sonhos agenciam, mobilizam ações sociais e individuais, influenciando movimentos cotidianos dos Mbya. Enquanto cerne deflagradores dos acontecimentos, os sonhos são vistos pelos Mbya como episódios que assinalam,

<sup>279</sup> Coletado por GARLET, Ivori J. 1997, junto aos Guarani Mbya da Terra indígena Barrado Ouro.

<sup>280</sup> O movimento de constituição das *oguata porã* (caminhadas sagradas) no espaço social e sobre a base territorial em direção ao leste da América do Sul.

nos corações e mentes indígenas, a cosmovivência da passagem e do peregrinar por sobre a terra.<sup>281</sup>

Entre os Mbya no Rio Grande do Sul, o poder dos sonhos está diretamente associado com a previsão de acontecimentos fundamentais para sua existência, culturalmente diferenciada, como a busca de novos espaços para a edificação do **tekoá**. Assim o **tekoá** ideal é aquele revelado por Ñanderu no plano onírico. O patrimônio cultural Mbya representado, exemplarmente, nos atos de fala/dizer da palavra, no sonho e nas **oguata** constitui-se, entre os Mbya no Rio Grande do Sul, em imperativo para experienciar, na temporalidade do presente e no espaço social das relações interétnicas, os (des) encontros com seus iguais e com as alteridades étnicas e sociais da sociedade englobadora.

### 7.5 Oguata como patrimônio de referência entre os Guarani Mbya

Dada a efetiva dimensão de referencialidade incontestada à tradição indígena, é lícito perscrutar a razão, os motivos reais que leva(ra)m, desde os tempos primigênicos, os filhos de **Ñanderu** a lançarem-se de modo incessante à empreitada de efetivação das **oguata**, caminhadas estendidas no tempo presente ao longo do território de ocupação tradicional representado pelo Aquífero Guarani. Mas afinal, por que caminham os Guarani Mbya? O que nos revela o ato social de caminhar, tanto em grupos familiares ou individualmente, enquanto modalidade instituidora de um patrimônio cultural particular entre os Guarani?

A concepção de caminhar entre os indígenas Guarani encerra termos correlatos. Ei-los: andar, marchar, peregrinar, viajar, viandar. De acordo com o Dicionário Houaiss, o termo caminhar adquire múltiplos significados: *seguir por um caminho ou percorrê-lo andando a pé; locomover-se, andando, até um ponto determinado; dirigir-se a; ir e vir livremente, não ter impedimentos à sua ação ou influência; campear, grassar; ter bom desenvolvimento ou progresso; ir para adiante ou para a frente; avançar com sucesso; progredir; passar por ações, processos ou acontecimentos através de uma sucessão de fases; evoluir, desenvolver-se; tender*

---

<sup>281</sup> Os sonhos desempenham, também aí, nesses domínios estruturadores e estruturantes da cosmologia Guarani, função imaginativa decisiva.



*irresistivelmente para determinado ponto; cruzar (mar, rio etc.) em embarcação; navegar.*

Mister reconhecer que os significados grifados por nós no parágrafo acima espelham de modo imperativo o sentido<sup>282</sup> conferido ao termo **oguata** conforme a visão nativa. A atividade social do caminhar faz parte da ação grupal e individual empreendida na história - ancestral e no tempo presente - do povo Guarani -; é imagem-síntese do movimento contemporâneo empreendido pelos Guarani Mbya no território de ocupação tradicional ao longo da Bacia Platina, sendo que o presenteísmo do estar aí no mundo se expressa na experiência, continuamente renovada, do viajar e do peregrinar, caminhada entrevista no ato pratico-simbólico de percorrer as passagens e as pegadas traçadas e deixadas pela tradição.

Para começo de conversa, **oguata** trata-se de um vocábulo que faz pleno sentido no universo cosmológico Mbya. Enquanto uma concepção nativa é uma daquelas noções que adjudica organicidade e orientação, tanto à dinâmica cotidiana como aos momentos de ritualidade, para a vida grupal indígena. **Oguata** mobiliza o sentimento e a consciência indígena, na medida em que é ação, empreendida tanto no plano coletivo como no plano individual, capaz de atualizar a confiança dos **Mbya** de estar vivendo uma existência regulada em preceitos e ditames revelados pelas divindades no começo dos tempos. **Oguata** é, assim, elemento constitutivo do patrimônio cultural pretérito e presente dos Guarani **Mbya**, tradição viva integrante da memória coletiva, atributo acentuado da identidade ameríndia desde uma era *primeva* em que humanos e deuses conviveram em harmonia no universo.

Eis um ponto de partida e um ponto de ponto de chegada vislumbrado por nos como porto seguro dos **Mbya**. Chegar e partir, voltar a partir novamente e recomeçar a andar, fazem parte de uma mesma e incessante viagem feita de andanças, peregrinações, marchas e caminhares pelos caminhos da tradição e as trilhas abertas da memória, ancoradouro do modo de ser e do **teko Mbya** Guarani. Encetado num tempo primordial das origens do cosmos, conforme nos atestam os mitos guarani, caminhar –**oguata** - é para os indígenas um ato de colonização do

---

<sup>282</sup> Quando estiver me referindo a visão dos Mbya estarei usando o termo sentido e quando tratar-se de minha visão utilizo o termo significado. Mais do que mero eufemismo esta distinção deve ser percebida como analítica pois aponta para escolha metodológica da noção de interpretação conforme desenvolvida pelas diversas apropriações científicas modernas.

mundo vivido. Essas andanças e peregrinações dos viandantes **Mbya** remontam às origens de um Tempo Primordial e da presença no mundo terrenal de entes sobrenaturais.

Nesses termos, me permito tecer consideração sobre o Canto-Discurso<sup>283</sup> “*Por que Caminham os Filhos de Ñanderu*”, fala autoral de Perumi,<sup>284</sup> em que ele discorre sobre o **ñandereko** primordial dos Guarani Mbya, com a intenção de explicar aos não-indígenas o sentido profundo deste legado cultural que os Guarani Mbya afirmam ser sua *memória futura*.<sup>285</sup>

Marãramipa vy nda’u  
Ñande remõikueiry. Nandjavryikueiry  
Opa rupi rive i ikuái anguã rami  
  
Ndjapytáiri, ndojogueroppytáiri merami?  
  
A’ erami anguã rami a’ e raka’e  
  
Nandereko ojekuaa rire i vy a’éma anete.  
  
Ñanema ‘endu’ai va’erã ko  
  
Kova’eraiko aipo rami [...]

#### IV

Ijvy rupa va’e voi raka’e  
  
Yvy tenonde ñonoáre voi  
Ñanderu tenondeikuéry  
Ñandechy tenondeikuéry [...]  
Eña’ãke chevýpe, orevýpe  
  
Orevýpe yvy rupa ñonoárekuéry pena ã  
  
Oregui jevýma penderekorã i peikuaa va era  
  
Oremba e ro’e va’e perojeapo reima raka’e

Por que será que  
Nossos avós.  
Simplesmente espalharam-se  
em todos os lugares  
E, desde então, não paramos e  
não podemos nos deter?  
Assim foi disposto para que,  
procedendo dessa forma,  
O nosso autêntico modo de ser se  
revele.  
E para que sempre nos  
recordemos disto,  
E da mesma forma que escutei  
(dos antepassados) deves ouvi-lo.  
[...]

Aqueles a quem foi destinada a  
morada terrenal  
Pelos criadores da primeira terra  
Foram Nossos Primeiros Pais  
Foram Nossas primeiras Mães [...]  
Esforçai-vos a nós que criamos a  
morada terrenal  
Por nosso intermédio vós sabereis  
as normas  
de vossa conduta futura  
Procedei de acordo com o que  
necessitamos disseram-nos

<sup>283</sup> Canto-Discurso modalidade de expressão linguística pertencente ao domínio da tradição oral dos povos e sociedades indígenas nas Terras Baixas da América do Sul (ver GALLOIS, Dominique. 1993, CARNEIRO DA CUNHA Manuela & Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, 1993). O contexto de fala diz respeito à interlocução entre o Mbya Guarani Mario Perumi e o historiador e indigenista Ivori Garlet (1997), que é o responsável pela tradução da fala originalmente realizada em dialeto mbya.

<sup>284</sup> Importante liderança dos Guarani falecida no começo do século XXI, antigo ocupante da Terra Indígena Varzinha, localizada no litoral norte do Rio Grande do Sul.

<sup>285</sup> MELIÁ, Bartomeu & TEMPLE, Dominique. 2004.

Rire yma raka e Ñanderukuery. Ñandechykuairy.

Achojavá orejekuaa

Achoja ombojekuaáma Ñanderu yvy ñonoárepe.

Yvy rupa ñonoareikuérype

Aporandúma vy:

Mamo mamó tata rupa raí a'ëve í?

Mamo mamó í pa' u porãve í?

Ojatapyi água a'e javi í oporanduma vy

Yvy rupa ñonoareikuery

Néi! A'e ramo Ñanderu.

Ñanderu í omoechakãma tata rupa raí.

Oguerova ve í eravy angua

Márupi nda'u?

Mamo oguerova ve í nda'u?

E depois do tempo primordial. Nossos Primeiros Pais. Nossas Primeiras Mães.

Recolham-se à casa ritual para se descobrirem.

Pois é na casa ritual que se revela **Ñanderu**, o criador da terra.

Aos que criaram a morada terrenal Seguimos perguntando:

Onde há condições ideais para o assento dos fogos?

Onde ainda há espaços dotados de plenitude?

Todos nos perguntamos sobre os locais destinados a receber nossas aldeias

Aos que criaram o leito terrenal

Pois bem! Em resposta a isto Ñanderu

Somente **Ñanderu** poderá revelar o local adequado ao assento dos fogos.

fazendo com que nos traslademos.

Onde pode ser?

para onde será que nos fará mudar?

O que esse longo canto ritual entoado pelo referente espiritual Mario Perumi nos diz sobre o sentido aferido ao vocábulo **oguata**, de acordo com a perspectiva dos indígenas, vista enquanto *praxis* social pertencente ao **nandereko**, tanto em sua natureza coletiva como de cunho individualizante, secularmente arraigada entre os Guarani Mbya?

**Oguata** é Patrimônio nativo encetado por e numa temporalidade mítico-histórica -concebida pelos **Mbya** como necessidade de eterno retorno-, representada na memória coletiva. Na palavras de Chamorro (1998) “o caminhar repete a peregrinação do herói cultural que, enquanto andava, foi aperfeiçoando o mundo, tornando-o humano.” Patrimônio fundante e modelar à tradição, ao mesmo tempo, expresso na cultura grupal e individual dos Guarani enquanto traço distintivo da identidade Mbya.

Conforme o Discurso Ritual em tela descobrimos que são as divindades que impelem os Guarani **Mbya** a caminhar. Elas é que distinguem o momento de voltar a caminhar, de se por em movimento e mobilidade; esses entes, os quais povoam o

universo espiritual dos Guarani, são vistos como responsáveis em distinguir o novo espaço socioambiental para onde os indivíduos, grupos familiares e comunidades devem se transladar. Assim, para os **Mbya** continuar com a realização das práticas recorrentes das **oguada** é permanecer a seguir os ensinamentos e preceitos indicados pelos deuses. Caminhar é um retrato fiel da aspiração de “viver como os antigos”. Neste sentido, “viver como os antigos”, incluído a reprodução do sistema de vida caminhar, é um poderoso referencial existencial do ser e estar no mundo, patrimônio cultural que compõe o **teko** guaraníico no tempo presente.

Desde o princípio dos tempos, as caminhadas fazem parte do modo de vida **Mbya**. Partindo originalmente de **yvy byte**, o centro do mundo cosmológico guarani, o caminhar assume assim o sentido da constituição de verdadeiras expedições em busca dos lugares apropriados ao acontecer do Sistema, lei de Guarani, locais em que os indígenas possam assentar seus fogos e edificar o **tekoa**, nos quais exista a presença de “mato bom, “terra boa” “terra fresca” para viver o mais próximo do ideal prescritivo contido no **nandereko**.

No princípio, então, meu vovô, minha vovó, estão vivendo lá no centro [referência ao termo Yvymbyte, WSP– ] Paraguai. Então, agora quer saber por que eles não ficaram lá? Por que já de antes não ficam, não param em alguma parte, em algum lugar? [...] *Não param aí porque primeiro, no princípio mesmo, nosso avô, nossa avó é assim mesmo. Caminhavam porque queriam encontrar um outro lugar para mudar o teko'a. Aí, quando encontravam o mato bom, a terra boa, outra vez a terra fresca, aí já trocavam o lugar. Já construía a casa, a roça, e já levantavam de novo outro teko'a. Assim seguiam. Quando têm vontade de trocar o lugar, aí já iam mais para frente dentro do mato, onde tem mais recursos para viver. Estão vivendo alegres aí, tranqüilos.*<sup>286</sup>

De acordo com o que atesta a fala acima reproduzida, proferida pelo Guarani Roque Timóteo no final do século passado, caminhar, andar, viajar, peregrinar, viandar faz parte desta senda nativa, interstício presente e mantido desde o começo dos tempos pela humanidade Mbya.

Desponta de modo insuspeito a predileção dos Mbya pela busca dos espaços ideais para a produção e reprodução do *habitus* guaraníico propícios para a

<sup>286</sup> Roque Timóteo, transcrição de entrevista por GARLET, Ivori, J. 1997. Grifos nossos.

edificação do **tekoa**, da casa ritual e das roças de subsistência, traços e elementos considerados indispensáveis pelos Guarani para manutenção da sua cultura.

Ação social sustentada nos planos físico e simbólico, o caminhar por sobre o mundo terrenal vem sendo alimentado pela memória dos Mbya. Em realidade, **oguata** é um elemento constitutivo e expressão potenciliadora da tradição. Prática social encetada desde o começo dos tempos, a partir da composição do **Yvymbyte**, o ato encetado pelos nativos **Mbya** de empreender as **oguata** se apresenta como autêntica ação patrimonial indígena, entendidas como tal aquelas ações, atitudes e valores que concorrem para a manutenção e a preservação do **Nandereko Mbya** e que estão indissolúvelmente ligadas às origens e à espiritualidade Guarani.

Venham todos **Nhanderu!** Venham para nos levantarmos e contar o **Oguata** (caminhada). Mesmo sendo difícil, tenho lembranças da minha mãe, e vou contar um pouco nesse **tekoaxy** (mundo terreno), por onde minha mãe andou, aquela que me amamentou. Primeiro ela saiu de **Yvymbyte** (meio do mundo). Ela começou muito menina ainda. Nós, Guarani, chamamos **Yvymbyte** onde hoje é a terra do Paraguai, que nosso **Nhanderu** deixou para nós chamarmos assim, **Yvymbyte.**" (*Aurora Carvalho da Silva – Krexu Miri* \*[2003])

Desde o começo dos tempos os **Mbya** caminham, pois para esses indígenas caminhar está na origem de tudo. O processo de nomeação de todas as coisas e substâncias, entes, seres vivos, nominar o mundo, se faz com palavras e viandanças pelo tempo-espaço social dos Guarani. **Ará**, concebido aqui como um Tempo-espaço, momento primigênio em que o herói cultural institui o cosmos, organiza e coloca ordem nas coisas e entes que passam a existir.

Caminhar é, também, imperativo de ordem existencial espiritual e moral para o **Mbya** experienciar o espaço dos (des) encontros com seus iguais, com o si mesmo que se tornou outro, e com as alteridades étnicas e sociais da sociedade englobante. Caminhar é instituir e experienciar o devir histórico que vem marcado pelos passos firmes do tempo-espaço, **Ára**, das origens e pelo plano onírico do presente que (re)atualiza e insere os eventos do tempo inaugural.

Na visão de mundo **Mbya** o horizonte do caminhar está concebido desde o começo dos tempos na existência dos humanos. Diferentemente da poética de

Fernando Pessoa, em que *navegar é preciso, viver não é preciso*<sup>287</sup>, nossa experiência empírica junto aos grupos familiares e comunidades **Mbya** no Rio Grande do Sul permite afirmar que para a antropoética Guarani caminhar é preciso, viver é caminhar. Assim o caminho se trilha caminhando e a **oguata** aponta à busca incessante em cada **Mbya**, e na coletividade enquanto mônada que compõe uma totalidade sociocultural e cosmológica, de um espaço real ideal uma "tierra sin malezas"<sup>288</sup> em que possam enfim desenvolver plenamente o **teko** e expressarem o seu modo de ser e estar no mundo, isto é, aquilo que convencionam denominar em sua tradição de **nandereko ete**, - nosso modo de ser verdadeiro -.

Mas é chegado o momento de continuar a ouvir as vozes provenientes dos **tekoa**, das terras indígenas e dos acampamentos que fazem eclodir a bela tradição mítico-histórica dos Guarani. Em tempo, perscrutar o Mito dos Caminhantes narrado por Kandino de Oliveira, antigo ocupante da Terra Indígena Barra do Ouro,

#### Mito dos Caminhantes

Os moradores de um **tapyí**, localizado no interior das selvas do Paraguai, decidiram por conta própria deixar o lugar em que se encontravam e partir em busca de um outro. Saíram sem objetivo e rumo definidos, resolveram caminhar por caminhar (**oo oguata rei**). A mudança se processava sem uma ordem divina expressa: ninguém havia se preocupado em saber quais eram os planos que **Ñanderu Tenonde** tinha em relação aquele grupo de **Mbya**. Ninguém rezou para saber que caminho seguir. As pessoas tomaram um rumo e, despreocupadamente, foram andando. Naquele tempo o mundo era quase todo coberto por matas. O caminho em que os Mbyá estavam percorrendo, de repente se abre em muitos. Somente um deles é o caminho verdadeiro, o caminho que vai alcançar o pátio da casa de **Ñanderu**. Mas os peregrinos, não querendo se esforçar para descobrir qual dos caminhos deveriam tomar, decidem-se pelo que lhes pareceu o mais oportuno, o mais limpo, o mais bonito e o mais fácil de ser percorrido. Quando o grupo partiu, ficaram para trás dois irmãos, ainda pequenos, que haviam ido até um **tapyí** próximo visitar parentes. Chegando à casa de seus pais e não os encontrando, decidiram busca-los. Procuram e descobrem os rastros e o caminho que haviam tomado. Durante três dias eles caminharam, parando a noite para descansar nos acampamentos onde seus parentes haviam pernoitado, todos à beira de riachos.

<sup>287</sup> Na realidade, o verso do autor reproduz a tradição dos gregos espartanos que cunharam pela vez primeira a expressão supramencionada num contexto histórico e sócio-político, tanto interno como externo, marcadamente belicoso envolvendo as cidades-estados da Grécia Antiga.

<sup>288</sup> Conforme a tradução do padre jesuíta Antonio Ruiz de Montoya.

Na noite do segundo para o terceiro dia, os dois irmãos sonham. Quando acordam, o Irmão Maior relata o seu sonho. O Irmão Menor, surpreso, confessa que seu sonho coincidia com o do irmão. E o sonho de ambos dizia que, naquele dia, quando o Sol estivesse no meio do seu caminho, isto é, no zênite, eles iriam encontrar os seus parentes. Animados, levantam-se e prosseguem o caminho, sempre seguindo o rastro de seus pais.

No momento em que o Sol chega ao centro do céu, os irmãos chegam às margens de um arroio. Ali havia um grosso tronco de árvore caído. Os dois se aproximam e, sobre o tronco, descobrem somente os órgãos genitais decepados dos seus parentes. Não descobrem nada sobre o destino de seus corpos e dos ossos. Diante do ocorrido, os irmãos resolvem retornar sobre o mesmo caminho.

Durante a terceira noite, ambos voltam a sonhar. Quando acordam, um conta ao outro o seu sonho. E o sonho de ambos coincide novamente. Dizia o sonho que naquele dia eles não deveriam caminhar. Não dando importância ao sonho, o Irmão menor levanta-se e retoma a marcha. Inconformado, o Irmão Maior segue-o.

Quando o Sol encontra-se exatamente sobre suas cabeças, o Irmão Menor avista um macaquinho (*ka'i*) sobre uma árvore. Toma seu arco e dispara uma flecha, porém não logrou acertar o alvo e a flecha ficou presa entre os galhos da árvore. Ele sobe para apanhá-la. Enquanto isso o Irmão Maior aguarda-o no caminho. No momento em que o Irmão Menor está descendo da árvore é atingido por uma flecha disparada por um **Avarei** (Guajaki) e cai morto. O **Avarei** retira a ponta de flecha e, utilizando-se de sua haste oca de taquara, que é introduzida exatamente no local do ferimento, suga o sangue do Irmão Menor. A seguir come também sua carne, deixando somente os ossos. Surpreendido pelo Irmão Maior, o **Avarei** é morto.

O Irmão Maior lembra-se então de **Ñanderu Tenonde**. Pega os ossos do irmão e se põe a cantar e dançar. Durante três dias ele fica assim, só rezando, cantando e dançando, não pensando em outra coisa. No terceiro dia **Ñanderu** escuta o seu canto e vem ajudá-lo. O Sol está outra vez no Centro do Céu. Ele mesmo, o Sol, manda um **apyka** e leva os dois irmãos até sua morada.<sup>289</sup>

Caminhar para os Guarani **Mbya** é tema central na vida cotidiana, assim como faz parte das estruturas performativas e mitológicas que regem a história do tempo presente. Essa empreitada nativa, para ser levada a bom termo, obedece a regras e a uma orientação estreitamente dependente do plano onírico. Não caminhar ou viajar sem objetivos previamente delineados, e sempre realizar os deslocamentos tendo em mente a necessidade da busca da perfeição e de seguir os ensinamentos dos ancestrais é o princípio ordenador das **oguada** no mundo terrenal.

<sup>289</sup> Coletado por GARLET, Ivori J.1997, junto aos Guarani Mbya da Terra indígena Barrado Ouro..

Em conformidade com o mito, para os Guarani Mbya boa parte de sua vida consiste em andar, caminhar pelo continente americano. Os Mbya despendem quantidade considerável de energia e investimento físico-simbólico, materializado em tempo socialmente gasto, nesse movimento de caminhar. “Viver como os antigos” é um poderoso referencial existencial patrimonial que faz parte do sistema tradicional dos Guarani.

Os Guarani Mbya de hoje tem claro para si que lugar de Guarani estar são aqueles locais em que outrora pisaram os antepassados. Idealmente esses lugares compõem-se de espaços de matas ecologicamente equilibrados regradados por convenções e normas sociais e prescrições mítico-religiosas, em uma palavra, de conotação fortemente espiritual para os Mbya.

Por isso, agora eu é que vou pensar e escolher outro lugar. Vou estudar muito e escutar o plano de **Nanderu**, para saber onde ele vai mostrar um lugar melhor. Ainda não sei se é para o lado da Argentina, do Paraguai ou aqui pelo Brasil mesmo. Nossa terra não é um lugar só. Eu posso passar para qualquer lado, ninguém pode atacar o **Mbya**. Única cerca que eu conheço, que botou **Nanderu** para nós, é só o mar, esse sim vai atacar, mas se algum **Mbya** agüentar seguir o sistema até o fim, sem perder aquela palavra antiga, vai conseguir cruzar até mesmo esse mar, do mesmo jeito que o **Kechuíta**.<sup>290</sup>

E o Guarani Mbya Roque Timóteo prossegue com sua fala exemplar sobre a importância da **oguata**, reatualizada no tempo presente e vista com uma atribuição de valor moral prescritiva que remete ao começo dos tempos, pois a palavra antiga é o patrimônio Guarani Mbya: “Por isso é que eu digo: se o Mbyá quer seguir bem certinho, até o fim, não vai mesmo parar em lugar nenhum. Hoje não dá para parar num lugar só. Hoje, agora, cada vez mais temos que apertar o passo e seguir caminhando. Porque assim já viveram nossos parentes desde o começo do mundo.” (GARLET, 1997)

É perceptível para o observador arguto a existência, de forma incontestada, dum processo de circularidade envolvendo as noções de **teko** e **tekoa**. Enquanto elementos mediadores entre esses dois termos parecem a *opy*, encravada na *tekoa*, o dizer da alma-palavra, as **oguata** e o sonhar. Essas dimensões constituem os pilares da vida mbya. São patrimônios relacionados a origem do Guarani no mundo.

<sup>290</sup> GARLET, Ivori J. 1997.



Como decorrência todas as ações coletivas do grupo e individuais da pessoa obedecem a um quadro mental e imaginal mítico-histórico que dirige e organiza a experiência dos Guarani no mundo da vida, pois o mesmo remonta às origens da cosmologia mbya.

È mister acentuar que a tradicional **oguata**, que pode ser percebida como modalidade particular de mobilidade espacial indígena, acaba acontecendo, sendo materializada, - em locais onde os antigos grupos Guarani já pisaram. Em grande parte das vezes, a mobilidade atual dos Mbya desenrola-se num cenário de antemão conhecido: os locais em que os antigos Guarani pisaram e ocuparam no passado. Assim, a escolha dos lugares atuais para novas ocupações, ou melhor seria dizer colonizações?, frequentemente é justificada pela afirmativa de que as antigas reduções, os sítios arqueológicos em que foram detectadas peças cerâmicas guarani e os lugares onde a figura do ancestral mítico **Kechuíta** passou são lugares de Guarani e, assim sendo, passíveis de serem reocupados no tempo presente.

Existem ainda outros espaços privilegiados pelos Mbya para ocupação. Esses lugares, espaços socioambientais de produção e reprodução do *modus vivendi* guarani, são aqueles lugares sonhados pelos **karaí** e **Kunhakarai**. É notório para qualquer pesquisador atento à história e etnologia dos Guarani que frequentemente o sonho destas lideranças espirituais coincide com os lugares anteriormente já ocupados pelos Guarani durante a experiência das Missões jesuíticas do período colonial ou de espaços ocupados nos séculos XIX e XX por grupos que migraram, sobretudo, de Argentina e Paraguai e adentraram o Rio Grande do Sul para somarem-se ao contingente populacional já residente aqui.

## 7.6 A *opy* – casa de reza – como patrimônio cultural Guarani

A **opy** é templo sagrado, lugar do encontro com as divindades e de sociabilidade grupal, reunindo em seu interior as gerações mais novas, os idosos e o conjunto das famílias de uma comunidade aldeã, espaço que atualiza o sentido espiritual conferido à vida pelos Guarani; casa de reza território que traz em si a marca do particular, inserida num espaço sócio-ambiental, sobretudo, território físico e simbólico onde se realizam as rezas coletivas no cotidiano das aldeias indígenas espalhadas pela América do Sul. Minha impressão é que a existência e manutenção

da **opy** performatiza de modo exemplar, em especial entre os Mbya, o ato de ritualização do **tekoa**.

Espaço privilegiado, juntamente com o **tekoa**, para o Guarani atualizar a lógica recíprota, através de aconselhamentos e das sessões de cura protagonizados em seu interior pelos **karai** – esses dignos “homens-deuses”-, a **opy** é manifestação que se relaciona com a estruturação mitológica tanto do universo cosmológico como do *socius* indígena, isto é, o âmbito sociológico propriamente dito.

Casa de reza e oratório dos Guarani a **opy** – e o domínio da *práxis* ritualística a ela associado - pode ser entendida como patrimônio indígena, na medida em que faz parte do sistema cultural, o qual engloba e confere significação ao acontecimento religioso e à ordem sócio-cosmológica Mbya, – sendo instituição necessária aos indígenas para viver conforme os preceitos de Ñanderu Tenonde. Vejamos o que nos diz outra vez Mario Perumi antiga liderança e Mbya respeitado pelos Guarani no Rio Grande do Sul.

Oremba e ro'e va'e perojeapo reima raka'e  
Rire yma raka e Ñanderukuery.  
Ñandechyqueiry .  
Achojavá orejekuaa

Achoja ombojekuaáma Ñanderu yvy ñonoárepe.

Yvy rupa ñonoareikuérype  
Aporandúma vy:  
Mamo mamó tata rupa raí a'ève i?

Mamo mamó i pa' u porãve i?

E depois do tempo primordial.  
Nossos Primeiros Pais.  
Nossas Primeiras Mães  
Recolham-se à casa ritual para se descobrirem.  
Pois é na casa ritual que se revela  
**Ñanderu**, o criador da terra.  
Aos que criaram a morada terrenal  
Seguimos perguntando:  
Onde há condições ideais para o  
assento dos fogos?  
Onde ainda há espaços dotados  
de plenitude?<sup>291</sup>

Em outro exemplo vindo de paragens familiares a muitos dos Guarani Mbya que se encontram presentemente no Rio Grande do Sul, a narrativa de Lorenzo Ramos<sup>292</sup>, intitulada “*Narración de las andanzas de Vare'i*”, reforça a importância conferida por esses indígenas aos preceitos divinos e a edificação da casa de reza nos lugares de ocupação tradicional

<sup>291</sup> Discurso Ritual de Perumi, antiga liderança da TI Varzinha, litoral norte do RS. Tradução de Ivori Garlet in Garlet, 1997, Anexo 1.

<sup>292</sup> Tachina tataendy la neblina el fulgor – Nuevos textos míticos de los Mbyá. compilada por GAMBA, Carlos Martiínez. Asunción: CEPAG, 2003.

Después, en uno de esos días,  
 Dijeron los Dioses:  
 - Pon en camino tu existencia de imperfecciones,  
 Vístete de espacios vazios,  
 Aléjate de tus familiares.[...]  
 Vare'i levanto una casa ceremonial  
 Para entrar en fervor religioso;  
 Soplaban los vientos nuevos del Norte;  
 Ya se escuchaban los truenos hacia el Este.  
 Efectivamente,  
 Tuvo una casa sagrada,  
 Y hasta ahora se levanta la columna principal.  
 [...] No debemos derribar esa columna sagrada,  
 Debemos esforzarnos en alcanzar fervor religioso  
 Frente a ella.

Ao descrever o sentido inscrito na casa de reza – a **opy** - dos Guarani, Ladeira (2001) considera-a “como centro social do **tekoa** Guarani” A mesma “constitui-se na casa grande que guarda o **amba** e reúne a comunidade”, sendo percebida como o centro simbólico, embora não seja o centro geográfico, da aldeia por sua definição de espaço comunal.<sup>293</sup> A autora evidencia que um outro sentido explícito na semântica do termo **opy**

é o de interioridade (o=casa – py=interior dentro). É, pois, no seu interior que, vindo das várias regiões do mundo celeste, se concentram os *Nhanderu*. É onde as almas das pessoas se comunicam e integram. Onde as pessoas, através dos cantos e das danças sintonizam a alma e o corpo. Na *opy* pode ser estabelecido, coletivamente, o elo de ligação entre os dois mundos: *yvy vai* e *yvy marãey*.<sup>294</sup>

Em seu estudo para o doutorado, Ladeira (2001) ouviu a seguinte explicação relatada por um dirigente espiritual Guarani: “a *opy*, é feita onde o sol nasce, o *amba* (altar) é onde o sol (*Kuaray*) coloca o seu raio. *Nhanderuvixa*, nossos dirigentes, vão rezar em frente o lugar onde o sol nasce.”

<sup>293</sup> De acordo com Zibel Costa, apud Ladeira, 2001 p “a geometria da *Tekoha* não obedece a qualquer simetria, e assim, o centro efetivo do grupamento normalmente não coincide com o centro geométrico de sua área restrita” (1989:24).

<sup>294</sup> LADEIRA, Maria I. 2001, p.191.

Na *opy*, todos voltam-se para o leste. À frente, ficam os homens, o puxador do canto/reza (*opraive*), com o violão de uso ritual. Atrás dele, posicionam-se os acompanhantes homens, com os *maraka*, e, em seguida, as mulheres com o *takuapu* (instrumento de percussão – bastão de bambu. As mulheres, quando não estão participando dos cantos e danças, situam-se de todo modo ao fundo com as crianças, e encarregam-se de manter as brasas acesas dos cachimbos, a água sempre quente e estimular a participação de todos.<sup>295</sup>

Minha impressão é que a ***opy***, entendida nesta tese como um dos cinco vértices do patrimônio Mbya, tem como princípio orientador de sua existência e permanência duradoura entre os Guarani uma capacidade agregadora e de mediação entre o cosmos e o *socius*, isto é, entre os universos sociológico e cosmológico da vida indígena, entre o tempo social e o tempo mítico. De outro lado, a *opy*, e as performances dos sujeitos nativos a ela associada, demarca mais fortemente a natureza da sociedade mbya, a qual configura a presença de uma sobredeterminação do tempo histórico pelo tempo cosmológico.

De modo concomitante ao papel de estabelecer o trânsito, ou instaurar a transitoriedade entre o sociológico e o cosmológico, o que significa propiciar a passagem e a circulação de pessoas, bens e espíritos nessas direções, a *opy* “potencializa a comunicação de palavras ou *nhe’ë*, alma que, por definição, são potências comunicativas.”<sup>296</sup>

“É como se a *opy*, construída como lugar de *nhe’ë* (almas que são palavras e igualmente palavras que descem para ser rezadas – *nhe’ë porã* - e são, tal qual almas, potências de vida) cumprisse a função de reunir o que na Terra vive de modo disperso.” (PISSOLATO, 2007, 383)

Concomitantemente, a ***opy*** é o lugar por excelência da atuação social do ***karai*** ou da ***kunhakarai***, isto é, do(a) pagé Guarani. Lugar que condensa em seu interior o ensinamento e a aprendizagem das rezas, o aconselhamento espiritual, a execução de cantos e danças indígenas. Por meio das rezas – e da existência da casa de reza, no interior da ***opy***, – os Guarani produzem cotidianamente essa reunião entre o mundo dos vivos e o mundo sobrenatural. Na realidade, como bem

<sup>295</sup> LADEIRA, Maria I. Op. cit., p.189.

<sup>296</sup> PISSOLATO, Elisabeth. 2007, p. 383.

apregooou Schaden, a reza é, para esses indígenas, “um traço de união entre o mundo dos vivos e o sobrenatural”.<sup>297</sup>

Mas julgo, por fim, que a ideia-síntese que, articulada com a dimensão de sacralidade ritual que submerge a **opy**, melhor representa o significado da casa de reza entre os Mbya parece ser a da dimensão do segredo e do mistério. Lugar relevante do mistério na cultura grupal, embora não exclusivo, a **opy** está configurada como instituição que recobre a totalidade da vida social à qual os indivíduos indígenas conferem um tratamento de enorme respeito e devoção. No Rio Grande do Sul normalmente os Guarani, de modo geral, e os Mbya, de forma mais acentuada, interditam, ou procuram evitar ao máximo, a passagem dos **juruá** ao interior de seu templo espiritual.<sup>298</sup> Essa conjunção de espaço sacral e mistério inscrita na **opy** confere o tom de uma instituição que é, ao mesmo tempo, dotada de plena materialidade e espiritualidade.<sup>299</sup>

### **7.7 “Sem tekoa não há teko”: ou de como assentar no espaço socioambiental e territorial um modo de ser e estar no mundo da vida que se configura como patrimônio cultural Guarani**

Os Guarani Mbya no Rio Grande do Sul traduzem para o pesquisador o termo **teko** por sistema ou sistema do Guarani. Esse modo de ser e estar no mundo, “condição, lei, norma, comportamento, hábito, costume”, representa e expressa para os indígenas o universo da tradição cultural mbya. **Tekoa**, por sua vez, idealmente representa um espaço que se apresenta como terra fértil, para desenvolvimentos

---

<sup>297</sup> SCHADEN, Egon. 1974, p. 118.

<sup>298</sup> Em conformidade com a tradição indígena, a **opy** “deveria ficar bem longe dos brancos para que possam realizar seus rituais religiosos (curas, cantos e danças) reservadamente. Porém, atualmente, em algumas aldeias há uma **opy** [...] bem aparente, e tornou-se um símbolo evidente da tradição, que os Guarani reservam para alguns visitantes brancos.” (LADEIRA, 2001, 188)

<sup>299</sup> Tivemos acesso ao interior das mesmas, raras vezes, quando da trajetória de convívio e interlocução com os grupos familiares, pessoas e coletividades Guarani. Duas dessas oportunidades foram marcantes: em 2002 no processo de produção e gravação do CD YVY JU; mais recentemente, no mês de abril de 2005 nas cerimônias – rezas, canto e ritual que marcaram o falecimento de Juarez Silva, cacique Guarani da tekoa. Estiva. A área mencionada é uma terra que, à época e ainda hoje, abriga indígenas dos grupos Mbya e Nandeva, assim como indígenas descendentes de uniões conjugais interétnicas envolvendo os Guarani e os Kaingang.

das atividades agrícolas, sobretudo o cultivo dos diversos tipos de *avati* tradicional, “mata virgem”, que possibilite caça e coleta, e recursos hídricos para pesca.<sup>300</sup>

Os lugares onde os Guarani de modo geral, e os *Mbya* em particular, formam seus assentamentos familiares são identificados como *tekoa*. Se o *teko* abrange os significados do “ser, estar, sistema, lei, cultura, tradição, norma, comportamento, costumes”, conforme já glozado por Bartomeu Meliá a partir de Ruiz de Montoya, o *tekoa* é, pois, o lugar onde existem as condições de produção e reprodução do modo de ser e estar Guarani.<sup>301</sup>

Em consonância com a visão de Ladeira (2004), o conceito de *tekoa* contém os mesmos fundamentos que associam convivência social, relação com o uso das espécies naturais e marcos territoriais. Ainda que as possibilidades de se viver o espaço aldeão do *tekoa* sejam diferenciadas entre as famílias guarani, o *tekoa* permanece como um parâmetro ideal e real para se viver na terra.

Para que se desenvolvam relações de reciprocidade e para que os Mbya possam exercer seu “modo de ser” e seus intercâmbios entre os diversos *tekoa*, é preciso que estes apresentem em conjunto, algumas constantes ambientais e sociais.

‘*Nhande tekoa* (nosso *tekoa*) deve ter *kagüy ete, kagüy poru ey*, água pura, terra para plantar, montes. Onde tem *amba*, a terra é boa para plantar.’ [...] Os divisores naturais devem configurar o espaço de uso da comunidade definindo a forma do *tekoa*.<sup>302</sup>

Nesse sentido, o *tekoa* é o lugar (espaço socioambiental, econômico e territorial) onde se materializam as condições de possibilidade do Guarani. Bartomeu Meliá foi quem inicialmente difundiu a máxima de que “Sem *tekohá* não há *tekó*. Para nosso autor, “a ecologia Guarani não se restringe à natureza, nem se define por seu valor exclusivamente produtivo [...]. O *tekohá* significa y produce al mismo

<sup>300</sup> Parece claro que, sem estes pré-requisitos para sustentar a ocupação e a edificação de seu modelo tradicional de vida, os Mbya procuram outro lugar, o que explica, ao menos em parte, o sentido das incessantes perambulações e constante mobilidade desta parcialidade, de seus indivíduos, famílias nucleares e grupos familiares e de suas coletividades pelo território sul americano.

<sup>301</sup> Para Maria Inês Ladeira (192), o *tekoa* deve reunir condições físicas e ambientais que lhes permitam compor, a partir de uma família extensa com chefia espiritual própria, um espaço político-social fundamentado em duas esferas centrais para o desenrolar do existir entre os Mbya, ou seja, na religião e na agricultura de subsistência.

<sup>302</sup> LADEIRA, Maria inês. 2004.

tiempo relaciones económicas, relaciones sociales y organización político-religiosa esenciales para la vida guaraní.”<sup>303</sup>

Nessa concepção hegemônica no contexto dos estudos etnológicos e históricos, **tekoa** é percebido como um espaço vital dos grupos familiares e das comunidades Guarani. Tratando-se de dimensão significativa no tempo-espaço indígena, pode ser visto como elemento essencial para manutenção dos valores e das tradições nativas, constituindo-se, assim, em patrimônio cultural referencial para os **Mbya** que vem ocupando espaços territoriais no espaço geográfico do atual Rio Grande do Sul.

Maria Inês Ladeira (2004), referindo-se aos Guarani Mbya do litoral brasileiro, evidencia que os indígenas pertencentes a essa parcialidade procuram edificar novas **tekoa** com base nos preceitos míticos que fundamentam sua relação com à Mata Atlântica, ao espaço sócio-ambiental em que, tanto no plano simbólico como em termos práticos, condicionam sua permanência no mundo.

*Esses lugares, procurados ainda hoje pelos Mbya, apresentam, através de elementos da flora e da fauna tópicos da Mata Atlântica, de formações rochosas e mesmo de ruínas de edificações antigas, indícios que confirmam essa tradição. Formar aldeias nesses lugares ‘eleitos’ significa estar mais perto do mundo celestial, pois para muitos, é a partir desses locais que o acesso a **yvy marãey**, ‘terra sem mal’, é facilitado – objetivo histórico perpetuado pelos Mbya através de seus mitos.<sup>304</sup> (grifos nossos)*

O **tekoa** não tem seu sentido restrito às condições de um espaço físico. Há uma interrelação entre aspectos sociais, espirituais e ambientais. Todavia, atualmente se observa que o fator mais definitivo é a composição social do(s) grupo(s) familiares e a força espiritual de seu dirigente. Mesmo situadas em lugares onde as condições ambientais são muito precárias, a aldeia pode ser considerada um **tekoa**, em razão da sua coesão social, do comportamento em relação ao mundo dos brancos e do empenho em seguir os princípios éticos e religiosos definidos no **teko**. Constituir ou viver o **tekoa** implica ainda em contingências de tempo e de lugar. (LADEIRA, 2001, 185).

<sup>303</sup> MELIÁ, Bartomeu. 1989, p. 336.

<sup>304</sup> LADEIRA, Maria Inês, 2004,08, (Grifos meus).

Ainda conforme Ladeira (2004), a categoria nativa de **tekoa** contém os mesmos fundamentos que associam convivência social, relação com o uso das espécies naturais e marcos territoriais. Mesmo que as possibilidades de se viver o **tekoa** sejam diferenciadas entre os grupos familiares e as comunidades guarani, o **tekoa** permanece como um parâmetro ideal e real para se viver na terra. “Como indica Meliá ‘la buena tierra guarani es tan real porque su fundamento no es la naturaleza en sí, sino el acto religioso que le da principio y la conserva’ (1991, p. 67). De acordo com Meliá, a conservação do mundo depende das práticas rituais que simbolizam o ato fundador do mundo, realizado por Nhamandu (o primeiro criador). Cantar e rezar, com o bastão ritual, significa sustentar o mundo e fundá-lo contínua e renovadamente (1991:68)” (LADEIRA, 2001, p. 186).

As divindades, portanto, podem não manter uma total alteridade a respeito do ser humano ou aparecer com uma identidade que não seja totalmente outra a respeito da identidade do ser humano. Assim, a consistência do sistema que estas divindades compõem não deve ser buscada em um plano estritamente religioso, e sim em sua relação com a ordem social.<sup>305</sup>

Diferentemente da experiência etnográfica vivida e descrita por Schaden (1974) entre os Guarani, em minha pesquisa para este trabalho não me deparei nas **tekoa** do Rio Grande do Sul com representações indígenas que façam alusão a uma estreita relação entre a busca de uma terra sem mal(es) e a iminência de uma “inelutável catástrofe” ou cataclisma. Contrariamente, o que emerge das falas proferidas pelos interlocutores **Mbya** é a disposição, sobretudo entre os mais idosos e líderes espirituais, de continuar a viver uma existência terrena segundo os padrões de conduta e ética determinados pelas divindades no princípio do mundo e da instituição/constituição da humanidade Mbya.

Após os trabalhos paradigmáticos de Meliá (1988, 1991, 2004), o termo **tekoa**, juntamente com a assunção do termo **teko**, assumiu, no contexto arqueológico, etnológico, linguístico e (etno) histórico evidente preponderância nos estudos dos pesquisadores que trabalha(ra)m com as coletividades guarani.<sup>306</sup> Conjuntamente

---

<sup>305</sup> Tradução do autor. CHAMORRO, Graciela. 2004, p. 135.

<sup>306</sup> O espaço desta tese não é o lugar nem o momento adequado para uma análise pormenorizada do estado da arte imperante na vastíssima produção acadêmica – arqueológica, etnológica, (etno)histórica e linguística sobre os Guarani. Nossa intenção é, por conta do enfoque metodológico adotado, cuja opção foi a de trabalhar com um *corpus* documental composto de documentos legais, textos etnológicos e históricos, focar obras e autores produtores dos textos de referência que



**tekoa** e **teko** consubstanciam no mundo social indígena uma circularidade positiva que emerge na conformação do “**nandereko** - nosso modo de ser” guarani. Assim, **teko** e **tekoa** assumem, “no contexto da produção bibliográfica recente sobre grupos Guarani, um lugar preponderante nas abordagens das condições efetivas de reprodução social.” (PISSOLATO, 2007)

Essa preponderância, conforme observamos, provém da guinada produzida pelos estudos do antropólogo e etno-historiador Bartomeu Meliá. O mesmo, trabalhando a partir dos textos lingüísticos de Montoya e das suas experiências etnográficas com os Guarani do Paraguai, e influenciado por seu iniciador, o autodidata Leon Cadogan, amplia a ideia da procura da terra sem mal(es) para além de um princípio ordenador de cunho estritamente religioso. Então, a partir daí, essa busca desenfreada dos grupos Guarani pelo paraíso e pela bem aventurança para se somar ou buscar o (re)encontro derradeiro com as divindades na eternidade, encetando, assim, a passagem à morada eterna dos deuses, irá ser interpretada não mais apenas como modalidade prática religiosa mas sim enquanto modalidade sócio-ecológica e econômica. Dito de outro modo, a partir dos estudos de Meliá é possível perceber os Guarani como buscando alcançar a perfeição e a bem aventurança, para estar a altura de ingressar na terra sem males não somente atravessando o mar oceano mas na própria segunda terra, em *yvy pyau*, dado que presentemente tendo que arcar com imperfeição do mundo terrenal devem-se buscar as melhores alternativas [mais próximas do ideal de uma vida melhor no paraíso para além do existir da experiência terrenal] para continuidade da existência neste mundo.

Conforme Elisabeth Pissolato, a etnologia dos Guarani,

no tratamento mais freqüente das noções de *teko* e *tekoa* [...] tendeu a vincular a esta última noção, glosada como ‘lugar de realização do teko’, um conteúdo mais substantivo de espaço do que aquele que a

---

enfocaram e ou trouxeram contribuições sobre a presença dos Mbya Guarani no Estado, de modo geral, e no espaço social das Missões Jesuíticas-Guarani - Ruínas de São Miguel das Missões, em especial.

ética do ‘caminhar’ (-*guata*) ou ‘não parar’ pressupõe, pelo menos no caso Mbya.<sup>307</sup>

Ainda conforme aponta a autora, essa substancialização que ocorre em relação ao termo *tekoa*, também ocorre com o termo *teko* que passou a ser apreendido “como sistema determinado ou ‘modo de ser tradicional’ pronto a se atualizar em um *lugar* que lhe seja apropriado.” Em continuação à sua tentativa de desconstrução da visão dominante de se pensar o significado de *teko* e *tekoa* pelos estudiosos Guarani, sugere que o termo *tekoa*

seja relativizado como categoria espacial (ainda que a realização de *teko* implique necessariamente a dimensão espaço-temporal), e que se compreenda o *teko* com base no caráter não-determinado do ‘sistema’, cuja realização envolve sempre certo grau de diferenciação ou *individualização* na vivência do próprio ‘costume’ e alterações constantes sobre o modo de vida.(grifos da autora)<sup>308</sup>

A contribuição do trabalho de Pissolato (2007, p. 122) refere-se, sem perder a referência ao tema que a etnologia guarani consolidou desde o estudo clássico de Nimuendaju (1987) com os Apapokúva no começo do século XX, à perspectiva de entender a mobilidade como tema-chave: “pelo lugar central que ocupa na história de vida dos indivíduos” Mbya com quem realizou sua etnografia e por fazer parte, “de uma compreensão que partilham entre si sobre a pessoa, seus estados e sua condição de existência.” No dizer da autora,

mobilidade refere-se não só à movimentação efetiva de grupos de parentes que se deslocam sucessivamente por lugares onde estabelecem residência, mas antes a uma capacidade pessoal que se conquista ao longo da vida e cuja atualização produz resultados importantes para os indivíduos envolvidos, simultaneamente configurando, de maneira mais ou menos visível, situações coletivas em espaços e tempos diversos.<sup>309</sup>

<sup>307</sup> PISSOLATO, Elisabeth. 2007, p.122.

<sup>308</sup> PISSOLATO, Elisabeth op. cit. p.122. A referência ao ‘antigo’, deste ponto de vista, não deve ser entendida imediatamente como intenção de continuidade de um ‘modo tradicional’ que a memória deveria perpetuar, mas no centro de uma perspectiva existencial que orienta a escuta ao antigo tanto quanto a alteração constante do próprio modo de vida (a mobilidade), tudo para ‘ficar’, ‘permanecer’ (-*iko*, -*ikove*) na vida.

<sup>309</sup> PISSOLATO, Elisabeth. 2007, p. 123.

Na realidade, é importante demarcar que existe certo consenso na literatura em torno da ideia de que os Guaraní, de um modo geral e os Mbya em particular – dado que “continuam” os deslocamentos populacionais de indivíduos, grupos familiares e comunidades – caminham em busca de lugares que efetivamente venham a se tornar **tekoa**, lugares de possível realização daquele modo de vida religioso-econômico-social traduzido no termo teko, como utilizado normalmente.<sup>310</sup>

---

<sup>310</sup> PISSOLATO, Elisabeth. *Idem op.cit.*

## 8 APROPRIAÇÃO PATRIMONIAL CONTEMPORÂNEA GUARANI MBYA NO RIO GRANDE DO SUL

### 8.1 A reordenação da história colonial e ação patrimonial Guarani Mbya no espaço social e geográfico do Rio Grande do Sul

Na conjuntura sócio-étnica regional de limiar do novo milênio, deparamo-nos com o aparecimento de uma situação histórica singular: a instituição pelos Guarani Mbya de um reordenamento da experiência vivida no período colonial. O *leitmotiv* desta reelaboração, encetada em atos narrativos e na memória coletiva Guarani, visando à apreensão dos eventos pretéritos constituidores do encontro com os agentes e as agências de contato do mundo ocidental não-indígena, está associado ao vivo interesse dos Guarani Mbya de incorporação, em seu horizonte cultural, da voga patrimonial existente em torno das Missões Jesuíticas Guarani – Ruínas de São Miguel.

Como é produtora indicar neste momento final da tese, o imperativo mbya de ressignificação do passado colonial se apresenta enquanto acontecimentalidade, apreendida pelo pensamento e na memória coletiva dos Guarani, configurada e atualizada na situação de contato da conjuntura histórica presentista. Ao caminhar para o momento de finalização deste trabalho, identificamos três expressões produtoras ao reordenamento da história colonial que vem sendo agenciado e posto em marcha pela cosmovisão Guarani Mbya no espaço geográfico recoberto pelo Rio Grande do Sul: as recorrentes representações mbya sobre a figura-personagem mítico-histórica do *kechuita*, *kesuíta*; a crescente ação significativa e atribuição de sentido, incidentes tanto sobre o patrimônio cultural da humanidade Missões Jesuíticas – Ruínas de São Miguel -, identificado pelos Mbya como **tava miri** aldeia sagrada indígena, como em torno da figura-personagem mítico-histórica de **Kará miri** Sepé Tiaraju.

Estas representações e o trabalho da memória indígena em torno do fenômeno contemporâneo do patrimônio cultural não estão limitados ao espaço regional das **tekoa** e acampamentos indígenas Mbya no estado. Assim, também, como as informações históricas e etnográficas trazidas para o texto extrapolam o

âmbito recoberto pelo regional, as narrativas e representações coletivas atuais dos Guarani Mbya; sobretudo aquelas que mencionam a figura do **kechuíta**, não são exclusividades dos grupos familiares e coletividades mbya que vêm habitando o Rio grande do Sul. Tendo em vista que o ethos de ser caminhante, que tende ao movimento/movimentar-se sobre o território, dos Mbya se apresenta como uma construção cultural sólida estas representações e narrativas possuem ressonância em toda a região do Aqüífero Guarani.<sup>311</sup>

## 8.2 A sacralidade da ação social do kechuíta e a incorporação do outro não indígena à tradição Guarani

A recorrência com que vem sendo agenciada pela memória coletiva a figura-personagem do **kechuíta** no imaginário Guarani de modo geral, e pelos Mbya, em particular, constitui-se em um arquétipo significativo para o entendimento do enlace e transformação, reordenamento estrutural promovido pelos Guarani, da historia colonial, e, por conseguinte, de seus eventos apreendidos na e pela cosmovisão indígena.

Os registros históricos existentes apontam para uma breve passagem e para a efetivação de contatos fortuitos dos Mbya com o espaço reducional das missões no decorrer dos séculos XVII e XVIII. O padre jesuíta Martin Dobrizhoffer, parece ter sido um dos atores privilegiados desse (des)encontro, no qual duas reduções foram fundadas – as de São Joaquim, em 1746, e de São Estanislau, em 1751-, denominadas de ‘Reduções do Tarumã’ “com a finalidade de nelas serem concentrados os Mbyá. A resposta dos Mbyá foi no sentido de recuarem ainda mais para o interior das florestas, situadas no leste paraguaio. O próprio DOBRIZHOFFER, instalado na redução de São Joaquim, empreendeu várias expedições, entre 1764 e 1766, pelas selvas do Mbaeverá com a finalidade de

---

<sup>311</sup> O movimento de presença e ocupação territorial dos Guarani na América do Sul nas últimas décadas do século XX extrapolou, inclusive, as tradicionais fronteiras da região Sul e costa litorânea do Brasil, da Argentina, da Bolívia, com a presença dos Chiriguano, e do Paraguai. Esses indígenas atualmente não encontram-se mais circuncunscritos ao espaço regional das **tekoas**, Terras Indígenas e acampamentos em toda a extensão socioambiental do Aqüífero Guarani, sendo encontrados também no norte do Brasil, nos estados de Maranhão e Tocantins, conforme já indicado no cap. 7

estabelecer uma aproximação com os Mbyá e convencê-los a aceitar a intervenção dos missionários”.<sup>312</sup>

Diante deste contexto, que tipo de relação pode ser estabelecido entre a referencialidade mitológica da figura do **kechuíta/kesuíta** e o personagem do jesuíta histórico que trava contato com os Guarani e seu universo mítico e cosmológico nos séculos XVII e XVIII na região Platina da América do Sul? O **kechuíta** é um índio? O **kechuíta** é um jesuíta? Mas afinal, quem é esse ser alvo das insistentes referências indígenas ao passado histórico das Missões? Quem são esses entes que aparecem com constância em narrativas Mbya, sempre que nossos interlocutores indígenas estejam estimulados a discorrer sobre a sua inserção na história colonial?

Antes de mais nada, para começarmos a problematizar as questões mencionadas, é preciso lembrar que essa figura-personagem diz respeito ao plano mitológico dos mbya; estando presente e configurada, portanto, na própria estrutura do pensar e vivenciar a vida guarani no tempo-espço. Para esses indígenas, as narrativas míticas produzem uma composição de fatos sociais, situações, imagens, representações, lugares, personagens etc. distintas da história-processo concebida pelo campo científico ocidental. Neste caso, é pouco relevante para os Mbya a historicidade dos fatos “porque as elaborações da sua memória são jogadas num plano sobrenatural. Em outras palavras, pensam em múltiplas temporalidades.”<sup>313</sup>

Entre as coletividades Guarani, em específico os Mbya, o tempo cosmológico que sobredetermina o *socius* histórico guaraníco pela temporalidade mítica de um eterno retorno, se apresenta concebido, pelos nativos, como tempo verdadeiro na medida que o mesmo é narrado e sentido como uma repetição das experiências vitais que organizam a experiência sensorial e sentimental dos indivíduos, grupos familiares e coletividades indígenas.

Como desiderato da assertiva acima, mesmo que os termos **kechuíta**, **kesu**, e **kesuíta**, acionados em narrativas Mbya, possam ser vistos como uma corruptela da palavra jesuíta, mister reconhecer que a incorporação dessa alteridade não-indígena na tradição cultural guarani vincula-se à analogia entre temporalidade e narratividade mítica. Neste sentido, conforme notou José Basini E. Rodriguez (2002, p. 241-242) “este ser sobrenatural que opera através de uma narração diferencial

<sup>312</sup> GARLET, Ivori J. & ASSIS, Valéria. 2002, p. 101.

<sup>313</sup> RODRÍGUEZ, José E. Basini. 2002, p.

introduz o outro – o jesuíta – dentro de uma elaboração complexa que tingem toda a memória social, ao ativar através de rituais e mitos, valores e práticas que se re-significam. A conjuntura histórica passa a ter uma conformação estrutural quanto aos hábitos e valores, e estrutural quanto à articulação de níveis que operam conhecimentos e visões de vida”.

Portanto, considerando-se a re-significação da experiência histórica do mundo colonial ibérico produzida pelos indígenas Guarani Mbya, “o **kesuíta** nunca poderá ser condensado ou descoberto a partir do homem branco que pertence a uma ordem religiosa chamada Companhia de Jesus. [...] O mbyá não se contenta em imitar o **kesuíta**; quer ser o **kesuíta**, para tanto, transubstancializa-se; quer ser um imortal.”

314

Assim, no caso específico aludido, o processo de transubstanciação remete a uma dimensão “de transformações xamânicas que superam a magia simpática ou de contato, porque indicam pautas sociais, ao mesmo tempo em que reatualizam a memória social, superando traumas tão profundos como o impacto da conquista europeia”.<sup>315</sup>

Nesse processo de reformulação da memória dos Mbya são os próprios artífices que nos outorgam um caminho para a compreensão desse ser mitológico tão familiar aos corpos e mentes dos Guarani. No *tekoa Ka ‘ aguy Pa’ü*, em um contexto de pesquisa sobre as razões da mobilidade dos Mbya, Ivori Garlet e Valéria Assis (2002), registraram uma narrativa proferida por Roque Timóteo sobre a figura do *kechuíta*, na qual este indígena assevera que

O Mbyá do tempo do *kechuíta* vivia mesmo como o Mbyá puro, plantava *avati* (milho), *jety* (batata doce), *mandi’o* (mandioca), toda a classe de planta. Caçava o bichinho do mato, pescava. Só isso era nossa comida naquele tempo. Também tem *opy* com pátio grande para dançar. O Mbyá tem grande poder, então, porque está vivendo bem certinho como *Ñanderu* deixou pra nós viver. Aí o *kechuíta* falou que este mundo tava marcado para terminar. Disse então que tinha que construir a ruína, pra segurar mais um pouco o mundo; prá não se acabar logo. Aí já levantou a casa de pedra”. [...] Onde foi caminhando o *kechuíta*, deixou a ruína, como um rasto dele. Onde não botou a ruína, botou o nome na língua Guarani, por isso o lugar que tem o nome da palavra Guarani é tudo lugar que o *kechuíta* viveu, porque era lugar bom para viver, onde tinha mato bom, muito

<sup>314</sup> RODRÍGUEZ, José E. Basini. 2002, p. 42.

<sup>315</sup> RODRÍGUEZ, José E. Basini. 2002, Idem op.cit, p. cit.

bichinho. Tudo isso é marca do *kechuíta*. Por isso o Mbyá que quer seguir como Mbyá, como *kechuíta*, tem que pedir pro *Ñanderu* pra descobrir o lugar bom; se vai pedir e tá seguindo certinho como Mbyá, *Ñanderu* vai mostrar algum lugar bom pra se viver.<sup>316</sup>

Na versão indígena esta narrativa atesta que, enquanto esteve nesta terra vivendo junto dos Guarani, o *kechuíta* procedeu à identificação e nomeação de lugares terrenos por onde passou. Tal percepção compartilhada pelos Mbya, além de justificar o motivo da existência de várias cidades e acidentes geográficos portadores de nome na língua guarani, evidencia a importância do personagem *kechuíta* na ressignificação dos territórios preferenciais almejados pelos indígenas no estado. O exemplo mais eloqüente é a presença atual Mbya em São Miguel das Missões, com a alocação de indígenas na área de terra circunscrita pela reserva do Inhacapetum, **tekoa Koenju**, e, em especial, com a ocupação cotidiana do sítio arqueológico São Miguel Arcanjo. Ambos os movimentos, revelam, uma vez mais, esse horizonte de expectativa perseguido pelos Mbya, quando imprimem movimentos de ocupação dos espaços territoriais no Rio Grande do Sul.

A presença marcante de narrativas associadas com a figura do **kechuíta** no social histórico Guarani nos possibilita entrever como os indivíduos e os coletivos Mbya vem se relacionando nos últimos anos com os territórios ocupados na época colonial por seus antepassados, os guarani missioneiros. Ademais, nos traz indícios e elementos concretos de como os indígena estão construindo e (re)afirmando sua identidade frente as demais alteridades indígenas e não-indígenas.

Em torno do sentido atribuído para a experiência reducional, espaço onde o ancestral mítico **kechuíta** e os Guarani foram partícipes ativos na edificação dos grandes templos de pedras, existe uma nítida apropriação e reordenação da historia colonial, pois como acentuou o autor da narrativa anterior

onde foi caminhando o **kechuíta**, deixou a ruína, como um rasto dele. Onde não botou a ruína, botou o nome na língua Guarani, por isso o lugar que tem o nome da palavra Guarani é tudo lugar que o *kechuíta* viveu, porque era lugar bom para viver, onde tinha mato bom, muito bichinho. Tudo isso é marca do *kechuíta*. Por isso, o

<sup>316</sup> GARLET, Ivori J. & ASSIS, Valéria. 2002, p. 102-103.



Mbyá que quer seguir como Mbyá, como *kechuíta*, tem que pedir pro Ñanderu pra descobrir o lugar bom.<sup>317</sup>

Este trecho da narrativa anterior evidencia a afirmação do reconhecimento sobre a ocupação inicial desta terra; por conseguinte, configura os Mbya como seus legítimos donos, o que autoriza as ações discursivas atuais indígenas de reafirmação do seu direito de usufruto desses espaços territoriais. Neste sentido, ratificamos o fato, já apontado por Kátia Vietta (1992) de muitas áreas de terras ocupadas pelos Mbya no Rio Grande do Sul estarem situadas em lugares contíguos de cidades ou acidentes geográficos designados na língua guarani, bem como a importância dada, pelos Guarani que migram da Argentina para o Rio Grande do Sul, sobre a penetração em território brasileiro iniciar por São Miguel, área reconhecida como “lugar onde viviam os antigos” .

As áreas ocupadas pelas aldeias, muitas vezes, confundem-se com as antigas regiões missioneiras, especialmente na Argentina e no Paraguai. O significado destas, para a nossa história [*a qual passou a conceber as missões como patrimônio cultural nacional e da humanidade -* ], agregado ao seu caráter turístico, de certa forma, levam os Mbyá a constantemente reexperienciar o seu vínculo com o processo missioneiro. E, este, de alguma maneira, precisa ser assimilado. Por outro lado, está colocada também a possibilidade de reorganizar a localização da terra sem mal, frente ao conhecimento do continente europeu, pois aquela é apontada, desde os primeiros relatos recolhidos pelos cronistas, como estando a leste, depois do oceano Atlântico.<sup>318</sup>

Esse elemento inscrito na realidade cognoscível mbya, a transfiguração do missionário ocidental em divindade sobrenatural, *késu*, *kesuíta*, *kechuíta*, assim como a crescente apropriação e incorporação do patrimônio cultural da humanidade Missões Jesuíticas Guarani - Ruínas de São Miguel– transformado pela razão mítica mbya, num eficaz artifício de transubstanciação, em ***tava miri aldeia sagrada dos Guarani***, nos permite perceber a perenidade das estruturas de interioridade cíclica recorrente e a plasticidade das modalidades de apreensão de conjunturas históricas que estão sendo agenciadas pelos Mbya no tempo presente.

<sup>317</sup> Roque Timóteo, transcrito em GARLET, Ivori e ASSIS, Valéria. 2002.

<sup>318</sup> VIETTA, Kátia. 1992, p. 128. Inserção minha no texto, conforme entre parênteses e Grifado.

Para nossa pesquisa sobre o patrimônio cultural indígena, as representações mbya sobre a figura-personagem em questão são elucidativas. Senão vejamos: para os Mbya, o **kechuíta** é um caminhador. Ora, mister recordar que a instituição do **oguata** está nas origens mitológicas do ser Guarani.<sup>319</sup> Do mesmo modo, O **kechuíta** é detentor de outras qualidades fundamentais para a existência do **teko** guarani, elementos dignos de se apresentarem enquanto patrimônios culturais dos Mbya. Ele é tanto um sonhador como um nominador de espaços ecologicamente preservados, (de “tierras sin malezas” cf.Montoya) que se convertem, a partir de então, em lugares eleitos, lugares de Guarani. Ademais o **kechuíta** é, também, um orador que possui o dom da palavra. Em todos esses elementos elencados – caminhar, sonhar, erguer e nominar lugares eleitos (sobretudo os templos **opy** e as **tekoa**) e o dom da oratória-, a miticidade, isto é, a razão mítica, recobre a experiência histórica concreta com a efetuação de uma sobrederminação do tempo profano pelo tempo cósmico e sagrado das origens.

Para os Guarani Mbya a distinção fundamental entre esses indígenas e as demais coletividades indígenas está marcada pela ancestralidade divina reivindicada por esta parcialidade guarani. Ancestralidade que, de acordo com os próprios Mbya, é atestada pelo parentesco com os **kechuítas**. Seres que são apresentados como divindades, embora possuam uma parcela de humanidade, sendo os responsáveis pela primeira ocupação desta terra. Os **kechuítas**, conforme as narrativas Mbya, têm a nobre missão de dar início ao povoamento desta terra de promessa, dando origem aos Mbya. Por conseguinte, sua figura personagem é o protótipo do ser que transita entre diferentes mundos, o terrenal e o divinal, comprovando, uma vez mais, a sacralidade da ação social do **kechuíta**.

### 8.3 Ruínas de São Miguel como patrimônio cultural Guarani

Ao recuperar o pensamento ricoeuriano, Sandra Pesavento (2007, p. 55) nos assevera que a ruína é responsável “por uma operação de reconfiguração temporal, fazendo o passado emergir no tempo presente por uma operação imaginária de sentido. Ao presentificar uma ausência no tempo, conferindo-lhe um significado, a ruína opera como representação do passado. A ruína não é só materialidade, é

<sup>319</sup> Ver a respeito, cap. 7 seção 7.5

também imagem, é presença de uma ausência possibilitando visibilidade a uma ideia e a uma construção imaginária, por vezes muito distante do referente que se exhibe”.

Analisada sob a perspectiva histórico antropológica do tempo presente, como símbolo, vestígio e remanescente material dos Sete Povos missioneiros, organizados durante o período colonial na banda oriental do rio Uruguai, “a ruína exerce entre nós um arrebatamento, pela incompletude da forma, e pela exposição da decadência, criando a possibilidade de ver no rosto corroído, o esplendor e apogeu da civilização que teve, ali, lugar”.<sup>320</sup>

De um certo modo, o tempo histórico dependia muito do espaço geográfico. Na Europa a humanidade se achava em pleno século XIX. (...) E o viajante que, em meados do século XVIII, visitasse os Sete Povos das Missões haveria de encontrar ali uma esquisita mistura de Idade Média e Renascimento, ao passo que, se afastasse depois na direção nascente ele como que iria recuando no tempo à medida que avançasse no espaço, até chegar ao Continente de São Pedro do Rio Grande, onde entraria numa época mais atrasada, em que os homens vindos do século XVIII com suas roupas, armas, utensílios, hábitos e crenças se haviam estabelecido numa terra de tribos pré-históricas, onde ficaram a viver numa idade híbrida.<sup>321</sup>

No caso dos Sete Povos das Missões edificadas na banda oriental do rio Uruguai as ruínas podem ser vistas “como marcos materiais dotados de um poder invocador daquilo que é hoje invisível: trata-se de uma história que cruza tempos e lugares marcados pela guerra, na Ibéria de além-mar e no sul da América do Sul”.<sup>322</sup>

A ideia da destruição e da decadência que sucede à glória e ao apogeu parecem ter também mobilizado a apreciação do experimentado viajante francês Augusto Saint Hilaire que, de 1820 a 1821, percorreu o Rio Grande do Sul, visitando as Missões. Ao passar por São Miguel, o viajante registra que esta era a única aldeia onde reparações eram realizadas, acrescentando que *se desde o início tivessem cuidado disso, sempre que fosse necessário, em todas elas as aldeias não*

<sup>320</sup> PESAVENTO, Sandra Jatahy. 2007, p. 55.

<sup>321</sup> VERÍSSIMO, Érico. 1995, p. 399. cit. in PESAVENTO, Sandra Jatahy, 2007, pps. 54-55.

<sup>322</sup> “A regularidade da aldeia de São Nicolau e o tamanho de seus edifícios causaram-me um sentimento de admiração e de respeito quando considerei tudo aquilo como obra de um povo semi-selvagem guiado por alguns religiosos, mas quanto amargor invadia tal sentimento, ao deparar ruínas há pouco demorava (sic) numerosa população”. SAINT HILAIRE, Auguste. 1974, p. 145, cit. In: PESAVENTO, Sandra Jatahy. Op. cit. p. 57.

*estariam em quase total destruição.* São Miguel era a mais conservada de todas as aldeias que visitara, onde se podiam ver as casas da praça, várias ruas, um “curralão” ainda em bom estado, tal como a casa do *Cabildo*, a necessitar reparações. Acrescenta ainda Saint Hilaire que “a igreja, construída pelos padres jesuítas é toda de pedra e possui uma torre que servia de campanário, mas, há vários anos, um raio caindo sobre ela destruiu-o completamente”.<sup>323</sup>

Contemporaneamente, a rica expressividade cultural e estética dos guarani missioneiros, nos campos da arquitetura, escultura e ornamentação das igrejas barrocas da época colonial pode ser testemunhada e admirada nas ruínas de São Miguel (Brasil), San Ignacio Mini (Argentina) e Trinidad (Paraguai), reminiscências arquitetônicas e urbanísticas dos pueblos missioneiros. Dos Sete Povos da Banda Oriental do Uruguai, fundados na segunda fase das Missões, permanecem os vestígios arqueológicos de São Lourenço Mártir, São Nicolau, São João Batista e São Miguel Arcanjo. As antigas reduções de São Borja, São Luís Gonzaga e Santo Ângelo tornaram-se municípios e importantes pólos econômicos na região noroeste do Estado, no extremo sul do Brasil.

Na história do tempo presente, a significação patrimonial que vem sendo arrogada às *Missões Jesuíticas Guarani – Ruínas de São Miguel* -, reconhecidas como patrimônio cultural nacional e da humanidade, tanto por organismos internacionais como a UNESCO quanto por entes do Estado brasileiro como o MinC/IPHAN, nos permite refletir, mais do que reverenciar a herança histórica e cultural dos guarani missioneiros e a preservação de sítios arqueológicos e do conjunto arquitetônico remanescente, a respeito da persistente presença em cena dos Mbya, sua tradição e memória oral milenar. Permite-nos, também, perscrutar sobre a produção de sentido e atribuição de valor que vêm sendo instituídos pelas coletividades Guarani Mbya em torno do patrimônio e do aparecimento de representações sociais sobre o patrimônio cultural indígena no Rio Grande do Sul.

Tradicionalmente, as áreas de mato designam para os Guarani, em especial para os Mbya, espaços originários que precedem a ocupação humano-divina dos tempos primordiais. São lugares dignos de serem agenciados e transformados pela ação sociocultural e pragmática dos Mbya, passíveis de ocupação à existencialidade do ser e estar no mundo indígena, Nossos interlocutores Mbya no Estado afirmam

---

<sup>323</sup> PESAVENTO, Sandra Jatahy. 2007, p. 158.

recorrentemente que, após a dissolução pelas mãos divinas da primeira terra (**yvy tenonde**), e do estabelecimento de uma terra nova [**yvy piaui**], as áreas florestadas de matas na Bacia Platina vem sendo, cada vez mais, levadas à destruição pelo fato dos **juruá** terem desrespeitado uma prescrição advinda diretamente de Ñanderu. Segundo nos contam as histórias narradas pelos Mbya, no começo dos tempos, o demiurgo outorgou as áreas de campo para serem utilizadas pelos juruá e as áreas de mato para o uso exclusivo dos Guarani Mbya.<sup>324</sup>

Deste modo, enquanto as áreas florestadas designam para os Guarani Mbya um espaço originário que precede a ocupação humano-divina do mundo terrenal, as ruínas estimulam a operação de subsunção do tempo histórico colonial pelo tempo cosmológico de um tempo primordial das origens. As ruínas se apresentam como vestígios que remetem ao encapsulamento, melhor dizer sobredeterminação, do tempo histórico pelo tempo cosmológico. Elas representam para os indígenas Mbya um referente prático-simbólico eficaz na incorporação mítico-histórica da experiência temporal missioneira [das Missões].

Em termos objetivos, as ruínas vêm sendo narradas e explicadas pelos Mbya como espaços sagrados. [dotados/prenhes de sacralidade] Numa temporalidade pretérita, remetida ao momento de vigência do mundo colonial ibérico constituiu-se no espaço reducional missioneiro um comunitarismo em que as dinâmicas sociais e o cotidiano grupal estavam regidos pela sacralização das ações espirituais e rituais do **kechuíta** e dos ancestrais Guarani missioneiros.

Nas últimas décadas do século XX e na primeira década do século XXI, os remanescentes arquitetônicos, referentes materiais e simbólicos, desta experiência – as ruínas –, vêm sendo incorporados e percebidos pelos indígenas Mbya, como aqueles lugares onde os ancestrais dos guarani missioneiros construíram, graças aos seus poderes divinos, casas e templos de pedra:

Antigamente, uns quatrocentos, quinhentos anos atrás, tinha uma família de Guarani mesmo, ficaram encantados não morreram e não morrem nunca e sempre eles vêm acompanhando à beira-mar, Rio

---

<sup>324</sup> Nessa narrativa, de mod recorrente repetida pelos Guarani nos **tekoa** localizados no Rio Grande, os **juruá** desobedeceram as ordens de **Ñanderu**, o qual na divisão inicial dos espaços na terra concedeu aos brancos os campos que, mais tarde, seriam transformados em cidades, e acabaram avançando sobre a áreas florestadas de matos que segundo os indígenas, lhes pertencem desde o começo dos tempos, pois entendem as áreas de mato e florestas como um direito divino estendido a eles.

Grande do Sul, Espírito Santo, Bahia, Porto Seguro até em roda do mar. É isso que nos contamos. Aqui mesmo, antigamente antes de Vitória se formar cidade, no convento tinha uma ruína [...] Os Guarani, com os jesuítas, fizeram uma casa, uma igreja, um templo de pedra. Tudo isso o espírito contava para minha mãe e por isso nós viemos acompanhando essa caminhada dos antigos, desse povo que trabalhou no convento, eles não morreram, atravessaram o mar, o mar! Eles se transformaram numa outra vida para nunca morrer.<sup>325</sup>

As ruínas das antigas Missões Jesuíticas Guarani, o antigo *templo de pedra*, concebido enquanto espaços mítico-históricos, sinalizam aos Guarani Mbya de hoje os lugares onde os ancestrais construíam, graças aos seus poderes sobrenaturais, casas de pedra:

Onde há lugar que tem o que a gente chama tava, casa de pedra, todo lugar que tem casa de pedra, é onde o Guarani morava. Em Caieiras Velhas tinha uma casa de pedra, é do antigo e há séculos que ele faz a casa de pedra (...) Para minha avô, quando ela estava rezando, Nanderu mostrava a visão e aí ela já sabia, falava pra nós onde tinha a tava, onde os Guarani moravam e por isso onde tem tava é onde nós queremos ficar.<sup>326</sup>

**Tava** é o vocábulo Guarani Mbya que permite, a partir dos próprios termos nativos, designar as ruínas remanescentes da experiência que reuniu nos trinta *pueblos* da segunda fase das Missões, entre os séculos XVII e XVIII, os missionários jesuítas e os indígenas Guarani antepassados dos Mbya. Formada pela junção dos termos **ita** (pedra) e **Ava** (gente, homem, humanidade), a palavra **tava** exprime a imagem de uma ação humana sobre as pedras.

A carga semântica contida no conceito indígena **tava** denota uma consistente estruturação mítico-histórica em que o pensamento guarani articula conhecimento empírico, moldado pela *práxis* social cotidiana, e concepção cosmológica.

Para os Guarani **Mbya** da **tekoa Koenju**, e em boa medida para os grupos familiares e coletividades **Mbya** no Rio Grande do Sul, o patrimônio da humanidade Missões Jesuíticas – Ruínas de São Miguel – vem sendo reconhecido e identificado como lugar de referência pragmática e espiritual. Particularmente entre os Guarani Mbya habitantes da área de terras do Inhacapetum, em São Miguel das Missões na

<sup>325</sup> In CICCARONE, Celeste T. 1996.

<sup>326</sup> Trecho de narrativa do Guarani Tupã Kwaray, de nome português João E.da Silva, liderança indígena da *tekoa Porã* (aldeia Boa Esperança) do Espírito Santo. O autor é neto de Tatañi e filho de Aurora Kexu Miri importantes lideranças espirituais dos Guarani Mbya do século XX já falecidas. In CICCARONE, Celeste. 1996 p. 36.

aldeia Alvorecer/**Koenju**, o termo **tava miri** aparece glosado como a palavra pela qual estes indígenas designam contemporaneamente as ruínas de São Miguel Arcanjo.

Conforme evidências trazidas por meio de levantamentos etnográficos e histórico promovidos pela equipe técnica que realizou o Inventário Nacional de Referências Culturais – INRC - Comunidade *Mbyá-Guarani em São Miguel Arcanjo* os indígenas pertencem à coletividade Mbya, habitantes atuais da área de terras do Inhacapetum em, São Miguel

resguardam na memória seu vínculo com as pedras trabalhadas pelos antigos Guarani e com as ruínas dos 30 povos das Missões, as sagradas aldeias de pedras definidas pela ideia de *Tava Miri*. As narrativas orais *Mbyá* apresentam registros de importante valor histórico, do tempo em que os antigos Guarani já utilizavam as pedras para a construção de suas aldeias; do tempo em que os jesuítas – convertidos na figura de uma espécie de herói civilizador (*kesuit*) – foram convidados a contribuir no processo de barganha pela soberania frente às Coroas Ibéricas; do tempo das guerras em que muitos morreram e da expulsão dos jesuítas, quando todos foram obrigados a abandonar São Miguel das Missões e outras *Tava Miri*.<sup>327</sup>

No tempo presente, na visão dos indivíduos e coletividades Mbya que ocupam **tekoa** e acampamentos no Rio Grande, o conjunto arquitetônico remanescente das ruínas missioneiras é um poderoso símbolo da tradição e ancestralidade indígena. As ruínas espelham, melhor do que qualquer outro símbolo ou referente, a capacidade de apreensão e resignificação instituída pela narrativa mítica da temporalidade histórica vivida e experienciada pelos Guarani na período colonial.

Todavia, a identificação das ruínas como **tava** nos universos cosmológico e empírico Guarani Mbya contemporâneo não está circunscrita aos Mbya de São Miguel das Missões. Na verdade esta identificação encontra-se disseminada em **tekoas** e coletividades indígenas na bacia platina e no litoral brasileiro, em áreas de mata atlântica da região sudeste.

Com efeito, em outras paragens além das fronteiras rio-grandenses em que os Guarani se fazem presente, os Mbya re-significam o sentido da experiência

<sup>327</sup> SOUZA, José Otávio C. 2007, p.31.

materializada no espaço social reducional. Merece destaque nesse processo, a representação que vem sendo atualizada em torno do conjunto das Missões Jesuíticas e seus vestígios materiais e simbólicos.

*A estrutura (rapyta) dessa tava foi feita pelas pessoas que estavam iluminadas por Nhanderu. Essas paredes e tábuas foram feitas para ficar para os que ficarem no mundo. O que sobrou hoje estava no lugar em que foi deixado... Essas madeiras, essas pedras, não foram feitas aqui no mundo. Foram trazidas do mundo da lua, Jaxy retã e de Kuaray retã, antigamente, pelos yvyrajá (os dirigentes eleitos). Lá, ficou o pó da madeira, o pó das pedras, eu vi tudo. Eu era criança naquele tempo, mas lembro ainda para contar tudo como foi... Então, esta madeira veio da terra da lua. Dela trouxeram pedra. Naquela época nós estávamos por aqui, então os brancos, que já eram muitos, estavam construindo também... A terra da lua é longe, então a gente via as luzes em fila na terra da lua. Eu vivia com a minha mãe, naquele tempo, ela tinha quarenta anos e também já apareciam os cabelos brancos (...) então, foram embora, todos juntos de São Cosme, de Trinidad, de Kexu (?) e deixaram três ruínas. Só ficaram para esperar a ordem para irem embora para o céu...<sup>328</sup>*

Maria Inês Ladeira (2001) registrou outro discurso emocionado proferido pela líder espiritual Mbya Krexu Miri (D.Aurora) que revela outra versão de como vem sendo incorporado na tradição mítico-histórica o acontecimento que reuniu nas reduções os antepassados étnicos dos Mbya e os representantes religiosos do mundo ocidental. Transcrevemos aqui parte deste discurso, na medida em que o mesmo consubstancia um fragmento lapidar de como essa experiência histórica está sendo assimilada presentemente, pela tradição guarani, particularmente pelas coletividades Mbya.

Esse é o trabalho dos antigos verdadeiros, dos índios Guarani. Onde os nossos avós Nhanderú Mirim ouviram a palavra de Nhanderu Tenondegua (nosso pai primeiro) e ensinaram as crianças e os adultos, para seguirem no caminho certo. Este é o trabalho verdadeiro, e não pensei que um dia eu ia pisar nesse lugar. Esse é o lugar onde nossos avós antigos ficavam, antes de partir para outro mundo (yvyju mirim). O branco tentou destruir, mas Nhanderu não permitiu.

Nosso pai verdadeiro fez esta táva, este o trabalho de nossos parentes Guarani antigos. Trabalho que nunca vai acabar, esta táva, ainda que os brancos venham visitar todos os dias. Este foi o nosso pai verdadeiro que fez, e porque não tem pessoa (nhandéva) que

<sup>328</sup> Fala de D. Aurora in Ladeira, 2001, p. 142; Grifos nossos.



chorem por ela, é por isso que os brancos falam que foram eles que deixaram antigamente.<sup>329</sup>

Na fala supracitada de D. Aurora, o vocábulo **tava**, concebido pelos indígenas como o conjunto das ruínas remanescentes da experiência histórica consolidada na antiga Província Jesuítica do Paraguai durante os séculos XVII e XVIII, aparece como lugar originário feito por Ñhanderu Tenonde divindade principal dos Guarani. Nitidamente, sua narrativa, para explicar em sua visão o significado das Missões, situa-se no tempo do mito.

As narrativas mítica contidas nesta tese, enunciadas pelos Guarani em geral, e pelos Mbya em particular, são uma excelente referencialidade da proposição ricoeuriana que aponta à existência de uma relação recíproca entre narratividade e temporalidade, “tão ferreamente como possam estar, segundo Wittgenstein, um jogo de linguagem e uma forma de vida.” De acordo com Paul Ricoeur (1999,183 ), a temporalidade “é uma estrutura da existência – uma forma de vida- que adere à linguagem mediante a narratividade, ainda que esta seja a estrutura linguística – o jogo de linguagem- que tem como último referente dita temporalidade”. (Tradução nossa)<sup>330</sup>

#### **8.4 Karáí Sepé Tiaraju e a persistência do modo de ser guarani no tempo presente.**

Os Mbya não interpretam o mito como uma operação historiográfica de entendimento, tal qual o procedimento usual praticado no campo científico moderno, mas servem-se do mito e da razão de miticidade como modalidade epistêmica e instrumento de conhecimento para experienciar e explicar o universo cognoscível. Nesses termos, o investimento da sociedade e dos especialistas guarani,<sup>331</sup> em instituir representações coletivas de eventos considerados por eles como significativos, ou seja, dignos de figurarem como produtores de sentido no mundo

<sup>329</sup> D. Aurora in LADEIRA, Maria I. 2001; p. 158/159.

<sup>330</sup> RICOEUR, Paul. 1999, p.183. O trabalho da operação historiográfica em Ricoeur nos conduz para uma compreensão de que “o tempo torna-se humano na medida em que é articulado de maneira narrativa. A narrativa é significativa na medida em que desenha os traços da experiência temporal”.

<sup>331</sup> Refiro-me, particularmente tanto aos agentes tradicionais como os karai e kunha karai como aos agentes modernos. Registro que paulatinamente começam a despontar nas aldeias e acampamentos Guarani no estado do Rio Grande do Sul novos operadores como os professores bilíngues, agentes comunitários de saúde e jovens estudantes universitários.

social mbya, concentra-se no agenciamento de conjunturas particulares e situações históricas de médio e longo alcance a partir da imagem e da narratividade mítica.

Um exemplo lapidar a este respeito, e que também encaminha a finalização deste trabalho diz respeito ao processo de patrimonialização em curso, promovido pelos próprios Guarani, particularmente pelos Mbya, da figura personagem mítico-histórica de Sepé Tiaraju.

Em termos históricos, Sepé foi um índio cabidante do *pueblo* de São Miguel Arcanjo, e que lutou contra os exércitos espanhóis e lusitanos na guerra guaraníca, um dos episódios terminais da experiência civilizacional missioneira que reuniu as alteridades indígenas Guarani e os missionários da Companhia de Jesus na antiga Província Jesuítica do Paraguai entre 1609 e 1768 na América do Sul. Esta história é por demais conhecida por todos e vem sendo reiterada pela história e historiografia regional.<sup>332</sup>

Já na perspectiva mítico-histórica indígena em que a razão mítica ordena o pensamento e a ação dos Guarani e, ademais, o próprio universo cosmológico configura-se a transubstanciação da figura histórica do índio missioneiro Sepé Tiaraju no herói mitológico, numa das divindades do panteon guarani, em *Ñanderu miri*. Nas falas e discursos emanados da tradição oral dos Mbya que ocupam espaços aldeões no estado *karaí miri Sepé* é visto como um líder espiritual e guerreiro estrategista que guiou os antepassados étnicos dos Mbya, os Guarani missioneiros, na defesa de seus territórios tradicionais e na luta contra os agentes invasores representantes dos reinos ibéricos de Espanha e Portugal.

Outras narrativas a respeito da figura-personagem *karaí miri Sepé Tiaraju* destacam sua condição de ter seguido em sua experiência terrenal uma conduta e comportamento exemplar. Em conformidade com a visão dos Guarani Mbya, essa ascese austera, com o cumprimento dos exercícios espirituais por toda a sua vida, permitiu-lhe ser trasladado da condição de homem mortal imanente para a categoria de divindade imortal transcendente. Nesse movimento, realizou, assim, o caminho, tão sonhado e desejado pelos Guarani, da retomada de seu lugar junto a morada das divindades no universo celestial.

---

<sup>332</sup> Assim, não invisto deliberadamente aqui em reproduzir narrativas históricas já existentes sobre o assunto.

Seu exemplo permanece vivo na memória dos Guarani; sobretudo entre os Mbya, indígenas que, no contexto etnográfico e histórico pesquisado, ao mesmo tempo recorrentemente produzem narrativas a respeito de suas atuações passadas. Ademais a crença de sua ascensão à condição de divindade, *Ñanderu miri*, é narratividade que incita a autoestima e a identidade Guarani frente aos demais grupos sociais e alteridades não guaranis, além de permanecer no horizonte de significação dos Mbya no tempo presente de que também eles, tal qual o *karaí miri* Sepé Tiaraju, possam alcançar a eternidade e sua condição incessantemente almejada e esperada de retornarem ao convívio com os deuses, sendo dignos de estarem e permanecerem entre suas divindades.

Um último ponto digno de questionamento: do ponto de vista da identidade/alteridade Guarani como vem sendo representada a imagem desta figura-personagem mítico-histórica?

Trazendo à baila um derradeiro documento, que nos permite pensar sobre a visão dos interlocutores Guarani no Rio Grande do Sul, a respeito da constituição e do agenciamento de da noção de patrimônio cultural, com a finalidade da assunção de sua identidade étnica específica, que aparece aqui com o caráter de exemplificação emblemática:

Em pronunciamento recente, o indígena Maurício da Silva Gonçalves, coordenador-geral dos Guarani para a questão fundiária em âmbito regional, referenda a incorporação no tempo presente da figura do índio missioneiro Sepé Tiaraju como fazendo parte, incorporado ao patrimônio cultural indígena, enquanto um representante e símbolo da identidade Guarani. Liderança responsável de encaminhar a luta pela terra no Rio Grande do Sul, seu discurso acaba evidenciando a permanência de uma herança nativa que aponta à territorialidade Guarani histórica e tradicional.

“A luta de *Sepé* representa muito para a luta dos povos indígenas Guarani hoje. Primeiro porque ele *foi um grande líder, que lutou pelo seu povo para não entregá-la, na época, aos espanhóis e portugueses, e lutou para preservar a cultura e o território onde os guaranis vivem.* Sepé fez essa luta há muitos anos, mas temos isso muito presente hoje. A luta dos guaranis continua. *Nós lutamos pelo nosso*

*espaço, pelo nosso território. Essa luta representa muito hoje, pela recuperação do território guarani.”* <sup>333</sup>

A cultura, a língua e o “nosso modo de ser” – o **nandereko** – constituintes de um patrimônio cultural assumido e protegido no passado por Sepé e que hoje, estando em situação de risco, são elementos apreendidos como expressões que permanecem sendo ostentadas e preservadas pelos Guarani, em particular pelos Mbya, no Rio Grande do Sul. Esses elementos aparecem na temporalidade histórica, juntamente com as figuras mítico-históricas do **karaí miri** Sepé Tiaraju e do **kechuíta/kesuíta**, como articulação e manifestações de antigos e recentes patrimônios culturais assumidos pelos indígenas.

No que tange à figura de Sepé Tiaraju, conforme discurso formulado por esta representativa liderança política indígena Guarani,

Sepé Tiaraju ensinou muitas coisas, mas a maior delas é de sempre lutar pelos nossos direitos, resistir à não-integração da nossa cultura a outras culturas. Ele sempre defendeu a nossa língua, a nossa cultura, para que nunca fossem destruídas. Temos que continuar a ser o povo guarani, não podemos perder nosso jeito de ser, nossa cultura. <sup>334</sup>

A figura-personagem mítico-histórica do guarani missioneiro Sepé Tiaraju, agenciada presentemente pelos Guarani e pelas coletividades Mbya no Rio Grande do Sul, com vistas à apropriação de uma imagem símbolo de defesa e reivindicação de terras e incorporação de novos patrimônios em seu patrimônio cultural singular, distingue a pertinência conceitual de uma práxis-mito (Shallins), ou seja, a instituição de versões míticas produzidas, com direito à performances em arenas internacionais – como é o caso das recorrentes participações Guarani Mbya em espaços indígenas constituídos nas edições brasileiras do Fórum Social Mundial -, através de lideranças, grupos e coletividades guarani, a partir de conjunturas históricas particulares.

---

<sup>333</sup> GONÇALVES Maurício da Silva, REVISTA IHU, Ano 4, Nº 156, 19/09/2005, p. 04. Grifos meus.

<sup>334</sup> IHU, Revista. 2005 p. 5.

Guarani Mbya que faz parte e está na história para continuar a ser e permanecer. Seres do devir, para os indígenas “a destruição do mundo não é um termo, mas uma linha de fuga que os arrasta para um além sempre adiado – e isto é o presente.”<sup>335</sup>

Em seu universo cultural mitocosmológico creem firmemente na possibilidade de uma religação com seus ancestrais divinos, e, desejosos de manter acesa e perene essa esperança/expectativa, por isso rezam cotidianamente em seu templo-**opy**; rezam por seus filhos e pelas novas gerações de descendentes e para que suas divindades iluminem os **jurua**, a fim de que estes possam ser convertidos ao pensamento indígena e, assim, venham adquirir uma nova consciência humanista, passando a entabular um diálogo intercultural digno deste nome que venha respeitar os Guarani, seu *modus vivendi* e sua humanidade milenar.

Em seu horizonte de expectativa, acionam valores seculares singulares, (re)incorporam tradições e manifestações de seu mundo social e produzem o reordenamento da história colonial. Nessa caminhada, os Mbya têm sido capazes de incorporar o colonizador, como forma de superar o trauma da história colonial, narram mitos e histórias que reforçam sua identidade contrastiva frente as demais alteridades indígenas e não-indígenas, constroem novos patrimônios e ressignificam outros, incorporando-os em seu patrimônio cultural.

Portadores de uma identidade étnica e cultural específica, o processo de reação dos Mbya frente aos outros não indígenas ancora-se numa incessante luta pelo reconhecimento de seus direitos inalienáveis e imprescritíveis à terra, na manutenção da língua e permanência de práticas espirituais seculares, além da persistência de valores da cultura prático-simbólica tradicional. De modo concomitante, experimentam o artifício inovador de apropriação e incorporação dos valores de outras tradições culturais bem como na atualização de suas tradições e valores ancestrais trazidos à tona no tempo presente. Esses aspectos conformam o patrimônio cultural contemporâneo dos Guarani Mbya no Estado.

---

<sup>335</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, 1987 p. xxiii.

## 9 CONSIDERAÇÕES FINAIS: PATRIMÔNIO, COSMOVISÃO E HISTORICIDADE GUARANI MBYA

“As distintas historicidades peculiares a cada sociedade ou cultura constituem a forma particular através da qual elas reagem ao fato inelutável de que estão no tempo ou no devir. Nesse sentido, tanto a ‘história dos historiadores’ quanto a ‘filosofia da história’ fazem parte constitutiva de nossa forma particular de historicidade, ou, ao menos, daquela dominante no Ocidente há muitos séculos. O que significa simplesmente dizer que da nossa forma de reagir à temporalidade faz parte um certo tipo de reflexão sobre ela. Talvez aqui resida um dos sentidos da aproximação entre mito e história, ou da hipótese de que a história funciona, entre nós, como nosso mito. Muito mais que uma mera ‘relativização’ do saber científico, trata-se aqui de revelar que diferentes tipos de historicidades estão articulados com diferentes tipos de reflexão acerca delas, os quais, por sua vez, fazem parte do tipo de historicidade sobre o qual refletem” (Márcio Goldman, 1999, )

### 9.1 Mapeando o trajeto percorrido distinguindo o caminho de seguir

Ao chegar ao final do percurso desta investigação incumbe a retomada do percurso traçado ao longo do texto, a fim de distinguir o caminho percorrido e as contribuições do estudo de caso levado a efeito com os Guarani Mbya, na tradicional área de concentração dos estudos históricos latino americanos.

Na primeira parte da tese, capítulos de 1 a 4, foram lançadas as bases analíticas para sustentação da investigação em curso, momento em que emergiram elementos conceituais e metodológicos para pensar sobre o significado e o sentido que vem adquirindo os termos patrimônio e patrimônio cultural, tanto em seus contornos e inscrição histórica no âmbito da modernidade ocidental assim como quando passam a ser objeto de apropriação e incorporação pela alteridade Guarani Mbya, na contemporaneidade do final de século XX e limiar do século XXI.

No capítulo 2, A partir de um prólogo em que foi descrita a relação de contiguidade e evitação entre os campos disciplinares da história e da antropologia social, enfatizei a pertinência de reflexões inter e potencialmente transdisciplinares orientadas à conformação do campo de estudos do patrimônio que foram desenvolvidas no trabalho em sua totalidade. Este caminho digressivo tornou-se necessário em virtude da adoção de uma postura interdisciplinar história-antropologia, entendida como opção teórico-metodológica apropriada para dar conta

do entrecruzamento das temáticas do patrimônio cultural e da nova história indígena, tendo em vista a perspectiva de compreensão do significado que a expansão crescente do fenômeno patrimonial vem adquirindo, nos últimos anos do século XX e primeiros anos do século XXI, no cenário sociopolítico e intelectual brasileiro, de modo geral, assim como para as alteridades indígenas, com destaque para as coletividades Guarani Mbya no Rio Grande do Sul.

No terceiro capítulo, procedeu-se a uma gênese histórica do aparecimento da categoria Patrimônio em sua inscrição no âmbito da modernidade internacional ao mesmo tempo em que destacou-se o desenvolvimento do conceito de patrimônio cultural no espaço circunscrito à consolidação do Estado-Nação brasileiro, em particular durante as décadas de 1930 e 1990 do século XX e nos primeiros anos do século XXI.

No capítulo quarto analisei parcela representativa da legislação proveniente das esferas internacional e nacional a respeito do patrimônio cultural, com vistas a evidenciar a perspectiva jurídica constituidora de um *corpus* documental, o qual vem regulamentando, tanto no âmbito mundial como no plano nacional, as diretrizes normativas e as ações patrimoniais no decorrer do século XX e nos anos iniciais do século XXI. Assim, enfatizei o papel preponderante, em termos de regulamentação e do estabelecimento de jurisprudência, assumido pela UNESCO no cenário patrimonial internacional, e a conformação do estabelecimento de regimentos, normas e instrumentos legais na Constituição Federal brasileira e em dispositivos infra-constitucionais – de proteção aos direitos dos povos e coletividades indígenas e à preservação do patrimônio cultural. Ademais, descreveu-se os processos de *tombamento* das Missões Jesuítica-Guarani – Ruínas de São Miguel – e do *registro* de bem cultural conferido à arte kusiwa, grafismo e pintura corporal dos indígenas Wajãpi do Amapá. Esses processos foram apreendidos como marcos emblemáticos das políticas patrimoniais do Estado brasileiro, ancoradas na legislação protecionista de conservação e preservação do patrimônio cultural. Além disso, evidenciou-se as diferenças de significado entre os procedimentos de tombamento e de registro de bens culturais, entendidos como conceitos historicamente basilares das políticas patrimoniais encetadas no país, a partir dos pontos de vista jurídico e histórico-antropológico.

O capítulo cinco foi estruturado como interlúdio que anunciou a segunda parte da tese. Nele foram inseridas um conjunto de fotografias históricas e do trabalho de campo, documentos da pesquisa que compuseram uma micro etnografia com imagens, que constituíram uma narrativa espaço temporal do movimento que conduziu a patrimonialização das Missões Jesuíticas Guarani Ruínas de São Miguel como patrimônio cultural nacional (1938) e da humanidade (1983), assim como marcam com sinais e evocam ao processo em curso de apropriação patrimonial, por parte dos Guarani Mbya, no Rio Grande do Sul das ruínas de São Miguel Arcanjo como patrimônio cultural indígena.

No capítulo 6 pavimentei, a partir da confecção de um texto que abarcou parte da gama significativa de informações arqueológicas, etnográficas, históricas e linguísticas existentes sobre os Guarani, o caminho descritivo e interpretativo da última parte do trabalho, na qual trato da problemática do patrimônio cultural entre os Guarani Mbya no Rio Grande do Sul. Assim, erigiu-se uma narrativa histórica concisa da emergência e conformação social histórica Guarani, descrevendo sua ocupação imemorial e tradicional na América do Sul, tendo como fio condutor estudos e pesquisas desenvolvidos nos campos disciplinares da arqueologia, da antropologia e da história. Nesse movimento enfatizou-se uma dupla contextualização - de caráter histórico e sociopolítico -, do aparecimento do Novo Mundo e da articulação do povo Guarani no âmbito da emergência do sistema colonial; sistema colonial esse que encompassou os grupos e coletividades guarani a partir dos processos que emergiram, já durante o século XVI, com a constituição de um mundo colonial no continente americano e, conseqüentemente, com a formação do Estado-Nação brasileiro, no decorrer do século XIX.

Já o sétimo capítulo configurou-se como um dos eixos privilegiados do trabalho, momento em que ofereci a descrição e a análise daquelas expressões manifestações culturais que, no tempo presente, melhor representam a constituição de patrimônios culturais de referencia entre os Guarani Mbya no estado do Rio Grande do Sul. Este movimento foi encetado a partir de uma análise que incidiu sobre os elementos e expressões nativas modelares distinguidos, a partir da bibliografia analisada e em levantamentos etnográficos, ao universo sociocosmológico Guarani, em geral, entre os Mbya, em particular, e sua



configuração contemporânea como patrimônios culturais indígenas de referência no espaço social e geográfico do Rio Grande do Sul.

Neste movimento interpretativo em busca do sentido conferido pelos Guarani Mbya ao conceito de patrimônio cultural utilizei a distinção *estabelecidos outsiders* (Elias, & Scotson, 2000), a fim de compreender, na ótica do pesquisador observador, a apreensão perceptiva dos Mbya que, do ponto de vista nativo, se auto designam como **Guarani eté** (*guarani de verdade*) e, conseqüentemente, facultam ser concebidos como legítimos *estabelecidos*, em contraposição aos outros Guarani e às alteridades não indígenas denominados *outsiders*. Ficou suficientemente explicitado neste capítulo que as famílias e coletividades indígenas que, presentemente, pautam sua existência pelo horizonte de expectativa dos *estabelecidos* podem ser definidas como o *tipo ideal de Guarani*, tanto na perspectiva acadêmica do pesquisador como na cosmovisão das coletividades e famílias extensas Mbya que ocupam porções de terras no atual Rio Grande do Sul.

.Por fim, no capítulo oitavo, vieram a tona informações e dados etnográficos e históricos de interpretação do processo de apropriação patrimonial indígena em curso e a crescente ação social histórica dos Guarani Mbya em torno do patrimônio cultural Missões Jesuíticas Guarani Ruínas de São Miguel. Neste último capítulo da tese foram incorporados ao texto elementos narrativos, discursos e falas indígenas, que corroboram 1) os processos de reordenamento da história colonial na perspectiva nativa de ação patrimonial Guarani Mbya no espaço social e geográfico do Rio Grande do Sul; 2) a sacralidade do personagem mítico histórico *kechuíta/kesuita* e, assim, o movimento de incorporação do outro não indígena à tradição cultural guarani; e a identificação e apropriação do referente guarani missioneiro Sepé Tiarajù como figura emblemática representacional dos valores, das tradições e da persistência do modo de ser guarani no tempo presente, conforme a perspectiva indígena.

## 9.2 Patrimônio em diferentes culturas e diferentes racionalidades

A categoria de patrimônio e o conceito operatório de patrimônio cultural possuem uma tradição de *long dureé*. Neste trabalho, tendo como ponto de partida a gênese histórica da palavra *patrimonium*, derivada do universo romano jurídico, descortino a transferência semântica operada na noção de patrimônio, seus novos

usos e significados e sua extensão enquanto patrimônio cultural, com o surgimento da modernidade, compreendida como período epocal que se estende do final do século XVIII até os dias de hoje.

Diferentemente de conceitos como os de grupo étnico, estado, nação, mercado, que aparecem no macro campo das humanidades como conjuntos heurísticos com a finalidade de contemplar realidades empíricas observáveis, o patrimônio constitui-se como uma categoria de pensamento expressa e passível de agenciamento numa esfera simbólica, a qual remete à possibilidade da autoconsciência cultural de diferentes coletividades, grupos étnicos e sociais, culturas e sociedades humanas. Este estudo focalizou a emergente manifestação/aparecimento presenteísta, nas duas últimas décadas do século passado e nos primeiros anos deste século, de um processo de apropriação e incorporação da noção de patrimônio cultural pelos povos e coletividades indígenas no Brasil. No caso específico dos grupos familiares e coletividades Guarani Mbya que ocupam espaços territoriais no Rio Grande do Sul despontaram exemplos emblemáticos do movimento contemporâneo de atribuição de sentido, assimilação e resignificação, produzidos pela tradição nativa, de eventos históricos constituidores do passado colonial sulamericano, os quais conformam um singular acervo patrimonial que vêm sendo assumido por esses indígenas como integrantes de seu patrimônio cultural próprio.

O pensamento ameríndio, sustentado pela concepção mítica do tempo, denota uma visão singular do sentido de ser e estar Guarani no mundo da vida, instituindo uma consciência objetiva de finitude da orbe terrenal. Pensamento em que o tempo cosmológico das origens parece sobredeterminar o tempo histórico do processo; ao longo do tempo espaço expressa uma memória do passado e, ao mesmo tempo, uma consciência do devir.

No tempo presente, entre os Guarani Mbya, os elementos de natureza sociocosmológica instituídos em uma era primigenia, conformadores de uma milenar tradição oral, instigam os indígenas a moverem-se dentro de um ideário de valores e sentimentos – expressos na idéia-determinação de “viver como os antigos -”, máxima que confere sustentação para o entendimento e a compreensão, muito mais do que à explicação, do porque da presença/existência de todas as coisas e entes existentes no cosmos.

Para os Guarani Mbya, os domínios da palavra – alma-palavra –, do sonhar, do caminhar, da **opy** e do espaço do **tekoa** constituem, desde os tempos primordiais, um conjunto cognitivo de percepção e (re)conhecimento do universo sociocosmológico que se encontram entrelaçados, como de resto a estrutura mítico-histórica e prático-simbólica que compõe a vida indígena. O ato de dizer, o plano onírico dos sonhos, a adaptação aos lugares eleitos para constituição das aldeias, a cotidianidade do ato de estar em comunhão na casa de reza, a disposição de fazer da vida andança, caminhada e peregrinação conforma(ra)m no transcurso de uma *longue durée*, um modo de ser e estar no mundo singular. Interdependentes, esses valores, noções tangíveis, intangíveis e de natureza espiritual, contribuem para a modelagem deste expressivo e singular patrimônio cultural pertencente à memória e tradição viva das coletividades ameríndias nas Terras Baixas da América do Sul.

Dito de forma objetiva, o horizonte cultural em que está inserida a cosmovisão dos Guarani é tributário de experiências, vivências pretéritas e presentíssimas, que relacionadas aos planos da palavra, do sonhar, do caminhar, do assentar o **tekoa** e da existência da **opy**. Nessas espécies de mapas cognitivos, espirituais e intelectivos, a própria cosmologia – em que se manifesta soberana a ideia de tempo cíclico, revelando um modelo de história sincrônica e não anti histórico –, contém nas categorias nativas **ayvu**, alma-palavra, **oguata**, caminhar, **opy**, casa de reza, **tekoa**, aldeia, e **exa 'rau**, sonhar, seu entendimento heurístico e o seu fundamento pragmático e transcendente.

Sem embargo, é preciso levar em consideração que tais categorias são de dimensões distintas, haja vista que **ñe'e**, **ayvu** é uma espécie de noção transcendental que reúne em si as condições de possibilidade da existência e autoconhecimento da alteridade Guarani ao longo do tempo, ao passo que sonhar, rezar, caminhar e assentar a aldeia parecem ser, ou se comportam como, conceitos operatórios, advindos de um pensamento e ação pautados pela permanência imperiosa da tradição, em que é preciso “viver como os antigos” no mundo da vida. Em outras palavras, **oguata**, **exa ra'u**, **tekoa** e **opy** fazem parte da cosmovisão e cosmovivência Guarani, enquanto o conceito–existência **ayvu** palavra -alma-palavra- está intimamente relacionado àquilo que Durkheim cunhou, no já distante final do século XIX, como sendo “*l'ossature de l'intelligence*”, integrando o mais alto nível da estrutura de pensar indígena, ou seja, sua cosmologia.

Naturalmente que essa divisão, entre categorias eminentes e categorias operacionais, é puramente esquemática e externa aos Guarani Mbya servindo como recurso analítico para a adequada ordenação dos dados provenientes das leituras bibliográficas, dos registros documentais e etnográficos. Ademais, salvo melhor entendimento, não encontramos, na tradição Guarani, distinção similar como aquela da ordem dos conceitos, de natureza neokantiana, apregoada por Émile Durkheim e seus discípulos a partir do final do século XIX, entre categorias teóricas (de conteúdo fortemente abstrato) e categorias heurísticas (de caráter empírico e dotadas de historicidade).

Para os Guarani Mbya, conforme demonstrado ao longo da tese, a atribuição de valor e a significação instituída à categoria de patrimônio e ao conceito de patrimônio cultural encontram-se intimamente dependente do próprio processo de construção do conhecimento deste povo indígena. No contexto contemporâneo do tempo presente, a tese apresentou elementos descritivos e interpretativos os quais confirmam que a produção de sentido atribuída ao conceito de patrimônio cultural, pelos Guarani Mbya, constitui-se dependente de uma razão mítica, ou seja, de miticidade, e dos alicerces cosmológicos que sustentam o modo de ser e estar no mundo nativo.

Esses indígenas vêm anunciando presentemente, enfática e continuamente, em suas intervenções públicas e no contato com as alteridades indígenas e não indígenas, o imperativo de persistência de um modo de vida dotado de um *ethos* prescritivo específico. Esse *modus operandi* nativo está sustentado em, através de, um sistema cultural tradicional que deve ser seguido pelos indivíduos, grupos familiares e coletividades Mbya, para continuidade do ser e estar Guarani no mundo. Assim, julgo produtora postular a assertiva, emanada da percepção oriunda dos registros etnográficos e históricos desta tese mais do que de axiomas teóricos apriorísticos, segundo a qual a ordem social histórica dos Guarani se fundamenta tanto em concepções arraigadas na cosmologia, em seu simbolismo, representado pela tradição de oralidade, quanto em suas estruturas objetivas, isto é o *habitus*, assentadas na *práxis* indígena, manifesta na cotidianidade empírica da vida e da organização social Mbya.

### 9.3 Pós-lúdio

No plano internacional, de um ponto de vista nominalista, a UNESCO definiu o patrimônio como sendo todas aquelas manifestações que formam a identidade característica de um povo e que poderão ser compartilhadas com outros povos. Na concepção oficial da UNESCO a visão em tela de patrimônio abarca tudo o que na legislação vigente mundialmente se considera como

“creación del pensamiento y de la destreza del ser humano, como, por ejemplo, canciones, relatos, conocimientos científicos y obras de arte. Incluye también el patrimonio histórico y natural, como los restos humanos, las características naturales del paisaje y las especies vegetales y animales autóctonas con las que un pueblo ha estado tradicionalmente vinculado a ella”.<sup>336</sup>

Para além desta mirada universalista generalizante da categoria patrimônio, diferentemente da concepção oficialista de um organismo internacional como a UNESCO, a abordagem adotada na investigação me conduziu ao reconhecimento do patrimônio como uma categoria de entendimento da realidade. Ao mesmo tempo, a qualidade de plasticidade que o patrimônio possui possibilitou que o mesmo tenha sido inventariado analiticamente, investigado e apreendido, como construção social (Arantes, 1994); narrativa (Gonçalves, 1996), formação discursiva (Veloso, 2000) e processo (Londres, 2005). Juntamente com essas significações, já formuladas e reconhecidas em estudos produzidos no âmbito das ciências humanas e sociais em domínio nacional, conjecturei aqui a apreensão do patrimônio, e de seu genitivo o patrimônio cultural, como fenômeno social instituído.

. Em realidade, a evocação ao posicionamento da UNESCO não elide o fato de que os povos indígenas não imaginam seu patrimônio como uma propriedade, isto é, bens que possuem um proprietário e que são utilizados para auferir benefícios econômicos, mas sim concebem-no em termos de responsabilidade individual e coletiva. (tradução nossa). Para os povos e coletividades indígenas o patrimônio “é mais um conjunto de relações do que um conjunto de direitos econômicos” segundo a tradição histórica ocidental. El "objeto" carece totalmente de

---

<sup>336</sup> DAES, E. Protección del Patrimonio de los Pueblos Indígenas. Relatoria Especial de la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías. Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas. Nova York, ONU, 1997.

significado sin una relación, ya sea un objeto físico, por ejemplo un lugar sagrado o un instrumento ceremonial, o intangible, como una canción o un relato”

Normalmente, el patrimonio es un derecho de la colectividad y está vinculado a una familia, un clan, [...] u otro grupo de parentesco. El patrimonio sólo se puede compartir previo consentimiento de todo el grupo, que debe otorgarlo mediante un proceso concreto de adopción de decisiones, que puede variar según se trate de canciones, relatos, medicamentos u otros aspectos del patrimonio. Independientemente de la forma en que se otorgue el consentimiento, éste es siempre provisional y revocable: el patrimonio nunca puede enajenarse, entregarse ni venderse, excepto para su uso condicional. Así pues, el hecho de compartirlo crea una relación entre los donantes y los receptores del conocimiento. Los donantes conservan su autoridad para asegurarse de que el conocimiento se utiliza debidamente, y los receptores siguen reconociendo la donación y correspondiendo.<sup>337</sup>

Entre os Guarani Mbya o patrimônio é concebido e experienciado como relação com aquelas passagens significativas que conformam ensinamentos e orientações prescritos pelos primeiros indígenas que surgiram no mundo, isto é, os valores, as cosmovisões e as ações arquitetadas pelos ancestrados primordiais, constituindo-se nos saberes legados pelas divindades ao longo do processo de nomeação e constituição do mundo terrenal, isto é, do surgimento de **yvy piau**, a primeira terra/terra nova. Em outras palavras, patrimônio para os indígenas **Mbya** é aquilo que “nossos antepassados nos ensinaram”; são as tradições, e feitos dos ancestrados primordiais, constituindo-se naqueles conhecimentos apreendidos e herdados dos seres divinos durante o movimento de aparecimento e formação do mundo terrenal.

O **teko** – sistema de Guarani – é formado pelo arranjo que brota da tradição milenar. A palavra-alma, o sonho, a caminhada, a aldeia e a casa de reza são patrimônios vivos que atualizam e identificam para os Mbya a memória do mundo, de um tempo original. Os Guarani trazem como horizonte de expectativa constante a manutenção destes valores patrimoniais instituídos e preservados desde os tempos primordiais, desde as origens da humanidade Mbya e dos sujeitos divinos que ocuparam e coexistiram sobre a primeira terra – **yvy pyau** - .

---

<sup>337</sup> DAES, .E. Op.cit.

Modernamente, as expressões do patrimônio cultural Mbya persistem tanto no plano ideal, vigorante nas representações do imaginário indígena instituído, como no plano da empiricidade mundana, performatizado nas manifestações e sentimentos veiculados em palavras proferidas, nos sonhos sonhados, nas celebrações das rezas, no assentamento das aldeias e nas caminhadas incessantemente realizadas. Esse movimento posto em circulação pelos atos de dizer as boas e sábias palavras, de sonhar e impelir o indivíduo e a sociedade a se por em marcha na busca incessante de encontrar os lugares ideais para assentamento do **tekoa** e edificação da **opy**, atualizam o ideal de alcançar em vida – no mundo terrenal – a terra sem mal(es).

Ao mesmo tempo, esses elementos referenciais, ato performativo do dizer, a palavra, o caminhar e o sonhar, configuram-se como eixos articuladores do processo histórico de constituição da alteridade identidade indígena no território do Aquífero Guarani. Ademais, a tradição cultural dos Guarani apresenta como patrimônios vivos a existência e manutenção da **opy**, incluindo os atos ritualísticos a ela relacionados, e a materialização no plano espacial do **tekoa**. O patrimônio nativo, assim, assenta genealogia sólida na memória coletiva grupal, num espaço território originário de ocupação tradicional na bacia Platina e na produção e reprodução identitária da alteridade étnica Mbya.<sup>338</sup>

Nestes cinco patrimônios de referências nativos descritos no oitavo capítulo não há valores e elementos coadjuvantes, pois a permanência milenar em cena dos Guarani, de sua forma de ser e estar no mundo, atesta que todas essas expressões e categorias de entendimento e compreensão da realidade são experienciadas e interpretadas pelos indígenas como relevantes, dado desempenharem papel protagônico na encenação do teatro ritualístico que tem estruturado e feito perdurar o mundo da vida mbya e, por conseguinte, o **teko**, isto é, o Sistema do Guarani, a cultura.

O estudo levado a efeito em nossa investigação permite assinalar que essas manifestações culturais facultam ser consideradas como símbolos da tradição dos Guarani Mbya no Rio Grande do Sul. Constituem-se em patrimônios representativos, portadores de sentido na ótica nativa; portanto, merecedores de atenção especial

---

<sup>338</sup> É notório o registro de que o termo patrimônio entre os Guarani, em geral, e entre os grupos familiares e comunidades mbya, em particular, perpassa essas cinco dimensões fundantes do *nandereko* indígena.

por parte de pesquisadores da história e da etnologia guarani e, tão importante quanto, pelos próprios indígenas, na medida exata em que sua manutenção e perpetuação tem significado a permanência e continuidade, no tempo-espaço, das coletividades e grupos familiares *Mbya* que ocupam espaços territoriais no espaço social e geográfico do Rio Grande do Sul.

Nesses termos, o que convencionamos denominar nesta tese de patrimônio cultural dos Guarani – esse *homo patrimonialis* por excelência - pode ser melhor concebido como patrimônio espiritual mais do que condicionado à inconsistente dicotomia comumente acionada pelos órgãos de proteção oficial entre patrimônio material e patrimônio imaterial. Na realidade, esse patrimônio de natureza espiritual se comporta como um elemento síntese na lógica de construção triádica do patrimônio cultural Mbya. Assim, reconhecendo as dimensões de materialidade, imaterialidade e espiritualidade a condição de unicidade apresentada pela referência ao patrimônio cultural Guarani não vem explicitamente demarcada. Sem embargo, há uma sensível hierarquia no estatuto patrimonial indígena que confere grau maior de importância, enquanto valor patrimonial, para seu contorno e vinculação com a dimensão espiritual.<sup>339</sup> Em realidade, a feição triádica do patrimônio cultural indígena – no qual os elementos de materialidade imaterialidade e espiritualidade encontram-se articulados – confere um estatuto de unicidade mais do que propriamente de unidade ao conjunto de valores, tradições e artefatos culturais constituidores de um patrimônio contemporâneo dos Guarani Mbya.

Para finalizar, em consonância com a assertiva de Marshall Sahlins (2001, p. 29), entendo “que não se pode fazer uma história de qualidade, nem mesmo história contemporânea, sem respeito as idéias, as ações e ontologias que não são e nunca foram as nossas próprias. Diferentes culturas, diferentes racionalidades.”<sup>340</sup> Nesses termos, dado que à diferentes culturas correspondem diferentes racionalidades, prospectivamente acredito que a disposição teórica sustentada pelo autor aparece como uma perspectiva possível, entre outras válidas, de ser adotada como axioma, tanto por uma história de natureza etnográfica e por uma etnohistoriografia quanto por uma antropologia histórica, na laboração de uma operação historiográfica de

---

<sup>339</sup> É necessário acentuar que mesmo reconhecendo-se a indissociação entre as dimensões práticas e simbólicas existentes na tradição ameríndia contemporânea, tanto a natureza imaterial como material dos patrimônios culturais Guarani permanecem vigorantes na cotidianidade empírica do mundo social e espiritual indígena.

<sup>340</sup> SAHLINS, 2001, pág. 29.



desconstrução das seculares operações de obliteração e velamento da presença indígena e do conjunto dos patrimônios culturais nativos na terra *brasilis*.

## REFERÊNCIAS

ABREU, Regina. A emergência do patrimônio genético e a nova configuração do campo do patrimônio. In CHAGAS, Mário & ABREU, Regina (Orgs.) **Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. p.30-45.

\_\_\_\_\_. Patrimônio cultural: tensões e disputas no contexto de uma nova ordem discursiva. In FILHO, Manuel Ferreira Lima. BELTRÃO, Jane Felipe. & ECKERT, Cornelia. (Orgs.) **Antropologia e patrimônio cultural no Brasil: diálogos e desafios contemporâneos**. Blumenau: Nova Letra, 2007.

\_\_\_\_\_. & FILHO, Manuel Ferreira Lima. A Antropologia e o patrimônio cultural no Brasil. In FILHO, Manuel Ferreira Lima. BELTRÃO, Jane Felipe. & ECKERT, Cornelia. (Orgs.) **Antropologia e patrimônio cultural no Brasil: diálogos e desafios contemporâneos**. Blumenau: Nova Letra, 2007.

AGOSTINI, Ailton José. Jaques Lê Goff: por uma nova fronteira entre Antropologia e História. In GOMES, Nilma Lino & SCHWARCZ, Lilia Moritz K. (Orgs.) **Antropologia e história: debate em região de fronteira**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

ALMEIDA, Rita Heloísa de. **O Diretório dos índios: um projeto de civilização no Brasil do século XVIII**. Brasília: Editora da UnB, 1997.

ANDRADE, Rodrigo de Melo Franco. **Rodrigo e o SPHAN**. Rio de Janeiro: MinC, Fundação Pró-Memória, 1987.

ANDRADE, Mario de. **Cartas de trabalho**. Brasília: MEC/SPHAN/FNpM, 1981.

\_\_\_\_\_. Anteprojeto para criação do Serviço do Patrimônio Artístico Nacional. In **Proteção e revitalização do patrimônio cultural no Brasil**. Uma trajetória. Brasília: MEC/SPHAN/FNPM, 1980.

\_\_\_\_\_. **Poesias Completas**. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 2005.

ANDRELLO, Geraldo & FERREIRA, Pedro. Conhecimento tradicional como patrimônio imaterial: mito e política entre os povos indígenas do Rio Negro. In **Infopolítica**, 2005.

ARANTES, Antônio Augusto. (Org.) **Produzindo o passado**. Estratégias de construção do patrimônio cultural. São Paulo: Brasiliense, 1984.

\_\_\_\_\_. Patrimônio imaterial e referências culturais. In **Revista Tempo Brasileiro, out-dez. Nº 147**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2001.

ARIZPE, Lourdes. **As dimensões culturais da transformação global: uma abordagem antropológica**. Brasília: UNESCO, 2001.

\_\_\_\_\_. Los debates internacionales en torno al patrimonio cultural inmaterial. In **Cuicuilco**, Vol. 13, nº 38, set-dez., 2006. pp. 13-27.

AVILA, Cristian Pio. O que o Guarani vende? Um estudo sobre sistema econômico e pessoa Mbya-Guarani num contexto de relações interétnicas em São Miguel das Missões-RS. **Dissertação de Mestrado**, PPG Antropologia Social, UFRGS, 2005.

BACK, Silvio. **República Guarani**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

BACZKO, Bronislaw. **Los imaginários sociais – memória y esperanzas colectivas**. Buenos Aires: Ed. Nueva Vision, 1991.

BARTH, Fredrik. Introduction In **Ethnic groups and boundaries**. London: George Allen & Unwin, 1969.

\_\_\_\_\_. A diversidade cultural global em uma “economia de mundo cheio”. In **As dimensões culturais da transformação global: uma abordagem antropológica**. ARIZPE, Lourdes. (Org.) Brasília: UNESCO, 2001.

\_\_\_\_\_. Imaginação Social. **Enciclopédia Einaudi**, V. 5, Portugal: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1985. pp. 296-332.

BALDUS, Herbert. Ligeiras notas sobre os índios Guaranyes do litoral paulista. Separata do Tomo XVI – **Revista do Museu Paulista**. São Paulo: Diário Oficial, 1929.

BASARAB Niccolescu. **O Manifesto da Transdisciplinaridade**. São Paulo: TRIOM, 3ª edição, 2005.

BARCELÓ, Raquel. PORTAL, María Ana. & SÁNCHEZ, Martha Judith. (Coords.) **Diversidad Étnica Y Conflicto en América Latina**. México, D.F.: Plaza y Valdés, S.ª/Universidad Nacional Autónoma de México, 2ª Edición. 2000.

BERGSON, Henry. **Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito**. São Paulo: 2ª edição, Martins Fontes, 1999.

BERN, Zilá & GRANDIS, Rita. (Orgs.) **Imprevisíveis Américas: questões de hibridização cultural nas Américas**. Porto Alegre: Sagra:DC Luzzatto: ABECON, 1995.

BLOCH, March. **Apologia da História – ou o ofício de historiador**. Prefácio de Jaques 251ê Goff; apresentação à edição brasileira de Lilia Moritz K. Schwarcz, tradução André Telles. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2002.

BOAS, Franz. **A formação da antropologia norte-americana – 1898-1914**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2004.

BOF, Claudete. **Imaginária Guarani das Missões**. Santo Ângelo : Ed. AGE, 2005.

BOIA, Lucian. **Pour une histoire de l’imaginaire**. Paris : Les Belles Lettres, 1998, p. 11-56.

BOMENY, Helena. Encontro Suspeito: História e Ficção. In **DADOS. Revista de Ciências Sociais**, 1990/ Volume 33 -1. p. 83 -118.

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

- BORGES, Luis Carlos. Cosmologia e sagrado na produção do saber Guarani. In **Revista da SBHC**. V. 2, n 2. Rio de Janeiro: jul-dez 2004. pps. 120-132.
- BORGES, Paulo Humberto Porto. **Ymã, Ano Mil e Quinhentos** – relatos e memórias indígenas sobre a conquista. Campinas: Mercado de Letras/Unipar, 2000.
- BORNHEIM, Gerd A. **Os filósofos pré-socráticos**. São Paulo: ed. Cultrix, s.d.
- BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Cia das Letras, 4ª edição, 2006
- BROCHADO, José Proenza. A expansão dos Tupi e da cerâmica da tradição policrômica amazônica. São Paulo, **Dedalo** n. 27, 1989. pp. 65-82.
- \_\_\_\_\_. **An ecological model of the spread of pottery and agriculture into Eastern South America**, University of Illinois, Tese de doutorado, 1984.
- CABEZA DE VACA, Alvar Ñunes. **Naufrágios e comentários**. Apresentação de Henry Miller. Porto Alegre: LP&M editores, 1987.
- CADOGAN, Leon. **Ayvu rapyta**. Textos míticos de los Mbyá-guarani del Guairá. São Paulo: Universidade de São Paulo. **Boletim 227, Antropologia 5**. 1959.
- \_\_\_\_\_. El valor científico de nuestros mitos autóctonos. In **Boletín de Filología VII**, Montevideo: 1950. pp.5-7.
- CALEFFI, Paula. A história no mito: proposta metodológica. In SIDEKUN, Antonio. (Org.) **Historia do imaginário religioso**. São Leopoldo: UNISINOS, 1997.
- \_\_\_\_\_. Os sentidos demográficos como instrumento da formação e consolidação das identidades regionais e nacionais. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico**. Brasília: Vol. 408, 2000
- CANCLINI, Nestor Garcia. Los usos sociales del patrimonio cultural. In **El patrimonio cultural de México**. México. D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1993. pp. 41-61.
- \_\_\_\_\_. **Culturas híbridas: estrategia para entrar y salir de la modernidad**. México, D.F.: Paidós, Estado y Sociedad 87, 1998.
- CARDOSO, Ciro Flamarion & VAINFAS, Ronaldo. (Orgs.) **Domínios da História**. Rio de Janeiro: Campus, 1997.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (Orgs.) **Amazônia: etnologia e história indígena**. São Paulo: NHII/USP/ FAPESP, 1993.
- \_\_\_\_\_. (Org.) **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura: Companhia das Letras: FAPESP, 1992.
- \_\_\_\_\_. Política indigenista no século XIX. In CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.) **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura: Companhia das Letras: FAPESP, 1992.
- \_\_\_\_\_. **Os direitos dos Índios** - Ensaio e documentos. São Paulo: Brasiliense, 1987.

- CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. **Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil 1580-1620**. Bauru: EDUCS, 2006.
- CASTORIADIS, Cornélius. **A Instituição Imaginária da Sociedade**. Paz e Terra: Rio de Janeiro, 1982.
- CATROGA, Fernando. Memória e história. In **Fronteiras do milênio**. PESAVENTO, Sandra J. (org.), Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2001.
- CAVALCANTI, Lauro. (Org.) **Modernistas na repartição**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/Minc-IPHAN, 2ª ed. 2000.
- CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.
- CHAGAS, Mário & ABREU, Regina. (Orgs.) **Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- CHAMORRO, Graciela. **Teologia Guarani**. Quito: Editorial ABYA YALA, 2004.
- \_\_\_\_\_. La restitución de la palabra. In **Suplemento Antropológico Vol. XXXIV, nº 2**, dez, 1999. pp. 101-121.
- \_\_\_\_\_. ARETE: As festas ou o tempo verdadeiro dos Guarani. São Leopoldo: **Cadernos do COMIN, nº 5**, 1996.
- \_\_\_\_\_. Aporte lingüístico sobre l apercepción del tiempo en las reducciones jesuíticas y en las aldeas guaraníes de hoy. In **XI Jornadas Internacionais das Missões Jesuíticas**. Porto Alegre: 2006.
- CHARTIER, Roger. **A História cultural entre práticas e representações**. Lisboa: Difel, 1990.
- \_\_\_\_\_. Uma crise da História? A história entre narração e conhecimento. In **Fronteiras do milênio**. PESAVENTO, Sandra J. (org.), Porto Alegre: UFRGS, 2001.
- CHAUÍ, Marilena. 500 anos- caminhos da memória, trilhas do futuro. In GRUPIONI, Luís Donisete. **Índios no Brasil**. Brasília: MEC, 1994.
- \_\_\_\_\_. A nação como semióforo. In **Brasil – mito fundador e sociedade autoritária**. Fundação Perseu Abramo, 2000. pp. 11-29.
- CHAUVEAU, A., PH. TÉTARD (Org.) **Questões para História do tempo presente**. Bauru: EDUCS, 2000.
- CHOAY, Françoise. **A alegoria do patrimônio**. São Paulo: Ed. UNESP, 2001.
- CICCARONE, Celeste T. (Org.) **Revelações sobre a terra**. A memória viva dos Guarani/Comunidade indígena Guarani Tekoha Porã. Vitória: Editora da UFES, 1996.
- CLASTRES, Pierre. **A fala sagrada – mitos e cantos sagrados dos índios Guarani**. Campinas: Papirus, 1990.
- \_\_\_\_\_. **A sociedade contra o estado**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982.
- CLASTRES, Hélène. **O profetismo tupiguarani**. São Paulo, Brasiliense, 1978.

- CLIFFORD, James. Museologia e Contra-História – Viagens pela Costa Noroeste. In **Cadernos de Etnomuseologia N.º 01**, UERJ, 2003. pp. 37-76.
- COMITÊ Brasileiro do ICOM. **A Memória do pensamento museológico contemporâneo – Documentos e Depoimentos**. Brasília: 1995.
- CORREA, Alexandre Fernandes. O paradigma preservacionista na berlinda: reflexões sobre a política do patrimônio cultural e das memórias sociais. In **Revista Ciências Humanas**, CCH/UFMA. São Luis: v. 1, nº 2, 2003.
- CURY, Isabelle. (Org.) **Cartas patrimoniais**. 3ª edição revista e ampliada. Rio de Janeiro: IPHAN, 2004.
- DAES, Erica-Irene A. **Protección del Patrimonio de los Pueblos Indígenas**. Relatoria Especial de la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías. Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas. Nova York, ONU, 1997.
- DARELLA, Maria Dorothea Post. Territorialidade e territorialização no litoral de Santa Catarina. In **Revista Tellus**, ano 4, n.6. Campo Grande, 2004. pp. 79-110.
- DARNTON, Robert. **O grande massacre de gatos**. Rio de Janeiro: Graal, 1986.  
\_\_\_\_\_. História e Antropologia. In **O beijo de Lamourette**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- DICIONARIO **Houaiss da Língua Portuguesa**, Instituto Houaiss, s.d.
- DREYFUS, Simone. Os empreendimentos coloniais e os espaços políticos indígenas no interior da Guiana Ocidental (entre Orenoco e o Corentino) de 1613 a 1796. In CARNEIRO DA CUNHA, Manuela & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (Orgs.) **Amazônia: etnologia e história indígena**. São Paulo: NHII/USP/FAPESP, 1993.
- DUMONT, Louis. **O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna**. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.
- ELIADE, Mircea. **Mito y realidad**. Madrid: Guadarrama, 1973.  
\_\_\_\_\_. **Imagens e símbolos – ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**. Rio e Janeiro: Jorge Zahar, 1994.  
\_\_\_\_\_. & SCOTSON John L. **Os estabelecidos e os outsiders**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.
- ENCICLOPÉDIA EINAUDI. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, **Vol. 1-Memória-História**. 1997.
- FAUSTO, Carlos. Se deus fosse jaguar.: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX). In **Mana 11(2)**:, 2005. pp. 385-418.
- FERNÁNDEZ, Elisa Bailliet. Evolución del Patrimonio Histórico y/o cultural español, y su reflejo monumental. 1935-1985. In **52º Congreso Internacional de americanistas**. Sevilla: Espanha, 2006.

- FERREIRA, Marieta de Moraes. História, tempo presente e história oral. **Revista Topoi**, Rio de Janeiro, dezembro 2002, pp. 314-332.
- FLORESCANO, Enrique. (Org.) **El patrimônio cultural de México**. México. D.F.: Fundo de Cultura Econômica, 1993.
- \_\_\_\_\_. El patrimonio cultural y la política de la cultura. In **El patrimônio cultural de México**. México. D.F.: Fundo de Cultura Econômica, 1993. pp. 9-39.
- FOLLMANN, José Ivo & SOUZA, Ielbo M. Lobo de. (Orgs.) **Transdisciplinaridade e Universidade: uma proposta em construção**. São Leopoldo: Edit. UNISINOS, 2003.
- FONSECA, Maria Cecília Londres. **O patrimônio em processo: a trajetória da política federal de preservação no Brasil**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2ª edição, 2005 [1997].
- FOUCAULT, Michel. **Arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.
- FREIRE, José R. Bessa. A Descoberta do Museu pelos Índios. In **Cadernos de Etnomuseologia N.º 01**, 2ª Edição, Departamento de Extensão/ Sr-3 UERJ – Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 1998. pp. 05-36.
- GADAMER, Hans –Georg. **A razão na época da ciência**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.
- \_\_\_\_\_. **Verdade e método**. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.
- GADELHA, Regina A.F. (Ed.) **Missões Guarani: impacto na sociedade contemporânea**. São Paulo: EDUC/FAPESP, 1999.
- GALLOIS, Dominique Tilkin. **Patrimônio cultural indígena**. São Paulo: IEPE, 2006.
- \_\_\_\_\_. **Mairi revisitada: a reintegração da Fortaleza de Macapá na tradição oral dos Waiãpi**. São Paulo: NHII/USP: FAPESP, 1994.
- GALVÃO, Eduardo. **Encontro de Sociedades: Índios e Brancos no Brasil**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- GALVEZ, Lucia. **Guaraníes y jesuítas – de la tierra sin mal al paraíso**. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1995.
- GAMBA, Carlo Martinez. (Compilação) **Tatachina Tataendy - la neblina el fulgor**. Nuevos textos míticos de los Mbyá. Asunción: CEPAG, 2003.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**, Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1978.
- GINZBURG Carlo. “Perspectiva e distância”, In **Olhos de madeira - nove reflexões sobre a distância-**, São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- GARLET, Ivori. **História e significação**. Dissertação de Mestrado, PPG em História, PUC/RS, 1997.
- \_\_\_\_\_. & ASSIS, Valéria. A imagem do kechuita no universo mitológico dos Mbyá-Guarani. In **Revista de História Regional**. Maringá: 7(2), 2002. pp. 99-114.
- GIUCCI, Guillermo. **Sem fé, lei ou rei – Brasil 1500-1532**. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

- GOLDMAN, Márcio. Levi-Strauss e os sentidos da História. **Revista de Antropologia da USP**, Volume 42, nº 1 e 2, 1999. págs. 223-238.
- GOMES, Nilma Lino & SCHWARCZ, Lilia K. (Orgs.) **Antropologia e história: debate em região de fronteira**. Belo Horizonte: Autentica, 2000.
- GONÇALVES, José R. Santos. **A retórica da perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil**. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2002 [1996].
- \_\_\_\_\_. O patrimônio como categoria de pensamento. In CHAGAS, Mário & ABREU, Regina (Org.) **Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- \_\_\_\_\_. Ressonância materialidade e subjetividades: as culturas como patrimônios. In **Horizontes Antropológicos**. Nº 23 Patrimônio Cultural. Porto Alegre: ed. UFRGS, 2005.
- GONÇALVES, Maurício da Silva Entrevista in **Revista IHU, N 154**, 2005.
- GONZÁLES, Natalício. **Ideologia Guarani**. Ediciones Nº 37 do Instituto Indigenista Interamericano. México, D.F.; 1958.
- GRUBER, Jussara Gomes A arte gráfica Ticuna. in Lux Vidal (org): **Grafismo Indígena**. São Paulo: EDUSP, 1992. pp. 249-264.
- GRUZINSKI, Serge. **A colonização do imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol. Séculos XVI e XVIII**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- \_\_\_\_\_. O renascimento ameríndio. In NOVAES, Adauto. (Org.) **A outra margem do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- \_\_\_\_\_. **La guerra de las imágenes: de Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)**. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- GUERREAU, Alain. **El futuro de un pasado – la edad media en el siglo XXI**. Barcelona: Editorial crítica, 2002.
- GUINZBURG, Carlo. **Olhos de Madeira – nove reflexões sobre a distância**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- HABERMAS, Jurgen. **Teoria de la acción comunicativa**. 2 vols. Madrid: Taurus, 1988.
- HALBWACHS, Maurice. **Memória Coletiva**. São Paulo: Ed. Vértice, 1990.
- HARTOG, François. Tempo e Patrimônio. In **Revista Varia História**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.
- \_\_\_\_\_. **Os antigos, o passado e o presente**. Brasília: Editora UnB, 2003.
- HECKENBERGER, Michael. O enigma das grandes cidades: Corpo privado e Estado na Amazônia. In NOVAES, Adauto (Org.) **A outra margem do ocidente**. São Paulo: Companhia das letras, 1999.
- HERNÁNDEZ, Josep Ballart & TRESSERAS, Jordi Juan. **Gestión del patrimonio cultural**. Barcelona: Editorial Ariel, 2ª edição, 2005



- HOBBSAWM, Eric J. **Nações e nacionalismo desde 1780: Programa, mito e realidade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- HOBBSAWN, Eric. **Sobre História**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- HUYSEN, Andréas. **Seduzidos pela memória**. Rio de Janeiro: Editora Aeroplano, 2000.
- IZQUIERDO, Ivan. **Tempo e tolerância**. Porto Alegre: Editora da UFRGS/Sulina, 1998.
- JELIN, Elisabeth. **Los trabajos de la memoria**. Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores, S.A., 2002.
- KAARHUS. Randi. **Historias en el tiempo historias en el espacio: dualismo en la cultura y lengua Quechua/Quíchua**. Quito: Editorial TINCUI/CONAIE Ediciones ABYA-YALA, 1989.
- KERN, Arno. (Org.) **Arqueologia Pré-Histórica do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1991.
- KIRK, G.S. & RAVEN, J.E. **Os filósofos pré-socráticos**. 3ª edição, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, s.d.
- KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**. Rio de Janeiro: Contracapa/PUCRJ, 2006.
- \_\_\_\_\_. **Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia**. Barcelona: Ediciones Paidós/I.C.E de la Universidad Autonoma de Barcelona, Pensamiento Contemporáneo 66, 2001.
- KRENAK, Ailton. O eterno retorno do encontro. In NOVAES, Adauto. (Org.) **A outra margem do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- KUPER, Adam. **Cultura a visão dos antropólogos**. Bauru: EDUSC, 2002.
- LADEIRA, Maria Inês. **Terras Guarani no Litoral**. São Paulo: CTI, 2004.
- \_\_\_\_\_. **Espaço geográfico Guarani-Mbya: significado, constituição e uso**. Tese de doutorado, FFCLH/USP, 2001.
- \_\_\_\_\_. **O caminhar sob a luz: território mbya à beira do oceano**. São Paulo: Editora da UNESP, 2007 [1992].
- LATHRAP, Donald. & Brochado, Jose. P. **Amazônia**. 1980. datilografado.
- LE GOFF, Jaques. (Org.) **Histoire et imaginaire**. Paris: Poiesis, 1986.p. 09-21.
- \_\_\_\_\_. **História e Memória**. Campinas: Editora da Unicamp, 1992.
- \_\_\_\_\_. História. In **Enciclopédia Einaudi. V. 1 – Memória –História**. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1997. p. 158-259.
- \_\_\_\_\_. & NORA, Pierre. (Orgs.) **Historia -novos objetos**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2ª edição, 1976.
- LEITÃO, Sérgio Barros. **Os direitos indígenas e a constituição**. Porto Alegre: Sergio Fabris editor/NDI, 1993.

- LENHART, Jaques. Visões de São Miguel das Missões. In MEIRA, Ana Lúcia & PESAVENTO, Sandra Jatahy. **Fronteiras do mundo ibérico: patrimônio, território e memória das missões**. Porto Alegre: Ed. UFRGS/IPHAN, 2007.
- LEON-PORTILLA, Miguel. **A visão dos vencidos**. Tradução de Carlos Urbin & Jacques Wainberg. Porto Alegre: LP&M editores, 1985.
- LESSA, Barbosa. **São Miguel da Humanidade: uma proposição antropológica**. Porto Alegre: Editora Aliança, 2005.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes trópicos**. Lisboa: edições 70, s.d.
- \_\_\_\_\_. História e etnologia. In **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.
- \_\_\_\_\_. Raça e história. In Coleção **Os Pensadores - Lévi-Strauss**, São Paulo: Abril Cultural, 1976.
- \_\_\_\_\_. História e etnologia. Campinas: **Textos Didáticos** – IFCH/ UNICAMP, nº 24, 1996 [1983].
- LÉVI-STRAUSS, Laurent. Patrimônio imaterial e diversidade cultural: o novo decreto para proteção dos bens imateriais. In **Revista Tempo Brasileiro**, out-dez. Nº 147. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 2001.
- LONDRES, Cecília. Para além da “pedra e cal”: por uma concepção ampla de patrimônio. In **Revista Tempo Brasileiro, out-dez. Nº 147**. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 2001. pp. 185- 204.
- MAGALHÃES, Aloísio. “O papel do patrimônio cultural no futuro da nação.” In **Boletim SPHAN – Pró-Memória**, Nº 17, Brasília. Mar/abril 1982.
- MALERBA, Jurandir & CARDOSO, Ciro Flamarion (Orgs.) **Representações: contribuição a um debate transdisciplinar**. Campinas: Papyrus, 2000.
- MANTECÓN, Ana Rosas. El patrimonio cultural. Estudios contemporáneos. Presentación. In **Revista Alteridades**, nº 16, UAM, 1998.
- MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca em sociedades arcaicas. In **Sociologia e antropologia**. São Paulo: EDUSP, 1974.
- MEIRA, Ana Lúcia Goelzer & PESAVENTO, Sandra Jatahy. (Orgs.) **Fronteiras do mundo ibérico: patrimônio, território e memória das missões**. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2007.
- MENEZES, Ulpiano Toledo Bezerra de. Do teatro da memória ao laboratório da História: a exposição museológica e o conhecimento histórico. In **Anais do Museu Paulista**, Nova Série, v. 2, jan/dez., São Paulo, 1994. pp. 9-42.
- MELIÁ, Bartomeu. **El Guarani conquistado y reducido**. Biblioteca Paraguaya, v. 5. Asunción: CEADUC, 1986.
- \_\_\_\_\_. A experiência religiosa Guarani. In **O rosto índio de deus**. Rio de Janeiro: Vozes, 1989.

- \_\_\_\_\_. **El Guarani: experiência religiosa**. Assunção: CEPAG, 1991.
- \_\_\_\_\_. **A novidade do espaço-tempo Guarani**. Florianópolis: UFSC, 2001. mimeo. pp. 1-10.
- \_\_\_\_\_. Leon Cadogan y la lengua guaraní. In **Suplemento Antropológico Vol. XXXIV, nº 2**, dez, 1999. pp. 166-190.
- \_\_\_\_\_ & TEMPLE, Dominique. **El don, la venganza y otras formas de economia guarani**. Asunción: ed. CEPAG, 2004.
- METRAUX, Alfred. **A religião dos Tupinambás**. Brasiliense volume 267. São Paulo: editora nacional/EDUSP, 2ª edição, 1979.
- MIRÓ, Becerril José E. **El derecho del patrimonio histórico-artístico en México**. México, D.F.: Porrúa, 2003.
- MONTEIRO, John Manuel. Os Guarani e a história do Brasil Meridional: séculos XVI-XVII. In CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. (Org.) **História dos índios no Brasil**. (Org.) São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura: Companhia das Letras: FAPESP, 2002.
- \_\_\_\_\_. Armas e armadilhas. In NOVAES, Adauto. (Org.) **A outra margem do ocidente**. São Paulo: Cia das Letras, 1999. pp. 237-249.
- MONTOYA, Antonio Ruiz de. **Conquista espiritual** feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985 [1639].
- \_\_\_\_\_. **Vocabulário y tesoro de la lengua guarani**, ò mas bien tupi Viena/Paris: Faesy y Frick/Maissonneuve.1876 .
- MORIN, Edgar & Anne B. KERN . **Terra pátria**. Lisboa: Instituto Piaget, 2ª edição, 2001.
- \_\_\_\_\_. O profetismo Tupi-Guarani: a construção de um objeto antropológico. In **Revista de Índias**, 2004, vol. LXIV, n. 230. p. 141-174.
- NIEMEYER, Oscar. **Crônicas**. Rio de Janeiro: Editora Revan, 2008.
- NIMUENDAJÚ, Curt. **Etnografia e indigenismo**: sobre os Kaingang, os Ofaie-Xavante e os índios do Pará. Apresentação de Marco Antonio Gonçalves. Campinas: Editora da UNICAMP, 1993.
- \_\_\_\_\_. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocuva-Guarani**. Apresentação de Eduardo Viveiros de Castro. São Paulo: Hucitec, 1987.
- NOELLI, Francisco Silva. **Sem Tekohá não há Tekó**: Dissertação de Mestrado. PPG em História, PUC/RS, 1993.
- \_\_\_\_\_. As hipóteses sobre o centro de origem e rotas de expansão dos Tupi. **Revista de Antropologia USP, Vol. 39 nº 2**, 1996. pp. 7-53.
- \_\_\_\_\_. Curt Nimuendajú e Alfred Métraux. In **Suplemento Antropológico Vol. XXXIV, nº 2**, dez, 1999. pp. 123-166.
- NORA, Pierre. **Entre memória e história**: a problemática dos lugares. SP: PUCSP, 1993.

- NOVAES, Adauto. (Org.) **A outra margem do ocidente**. São Paulo: Cia das Letras, 1999.
- O'GORMAN, Edmundo. **A invenção da América**. São Paulo: Editora da UNESP, 1992.
- OGLIARI, Eleno. **Missões Jesuítico-Guaranis: patrimônio e memória**. Curitiba: IBEPX, 2002.
- OLIVEIRA, Bernardo Jefferson de. **Francis Bacon e a fundamentação da ciência como tecnologia**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- OLIVEIRA, Lucia Lippi. **Cultura é patrimônio**. Rio de Janeiro: FGV, 2008.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O trabalho do antropólogo**. São Paulo, Ed. UNESP/Paralelo 15, 2ª edição, 2000.
- OST, François. **O tempo do direito**. Bauru: EDUSC, 2005.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João. **Ensaio em Antropologia Histórica**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1999.
- \_\_\_\_\_. (Org.) **Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: Contracapa, 1998.
- PERRONE Moisés, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII) In CARNEIRO DA CUNHA. (Org.) **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras 1992.
- PESAVENTO, Sandra Jatáhy. Missões, um espaço no tempo: paisagens da memória. In MEIRA, Ana Lúcia & PESAVENTO, Sandra Jatáhy. **Fronteiras do mundo ibérico: patrimônio, território e memória das missões**. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2007.
- PESSOA, José.(Org.) **Lucio Costa: documentos de trabalho**. Rio de Janeiro: IPHAN, 1999.
- PETSCHEN, Santiago. **Europa, igreja y patrimonio cultural**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996.
- PIPPI, Gladis. **História cultural das Missões: memória e patrimônio**. Porto Alegre: Martins Livreiro-editor , 2005.
- PISSOLATO, Elisabeth. **A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)**. São Paulo: Editora da UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2007.
- POLLACK, Michel. Memória e esquecimento. In **Revista de Estudos Históricos**, CPDOC/FGV Rio de Janeiro: ed. Vértice, vol. 2, nº 3, 1989, pp. 3-15.
- POMIAN, Krzysztof. Coleção. In **Enciclopédia Einaudi. V. 1 – Memória –História**. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1997. p.51-86.
- POMPA , Cristina. **A religião como tradução**. Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial. Bauru: EDUSC/ANPOCS, 2003.
- \_\_\_\_\_. O profetismo Tupi-Guarani: a construção de um objeto antropológico. In **Revista de Índias**, Vol. LXIV, nº 230, 2004. p. 141-174.

- PORTAL, María Ana. El indio como imagen televisiva: la creación de nuevos mitos e identidades en la sociedad contemporánea. In BARCELÓ, Raquel. PORTAL, María Ana. & SÁNCHEZ, Martha Judith. (Coords.) **Diversidad Étnica Y Conflicto en América Latina**. México: Plaza y Valdés, S.<sup>a</sup>/Universidad Nacional Autónoma de México, 2<sup>a</sup> Edición, 2000, pp. 175-196.
- POUTIGNAT Philippe & Streiff-Fenart, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. Seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Ed. UNESP, 1998.
- PRICE, SALLY. **Arte primitiva em centros civilizados**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2001.
- QUEVEDO, Júlio. 1996. **A guerra guaranítica**. São Paulo: Ed. Ática, 1996.
- \_\_\_\_\_. O mito fundador das Missões Jesuíticas do Paraguai. In **Sepé Tiarajú: muito além da lenda**. BAIOTO, Antonio Rafael. & PESAVENTO, Sandra J. (Orgs.) Porto Alegre: Comunicação Imprensa, 2006.
- RANGER, Terence & HOBBSAWM, Eric J. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- RAMIREZ, Luiz. Carta de Luiz Ramirez – Do Rio da Prata, em 10 de julho de 1528. **Revista do Instituto Histórico e Geographico do Brazil**. Tomo XV, 2<sup>a</sup> edição, Rio de Janeiro: Typographia universal de Laemmers, 1888.
- REIS, José Carlos. **Historicismo, modernidade, temporalidade e verdade**. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2004.
- RIBEIRO, B.G. e VAN VELTHEM, L. H. Coleções Etnográficas: documentos materiais para a história indígena e a etnologia. In CARNEIRO DA CUNHA Manuela (Org): **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: FAPESP/Companhia das Letras/SMC, 1992. pps.103-112.
- RIBEIRO, Darcy. **As Américas e a civilização**. Rio de Janeiro: Vozes, 1978.
- RICOEUR, Paul. **Historia y narratividad**. Barcelona: Ediciones Paidós. 1999.
- \_\_\_\_\_. **Tempo e narrativa**. Tomo1, Campinas: Papyrus, 1994.
- \_\_\_\_\_. et. al. **As culturas e o tempo**. São Paulo: EDUSP, 1975.
- RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. "Relações internas na família lingüística Tupi-Guarani" in **Revista de Antropologia USP**, vols. 27/28. São Paulo, 1984/1985, pp.33-53.
- \_\_\_\_\_. **Línguas brasileiras - para o conhecimento das línguas indígenas**. São Paulo: Edições Loyola, 2<sup>a</sup> edição, 1994.
- RODRIGUES, José Ezequiel Basini. Práxis-mito e o projeto civilizatório na narrativa dos Mbya Guarani atuais. In **Tellus, ano 4, n.6**, abr. Campo Grande: 2004. pp. 31-50.
- ROWLAND, Robert. **Antropologia História e diferença**. Porto: Afrontamento, 1987.

- RÜSEN, Jörn. **Razão Histórica: teoria da história: os fundamentos da ciência histórica**. Brasília: Editora da UnB, 2001.
- SAHLINS, Marshall. **Esperando Foucault ainda**. São Paulo: Cosaf & Nife, 2004.
- \_\_\_\_\_. **Como pensam os nativos: Sobre o Capitão Cook, por exemplo**. São Paulo: EDUSP, 2001.
- \_\_\_\_\_. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- SANT'ANNA, Márcia. Patrimônio imaterial: do conceito ao problema da proteção. In **Revista Tempo Brasileiro, out-dez. Nº 147**. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 2001. pp. 151-161.
- \_\_\_\_\_. A face imaterial do patrimônio cultural: os novos instrumentos de reconhecimento e valorização. In CHAGAS, Mário & ABREU, Regina. (Orgs.) **Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos**. RJ: DP&A, 2003. pp. 46-55.
- SARMIENTO, Domingos Faustino. **Facundo: civilização e barbárie no pampa argentino**. Porto Alegre: Editora UFRGS/EDIPUCRS, 1996.
- SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura Guarani**. São Paulo: Editora da USP, 1974
- SCHWARCZ, Lílian K. História e Antropologia: embates em região de fronteira in GOMES, Nilma Lino & SCHWARCZ, Lília K. (Orgs.) **Antropologia e história: debate em região de fronteira**. Belo Horizonte: Autentica, 2000.
- \_\_\_\_\_. História e etnologia. Lévi-Strauss e os embates em região de fronteira. São Paulo: **Revista de Antropologia da USP**, vol. 42 nº 1 e 2, 1999. p. 199-222.
- \_\_\_\_\_. Jogando com o tempo: reflexões sobre história medieval e antropologia estrutural. **Revista Signum** nº 6, 2004.
- SCHMITZ, Pedro Inácio. "Migrantes da Amazônia: a tradição Tupiguarani" In **Arqueologia Pré-Histórica do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1991.
- \_\_\_\_\_. O Guarani no Rio Grande do Sul. Taquara: **Boletim MARSUL, nº 2**, 1985. pp. 5-42.
- SILVA, Aracy Lopes da e FARIAS, Agenor T.P.: Pintura corporal e sociedade: os "partidos" Xerente. in **Grafismo Indígena** Lux Vidal (org) São Paulo: EDUSP, 1992. p. 89-116.
- SHERWOOD, Robert. M. **Propriedade intelectual e desenvolvimento econômico**. São Paulo: EDUSP, 1992.
- SIQUEIRA JR, Jaime Garcia A iconografia Kadiweu atual. In Lux Vidal (org): **Grafismo Indígena**. São Paulo: EDUSP, 1992. pp.265-278.
- SOARES, André Luis. **Guarani: organização social e Arqueologia**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- SOUZA LIMA, Antonio Carlos. & Barroso-Hoffmann, Maria. (Orgs.) **Etnodesenvolvimento e políticas públicas – bases para uma nova política indigenista**. RJ: Contracapa, 2002.
- SOUZA, Jose Otávio C. et. al. **Tava Miri São Miguel Arcanjo, Sagrada Aldeia de Pedra: os Mbyá-Guarani nas Missões**. Brasília: IPHAN, 2007.

- SUSNIK, Branislava. **Dispersión tupí-guaraní prehistorica**. Ensayo analítico. Asunción: Museo Etnográfico, 1975.
- TORRES, Luis. Henrique. **Historiografia Sul-riograndense: o lugar das Missões Jesuítico-Guaranis na formação histórica do Rio Grande do Sul (1819-1975)**. Tese de doutorado, PUCRS, 1997.
- STAVENHAGEN, R. Etnodesenvolvimento: uma dimensão ignorada no pensamento desenvolvimentista. In **Anuário Antropológico/84**, Ri: tempo Brasileiro, 1985.
- URBAN, Greg. A historia da cultura brasileira segundo as línguas nativas In CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. (Org.) **História dos índios no Brasil**. (Org.) São Paulo: SMC: Companhia das Letras: FAPESP, 1992.
- VAN VELTHEM, Lúcia Hussak Das cobras e lagartas: a iconografia Wayana. In Lux Vidal (org): **Grafismo Indígena**. São Paulo: EDUSP, 1992. pp. 53-66.
- VELOSO, Marisa & MADEIRA, Maria Angélica. **Leituras brasileiras: itinerários no pensamento social e na literatura**. São Paulo: Paz e Terra, 2ª edição, 2000
- VELHO, Gilberto. Patrimônio, negociação e conflito. **Revista Mana**, vol 12, nº 1, abril, 2006. p. 237-248.
- VERÍSSIMO, Érico. 1995. **O tempo e o vento. O continente**. São Paulo: Ed. Globo, Vol. II, 1995.
- VEYNE, Paul. **Como se escreve a história e Foucault revoluciona a História**. Brasília: Editora da UnB, 4ª edição, 1998.
- VIDAL, Lux (org) (1992) : **Grafismo Indígena**. São Paulo: EDUSP, 1992.
- VIETTA, Kátia. Mbyá; **Guarani de Verdade**. Dissertação de Mestrado, PPGAS/UFRGS
- VIVEIROS DE CASTRO. Eduardo B. **Araete: deuses canibais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor/ANPOCS, 1986.
- \_\_\_\_\_. Apresentação. In NIMUENDAJU, Curt. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocuva-Guarani**. São Paulo: Hucitec, 1987.
- WALLERSTEIN, Immanuel. **Utopística**, ou As decisões históricas do século vinte e um. Tradução de Vera Lúcia Mello Joscelyne. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.
- WOLFF, Eric. **Europe and people without history**. Los Angeles: Berkeley, 1992.
- \_\_\_\_\_. **Pueblos y culturas de Mesoamérica**. México, D.F.: Ediciones Era, 11ª edição, 1991.
- ZAVALA, Silvio. **Estudios indianos**. México, D.F.: Edicion El Colégio Nacional, 1984.
- ZIEBELL, Zinka. Terra de canibais. Porto Alegre; Editora da UFRGS, 2002.
- YANOMAMI, Davi Kopenawa. Descobrimos os brancos. NOVAES, Adauto. (Org.) **A outra margem do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.





## PARTE III

### APÊNDICE HISTÓRICO

#### 1. CARTAS, COMPROMISSOS, NORMAS, DECLARAÇÕES, RECOMENDAÇÕES E RESOLUÇÕES INTERNACIONAIS NA ESFERA DO PATRIMÔNIO CULTURAL

- [Carta de Atenas](#)
- Sociedade das Nações - outubro de 1931.
- [Carta de Atenas](#)
- CIAM - novembro de 1933.
- [Recomendação de Nova Delhi](#)
- Arqueologia - dezembro de 1956.
- [Recomendação de Paris](#)
- Paisagens e Sítios - dezembro de 1962.
- [Carta de Veneza](#)
- Monumentos e Sítios - maio de 1964.
- [Recomendação de Paris](#)
- Propriedade Ilícita de Bens Culturais - novembro de 1964.
- [Normas de Quito](#)
- novembro / dezembro de 1967.
- [Recomendação de Paris](#)
- Obras Públicas ou Privadas - novembro de 1968.
- [Compromisso de Brasília](#)
- Abril de 1970.
- [Compromisso de Salvador](#)
- II Encontro de Governadores - outubro de 1971.
- [Convenção de Paris](#)
- Patrimônio Mundial - novembro de 1972.
- [Carta do Restauro](#)
- Governo da Itália - abril de 1972.
- [Declaração de Estocolmo](#)
- Ambiente Humano - junho de 1972.
- [Resolução de São Domingos](#)
- O.E.A. - dezembro de 1974.
- [Declaração de Amsterdã](#)

- Conselho da Europa - outubro de 1975.
- [Manifesto de Amsterdã](#)
- Carta Européia - outubro de 1975.
- [Recomendação de Nairóbi](#)
- UNESCO - novembro de 1976.
- [Carta do Turismo Cultural](#)
- ICOMOS - Bruxelas - novembro de 1976.
- [Carta de Machu Picchu](#)
- Encontro Internacional de Arquitetos - dezembro de 1977.
- [Carta de Burra](#)
- ICOMOS - Austrália 1980.
- [Carta de Florença](#)
- ICOMOS - maio de 1981.
- [Declaração de Nairóbi](#)
- Assembléia Mundial dos Estados - maio de 1982.
- [Declaração de Tlaxcala / México](#)
- ICOMOS - outubro de 1982.
- [Declaração do México](#)
- ICOMOS - Políticas culturais - 1985.
- [Carta de Washington](#)
- ICOMOS - Cidades históricas - 1986.
- [Carta de Petrópolis](#)
- Centros históricos - 1987.
- [Carta de Cabo Frio](#)
- Encontro de Civilizações nas Américas - outubro de 1989.
- [Carta do Rio](#)
- Conferência Geral das Nações Unidas - junho de 1992.
- [Carta de Fortaleza](#)
- novembro de 1997

Fonte:<http://www.iphan.gov.br/legislac/>

## **2. DOCUMENTOS IMAGÉTICOS E SONOROS**

- **Yvy Ju Musicologia Guarani** - , Projeto  
Coordenação Geral, Produção e Pesquisa Paula Caleffi & Walmir Pereira  
Tradução Agostinho Verá Moreira e Coral Ñamandu Mirim (2002)

- **Misiones Jesuítico Guaraníes** – Vídeo

Dirección de Extensión de la Secretaria de Políticas Universitarias, Ministério de Educación, Ciencia y Tecnología de la Nación. – Realização: Area Multimedial – Universidad Nacional de Misiones. (2005)

- **Mba'epú Nhendú Sonoridades Mbyá-Guarani** (Coordenação Geral: Maria Elisabeth Lucas). Pesquisa de campo, Roteiro, Edição: Marília Stein & Vherá Poty Benites da Silva (2007)

- **Dossiê Wajãpi Nº 2**, IPHAN, Ministério da Cultura. (2003)

- **Filme Duas aldeias uma caminhada** , Direção: Ariel Ortega. (2009)

## ANEXOS

### ANEXO A – CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL - 1988

#### TÍTULO VIII

##### Da Ordem Social

#### CAPÍTULO VIII

##### Dos Índios

**Art.. 231.** São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes , línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo á União demarca-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

§ 1º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas , as imprescindíveis a preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural , segundo seus usos , costumes e tradições.

§ 2º As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente , cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo , dos rios e dos lagos nelas existentes.

§ 3º O aproveitamento dos recursos hídricos , incluídos os potenciais energéticos , a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional , ouvidas as comunidades afetadas , ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra , na forma da lei .

§ 4º As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis.

§ 5º É Vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo,ad referendum do Congresso Nacional , em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população , ou no interesse da soberania do país , após deliberação do Congresso Nacional , garantido , em qualquer hipótese , o retorno imediato logo que cesse o risco .

§ 6º São nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos , os atos que tenham por objeto a ocupação , o domínio e a posse das terras a que se refere este artigo , ou a exploração das riquezas naturais do solo , dos rios e dos lagos nelas existentes , ressalvado relevante interesse público da União , segundo o que dispuser lei complementar , não gerando a nulidade e a extinção direito a indenização ou a ações contra a União, salvo , na forma da lei quanto ás benfeitorias derivadas da ocupação de boa-fé .

§ 7º Não se aplica ás terras indígenas o disposto no art. 174, § § 3º e 4º .

**Art . 232.** Os índio , suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses , intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo.

### **Ato das Disposições Constitucionais Transitórias**

**Art. 67.** A União concluirá a demarcação das terras indígenas no prazo de cinco anos a partir da promulgação da Constituição.

.....

Brasília, 05 de Outubro de 1988.

**Art.215.** O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.

§ 1º. O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

§ 2º. A lei disporá sobre a fixação de datas comemorativas de alta significação para os diferentes segmentos étnicos nacionais.

**Art.216.** Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência á identidade, á ação, á memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

I – as formas de expressão;

II – os modos de criar, fazer e viver;

III – as criações científicas, artísticas e tecnológicas;

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

V – os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

## ANEXO B – CONSTITUIÇÃO DO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL - 1989

### TÍTULO VII

#### Da Segurança Social

#### Capítulo V

#### Da família, da Criança, do Adolescente, do Idoso, dos Índios e da Defesa do Consumidor

#### Seção II – Dos Índios

**Art. 264** – O estado promoverá e incentivará a auto preservação das comunidades indígenas, assegurando-lhes o direito a sua cultura e organização social.

§ 1º. – O poder público estabelecerá projetos especiais com vista a integrar a cultura indígena ao patrimônio cultural do Estado.

§ 2º. – Cabe ao Poder Público auxiliar as comunidades indígenas na organização, para suas populações nativas e ocorrentes, de programas de estudos e pesquisas de seu idioma, arte e cultura, a fim de transmitir seu conhecimento às gerações futuras.

§ 3º. – É vedada qualquer forma de deturpação externa da cultura indígena, violência as comunidades ou a seus membros, bem como a utilização para fins de exploração.

§ 4º. – São asseguradas às comunidades indígenas proteção e assistência social e de saúde prestadas pelo Poder Público estadual e municipal.

**Art. 265** – O Estado proporcionará às comunidades indígenas o ensino regular, ministrado de forma intercultural e bilíngüe, na língua indígena da comunidade e em português, respeitando, valorizando e resgatando seus métodos próprios de aprendizagem, sua língua e tradição cultural.

*Parágrafo Único* – o ensino indígena será implementado através da formação qualificada de professores indígenas bilíngües para o atendimento dessas comunidades, subordinando sua implantação à solicitação, por parte de cada comunidade interessada, ao órgão estadual da educação.

**ANEXO C - PARECER REFERENTE AO PROCESSO Nº 01450.000678/2002-27 DE REGISTRO DA ARTE KUSIWA – PINTURA E ARTE GRÁFICA WAJÃPI NO LIVRO DAS “FORMAS DE EXPRESSÃO” - 2 DE DEZEMBRO DE 2002**

**Fonte: IPHAN, MinC.**

A Solicitação foi feita ao Senhor Ministro do Estado da Cultura, em 13 de maio de 2002, pelo presidente do Conselho das Aldeias Wajãpi/Apina, Aikyry Wajãpi..

A Instrução Técnica da proposta foi desenvolvida pelo Conselho de Aldeias Wajãpi, com o apoio da Fundação Nacional do Índio - FUNAI, juntando toda a documentação necessária, que é rica e bem explícita.

O Parecer Técnico foi emitido, em 16 de outubro de 2002, por Luiz Severino da Silva Jr, da 2ª Superintendência Regional do IPHAN.

Fabília Guimarães Sobral Cabral, Coordenadora do Patrimônio Imaterial/Deprot deu o Parecer Conclusivo, atestando que "está amplamente justificada a importância da arte Kusiwa como formadora da identidade cultural do grupo indígena Wajãpi e a importância de seu reconhecimento como *Patrimônio Cultural Brasileiro* inseminando (inserindo ?) a representação da arte ameríndia no mosaico da cultura brasileira, como consequência da inscrição da Arte KUSIWA, "Cosmologia e linguagem gráfica Wajãpi", no livro de registro das formas de expressões".

O Parecer da PROJUR, emitido pela Dra. Sista Souza dos Santos, em 21.10.2002, é o seguinte: "Peça Instrução processual se pode concluir que se justifica o registro da "arte Kusiwa" ou "arte gráfica Wajãpi", a qual poderá vir a ser registrada no Livro das Formas de Expressão."

(...) "o processo, quanto ao aspecto formal está devidamente instruído, demonstrando que os procedimentos necessários foram adotados e, até aqui observadas as determinações legais, bem como as recomendações regulamentares internas, motivo pelo qual se entende que a matéria está apta a ser submetida á apreciação do Egrégio Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural, de acordo com o # 4º do artigo 3º do Decreto 3.551, de 4 de agosto de 2000 que deverá deliberar a respeito da proposta de registro "

O Aviso de que se estava procedendo ao Registro, assinado pelo Senhor Presidente do IPHAN, foi publicado no Diário Oficial da União do dia 23 de outubro, dando o prazo de 30 dias para qualquer reclamação.

Está sendo pedido o Registro de "Arte Kusiwa - Pintura Corporal e Arte Gráfica Wajãpi", do Povo Wajãpi do Estado do Amapá, que se distingue, inclusive em aspectos artísticos, de outros grupos com a mesma denominação de Wajãpi.

Dos autos retiro as informações necessárias para o conhecimento e a deliberação deste Egrégio Conselho Consultivo.

Os índios Wajãpi, a que se referem os autos, falam uma língua Tupi-Guarani e vivem no Estado do Amapá, numa região de florestas e de serras. Atualmente são 580 pessoas, sobreviventes de uma população que, no começo do século XIX, teria sido de uns 6.000 indivíduos. Estão distribuídos em mais de 40 aldeias, numa terra que foi demarcada e homologada em 1996. Sua vida é coordenada pelo Conselho das Aldeias, chamado Apina, cujo presidente encaminhou o pedido de registro. Como outras populações indígenas do

Brasil, nos últimos 30 anos, vem tendo marcada interação com a sociedade nacional, que pode descaracterizar sua cultura.

Existem referências escritas sobre os Wajãpi (Oyampi), desde a primeira metade do século XIX, mas só a partir da década de 1970 se intensificou a pesquisa. Hoje eles são estudados e acompanhados pelo Museu do Índio - FUNAI, o Núcleo de História Indígena e Indigenismo da Universidade de São Paulo e o Núcleo de Educação Indígena do Estado do Amapá.

O Presidente do Conselho das Aldeias, Apina, introduz o seu pedido de registro, afirmando:

“Nós, do povo Wajãpi, temos uma tradição muito importante em nossa cultura, a arte **kusiwa**, que está ligada a conhecimentos que são passados para cada nova geração e compartilhados por todos os membros de nossa sociedade. Esses conhecimentos se encontram principalmente nos relatos orais que nós continuamos transmitindo aos nossos filhos e que explicam como surgiram as cores, os padrões dos desenhos e as diferenças entre as pessoas.”

“No passado a arte kusiwa era aplicada somente na pintura corporal. Hoje em dia, ela continua a ser feita no corpo, mas também na decoração de objetos, como os potes de cerâmica, para uso e para venda, em trançados de cestos, em bolsas e tipoias. Os padrões kusiwa têm seus próprios nomes e variações. Podem ser combinados de muitas maneiras diferentes, que nunca se repetem, mas que são sempre reconhecidos por todos os Wajãpi como kusiwa.” Nos últimos anos o uso de papel e de canetas coloridas aumentou suas possibilidades de expressão.

Continuo citando dos autos:

“A tradição gráfica que os Wajãpi denominam kusiwa se aplica à decoração de corpos e objetos, envolvendo técnicas e habilidades diversificadas, como o desenho, o entalhe, o trançado, a tecelagem etc. Sua função principal, no entanto, vai muito além deste uso decorativo, pois o manejo do repertório de padrões gráficos é um prisma que reflete de forma sintética e eficaz a cosmologia deste grupo, suas crenças religiosas e práticas xamanísticas. É uma forma de expressão que evidencia, no seu uso cotidiano, o entrelaçamento entre a estética e outros domínios do pensamento. Sua eficácia reside na capacidade de estabelecer comunicação com uma realidade de outra ordem, que somente através do elenco codificado de padrões, e na mitologia, se pode conhecer. Narrativas orais e composições gráficas colocam em cena seres que não podem ser vistos pelos humanos de hoje, mas cuja existência pode ser acessada através dessas formas particulares de conhecimento e expressão.”

(...) “Diz a tradição oral desse grupo que a origem das cores e dos padrões gráficos remonta aos tempos primevos, quando surgiram os ancestrais da humanidade atual. Não existiam nem cores, nem formas distintas entre os habitantes do mundo, todos eram iguais, sem diferenças marcadas em seus corpos, em suas línguas ou em seus conhecimentos e práticas de vida. Para organizar a vida em sociedade, o demiurgo Janejar promoveu a separação entre homens e animais, destinando a cada um seu



espaço diferenciado. Tal especiação ocorreu por ocasião de uma grande festa em que todos, futuros homens e futuros animais, exibiam seus cantos e suas danças. A aparênda era a mesma para todos, mas não os repertórios musicais, nem os conhecimentos. Foi assim que uma parte dos primeiros seres, que estavam dançando á beira do primeiro rio, caíram na água e se transformaram em peixes. Desde então, eles servem de alimento para os humanos.” (...)

”Para se pintar os Wajãpi utilizam sementes de urucum, gordura de macaco, suco de jenipapo verde, resinas perfumadas. Representam peixes, cobras, pássaros, borboletas, objetos como lima de ferro. As pinturas aplicadas no corpo não são tatuagens nem decalques, nem são marcas étnicas ou símbolos rituais. É sua tradição decorar corpos e objetos, por prazer estético e desafio criativo.”

”Tres tipos de tintas são utilizadas para decorar o corpo. O vermelho claro é obtido com sementes de urucum amassadas e misturadas com gordura de macaco ou óleo de andiroba. O preto azulado é obtido com a oxidação do suco de jenipapo Verde misturado com carvão. O vermelho escuro é uma laca preparada com diversas resinas de cheiro e urucum ”

”Muitas Vezes, essas tintas são aplicadas em justaposição, ou ainda sobreostas. (...) Como pincel, utiliza-se finas lascas de bambu - ou de talo de folhas de palmeira - sobre as quais são enrolados fios de algodão. Partes do corpo podem ser decorados diretamente com o dedo, ou com chumaços de algodão embebidos de tinta. ”

“A pintura corporal é uma atividade do cotidiano, realizada no âmbito familiar. ”

”Cada padrão tem uma denominação específica e é reconhecida por qualquer adulto independentemente de sua aldeia de origem.”

”O sistema kusiwa proporciona à comunidade meios de adaptação a novas realidades. Narrativas são reelaboradas, novos padrões decorativos são apreendidos e reformulados, mas sempre no sentido de uma apropriação incorporação ao sistema de valores e significados mais vastos ”

O objeto do Registro, e o que se trata de salvaguardar, são os modos de execução em conformidade com uma tradição reconhecida pelos membros mais idosos do grupo, os quais se preocupam com o destino dessa tradição frente a um interesse muito grande dos jovens pelos bens, conhecimentos e tradições da população nacional.

Não cabe ao IPHAN congelar a tradição, através do registro, mas "garantir o respeito e a proteção dessa arte pertencente aos Wajãpi como uma tradição coletiva de sua cultura", nas palavras do Presidente do Conselho das Aldeias/Apina. Para garantir o respeito e a proteção, o IPHAN deverá acompanhar o seu desenvolvimento. Esse acompanhamento será feito, basicamente, e em primeira instância, através de um Plano de Gestão que envolve o Museu do Índio - FUNAI, o Conselho das Aldeias Wajãpi/Apina, o Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da Universidade de São Paulo e o Núcleo de Educação Indígena do Estado do Amapá.

A tramitação do processo se completou rapidamente e nenhuma objeção foi encontrada para se registrar como "patrimônio nacional" um bem específico de uma comunidade indígena viva. Com isso se reconhece que essas comunidades fazem parte da grande nação brasileira e tem direito a sua própria história e cultura. Outros registros semelhantes deverão seguir.

Estou orgulhoso de poder relatar este primeiro processo.

Meu Parecer é que se registre Arte kusiwa - pintura corporal e arte gráfica Wajãpi" no Livro das "Formas de Expressão".

São Leopoldo, aos 2 de dezembro de 2002.

Pedro Ignácio Schmitz.

**ANEXO D – CERTIDÃO DA ARTE KUSIWA PINTURA E ARTE GRÁFICA WAJĀPI NO LIVRO DE REGISTRO DAS FORMAS DE EXPRESSÃO, VOLUME PRIMEIRO, DO INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL – IPHAN, 2002 - CERTIFICO** que do Livro de Registro das Formas de Expressão, volume primeiro, do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN, instituído pelo Decreto número três mil quinhentos e cinquenta e um, de quatro de agosto de dois mil, consta à folhas hum, o seguinte: “Registro número hum; Bem cultural: Arte Kusiwa – pintura corporal e arte gráfica Wajāpi; Descrição: Trata-se de um sistema de representação, uma linguagem gráfica dos índios Wajāpi do Amapá, que sintetiza seu modo particular de conhecer, conceber e agir sobre o universo. O sistema gráfico kusiwa opera como um catalisador para a expressão de conhecimentos e de práticas que envolvem desde relações sociais, crenças religiosas e tecnologias até valores estéticos e morais. O excepcional valor desta forma de expressão está na capacidade de condensar, transmitir e renovar – através da criatividade dos desenhistas e narradores – todos os elementos particulares e únicos de um modo de pensar e de estar no mundo, próprio dos Wājapi do Amapá. A linguagem kusiwa é uma forma de expressão complementar aos saberes transmitidos oralmente, a cada nova geração, e compartilhados por todos os membros do grupo. É um conhecimento que se encontra principalmente nos relatos orais que este grupo indígena, hoje com quinhentos e oitenta indivíduos, continua a transmitir aos seus filhos e que explicam como surgiram as cores, os padrões dos desenhos e as diferenças entre as pessoas. A arte gráfica e a arte verbal dos Wajāpi lhes permite agir sobre múltiplas dimensões do mundo: sobre o visível e o invisível, sobre o concreto e sobre o mundo ideal. Não se trata de um saber abstrato e sim de uma prática, que é permanentemente interativa, viva e dinâmica. A arte Kusiwa se expressa em desenhos e pinturas de corpos e objetos, a partir de um repertório definido de padrões gráficos e suas variantes, que representam, de forma sintética e abstrata, partes do corpo ou da ornamentação de animais, como sucuris, jibóias, onças, jabotis, peixes, borboletas; e objetos, como limas de ferro e bordunas. Com denominações próprias, os padrões gráficos podem ser combinados de muitas maneiras diferentes, que não se repetem, mas são sempre reconhecidos pelos Wajāpi como Kusiwa. Trata-se de um acervo cultural que se transforma de forma dinâmica, com a inclusão de novos elementos, enquanto outros podem entrar em desuso ou se modificar através de suas variantes. O livro “Kusiwa: pintura corporal e arte gráfica wajāpi”, anexo do processo administrativo nº 01450.000678/2002-27, de registro deste bem cultural, apresenta exemplares dos vinte e um padrões utilizados hoje pelos Wajāpi do Amapá, com suas variantes mais recorrentes. As pinturas aplicadas no corpo não são tatuagens nem decalques, nem são marcas étnicas ou símbolos rituais. É tradição dos Wajāpi decorar corpos e objetos por prazer estético e desafio criativo. Três tipos de tintas são utilizadas: o vermelho claro é obtido com sementes de urucum amassadas e misturadas com gordura de macaco ou óleo de andiroba; o preto azulado é obtido com a oxidação do suco de jenipapo verde misturado com carvão e o vermelho escuro é uma laca preparada com diversas resinas de cheiro e urucum. Muitas vezes, essas tintas são aplicadas em justaposição, ou ainda sobrepostas, como, por exemplo, quando os padrões gráficos são pintados com jenipapo sobre uma camada uniforme de urucum aplicada no rosto e em todo o corpo. Como pincel, utiliza-se finas lascas de bambu – ou de talos de folha de palmeira – sobre as quais são enrolados fios de algodão. Partes do corpo podem ser decorados diretamente com o dedo, ou com chumaços de algodão embebidos de tinta. A pintura corporal é uma atividade do cotidiano, realizada no âmbito familiar. Mulheres pintam seus esposos e vice-versa; namorados pintam-se entre si; as mulheres pintam seus filhos pequenos, após cada banho, de manhã e à tarde, sempre renovando as composições de motivos. Por ocasião das festas, todos exibem uma decoração mais farta, quando a pintura é realçada por colares, bandoleiras e adornos de plumária. A aplicação de padrões gráficos no corpo não está

relacionada à posição social, nem existem desenhos reservados para determinadas ocasiões específicas. No entanto, o uso das tintas varia de acordo com o estado de espírito da pessoa: se está de luto, doente ou sadia – e com os efeitos pretendidos pelo tipo de tinta e padrões gráficos utilizados – para atrair, afastar, seduzir ou evitar, para se esconder ou se mostrar, e assim por diante. A Arte Kusiwa, antes reservada apenas ao corpo, está sendo aplicada pelos Wajãpi a um conjunto variado de suportes. Fazem desenhos nas peças de cerâmica destinada à venda, decoram suas cuias com motivos incisos, utilizados também na tecelagem de bolsas e tipóias e no trançado de seus cestos. O uso do papel e de canetas coloridas constitui-se num campo novo e muito apreciado para esta expressão cultural. Esta descrição corresponde à síntese do conteúdo do processo administrativo nº 01450.000678/2002-27 e Anexos, no qual se encontra reunido o mais completo conhecimento sobre este bem cultural, contido em documentos textuais, bibliográficos e audiovisuais. O presente Registro está de acordo com a decisão proferida na trigésima oitava reunião do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural, realizada em onze de dezembro de dois mil e dois. Data do Registro: vinte de dezembro de dois mil e dois.” E por ser verdade, eu, Fátima Lúcia Nascimento Cisneiros, Diretora do Departamento de Identificação e Documentação do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN, lavrei a presente certidão que vai por mim datada e assinada. Brasília, Distrito Federal, vinte de dezembro de dois mil e dois.-----.

## TITULAÇÃO

O Presidente do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN, na qualidade de Presidente do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural, em decorrência do registro no Livro de Registro das Formas de Expressão, e, de acordo com o artigo quinto do Decreto número três mil, quinhentos e cinquenta e um, de quatro de agosto de dois mil, **CONFIRO** o título de **Patrimônio Cultural do Brasil à Arte Kusiwa – pintura corporal e arte gráfica Wajãpi**, dos índios Wãjapi, do Estado do Amapá. Brasília, Distrito Federal, vinte de dezembro de dois mil e dois.

Carlos Henrique Heck

FONTE: IPHAN, 2002.

**ANEXO E - DECRETO – LEI Nº 3.924 DE 26 DE JULHO DE 1961.****DISPÕE SOBRE OS MONUMENTOS ARQUEOLÓGICOS E PRÉ-HISTÓRICOS.**

O Presidente da República:

Faço saber que o Congresso Nacional decreta e eu sanciono a seguinte lei:

**Artigo 1º** - Os monumentos arqueológicos ou pré-históricos de qualquer natureza existentes no território nacional e todos os elementos que neles se encontram ficam sob a guarda e proteção do Poder Público, de acordo com o que estabelece o art. 180 da Constituição Federal.

**Parágrafo único:** A propriedade da superfície, regida pelo direito comum, não inclui a das jazidas arqueológicas ou pré-históricas, nem a dos objetos nela incorporados na forma do art. 161 da mesma Constituição.

**Artigo 2º** - Consideram-se monumentos arqueológicos ou pré-históricos:

**a)** as jazidas de qualquer natureza, origem ou finalidade, que representem testemunhos da cultura dos paleoameríndios do Brasil, tais como sambaquis, montes artificiais ou tesos, poços sepulcrais, jazigos, aterrados, estearias e quaisquer outras não especificadas aqui, mas de significado idêntico, a juízo da autoridade competente;

**b)** os sítios nos quais se encontram vestígios positivos de ocupação pelos paleoameríndios, tais como grutas, lapas e abrigos sob rocha;

**c)** os sítios identificados como cemitérios, sepulturas ou locais de pouso prolongado ou de aldeamento "estações" e "cerâmios", nos quais se encontram vestígios humanos de interesse arqueológico ou paleoetnográfico;

**d)** as inscrições rupestres ou locais como sulcos de polimentos de utensílios e outros vestígios de atividade de paleoameríndios.

**Artigo 3º** - São proibidos em todo território nacional o aproveitamento econômico, a destruição ou mutilação, para qualquer fim, das jazidas arqueológicas ou pré-históricas conhecidas como sambaquis, casqueiros, concheiros, birbigueiras ou sernambis, e bem assim dos sítios, inscrições e objetos enumerados nas alíneas **b**, **c** e **d** do artigo anterior, antes de serem devidamente pesquisados, respeitadas as concessões anteriores e não caducas.

**Artigo 4º** - Toda pessoa, natural ou jurídica, que, na data da publicação desta Lei, já estiver procedendo, para fins econômicos ou outros, à exploração de jazidas arqueológicas ou pré-históricas, deverá comunicar à Diretoria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, dentro de sessenta (60) dias, sob pena de multa de Cr\$ 10.000,00 a Cr\$ 50.000,00 (dez mil a cinquenta mil cruzeiros), o exercício dessa atividade, para efeito de exame, registro, fiscalização e salvaguarda do interesse da ciência.

**Artigo 5º** - Qualquer ato que importe na destruição ou mutilação dos monumentos a que se

refere o art. 2º desta Lei será considerado crime contra o Patrimônio Nacional e, como tal, punível de acordo com o disposto nas leis penais.

**Artigo 6º** - As jazidas conhecidas como sambaquis, manifestadas ao governo da União, por intermédio da Diretoria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, de acordo com o art. 4º e registradas na forma do artigo 27 desta Lei, terão precedência para estudo e eventual aproveitamento, em conformidade com o Código de Minas.

**Artigo 7º** - As jazidas arqueológicas ou pré-históricas de qualquer natureza, não manifestadas e registradas na forma dos arts. 4º e 6º desta Lei, são consideradas, para todos os efeitos, bens patrimoniais da União.

## **CAPÍTULO II**

### **Das Escavações Arqueológicas realizadas por particulares**

**Artigo 8º** - O direito de realizar escavações para fins arqueológicos, em terras de domínio público ou particular, constitui-se mediante permissão do Governo da União, através da Diretoria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, ficando obrigado a respeitá-lo o proprietário ou possuidor do solo.

**Artigo 9º** - O pedido de permissão deve ser dirigido à Diretoria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, acompanhado de indicação exata do local, do vulto e da duração aproximada dos trabalhos a serem executados, da prova de idoneidade técnico-científica e financeira do requerente e do nome do responsável pela realização dos trabalhos.

**Parágrafo único:** Estando em condomínio a área em que se localiza a jazida, somente poderá requerer a permissão o administrador ou cabecel, eleito na forma do Código Civil.

**Artigo 10º** - A permissão terá por título uma portaria do Ministro da Educação e Cultura, que será transcrita em livro próprio da Diretoria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional e na qual ficarão estabelecidas as condições a serem observadas ao desenvolvimento das escavações e estudos.

**Artigo 11º** - Desde que as escavações e estudos devam ser realizados em terreno que não pertença ao requerente, deverá ser anexado ao seu pedido o consentimento escrito do proprietário do terreno ou de quem esteja em uso e gozo desse direito.

**§ 1º** - As escavações devem ser necessariamente executadas sob orientação do permissionário, que responderá civil, penal e administrativamente pelos prejuízos que causar ao Patrimônio Nacional ou a terceiros.

**§ 2º** - As escavações devem ser realizadas de acordo com as condições estipuladas no instrumento de permissão, não podendo o responsável, sob nenhum pretexto, impedir a inspeção dos trabalhos por delegado especialmente designado pela Diretoria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, quando for julgado conveniente.

**§ 3º** - O permissionário fica obrigado a informar à Diretoria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, trimestralmente, sobre o andamento das escavações, salvo a ocorrência de fato excepcional, cuja notificação deverá ser feita imediatamente, para as providências cabíveis.

**Artigo 12º** - O Ministério da Educação e Cultura poderá cassar a permissão concedida, uma vez que:

- a) não sejam cumpridas as prescrições da presente Lei e do instrumento de concessão da licença;
- b) sejam suspensos os trabalhos de campo por prazo superior a doze (12) meses, salvo motivo de força maior, devidamente comprovado;
- c) no caso de não cumprimento do parágrafo 3º do artigo anterior.

**Parágrafo único:** Em qualquer dos casos acima enumerados, o permissionário não terá direito a indenização alguma pela despesas que tiver efetuado.

### **CAPÍTULO III**

#### **Das Escavações Arqueológicas realizadas por Instituições Científicas**

##### **Especializadas da União, dos Estados e dos Municípios**

**Artigo 13º** - A União, bem como os Estados e Municípios mediante autorização federal, poderão proceder a escavações e pesquisas, no interesse da Arqueologia e da Pré-história em terrenos de propriedade particular, com exceção das áreas muradas que envolvam construções domiciliares.

**Parágrafo único:** À falta de acordo amigável com o proprietário da área onde se situar a jazida, será esta declarada de utilidade pública e autorizada a sua ocupação pelo período necessário à execução dos estudos, nos termos do art. 36 do Decreto-lei nº 3.365, de 21 de junho de 1941.

**Artigo 14º** - No caso de ocupação temporária do terreno, para realização de escavações nas jazidas declaradas de utilidade pública, deverá ser lavrado um auto, antes do início dos estudos, no qual se descreva o aspecto exato do local.

**§ 1º** - Terminados os estudos, o local deverá ser restabelecido, sempre que possível, na sua feição primitiva.

**§ 2º** - Em caso de as escavações produzirem a destruição de um relevo qualquer, essa obrigação só terá cabimento quando se comprovar que, desse aspecto particular do terreno, resultavam incontestáveis vantagens para o proprietário.

**Artigo 15º** - Em casos especiais e em face do significado arqueológico excepcional das jazidas, poderá ser promovida a desapropriação do imóvel, ou parte dele, por utilidade pública, com fundamento no art. 5º, alíneas K e L do Decreto-lei nº 3.365, de 21 de junho de 1941.

**Artigo 16º** - Nenhum órgão da administração federal, dos Estados ou dos Municípios, mesmo no caso do art. 28 desta Lei, poderá realizar escavações arqueológicas ou pré-históricas, sem prévia comunicação à Diretoria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, para fins de registro no cadastro de jazidas arqueológicas.

**Parágrafo único:** Dessa comunicação deve constar, obrigatoriamente o local, o tipo ou a designação da jazida, o nome do especialista encarregado das escavações, os indícios que

determinaram a escolha do local e, posteriormente, uma súmula dos resultados obtidos e do destino do material coletado.

## **CAPÍTULO IV**

### **Das Descobertas Fortuitas**

**Artigo 17°** - A posse e a salvaguarda dos bens de natureza arqueológica ou pré-histórica constituem, em princípio, direito imanente ao Estado.

**Artigo 18°** - A descoberta fortuita de quaisquer elementos de interesse arqueológico ou pré-histórico, artístico ou numismático deverá ser imediatamente comunicada à Diretoria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, ou aos órgãos oficiais autorizados, pelo autor do achado ou pelo proprietário do local onde tiver ocorrido.

**Parágrafo único:** O proprietário ou ocupante do imóvel onde se tiver verificado o achado é responsável pela conservação provisória da coisa descoberta, até o pronunciamento e deliberação da Diretoria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

**Artigo 19°** - A infringência da obrigação imposta no artigo anterior implicará na apreensão sumária do achado, sem prejuízo da responsabilidade do inventor pelos danos que vier a causar ao Patrimônio Nacional, em decorrência da omissão.

## **CAPÍTULO V**

### **Da remessa, para o exterior, de objetos de interesse Arqueológico ou Pré-histórico, Histórico, Numismático ou Artístico**

**Artigo 20°** - Nenhum objeto que apresente interesse arqueológico ou pré-histórico, numismático ou artístico poderá ser transferido para o exterior, sem licença expressa da Diretoria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, constante de uma "guia" de liberação na qual serão devidamente especificados os objetos a serem transferidos.

**Artigo 21°** - A inobservância da prescrição do artigo anterior implicará na apreensão sumária do objeto a ser transferido, sem prejuízo das demais cominações legais a que estiver sujeito o responsável.

**Parágrafo único:** O objeto apreendido, razão deste artigo, será entregue à Diretoria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

## **CAPÍTULO VI**

### **Disposições Gerais**

**Artigo 22°** - O aproveitamento econômico das jazidas, objeto desta Lei, poderá ser realizado na forma e nas condições prescritas pelo Código de Minas, uma vez concluída a sua exploração científica, mediante parecer favorável da Diretoria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional ou do órgão oficial autorizado.



**Parágrafo único:** De todas as jazidas será preservada, sempre que possível ou conveniente, uma parte significativa, a ser protegida pelos meios convenientes, como blocos testemunhos.

**Artigo 23°** - O Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas encaminhará Diretoria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional qualquer pedido de cientista estrangeiro, para realizar escavações arqueológicas ou pré-históricas no país.

**Artigo 24°** - Nenhuma autorização de pesquisa ou de lavra para jazidas de calcário de concha, que possua as características de monumentos arqueológicos ou pré-históricos, poderá ser concedida sem audiência prévia da Diretoria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

**Artigo 25°** - A realização de escavações arqueológicas ou pré-históricas, com infringência de qualquer dos dispositivos desta Lei, dará lugar à multa de Cr\$ 5.000,00 (cinco mil cruzeiros) a Cr\$ 50.000,00 (cinquenta mil cruzeiros), sem prejuízo de sumária apreensão e conseqüente perda, para o Patrimônio Nacional, de todo o material e equipamento existente no local.

**Artigo 26°** - Para melhor execução da presente Lei, a Diretoria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional poderá solicitar a colaboração de órgãos federais, estaduais, municipais, bem como de instituições que tenham entre seus objetivos específicos o estudo e a defesa dos monumentos arqueológicos e pré-históricos.

**Artigo 27°** - A Diretoria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional manterá um Cadastro dos monumentos arqueológicos do Brasil, no qual serão registrados todas as jazidas manifestadas, de acordo com o disposto nesta Lei, bem como das que se tornarem conhecidas por qualquer via.

**Artigo 28°** - As atribuições conferidas ao Ministério da Educação e Cultura, para o cumprimento desta Lei, poderão ser delegadas a qualquer unidade da Federação, que disponha de serviços técnico-administrativos especialmente organizados para a guarda, preservação e estudo das jazidas arqueológicas e pré-históricas, bem como de recursos suficientes para o custeio e bom andamento dos trabalhos.

**Parágrafo único:** No caso deste artigo, o produto das multas aplicadas e apreensões de material legalmente feitas reverterá em benefício do serviço estadual, organizado para a preservação e estudo desses monumentos.

**Artigo 29°** - Aos infratores desta Lei serão aplicadas as sanções dos artigos 163 a 167 do Código Penal, conforme o caso, sem prejuízo de outras penalidades cabíveis.

**Artigo 30°** - O poder Executivo baixará, no prazo de 120 dias, a partir da vigência desta Lei, a regulamentação que for julgada necessária à sua fiel execução.

**Artigo 31°** - Esta lei entrará em vigor na data de sua publicação, revogadas as disposições em contrário.

Brasília, em 26 de julho de 1961;  
140° da Independência e 73° da República.

**Jânio Quadros**

Brigido Tinoco

Oscar Pedroso Horta

Clemente Mariani

João Agripino

## **ANEXO F – CONSTITUIÇÃO FEDERAL – ARTIGOS REFERENTES AO PATRIMÔNIO CULTURAL BRASILEIRO CONSTITUIÇÃO FEDERAL – 1988.**

**Artigo 5º** - Todos são iguais Perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes:

**LXXIII** - qualquer cidadão é parte legítima para propor ação popular que vise a anular ato lesivo ao patrimônio público ou de entidade de que o Estado participe, à moralidade administrativa, ao meio ambiente e ao patrimônio histórico e cultural, ficando o autor, salvo comprovada má-fé, isento de custas judiciais e do ônus da suculência;

**Artigo 23** - É competência comum da União, dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios:

**III** - proteger os documentos, as obras e outros bens de valor histórico, artístico e cultural, os monumentos, as paisagens naturais notáveis e os sítios arqueológicos;  
**IV** - impedir a evasão, a destruição e a descaracterização de obras de arte e de outros bens de valor histórico, artístico ou cultural;  
**V** - proporcionar os meios de acesso à cultura, à educação e à ciência;  
**VI** - proteger o meio ambiente e combater a poluição em qualquer de suas formas;  
**VII** - preservar as florestas, a fauna e a flora;

**Artigo 24** - Compete à União, aos Estados e ao Distrito Federal legislar concorrentemente sobre:

**VI** - florestas, caça, pesca, fauna, conservação da natureza, defesa do solo e dos recursos naturais, proteção do meio ambiente e controle da poluição;  
**VII** - proteção ao patrimônio histórico, cultural, artístico, turístico e paisagístico;  
**VIII** - responsabilidade por dano ao meio ambiente, ao consumidor, a bens e direitos de valor artístico, estético, histórico, turístico e paisagístico;  
**IX** - educação, cultura, ensino e desporto;

**Artigo 30** - Compete aos Municípios:

**IX** - promover a proteção do patrimônio histórico-cultural local, observada a legislação e a ação fiscalizadora federal e estadual.

**Artigo 170** - A ordem econômica, fundada na valorização do trabalho humano e na livre iniciativa, tem por fim assegurar a todos existência digna, conforme os ditames da justiça social, observados os seguintes princípios:

**VI** - defesa do meio ambiente;

**Artigo 215** - O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.

§ 1º - O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

§ 2º - A lei disporá sobre a fixação de datas comemorativas de alta significação para os diferentes segmentos étnicos nacionais.

**Artigo 216** - Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

I - as formas de expressão;

II - os modos de criar, fazer e viver;

III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas;

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

V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

§ 1º - O Poder Público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação.

§ 2º - Cabem à administração pública, na forma da lei, a gestão da documentação governamental e as providências para franquear sua consulta a quantos dela necessitem.

§ 3º - A lei estabelecerá incentivos para a produção e o conhecimento de bens e valores culturais.

§ 4º - Os danos e ameaças ao patrimônio cultural serão punidos, na forma da lei.

§ 5º - Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos.

**Artigo 220** - A manifestação do pensamento, a criação, a expressão, e a informação, sob qualquer forma, processo ou veículo não sofrerão qualquer restrição, observado o disposto nesta Constituição.

**Artigo 221** - A produção e a programação das emissoras de rádio e televisão atenderão aos seguintes princípios:

I - preferência a finalidades educativas, artísticas, culturais e informativas;

II - promoção da cultura nacional e regional e estímulo à produção independente que objetive sua divulgação;

III - regionalização da produção cultural, artística e jornalística, conforme percentuais estabelecidos em lei;

**Artigo 225** - Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações.

§ 1º - Para assegurar a efetividade desse direito, incumbe ao Poder Público:

**I** - preservar e restaurar os processos ecológicos essenciais e prover o manejo ecológico das espécies e ecossistemas;

**II** - preservar a diversidade e a integridade do patrimônio genético do País e fiscalizar as entidades dedicadas à pesquisa e manipulação de material genético;

**III** - definir, em todas as unidades da Federação, espaços territoriais e seus componentes a serem especialmente protegidos, sendo a alteração e a supressão permitidas somente através de lei, vedada qualquer utilização que comprometa a integridade dos atributos que justifiquem sua proteção;

**IV** - exigir, na forma da lei, para instalação de obra ou atividade potencialmente causadora de significativa degradação do meio ambiente, estudo prévio de impacto ambiental, a que se dará publicidade;

**V** - controlar a produção, a comercialização e emprego de técnicas, métodos e substâncias que comportem risco para a vida, a qualidade de vida e o meio ambiente;

**VI** - promover a educação ambiental em todos os níveis de ensino e a conscientização pública para a preservação do meio ambiente;

**VII** - proteger a fauna e a flora, vedadas, na forma da lei, as práticas que coloquem em risco sua função ecológica, provoquem a extinção de espécies ou submetam os animais a crueldade.

§ 2º - Aquele que explorar recursos minerais fica obrigado a recuperar o meio ambiente degradado, de acordo com solução técnica exigida pelo órgão público competente, na forma da lei.

§ 3º - As condutas e atividades consideradas lesivas ao meio ambiente sujeitarão os infratores, pessoas físicas ou jurídicas, a sanções penais e administrativas, independentemente obrigação de reparar os danos causados.

§ 4º - A Floresta Amazônica brasileira, a Mata Atlântica, a Serra do Mar, o Pantanal Mato-grossense e a Zona Costeira são patrimônio Nacional e sua utilização far-se-á, na forma da lei, dentro de condições que assegurem a preservação do meio ambiente, inclusive quanto ao uso dos recursos naturais.

§ 5º - São indisponíveis as terras devolutas ou arrecadadas pelos Estados, por ações discriminatórias, necessárias à proteção dos ecossistemas naturais.

§ 6º - As usinas que operem com reator nuclear deverão ter sua localização definida em lei federal, sem o que não poderão ser instaladas.

**ANEXO G - DECRETO-LEI Nº 3.551 - 4 DE AGOSTO DE 2000****INSTITUI O REGISTRO DE BENS CULTURAIS DE NATUREZA IMATERIAL QUE CONSTITUEM PATRIMÔNIO CULTURAL BRASILEIRO, CRIA O PROGRAMA NACIONAL DO PATRIMÔNIO IMATERIAL E DÁ OUTRAS PROVIDÊNCIAS.**

O Presidente da República, no uso da atribuição que lhe confere o Artigo 84, inciso IV, e tendo em vista o disposto no Artigo 14 da Lei nº 9.649, de 27 de maio de 1998,

Decreta:

**Artigo 1º** - Fica instituído o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro.

**§ 1º** - Esse registro se fará em um dos seguintes livros:

**I** - Livro de Registro dos Saberes, onde serão inscritos conhecimentos e modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades;

**II** - Livro de Registro das Celebrações, onde serão inscritos rituais e festas que marcam a vivência coletiva do trabalho, da religiosidade, do entretenimento e de outras práticas da vida social;

**III** - Livro de Registro das Formas de Expressão, onde serão inscritas manifestações literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas;

**IV** - Livro de Registro dos Lugares, onde serão inscritos mercados, feiras, santuários, praças e demais espaços onde se concentram e reproduzem práticas culturais coletivas.

**§ 2º** - A inscrição num dos livros de registro terá sempre como referência a continuidade histórica do bem e sua relevância nacional para a memória, a identidade e a formação da sociedade brasileira.

**§ 3º** - Outros livros de registro poderão ser abertos para a inscrição de bens culturais de natureza imaterial que constituam patrimônio cultural brasileiro e não se enquadrem nos livros definidos no parágrafo primeiro deste artigo.

**Artigo 2º** - São partes legítimas para provocar a instauração do processo de registro:

**I** - o Ministro de Estado da Cultura;

**II** - instituições vinculadas ao Ministério da Cultura;

**III** - Secretarias de Estado, de Município e do Distrito Federal;

**IV** - sociedades ou associações civis.

**Artigo 3º** - As propostas para registro, acompanhadas de sua documentação técnica, serão dirigidas ao Presidente do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN, que as submeterá ao Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural.

§ 1º - A instrução dos processos de registro será supervisionada pelo IPHAN.

§ 2º - A instrução constará de descrição pormenorizada do bem a ser registrado, acompanhada da documentação correspondente, e deverá mencionar todos os elementos que lhe sejam culturalmente relevantes.

§ 3º - A instrução dos processos poderá ser feita por outros órgãos do Ministério da Cultura, pelas unidades do IPHAN ou por entidade, pública ou privada, que detenha conhecimentos específicos sobre a matéria, nos termos do regulamento a ser expedido pelo Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural.

§ 4º - Ultimeada a instrução, o IPHAN emitirá parecer acerca da proposta de registro e enviará o processo ao Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural, para deliberação.

§ 5º - O parecer de que trata o parágrafo anterior será publicado no Diário Oficial da União, para eventuais manifestações sobre o registro, que deverão ser apresentadas ao Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural no prazo de até trinta dias, contados da data de publicação do parecer.

**Artigo 4º** - O processo de registro, já instruído com as eventuais manifestações apresentadas, será levado à decisão do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural.

**Artigo 5º** - Em caso de decisão favorável do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural, o bem será inscrito no livro correspondente e receberá o título de "Patrimônio Cultural do Brasil".

**Parágrafo único** : Caberá ao Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural determinar a abertura, quando for o caso, de novo Livro de Registro, em atendimento ao disposto nos termos do § 3º do Artigo 1º deste Decreto.

**Artigo 6º** - Ao Ministério da Cultura cabe assegurar ao bem registrado:

- I - documentação por todos os meios técnicos admitidos, cabendo ao IPHAN manter banco de dados com o material produzido durante a instrução do processo.
- II - ampla divulgação e promoção.

**Artigo 7º** - O IPHAN fará a reavaliação dos bens culturais registrados, pelo menos a cada dez anos, e a encaminhará ao Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural para decidir sobre a revalidação do título de "Patrimônio Cultural do Brasil".

**Parágrafo único:** Negada a revalidação, será mantido apenas o registro, como referência cultural de seu tempo.

**Artigo 8º** - Fica instituído, no âmbito do Ministério da Cultura, o "Programa Nacional do Patrimônio Imaterial", visando à implementação de política específica de inventário, referenciamento e valorização desse patrimônio.

**Parágrafo único:** O Ministério da Cultura estabelecerá, no prazo de noventa dias, as bases para o desenvolvimento do Programa de que trata este artigo.

**Artigo 9º** - Este Decreto entra em vigor na data de sua publicação.

Brasília, 4 de agosto de 2000;

179º da Independência e 112º da República.

**Fernando Henrique Cardoso**

**Francisco Weffort**



## **ANEXO H - CONVENÇÃO PARA A PROTECÇÃO DO PATRIMÓNIO MUNDIAL, CULTURAL E NATURAL – 1972**

A Conferência Geral da Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura, reunida em Paris de 17 de Outubro a 21 de Novembro de 1972, na sua décima sétima sessão:

Constatando que o património cultural e o património natural estão cada vez mais ameaçados de destruição, não apenas pelas causas tradicionais de degradação, mas também pela evolução da vida social e económica que as agrava através e fenómenos de alteração ou de destruição ainda mais importantes;

Considerando que a degradação ou o desaparecimento de um bem do património cultural e natural constitui um empobrecimento efectivo do património de todos os povos do mundo;

Considerando que a protecção de tal património à escala nacional é a maior parte das vezes insuficiente devido à vastidão dos meios que são necessários para o efeito e da insuficiência de recursos económicos, científicos e técnicos do país no território do qual se encontra o bem a salvaguardar;

Relembrando que o Acto Constitutivo da Organização prevê a ajuda à conservação, progresso e difusão do saber, promovendo a conservação e protecção do património universal e recomendando aos povos interessados convenções internacionais concluídas para tal efeito;

Considerando que as convenções, recomendações e resoluções internacionais existentes no interesse dos bens culturais e naturais demonstram a importância que constitui, para todos os povos do mundo, a salvaguarda de tais bens, únicos e insubstituíveis, qualquer que seja o povo a que pertençam;

Considerando que determinados bens do património cultural e natural se revestem de excepcional interesse que necessita a sua preservação como elementos do património mundial da humanidade no seu todo;

Considerando que, perante a extensão e a gravidade dos novos perigos que os ameaçam, incumbe à colectividade internacional, no seu todo, participar na protecção do património cultural e natural, de valor universal excepcional, mediante a concessão de uma assistência colectiva que sem se substituir à acção do Estado interessado a complete de forma eficaz;

Considerando que se torna indispensável a adopção, para tal efeito, de novas disposições convencionais que estabeleçam um sistema eficaz de protecção colectiva do património cultural e natural de valor universal excepcional, organizado de modo permanente e segundo métodos científicos e modernos;

Após ter decidido aquando da sua décima sexta sessão que tal questão seria objecto de uma convenção internacional;

adota no presente dia 16 de Novembro de 1972 a presente Convenção.

### **I - Definições do património cultural e natural**

#### **ARTIGO 1.º**

Para fins da presente Convenção serão considerados como património cultural:

*Os monumentos.* – Obras arquitectónicas, de escultura ou de pintura monumentais, elementos de estruturas de carácter arqueológico, inscrições, grutas e grupos de elementos com valor universal excepcional do ponto de vista da história, da arte ou da ciência;

*Os conjuntos.* – Grupos de construções isoladas ou reunidos que, em

virtude da sua arquitectura, unidade ou integração na paisagem têm valor universal excepcional do ponto de vista da história, da arte ou da ciência;  
*Os locais de interesse.* – Obras do homem, ou obras conjugadas do homem e da natureza, e as zonas, incluindo os locais de interesse arqueológico, com um valor universal excepcional do ponto de vista histórico, estético, etnológico ou antropológico.

#### **ARTIGO 2.º**

Para fins da presente Convenção serão considerados como património natural:  
 Os monumentos naturais constituídos por formações físicas e biológicas ou por grupos de tais formações com valor universal excepcional do ponto de vista estético ou científico;  
 As formações geológicas e fisiográficas e as zonas estritamente delimitadas que constituem *habitat* de espécies animais e vegetais ameaçadas, com valor universal excepcional do ponto de vista da ciência ou da conservação;  
 Os locais de interesse naturais ou zonas naturais estritamente delimitadas, com valor universal excepcional do ponto de vista a ciência, conservação ou beleza natural.

#### **ARTIGO 3.º**

Competirá a cada Estado parte na presente Convenção identificar e delimitar os diferentes bens situados no seu território referidos nos artigos 1 e 2 acima.

### **II - Protecção nacional e protecção internacional do património cultural e natural**

#### **ARTIGO 4.º**

Cada um dos Estados parte na presente Convenção deverá reconhecer que a obrigação de assegurar a identificação, protecção, conservação, valorização e transmissão às gerações futuras do património cultural e natural referido nos artigos 1.º e 2.º e situado no seu território constitui obrigação primordial. Para tal, deverá esforçar-se, quer por esforço próprio, utilizando no máximo os seus recursos disponíveis, quer, se necessário, mediante a assistência e a cooperação internacionais de que possa beneficiar, nomeadamente no plano financeiro, artístico, científico e técnico.

#### **ARTIGO 5.º**

Com o fim de assegurar uma protecção e conservação tão eficazes e uma valorização tão activa quanto possível do património cultural e natural situado no seu território e nas condições apropriadas a cada país, os Estados parte na presente Convenção esforçar-se-ão na medida do possível por:

- a) Adoptar uma política geral que vise determinar uma função ao património cultural e natural na vida colectiva e integrar a protecção do referido património nos programas de planificação geral;
- b) Instituir no seu território, caso não existam, um ou mais serviços de protecção, conservação e valorização do património cultural e natural, com pessoal apropriado, e dispor dos meios que lhe permitam cumprir as tarefas que lhe sejam atribuídas;
- c) Desenvolver os estudos e as pesquisas científicas e técnica e aperfeiçoar os métodos de intervenção que permitem a um Estado enfrentar os perigos que ameaçam o seu património cultural e natural;
- d) Tomar as medidas jurídicas, científicas, técnicas, administrativas e

- financeiras adequadas para a identificação, protecção, conservação, valorização e restauro do referido património; e
- e) Favorecer a criação ou o desenvolvimento de centros nacionais ou regionais de formação nos domínios da protecção, conservação e valorização do património cultural e natural e encorajar a pesquisa científica neste domínio.

#### **ARTIGO 6.º**

1 – Com pleno respeito pela soberania dos Estados no território dos quais está situado o património cultural e natural referido nos artigos 1.º e 2.º, e sem prejuízo dos direitos reais previstos na legislação nacional sobre o referido património, os Estados parte na presente Convenção reconhecem que o referido património constitui um património universal para a protecção do qual a comunidade internacional no seu todo tem o dever de cooperar.

2 – Em consequência, os Estados parte comprometem-se, em conformidade com as disposições da presente Convenção, a contribuir para a identificação, protecção, conservação e valorização do património cultural e natural referido nos parágrafos 2 e 4 do artigo 11.º se o Estado no território do qual tal património se encontra o solicitar.

3 – Cada um dos Estados parte na presente Convenção compromete-se a não tomar deliberadamente qualquer medida susceptível de danificar directa ou indirectamente o património cultural e natural referido nos artigos 1.º e 2.º situado no território de outros Estados parte na presente Convenção.

#### **ARTIGO 7.º**

Para fins da presente Convenção, deverá entender-se por protecção internacional do património mundial, cultural e natural a criação de um sistema de cooperação e de assistência internacionais que vise auxiliar os Estados parte na Convenção nos esforços que dispendem para preservar e identificar o referido património.

### **III - Comité intergovernamental para a protecção do património mundial, cultural e natural**

#### **ARTIGO 8.º**

1 – É criado junto da Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura, um comité intergovernamental para a protecção do património cultural e natural de valor universal excepcional denominado Comité do Património Mundial. Será composto por quinze Estados parte na Convenção, eleitos pelos Estados parte na Convenção reunidos em assembleia geral no decurso de sessões ordinárias da Conferência Geral da Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura. O número dos Estados membros do Comité será elevado até vinte e um, a contar da sessão ordinária da conferência geral que se siga à entrada em vigor da presente Convenção para, pelo menos, quarenta Estados.

2 – A eleição dos membros do Comité deverá assegurar uma representação equitativa das diferentes regiões e culturas do Mundo.

3 – Assistirão às sessões do Comité com voto consultivo um representante do Centro Internacional de Estudos para a Conservação e Restauro de Bens Culturais (Centro de Roma), um representante do Conselho Internacional de Monumentos e Locais de Interesse (ICOMOS) e um representante da União Internacional para a

Conservação da Natureza e Seus Recursos (UICN), aos quais poderão ser acrescentados, a pedido dos Estados parte, reunidos em assembleia geral no decurso das sessões ordinárias da Conferência Geral da Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura, representantes de outras organizações intergovernamentais com objectivos idênticos.

#### **ARTIGO 9.º**

1 – Os Estados membro do Comité do Património Mundial exercerão o seu mandato desde o termo da sessão ordinária da Conferência Geral no decurso da qual tiverem sido eleitos e até ao final da terceira sessão ordinária subsequente.

2 – No entanto, o mandato de um terço dos membros designados na primeira eleição terminará no final da primeira sessão ordinária da Conferência Geral que se siga à sessão no decurso da qual tenham sido eleitos, e o mandato de um segundo terço dos membros designados simultaneamente terminará no final da segunda sessão ordinária da Conferência Geral que se siga à sessão no decurso da qual tenham sido eleitos. Os nomes de tais membros serão sorteados pelo presidente da Conferência Geral após a primeira eleição.

3 - Os Estados membro do Comité deverão escolher para os representar pessoas qualificadas no domínio do património cultural ou do património natural.

#### **ARTIGO 10.º**

1 – O Comité do Património Mundial adoptará o seu regulamento interno.

2 – O Comité poderá a qualquer momento convidar para as suas reuniões organismos públicos o privados, assim como pessoas privadas, para proceder a consultas sobre questões específicas.

3- O Comité poderá criar órgãos consultivos que julgue necessários à execução das suas funções.

#### **ARTIGO 11.º**

1 – Cada um dos Estados parte na presente Convenção deverá submeter, em toda a medida do possível, ao Comité do Património Mundial um inventário dos bens do património cultural e natural situados no seu território e susceptíveis de serem inscritos na lista prevista no parágrafo 2 do presente artigo. Tal inventário, que não será considerado exaustivo, deverá comportar uma documentação sobre o local dos bens em questão e sobre o interesse que apresentam.

2 – Com base nos inventários submetidos pelos Estados em aplicação do parágrafo 1 acima, o Comité deverá estabelecer, actualizar e difundir, sob o nome de «lista do património mundial», uma lista dos bens do património cultural e do património natural tal como definidos nos artigos 1.º e 2.º da presente Convenção, que considere como tendo um valor universal excepcional em aplicação dos critérios que tiver estabelecido. De dois em dois anos deverá ser difundida uma actualização da lista.

3 – A inscrição e um bem na lista do património mundial apenas poderá ser feita com o consentimento do Estado interessado. A inscrição de um bem situado num território que seja objecto de reivindicação de soberania ou de jurisdição por vários Estados não prejudicará em nada os direitos das partes no diferendo.

4 – O Comité deverá estabelecer, actualizar e difundir, sempre que as circunstâncias o exigirem, sob o nome de «lista do património mundial em perigo», uma lista dos bens que figurem na lista do património mundial para a salvaguarda dos quais sejam necessários grandes trabalhos e para os quais tenha sido pedida

assistência, nos termos da presente Convenção. Tal lista deverá conter uma estimativa do custo das operações. Apenas poderão figurar nesta lista os bens do património cultural e natural ameaçados de desaparecimento devido a uma degradação acelerada, projectos de grandes trabalhos públicos ou privados, rápido desenvolvimentos urbano e turístico, destruição devida a mudança de utilização ou de propriedade da terra, alterações profundas devidas a uma causa desconhecida, abandono por um qualquer motivo, conflito armado surgido ou ameaçando surgir, calamidades e cataclismos, grandes incêndios, sismos, deslocações de terras, erupções vulcânicas, modificações do nível das águas, inundações e maremotos. O Comité poderá, em qualquer momento e em caso de urgência, proceder a nova inscrição na lista do património mundial em perigo e dar a tal inscrição difusão imediata.

5 – O Comité definirá os critérios com base nos quais um bem do património cultural e natural poderá ser inscrito em qualquer das listas referidas nos parágrafos 2 e 4 do presente artigo.

6 – Antes de recusar um pedido de inscrição numa das duas listas nos parágrafos 2 e 4 do presente artigo, o Comité deverá consultar o Estado parte no território do qual esteja situado o bem do património cultural ou natural em causa.

7 – O Comité, com o consentimento dos Estados interessados, coordenará e encorajará os estudos e as pesquisas necessárias à constituição das listas referidas nos parágrafos 2 e 4 do presente artigo.

#### **ARTIGO 12.º**

O facto de um bem do património cultural e natural não ter sido inscrito em qualquer das duas listas referidas nos parágrafos 2 e 4 do artigo 11.º não poderá de qualquer modo significar que tal bem não tenha um valor excepcional para fins diferentes dos resultantes da inscrição nas referidas listas.

#### **ARTIGO 13.º**

1 – O Comité do Património Mundial deverá aceitar e estudar os pedidos de assistência internacional formulados pelos Estados parte na presente Convenção no que respeita aos bens do património cultural e natural situados nos seus territórios, que figuram ou sejam susceptíveis de figurar nas listas referidas nos parágrafos 2 e 4 do artigo 11.º. Tais pedidos poderão ter por objecto a protecção, conservação, valorização ou restauro de tais bens.

2 – Os pedidos de assistência internacional em aplicação do parágrafo 1 do presente artigo poderão igualmente ter por objecto a identificação de bens do património cultural e natural definido nos artigos 1.º e 2.º, sempre que pesquisas preliminares tenham permitido estabelecer que as mesmas merecem ser prosseguidas.

3 – O Comité deverá decidir do andamento a dar a tais pedidos, determinar, se necessário, a natureza e importância da sua ajuda e autorizar a conclusão, em seu nome, de acordos necessários com o governo interessado.

4 – O Comité deverá determinar uma ordem de prioridade para as suas intervenções. Fazer-lo-á tendo em conta a importância respectiva dos bens a salvaguardar para o património mundial, cultural e natural, a necessidade em assegurar assistência internacional aos bens mais representativos da natureza ou do génio e da história do mundo e da urgência dos trabalhos a empreender, a importância dos recursos dos Estados no território dos quais se encontrem os bens ameaçados e principalmente a medida em que tais Estados poderiam assegurar a salvaguarda de tais bens pelos seus próprios meios.

5 – O Comité deverá estabelecer, actualizar e difundir uma lista dos bens para os quais tenha sido dada assistência internacional.

6 – O Comité deverá decidir da utilização dos recursos do fundo criado nos termos do artigo 15.º da presente Convenção. Procurará os meios de aumentar tais recursos e tomará todas as medidas úteis para o efeito.

7 – O Comité deverá cooperar com as organizações internacionais e nacionais, governamentais e não governamentais, com objectivos idênticos aos da presente Convenção. Para a aplicação dos programas e execução dos seus projectos, o Comité poderá recorrer a tais organizações, especialmente do Centro Internacional de Estudos para a Conservação e Restauro dos Bens Culturais (Centro de Roma), ao Conselho Internacional dos Monumentos e Locais de Interesse (ICOMOS) e à União Internacional para a Conservação da Natureza e Seus Recursos (UICN), assim como a outros organismos públicos ou privados e a pessoas privadas.

8 – As decisões do Comité serão tomadas por maioria de dois terços dos membros presentes e votantes. O quórum será constituído pela maioria dos membros do Comité.

#### **ARTIGO 14.º**

1 – O Comité do Património Mundial será assistido por um secretariado nomeado pelo director-geral da Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura.

2 – O director-geral da Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura, utilizando o mais possível os serviços do Centro Internacional de Estudos para a Conservação e Restauro dos Bens Culturais (Centro de Roma), do Conselho Internacional dos Monumentos e Locais de Interesse (ICOMOS) e da União Internacional para a Conservação da Natureza e Seus Recursos (UICN), nos domínios das suas competências e das suas respectivas possibilidades, deverá preparar a documentação do Comité, a ordem do dia das suas reuniões e deverá assegurar a execução das suas decisões.

### **IV - Fundo para a protecção do património mundial, cultural e natural**

#### **ARTIGO 15.º**

1 – É constituído um fundo para a protecção do património mundial, cultural e natural de valor universal excepcional, denominado Fundo do Património Mundial.

2 – O Fundo será constituído com fundos de depósito, em conformidade com as disposições do regulamento financeiro da Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura.

3 – Os recursos do Fundo serão constituídos por:

- a) Contribuições obrigatórias e contribuições voluntárias dos Estados parte na presente Convenção;
- b) Pagamento, doações ou legados que poderão fazer:
  - i) Outros Estados;
  - ii) A Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura, as demais organizações do sistema das Nações Unidas, nomeadamente o Programa de Desenvolvimento das Nações Unidas e outras organizações intergovernamentais;
  - iii) Organismos públicos ou privados, ou as pessoas privadas;
- c) Qualquer juro devido pelos recursos do Fundo;
- d) Produto das colectas e receitas das manifestações organizadas em proveito

do Fundo; e

e) Quaisquer outros recursos autorizados pelo regulamento que o Comité do Património Mundial elaborará.

4 – O destino das contribuições feitas ao Fundo e das demais formas de assistência prestadas ao Comité será estabelecido por este. O Comité poderá aceitar contribuições destinadas apenas a um certo programa ou a um determinado projecto desde que a aplicação de tal programa ou a execução de tal projecto tenha sido decidida pelo Comité. As contribuições feitas ao Fundo não poderão estar sujeitas a qualquer condição política.

#### **ARTIGO 16.º**

1 – Sem prejuízo de qualquer contribuição voluntária complementar, os Estados parte na presente Convenção comprometem-se a pagar regularmente, de dois em dois anos, ao Fundo do Património Mundial, contribuições, cujo montante, calculado segundo uma percentagem uniforme aplicável a todos os Estados, será decidido pela Assembleia Geral dos Estados parte na Convenção, reunidos no decurso de sessões da Conferência Geral da Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura. Tal decisão da assembleia geral requer a maioria dos Estados parte, presentes e votantes, que não tenham formulado a declaração referida no parágrafo 2 do presente artigo. A contribuição obrigatória dos Estados parte na Convenção não poderá, em caso algum, ultrapassar 1% da sua contribuição para o orçamento ordinário da Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura.

2 – Qualquer Estado no artigo 31.º ou no artigo 32.º da presente Convenção poderá, no entanto, no momento do depósito do seu instrumento de ratificação, aceitação ou adesão, declarar que não ficará vinculado pelas disposições do parágrafo 1 do presente artigo.

3 – Qualquer Estado parte na Convenção que tenha formulado a declaração referida no parágrafo 2 do presente artigo poderá, em qualquer momento, retirar a referida declaração mediante notificação do director-geral da Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura. No entanto, a retirada da declaração apenas terá efeito, no que refere à contribuição obrigatória devida por tal Estado, a partir da data da assembleia geral seguinte dos Estados parte.

4 – A fim de que o Comité possa prever as suas operações de forma eficaz, as contribuições dos Estados parte na presente Convenção que tenham formulado a declaração referida no parágrafo 2 do presente artigo deverão ser pagas de forma regular, pelo menos de dois em dois anos, e não deverão ser inferiores às contribuições que tais Estados deveriam pagar caso se encontrassem vinculados pelas disposições do parágrafo 1 do presente artigo.

5 – Qualquer Estado parte na Convenção que se encontre atrasado no pagamento da sua contribuição obrigatória ou voluntária, relativamente ao ano em curso e ao ano civil imediatamente anterior, não poderá ser eleito para o Comité do Património Mundial; tal disposição não se aplica aquando da primeira eleição. O mandato de um tal Estado, já membro do Comité, terminará no momento de qualquer eleição referida no parágrafo 1 do artigo 8.º da presente Convenção.

#### **ARTIGO 17.º**

Os Estados parte na presente Convenção deverão estabelecer ou promover a criação de fundações ou de associações nacionais, públicas e privadas, cujo objectivo seja o encorajamento da protecção do património cultural e natural, conforme definido pelos artigos 1.º e 2.º da presente Convenção.

**ARTIGO 18.º**

Os Estados parte na presente Convenção deverão contribuir nas campanhas internacionais de colecta, organizadas em favor do Fundo do Património Mundial, sob os auspícios da Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura. Deverão facilitar as colectas feitas com tais objectivos pelos organismos mencionados no parágrafo 3 do artigo 15.º.

**V – Condições e modalidades de assistência internacional****ARTIGO 19.º**

Qualquer Estado parte na presente Convenção poderá solicitar assistência internacional em favor dos bens do património cultural ou natural de valor universal excepcional situados no seu território. Deverá anexar ao pedido de assistência os elementos informativos e os documentos mencionados no artigo 21.º, de que dispõe e de que o Comité necessitará para tomar a sua decisão.

**ARTIGO 20.º**

Sob reserva das disposições do parágrafo 2 do artigo 13.º, da alínea c) do artigo 22.º e do artigo 23.º, a assistência internacional prevista pela presente Convenção apenas poderá ser concebida a bens do património cultural e natural que o Comité do Património Mundial tenha decidido ou decida fazer figurar numa das listas referidas nos parágrafos 2 e 4 do artigo 11.º.

**ARTIGO 21.º**

1 – O Comité do Património Mundial deverá estabelecer as normas para o exame dos pedidos de assistência internacional que lhe sejam dirigidos e deverá precisar, nomeadamente, os elementos a figurar no pedido, o qual deverá descrever a operação a executar, os trabalhos necessários, uma estimativa do custo dos mesmos, urgência e os motivos pelos quais os recursos do Estado que tenha formulado o pedido não lhe permitem fazer face à totalidade das despesas. Os pedidos deverão, sempre que possível, basear-se na opinião de peritos.

2 – Em virtude dos trabalhos que poderão eventualmente vir a ser necessários sem demora, os pedidos fundados em calamidades naturais ou em catástrofes deverão ser urgente e prioritariamente examinados pelo Comité, o qual deverá dispor de um fundo de reserva destinado a tais eventualidades.

3 – Antes de tomar qualquer decisão, o Comité deverá proceder aos estudos e consultas que julgue necessários.

**ARTIGO 22.º**

A assistência concedida pelo Comité do Património Mundial poderá assumir as seguintes formas:

a) Estudos sobre os problemas artísticos, científicos e técnicos resultantes da protecção, conservação, valorização e restauro do património cultural e natural, conforme definido pelos parágrafos 2 e 4 do artigo 11.º da presente Convenção;

b) Fornecimento de peritos, técnicos e de mão-de-obra qualificada para supervisionar a boa execução do projecto aprovado;

c) Formação e especialistas, a todos os níveis, nos domínios da identificação, protecção, conservação, valorização e restauro do património cultural e natural;

d) Fornecimento de equipamento de que o Estado interessado não disponha ou não esteja em condições de adquirir;



- e) Empréstimos a juro reduzido, isentos de juros ou que possam ser reembolsados a longo prazo;
- f) Concessão, em casos excepcionais e especialmente motivados, de subvenções não reembolsáveis.

**ARTIGO 23.º**

O Comité do Património Mundial poderá igualmente fornecer assistência internacional a centros nacionais ou regionais de formação de especialistas, a todos os níveis, nos domínios da identificação, protecção, conservação, valorização e restauro do património cultural e natural.

**ARTIGO 24.º**

Uma assistência internacional de elevada importância apenas poderá ser concedida após estudo científico, económico e técnico detalhado. Tal estudo deverá recorrer às mais avançadas técnicas de protecção, conservação, valorização e restauro do património cultural e natural e corresponder aos objectivos da presente Convenção. Deverá pesquisar os meios para a utilização racional dos recursos disponíveis no Estado interessado.

**ARTIGO 25.º**

O financiamento dos trabalhos necessários apenas deverá, em princípio, incumbir parcialmente à comunidade internacional. A participação do Estado que beneficie da assistência internacional deverá constituir substancial dos recursos atribuídos a cada programa ou projecto, excepto se os seus recursos não lho permitam.

**ARTIGO 26.º**

O Comité do Património Mundial e o Estado beneficiário deverão definir, em acordo a concluir, as condições para a execução do programa ou projecto ao qual é concedida assistência internacional, nos termos da presente Convenção. Competirá ao Estado que receba tal assistência internacional continuar a proteger, conservar e valorizar os bens assim salvaguardados, em conformidade com as condições definidas no acordo.

**VI – Programas educativos****ARTIGO 27.º**

1 – Os Estados parte na presente Convenção esforçar-se-ão, por todos os meios apropriados, nomeadamente mediante programas de educação e de informação, por reforçar o respeito e o apego dos seus povos ao património cultural e natural definido nos artigos 1.º e 2.º da Convenção.

2 – Comprometem-se a informar largamente o público das ameaças a que está sujeito tal património e das actividades levadas a cabo em aplicação da presente Convenção.

**ARTIGO 28.º**

Os Estados parte na presente Convenção que recebam assistência internacional, em aplicação da Convenção, deverão tomar as medidas necessárias no sentido de dar a conhecer a importância dos bens que constituem o objecto de tal assistência e o papel desempenhado por esta.

## **VII – Relatórios**

### **ARTIGO 29.º**

1 – Os Estados parte na presente Convenção deverão indicar nos relatórios a apresentar à Conferência Geral da Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura, às datas e sob as formas que entender, as disposições legais e regulamentares e as demais medidas que tenham sido adoptadas para aplicação da Convenção, bem como a experiência que tenham adquirido na matéria.

2 – Tais relatórios deverão ser levados ao conhecimento do Comité do Património Mundial.

– O Comité deverá apresentar um relatório sobre as suas actividades a cada uma das sessões ordinárias da Conferência Geral da Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura.

## **VIII – Cláusulas finais**

### **ARTIGO 30.º**

A presente Convenção foi redigida em inglês, árabe, espanhol, francês e russo, fazendo os cinco textos igualmente fé.

### **ARTIGO 31.º**

1 – A presente Convenção será submetida à ratificação ou aceitação dos Estados membro da Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura, em conformidade com as suas respectivas normas constitucionais.

2 – Os instrumentos de ratificação ou aceitação serão depositados junto do director-geral da Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura.

### **ARTIGO 32.º**

1 – A presente Convenção fica aberta à adesão de qualquer Estado não membro da Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura convidado a ela aderir pela Conferência Geral da Organização.

2 – A adesão terá lugar mediante o depósito de um instrumentos de adesão junto do director-geral da Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura.

### **ARTIGO 33.º**

A presente Convenção entrará em vigor três meses após a data do depósito do vigésimo instrumento de ratificação, aceitação ou adesão, mas unicamente para os Estados que tenham depositado os seus respectivos instrumentos de ratificação, aceitação ou adesão em tal data, ou anteriormente. Para qualquer outro Estado, entrará em vigor três meses após o depósito do respectivo instrumento de ratificação, aceitação ou adesão.

### **ARTIGO 34.º**

As disposições abaixo aplicar-se-ão aos Estados parte na presente Convenção com sistema constitucional federativo ou não unitário:

a) No que se refere às disposições da presente Convenção cuja aplicação seja

da competência da acção legislativa do poder legislativo federal ou central, as obrigações do Governo federal ou central serão idênticas às dos Estados parte não federativos;

b) No que se refere às disposições da presente Convenção cuja aplicação seja da competência da acção legislativa de cada um dos Estados, regiões, províncias ou cantões que constituem o Estado federal, que não sejam obrigados, em virtude do sistema constitucional da Federação, a tomar medidas legislativas, o Governo federal levará as referidas disposições, acompanhadas do seu parecer favorável, ao conhecimento das autoridades competentes dos referidos Estados, regiões, províncias ou cantões.

#### **ARTIGO 35.º**

1 – Cada um dos Estados parte na presente Convenção terá a faculdade de denunciar a Convenção.

2 – A denúncia deverá ser notificada mediante instrumento escrito depositado junto do director-geral da Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura.

3 – A denúncia tomará efeito doze meses após a data da recepção do instrumento da denúncia. Em nada alterará as obrigações financeiras a assumir pelo Estado que a tenha efectuado, até à data em que a retirada tome efeito.

#### **ARTIGO 36º**

O director-geral da Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura informará os Estados membros da Organização e os Estados não membros referidos no artigo 32º, bem como a Organização das Nações Unidas, do depósito de todos os instrumentos de ratificação, aceitação ou adesão mencionados nos artigos 31º e 32º, e das denúncias previstas pelo artigo 35º.

#### **ARTIGO 37º**

1 – A presente Convenção poderá ser revista pelo Conferência Geral da Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura. A revisão apenas vinculará, no entanto, os Estados que se tornem parte na Convenção revista.

2 – Caso a Conferência Geral adopte uma nova Convenção que constitua revisão total ou parcial da presente Convenção, e salvo disposições em contrário da nova convenção, a presente Convenção deixará de estar aberta a ratificação, aceitação ou adesão a partir da data da entrada em vigor da nova convenção.

#### **ARTIGO 38º**

Em conformidade com o artigo 102º da Carta das Nações Unidas, a presente Convenção será registada no Secretariado das Nações Unidas, a pedido do director-geral da Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura.

Feito em Paris aos 23 dias do mês de Novembro de 1972, em dois exemplares autenticados contendo a assinatura do presidente da Conferência Geral, reunida na sua décima sétima sessão, e do director-geral das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura, os quais serão depositados nos arquivos da Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura, sendo cópias certificadas conforme aos originais entregues a todos os Estados referidos nos artigos 31º e 32º e à Organização das Nações Unidas.





## **ANEXO I- CONVENÇÃO 169 DA OIT**

### ***Convenção Relativa aos Povos***

#### ***Indígenas e Tribais em Países Independentes***

OIT, Convenção 169 de 7/6/1989.

Em vigor em 5 de setembro de 1991.

Aprovado pelo Congresso Nacional 25/8/1993

A Conferência Geral da Organização da Trabalho.

Convocada em Genebra pelo Conselho Administrativo da Repartição Internacional do Trabalho e tendo ali se reunido a 7 de junho de 1989, em sua septuagésima primeira sessão;

Observando as normas internacionais enunciadas na Convenção e na Recomendação sobre populações indígenas e tribais, 1957;

Lembrando os termos da Declaração Universal dos Direitos Humanos, do Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, do Pacto Internacional dos Direitos Cívicos e Políticos e dos numerosos instrumentos internacionais sobre a prevenção da discriminação;

Considerando que a evolução do direito internacional desde 1957 e as mudanças sobrevindas na situação dos povos indígenas e tribais em todas as regiões do mundo fazem com que seja aconselhável adotar novas normas internacionais nesse

assunto, a fim de se eliminar a orientação para a assimilação das normas anteriores;

Reconhecendo as aspirações desses povos a assumir o controle de suas próprias instituições e formas de vida e seu desenvolvimento econômico, e manter e fortalecer suas identidades, línguas e religiões, dentro do âmbito dos Estados onde moram;

Observando que em diversas partes do mundo esses povos não podem gozar dos direitos humanos fundamentais no mesmo grau que o restante da população dos Estados onde moram e que suas leis, valores, costumes e perspectivas tem sofrido erosão freqüentemente;

Lembrando a particular contribuição dos povos indígenas e tribais à diversidade cultural, à harmonia social e ecológica da humanidade e à cooperação e compreensão internacionais;

Observando que às disposições a seguir foram estabelecidas com a colaboração das Nações Unidas, da Organização das Nações Unidas para a Agricultura e a Alimentação, da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura e da Organização Mundial da Saúde, bem como do Instituto Indigenista Interamericano, nos níveis apropriados e nas suas respectivas esferas, e que existe o propósito de continuar essa colaboração a fim de promover e assegurar a aplicação destas disposições;

Após ter decidido adotar diversas propostas sobre a revisão parcial da Convenção sobre populações Indígenas e Tribais, 1957 (n.º 107) , o assunto que constitui o quarto item da agenda da sessão, e

Após ter decidido que essas propostas deveriam tomar a forma de uma Convenção Internacional que revise a Convenção Sobre Populações Indígenas e Tribais, 1957, adota, neste vigésimo sétimo dia de junho de mil novecentos e oitenta e nove, a seguinte Convenção, que será denominada Convenção Sobre os Povos Indígenas e Tribais, 1989:

## PARTE 1 - POLÍTICA GERAL

### Artigo 1

A presente convenção aplica-se:

a) aos povos tribais em países independentes, cujas condições sociais, culturais e econômicas os distingam de outros setores da coletividade nacional, e que estejam regidos, total ou parcialmente, por seus próprios costumes ou tradições ou por legislação especial;

b) aos povos em países independentes, considerados indígenas pelo fato de descenderem de populações que habitavam o país ou uma região geográfica pertencente ao país na época da conquista ou da colonização ou do estabelecimento das atuais fronteiras estatais e que, seja qual for sua situação jurídica, conservam todas as suas próprias instituições sociais, econômicas, culturais e políticas, ou parte

delas.

2. A consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser considerada como critério fundamental para determinar os grupos aos que se aplicam as disposições da presente Convenção.

A utilização do termo "povos" na presente Convenção não deverá ser interpretada no sentido de ter implicação alguma no que se refere aos direitos que possam ser conferidos a esse termo no direito internacional.

## Artigo 2

1. Os governos deverão assumir a responsabilidade de desenvolver, com a participação dos povos interessados, uma ação coordenada e sistemática com vistas a proteger os direitos desses povos e a garantir o respeito pela sua integridade.

2. Essa ação deverá incluir medidas:

a) que assegurem aos membros desses povos o gozo, em condições de igualdade, dos direitos e oportunidades que a legislação nacional outorga aos demais membros da população;

b) que promovam a plena efetividade dos direitos sociais, econômicos e culturais desses povos, respeitando a sua identidade social e cultural, os seus costumes e tradições, e as suas instituições;

c) que ajudem os membros dos povos interessados a eliminar as diferenças sócio - econômicas que possam existir entre os membros indígenas e os demais membros da comunidade nacional, de maneira compatível com suas aspirações e formas de vida.

## Artigo 3

1. Os povos indígenas e tribais deverão gozar plenamente dos direitos humanos e liberdades fundamentais, sem obstáculos nem discriminação. As disposições desta Convenção serão aplicadas sem discriminação aos homens e mulheres desses povos.

2. Não deverá ser empregada nenhuma forma de força ou de coerção que viole os direitos humanos e as liberdades fundamentais dos povos interessados, inclusive os direitos contidos na presente Convenção.

## Artigo 4

1. Deverão ser adotadas as medidas especiais que sejam necessárias para salvaguardar as pessoas, as instituições, os bens, as culturas e o meio ambiente dos

povos interessados.

2. Tais medidas especiais não deverão ser contrárias aos desejos expressos livremente pelos povos interessados.

3. O gozo sem discriminação dos direitos gerais da cidadania não deverá sofrer nenhuma deterioração como consequência dessas medidas especiais.

#### Artigo 5

Ao se aplicar às disposições da presente Convenção:

a) deverão ser reconhecidos e protegidos os valores e práticas sociais, culturais religiosos e espirituais próprios dos povos mencionados e dever-se-á levar na devida consideração a natureza dos problemas que lhes sejam apresentados, tanto coletiva como individualmente;

b) deverá ser respeitada a integridade dos valores, práticas e instituições desses povos;

c) deverão ser adotadas, com a participação e cooperação dos povos interessados, medidas voltadas a aliviar as dificuldades que esses povos experimentam ao enfrentarem novas condições de vida e de trabalho.

#### Artigo 6

1. Ao aplicar às disposições da presente Convenção, os governos deverão:

a) consultar os povos interessados, mediante procedimentos apropriados e, particularmente, através de suas instituições representativas, cada vez que sejam previstas medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de afetá-los diretamente;

b) estabelecer os meios através dos quais os povos interessados possam participar livremente, pelo menos na mesma medida que outros setores da população e em todos os níveis, na adoção de decisões em instituições efetivas ou organismos administrativos e de outra natureza responsáveis pelas políticas e programas que lhes sejam concernentes;

c) estabelecer os meios para o pleno desenvolvimento das instituições e iniciativas dos povos e, nos casos apropriados, fornecer os recursos necessários para esse fim.

2. As consultas realizadas na aplicação desta Convenção deverão ser efetuadas com boa fé e de maneira apropriada às circunstâncias, com o objetivo de se chegar a um acordo e conseguir o consentimento acerca das medidas propostas.



## Artigo 7

1. Os povos interessados deverão ter o direito de escolher suas, próprias prioridades no que diz respeito ao processo de desenvolvimento, na medida em que ele afete as suas vidas, crenças, instituições e bem-estar espiritual, bem como as terras que ocupam ou utilizam de alguma forma, e de controlar, na medida do possível, o seu próprio desenvolvimento econômico, social e cultural. Além disso, esses povos deverão participar da formulação, aplicação e avaliação dos planos e programas de desenvolvimento nacional e regional suscetíveis de afetá-los diretamente.

2. A melhoria das condições de vida e de trabalho e do nível de saúde e educação dos povos interessados, com a sua participação e cooperação, deverá ser prioritária nos planos de desenvolvimento econômico global das regiões onde eles moram. Os projetos especiais de desenvolvimento para essas regiões também deverão ser elaboradas de forma a promoverem essa melhoria.

3. Os governos deverão zelar para que, sempre que for possível, sejam efetuados estudos junto aos povos interessados com o objetivo de se avaliar a incidência social, espiritual e cultural e sobre o meio ambiente que as atividades de desenvolvimento, previstas, possam ter sobre esses povos. Os resultados desses estudos deverão ser considerados como critérios fundamentais para a execução das atividades mencionadas.

Os governos deverão adotar medidas em cooperação com os povos interessados para proteger e preservar o meio ambiente dos territórios que eles habitam.

## Artigo 8

1. Ao aplicar a legislação nacional aos povos interessados deverão ser levados na devida consideração seus costumes ou seu direito consuetudinário.

2. Esses povos deverão ter o direito de conservar seus costumes e instituições próprias, desde que eles não sejam incompatíveis com os direitos fundamentais definidos pelo sistema jurídico nacional nem com os direitos humanos internacionalmente reconhecidos. Sempre que for necessário, deverão ser estabelecidos procedimentos para se solucionar os conflitos que possam surgir na aplicação deste princípio.

3. A aplicação dos parágrafos 1 e 2 deste Artigo não deverá impedir que os membros desses povos exerçam os direitos reconhecidos para todos os cidadãos do país e assumam as obrigações correspondentes.

## Artigo 9

1. Na medida em que isso for compatível com o sistema jurídico nacional e com os direitos humanos internacionalmente reconhecidos, deverão ser respeitados os métodos aos quais os povos interessados recorrem tradicionalmente para a repressão dos delitos cometidos pelos seus membros.

2. As autoridades e os tribunais solicitados para se pronunciarem sobre questões

penais deverão levar em conta os costumes dos povos mencionados a respeito do assunto.

#### Artigo 10

1. Quando sanções penais sejam impostas pela legislação geral a membros dos povos mencionados, deverão ser levadas em conta as suas características econômicas, sociais e culturais.

2. Dever-se-á dar preferência a tipos de punição outros que o encarceramento.

#### Artigo 11

A lei deverá proibir a imposição, a membros dos povo interessados, de serviços pessoais obrigatórios de qualquer natureza remunerados ou não, exceto nos casos previstos pela lei para todos o cidadãos.

#### Artigo 12

Os povos interessados deverão ter proteção contra a violação de seus direitos, e poder iniciar procedimentos legais, seja pessoalmente, seja mediante os seus organismos representativos, par assegurar o respeito efetivo desses direitos. Deverão ser adotadas medidas para garantir que os membros desses povos possam compreender e se fazer compreender em procedimentos legais, facilitando para eles, se for necessário, intérpretes ou outros meios eficazes.

### PARTE II - TERRAS

#### Artigo 13

1. Ao aplicarem as disposições desta parte da Convenção, governos deverão respeitar a importância especial que para as culturas e valores espirituais dos povos interessados possui a sua relação com as terras ou territórios, ou com ambos, segundo os casos, que ele ocupam ou utilizam de alguma maneira e, particularmente, os aspectos coletivos dessa relação.

2. A utilização do termo "terras" nos Artigos 15 e 16 deverá incluir o conceito de territórios, o que abrange a totalidade habitat das regiões que os povos interessados ocupam ou utilizam de alguma outra forma.

#### Artigo 14

1. Dever-se-á reconhecer aos povos interessados os direitos de propriedade e de posse sobre as terras que tradicionalmente ocupam. Além disso, nos casos apropriados, deverão ser adotadas medidas para salvaguardar o direito dos povos interessados de utilizar terras que não estejam exclusivamente ocupadas por eles, mas às quais, tradicionalmente, tenham tido acesso para suas atividades tradicionais e de subsistência. Nesse particular, deverá ser dada especial atenção à situação dos povos nômades e dos agricultores itinerantes.

2. Os governos deverão adotar as medidas que sejam necessárias para determinar

as terras que os povos interessados ocupam tradicionalmente e garantir a proteção efetiva dos seus direitos de propriedade e posse.

3. Deverão ser instituídos procedimentos adequados no âmbito do sistema jurídico nacional para solucionar as reivindicações de terras formuladas pelos povos interessados.

#### Artigo 15

1. Os direitos dos povos interessados aos recursos naturais existentes nas suas terras deverão ser especialmente protegidos. Esses direitos abrangem o direito desses povos a participarem da utilização, administração e conservação dos recursos mencionados.

2. Em caso de pertencer ao Estado a propriedade dos minérios ou dos recursos existentes na terras, os governos deverão estabelecer ou manter procedimentos com vistas a consultar os povos interessados, a fim de se determinar se os interesses desses povos seriam prejudicados, e em que medida, antes de se empreender ou autorizar qualquer programa de prospecção ou exploração dos recursos existentes nas suas terras. Os povos interessados deverão participar sempre que for possível dos benefícios que essas atividades produzam, e receber indenização equitativa por qualquer dano que possam sofrer como resultado dessas atividades.

#### Artigo 16

1. Com reserva do disposto nos parágrafos a seguir do presente Artigo, os povos interessados não deverão ser transladados das terras que ocupam.

2. Quando, excepcionalmente, o traslado e o reassentamento desses povos sejam considerados necessários, só poderão ser efetuados com o consentimento dos mesmos, concedido livremente e com pleno conhecimento de causa. Quando não for possível obter o seu consentimento, o traslado e o reassentamento só poderão ser realizados após a conclusão de procedimentos adequados estabelecidos pela legislação nacional, inclusive enquetes públicas, quando for apropriado, nas quais os povos interessados tenham a possibilidade de estar efetivamente representados.

3. Sempre que for possível, esses povos deverão ter o direito de voltar a suas terras tradicionais assim que deixarem de existir as causas que motivaram seu traslado e reassentamento.

4. Quando o retorno não for possível, conforme for determinado por acordo ou, na ausência de tais acordos, mediante procedimento adequado, esses povos deverão receber, em todos os casos em que for possível, terras cuja qualidade e cujo estatuto jurídico sejam pelo menos iguais aqueles das terras que ocupavam anteriormente, e que lhes permitam cobrir suas necessidades e garantir seu desenvolvimento futuro. Quando os povos interessados preferirem receber indenização em dinheiro ou em bens, essa indenização deverá ser concedida com as garantias apropriadas.

5. Deverão ser indenizadas plenamente as pessoas transladadas e reassentadas por qualquer perda ou dano que tenham sofrido como consequência do seu

deslocamento.

#### Artigo 17

1. Deverão ser respeitadas as modalidades de transmissão dos direitos sobre a terra entre os membros dos povos interessados estabelecidas por esses povos.
2. Os povos interessados deverão ser consultados sempre que for considerada sua capacidade para alienarem suas terras ou transmitirem de outra forma os seus direitos sobre essas terras para fora de sua comunidade.
3. Dever-se-á impedir que pessoas alheias a esses povos possam se aproveitar dos costumes dos mesmos ou do desconhecimento das leis por parte do seus membros para se arrogarem a propriedade, a posse ou o uso das terras a eles pertencentes.

#### Artigo 18

A lei devesa prever sanções apropriadas contra toda intrusão não autorizada nas terras dos povos interessados ou contra todo uso não autorizado das mesmas por pessoas alheias a eles, e os governos deverão adotar medidas para impedirem tais infrações.

#### Artigo 19

Os programas agrários nacionais deverão garantir aos povos interessados condições equivalentes às desfrutadas por outros setores da população, para fins de:

- a) a alocação de terras para esses povos quando as terras das que dispunham sejam insuficientes para lhes garantir os elementos de uma existência normal ou para enfrentarem o seu possível crescimento numérico;
- b) a concessão dos meios necessários para o desenvolvimento das terras que esses povos já possuam.

### PARTE III - CONTRATAÇÃO E CONDIÇÕES DE EMPREGO

#### Artigo 20

1. Os governos deverão adotar, no âmbito da legislação nacional e em cooperação com os povos interessados, medidas especiais para garantir aos trabalhadores pertencentes a esses povos uma proteção eficaz em matéria de contratação e condições de emprego, na medida em que não estejam protegidas eficazmente pela legislação aplicáveis aos trabalhadores em geral.
2. Os governos deverão fazer o que estiver ao seu alcance par evitar qualquer discriminação entre os trabalhadores pertencentes ao povos interessados e os demais trabalhadores, especialmente quanto a:
  - a) acesso ao emprego, inclusive aos empregos qualificados e às medidas de

promoção e ascensão;

b) remuneração igual por trabalho de igual valor;

c) assistência médica e social, segurança e higiene no trabalho, todos os benefícios da seguridade social e demais benefícios derivados do emprego, bem como a habitação;

d) direito de associação, direito a se dedicar livremente a todas as atividades sindicais para fins lícitos, e direito a celebrar convênios coletivos com empregadores ou com organizações patronais.

3. As medidas adotadas deverão garantir, particularmente, que:

a) os trabalhadores pertencentes aos povos interessados, inclusive os trabalhadores sazonais, eventuais e migrantes empregados na agricultura ou em outras atividades, bem como os empregados por empreiteiros de mão-de-obra, gozem da proteção conferida pela legislação e a prática nacionais a outros trabalhadores dessas categorias nos mesmos setores, e sejam plenamente informados dos seus direitos de acordo com a legislação trabalhista e dos recursos de que dispõem;

b) os trabalhadores pertencentes a esses povos não estejam submetidos a condições de trabalho perigosas para sua saúde, em particular como consequência de sua exposição a pesticidas ou a outras substâncias tóxicas;

c) os trabalhadores pertencentes a esses povos não sejam submetidos a sistemas de contratação coercitivos, incluindo-se todas as formas de servidão por dívidas;

d) os trabalhadores pertencentes a esses povos gozem da igualdade de oportunidade e de tratamento para homens e mulheres no emprego e de proteção contra o acossamento sexual.

4. Dever-se-á dar especial atenção à criação de serviços adequados de inspeção do trabalho nas regiões donde trabalhadores pertencentes aos povos interessados exerçam atividades assalariadas, a fim de garantir o cumprimento das disposições desta parte da presente Convenção.

## INDÚSTRIAS RURAIS

### Artigo 21

Os membros dos povos interessados deverão poder dispor de meios de formação profissional pelo menos iguais aqueles dos demais cidadãos.

### Artigo 22

1. Deverão ser adotadas medidas para promover a participação voluntária de membros dos povos interessados em programas de formação profissional de

aplicação geral.

2. Quando os programas de formação profissional de aplicação geral existentes não atendam as necessidades especiais dos povos interessados, os governos deverão assegurar, com a participação desses povos, que sejam colocados à disposição dos mesmos programas e meios especiais de formação.

3. Esses programas especiais de formação deverão estar baseado no entorno econômico, nas condições sociais e culturais e nas necessidades concretas dos povos interessados. Todo levantamento neste particular deverá ser realizado em cooperação com esses povos, os quais deverão ser consultados sobre a organização e o funcionamento de tais programas. Quando for possível, esses povos deverão assumir progressivamente a responsabilidade pela organização e o funcionamento de tais programas especiais de formação, se assim decidirem.

#### Artigo 23

1. O artesanato, as indústrias rurais e comunitárias e as atividades tradicionais e relacionadas com a economia de subsistência dos povos interessados, tais como a caça, a pesca com armadilhas e a colheita, deverão ser reconhecidas como fatores importantes da manutenção de sua cultura e da sua autosuficiência e desenvolvimento econômico. Com a participação desses povos, e sempre que for adequado, os governos deverão zelar para que sejam fortalecidas e fomentadas essas atividades.

2. A pedido dos povos interessados, deverá facilitar-se ao mesmos, quando for possível, assistência técnica e financeira apropriada que leve em conta as técnicas tradicionais e a características culturais desses povos e a importância do desenvolvimento sustentado e eqüitativo.

### PARTE V - SEGURIDADE SOCIAL E SAÚDE

#### Artigo 24

Os regimes de seguridade social deverão ser estendidos progressivamente aos povos interessados e aplicados aos mesmos sem discriminação alguma.

#### Artigo 25

1. Os governos deverão zelar para que sejam colocados à disposição dos povos interessados serviços de saúde adequados ou proporcionar a esses povos os meios que lhes permitam organizar prestar tais serviços sob a sua própria responsabilidade e controle, a fim de que possam gozar do nível máximo possível de saúde física e mental.

2. Os serviços de saúde deverão ser organizados, na medida do possível, em nível comunitário. Esses serviços deverão ser planejados e administrados em cooperação com os povos interessados e levar em conta as suas condições econômicas, geográficas, sociais e culturais, bem como os seus métodos de prevenção, práticas

curativas e medicamentos tradicionais.

3. O sistema de assistência sanitária deverá dar preferência à formação e ao emprego de pessoal sanitário da comunidade local e se centrar no atendimento primário à saúde, mantendo ao mesmo tempo estreitos vínculos com os demais níveis de assistência sanitária.

4. A prestação demais medidas desses serviços de saúde devesse ser coordenada com as demais medidas econômicas e culturais que sejam adotadas no país.

## PARTE VI - EDUCAÇÃO E MEIOS DE COMUNICAÇÃO

### Artigo 26

Deverão ser adotadas medidas para garantir aos membros dos povos interessados a possibilidade de adquirirem educação em todos os níveis, pelo menos em condições de igualdade com o restante da comunidade nacional.

### Artigo 27

1. Os programas e os serviços de educação destinados aos povos interessados deverão ser desenvolvidos e aplicados em cooperação com eles a fim de responder às suas necessidades particulares, e deverão abranger a sua história, seus conhecimentos e técnicas, seus sistemas de valores e todas suas demais aspirações sociais, econômicas e culturais.

2. A autoridade competente deverá assegurar a formação de membros destes povos e a sua participação na formulação e execução de programas de educação, com vistas a transferir progressivamente para esses povos a responsabilidade de realização desses programas, quando for adequado.

3. Além disso, os governos deverão reconhecer o direito desses povos de criarem suas próprias instituições e meios de educação, desde que tais instituições satisfaçam as normas mínimas estabelecidas pela autoridade competente em consulta com esses povos. Deverão ser facilitados para eles recursos apropriados para essa finalidade.

### Artigo 28

1. Sempre que for viável, dever-se-á ensinar às crianças dos povos interessados a ler e escrever na sua própria língua indígena ou na língua mais comumente falada no grupo a que pertençam. Quando isso não for viável, as autoridades competentes deverão efetuar consultas com esses povos com vistas a se adotar medidas que permitam atingir esse objetivo.

2. Deverão ser adotadas medidas adequadas para assegurar que esses povos tenham a oportunidade de chegarem a dominar a língua nacional ou uma das línguas oficiais do país.

3. Deverão ser adotadas disposições para se preservar as línguas indígenas dos povos interessados e promover o desenvolvimento e prática das mesmas.

#### Artigo 29

Um objetivo da educação das crianças dos povos interessados deverá ser o de lhes ministrar conhecimentos gerais e aptidões que lhes permitam participar plenamente e em condições de igualdade na vida de sua própria comunidade e na da comunidade nacional.

#### Artigo 30

1. Os governos deverão adotar medidas de acordo com as tradições e culturas dos povos interessados, a fim de lhes dar a conhecer seus direitos e obrigações especialmente no referente ao trabalho e às possibilidades econômicas, às questões de educação e saúde, aos serviços sociais e aos direitos derivados da presente Convenção.

2. Para esse fim, dever-se-á recorrer, se for necessário, a traduções escritas e à utilização dos meios de comunicação de massa nas línguas desses povos.

#### Artigo 31

Deverão ser adotadas medidas de caráter educativo em todos os setores da comunidade nacional, e especialmente naqueles que estejam em contato mais direto com os povos interessados, com o objetivo de se eliminar os preconceitos que poderiam ter com relação a esses povos. Para esse fim, deverão ser realizados esforços para assegurar que os livros de História e demais materiais didáticos ofereçam uma descrição equitativa, exata e instrutiva das sociedades e culturas dos povos interessados.

### PARTE VII - CONTATOS E COOPERAÇÃO ATRAVÉS

#### DAS FRONTEIRAS

#### Artigo 32

Os governos deverão adotar medidas apropriadas, inclusive mediante acordos internacionais, para facilitar os contatos e a cooperação entre povos indígenas e tribais através das fronteiras, inclusive as atividades nas áreas econômica, social, cultural, espiritual e do meio ambiente.

### PARTE VIII - ADMINISTRAÇÃO

#### Artigo 33

1. A autoridade governamental responsável pelas questões que a presente Convenção abrange deverá se assegurar de que existem instituições ou outros mecanismos apropriados para administrar os programas que afetam os povos interessados, e de que tais instituições ou mecanismos dispõem dos meios



necessários para o pleno desempenho de suas funções.

2. Tais programas deverão incluir:

- a) o planejamento, coordenação, execução e avaliação, em cooperação com os povos interessados, das medidas previstas na presente Convenção;
- b) a proposta de medidas legislativas e de outra natureza as autoridades competentes e o controle da aplicação das medidas adotadas em cooperação com os povos interessados.

## PARTE IX - DISPOSIÇÕES GERAIS

### Artigo 34

A natureza e o alcance das medidas que sejam adotadas para por em efeito a presente Convenção deverão ser determinadas com flexibilidade, levando em conta as condições próprias de cada país.

### Artigo 35

A aplicação das disposições da presente Convenção não deverá prejudicar os direitos e as vantagens garantidos aos povos interessados em virtude de outras convenções e recomendações, instrumentos internacionais, tratados, ou leis, laudos, costumes ou acordos nacionais.

## PARTE X - DISPOSIÇÕES FINAIS

### Artigo 36

Esta Convenção revisa a Convenção Sobre Populações Indígenas e Tribais, 1957.

### Artigo 37

As ratificações formais da presente Convenção serão transmitidas ao Diretor-Geral da Repartição Internacional do Trabalho e por ele registradas.

### Artigo 38

1. A presente Convenção somente vinculará os Membros da Organização Internacional do Trabalho cujas ratificações tenham sido registradas pelo Diretor-Geral.
2. Esta Convenção entrará em vigor, para cada Membro, doze meses após o registro das ratificações de dois Membros por parte do Diretor-Geral.
3. Posteriormente, esta Convenção entrará em vigor, para cada Membro, doze meses após o registro da sua ratificação.

### Artigo 39

1. Todo Membro que tenha ratificado a presente Convenção poderá denunciá-la após a expiração de um período de dez anos contados da entrada em vigor mediante ato comunicado ao Diretor-Geral da Repartição Internacional do Trabalho e por ele registrado. A denúncia só surtirá efeito um ano após o registro.

2. Todo Membro que tenha ratificado a presente Convenção e não fizer uso da faculdade de denúncia prevista pelo parágrafo precedente dentro do prazo de um ano após a expiração do período de dez anos previsto pelo presente Artigo, ficará obrigado por um novo período de dez anos e, posteriormente, poderá denunciar a presente Convenção a expirar cada período de dez anos, nas condições previstas no presente Artigo.

### Artigo 40

1. O Diretor-Geral da Repartição Internacional do Trabalho notificará a todos os Membros da Organização Internacional do Trabalho o registro de todas as ratificações, declarações e denúncias que lhe sejam comunicadas pelos Membros da Organização.

2. Ao notificar aos Membros da Organização o registro da segunda ratificação que lhe tenha sido comunicada, o Diretor-Geral chamará atenção dos Membros da Organização para a data de entrada em vigor da presente Convenção.

### Artigo 41

O Diretor-Geral da Repartição Internacional do Trabalho comunicará ao Secretário - Geral das Nações Unidas, para fins de registro, conforme o Artigo 102 da Carta das Nações Unidas, a informações completas referentes a quaisquer ratificações, declarações e atos de denúncia que tenha registrado de acordo com os Artigos anteriores.

### Artigo 42

Sempre que julgar necessário, o Conselho de Administração da Repartição Internacional do Trabalho deverá apresentar à Conferência Geral um relatório sobre a aplicação da presente Convenção e decidirá sobre a oportunidade de inscrever na agenda da Conferência a questão de sua revisão total ou parcial.

### Artigo 43

1. Se a Conferência adotar uma nova Convenção que revise total ou parcialmente a presente Convenção, e a menos que a nova Convenção disponha contrariamente:

- a) a ratificação, por um Membro, da nova Convenção revista implicará de pleno direito, não obstante o disposto pelo Artigo 39, supra, a denúncia imediata da presente Convenção, desde que a nova Convenção revista tenha entrado em vigor;
- b) a partir da entrada em vigor da Convenção revista, presente Convenção deixará de estar aberta à ratificação dos Membros.

2. A presente Convenção continuará em vigor, em qualquer caso em sua forma e

teor atuais, para os Membros que a tiverem ratificado e que não ratificarem a Convenção revista.

#### Artigo 44

As versões inglesa e francesa do texto da presente Convenção são igualmente autênticas.

## **ANEXO J - CONVENÇÃO PARA A SALVAGUARDA DO PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL - PARIS, 17 DE OUTUBRO DE 2003**

**FONTE: UNESCO**

Documento originalmente publicado pela UNESCO sobre o título Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage, Paris, 17 October 2003.

Tradução feita pelo Ministério das Relações Exteriores, Brasília, 2006.

### **CONVENÇÃO PARA A SALVAGUARDA DO PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL**

A Conferência Geral da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura, doravante denominada “UNESCO”, em sua 32ª sessão, realizada em Paris do dia 29 de setembro ao dia 17 de outubro de 2003,

*Referindo-se* aos instrumentos internacionais existentes em matéria de direitos humanos, em particular à Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, ao Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, de 1966, e ao Pacto Internacional dos Direitos Cívicos e Políticos, de 1966,

*Considerando* a importância do patrimônio cultural imaterial como fonte de diversidade cultural e garantia de desenvolvimento sustentável, conforme destacado na Recomendação da UNESCO sobre a salvaguarda da cultura tradicional e popular, de 1989, bem como na Declaração Universal da UNESCO sobre a Diversidade Cultural, de 2001, e na Declaração de Istambul, de 2002, aprovada pela Terceira Mesa Redonda de Ministros da Cultura,

*Considerando* a profunda interdependência que existe entre o patrimônio cultural imaterial e o patrimônio material cultural e natural,

*Reconhecendo* que os processos de globalização e de transformação social, ao mesmo tempo em que criam condições propícias para um diálogo renovado entre as comunidades, geram também, da mesma forma que o fenômeno da intolerância, graves riscos de deterioração, desaparecimento e destruição do patrimônio cultural imaterial, devido em particular à falta de meios para sua salvaguarda, *Consciente da* vontade universal e da preocupação comum de salvaguardar o patrimônio cultural imaterial da humanidade,

*Reconhecendo* que as comunidades, em especial as indígenas, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos desempenham um importante papel na produção, salvaguarda, manutenção e recriação do patrimônio cultural imaterial, assim contribuindo para enriquecer a diversidade cultural e a criatividade humana,

*Observando* o grande alcance das atividades da UNESCO na elaboração de instrumentos normativos para a proteção do patrimônio cultural, em particular a Convenção para a Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural de 1972,

*Observando também* que não existe ainda um instrumento multilateral de caráter vinculante destinado a salvaguardar o patrimônio cultural imaterial,

*Considerando* que os acordos, recomendações e resoluções internacionais existentes em matéria de patrimônio cultural e natural deveriam ser enriquecidos e complementados mediante novas disposições relativas ao patrimônio cultural imaterial,

*Considerando* a necessidade de conscientização, especialmente entre as novas gerações, da importância do patrimônio cultural imaterial e de sua salvaguarda,

*Considerando* que a comunidade internacional deveria contribuir, junto com os Estados Partes na presente Convenção, para a salvaguarda desse patrimônio, com um espírito de cooperação e ajuda mútua,

*Recordando* os programas da UNESCO relativos ao patrimônio cultural imaterial, em particular a Proclamação de Obras Primas do Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade,

*Considerando* a inestimável função que cumpre o patrimônio cultural imaterial como fator de aproximação, intercâmbio e entendimento entre os seres humanos,

Aprova neste dia dezessete de outubro de 2003 a presente Convenção.

#### I. Disposições gerais

##### **Artigo 1: Finalidades da Convenção**

A presente Convenção tem as seguintes finalidades:

- a) a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial;
  - b) o respeito ao patrimônio cultural imaterial das comunidades, grupos e indivíduos envolvidos;
  - c) a conscientização no plano local, nacional e internacional da importância do patrimônio cultural imaterial e de seu reconhecimento recíproco;
- d) a cooperação e a assistência internacionais.

##### **Artigo 2: Definições**

Para os fins da presente Convenção,

1. Entende-se por “patrimônio cultural imaterial” as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas - junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados - que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural. Este patrimônio cultural imaterial, que se transmite de geração em geração, é constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando um sentimento de identidade e continuidade e contribuindo assim para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana. Para os fins da presente Convenção, será levado em conta apenas o patrimônio cultural imaterial que seja compatível com os instrumentos internacionais de direitos humanos existentes e com os imperativos de respeito mútuo entre comunidades, grupos e indivíduos, e do desenvolvimento sustentável.

2. O “patrimônio cultural imaterial”, conforme definido no parágrafo 1 acima, se manifesta em particular nos seguintes campos:

- a) tradições e expressões orais, incluindo o idioma como veículo do patrimônio cultural imaterial;
- b) expressões artísticas;
- c) práticas sociais, rituais e atos festivos;
- d) conhecimentos e práticas relacionados à natureza e ao universo;

e) técnicas artesanais tradicionais.

3. Entende-se por “salvaguarda” as medidas que visam garantir a viabilidade do patrimônio cultural imaterial, tais como a identificação, a documentação, a investigação, a preservação, a proteção, a promoção, a valorização, a transmissão – essencialmente por meio da educação formal e não-formal - e revitalização deste patrimônio em seus diversos aspectos.

4. A expressão “Estados Partes” designa os Estados vinculados pela presente Convenção e entre os quais a presente Convenção está em vigor.

5. Esta Convenção se aplica *mutatis mutandis* aos territórios mencionados no Artigo 33 que se tornarem Partes na presente Convenção, conforme as condições especificadas no referido Artigo. A expressão “Estados Partes” se referirá igualmente a esses territórios.

### **Artigo 3: Relação com outros instrumentos internacionais**

Nenhuma disposição da presente Convenção poderá ser interpretada de tal maneira que:

a) modifique o estatuto ou reduza o nível de proteção dos bens declarados patrimônio mundial pela Convenção para a Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural de 1972, ao qual está diretamente associado um elemento do patrimônio cultural imaterial; ou

b) afete os direitos e obrigações dos Estados Partes em virtude de outros instrumentos internacionais relativos aos direitos de propriedade intelectual ou à utilização de recursos biológicos e ecológicos dos quais são partes.

## II. Órgãos da Convenção

### **Artigo 4: Assembléia Geral dos Estados Partes**

1. Fica estabelecida uma Assembléia Geral dos Estados Partes, doravante denominada “Assembléia Geral”, que será o órgão soberano da presente Convenção.

2. A Assembléia Geral realizará uma sessão ordinária a cada dois anos. Poderá reunir-se em

caráter extraordinário quando assim o decidir, ou quando receber uma petição em tal sentido do Comitê Intergovernamental para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial ou de, no mínimo, um terço dos Estados Partes.

3. A Assembléia Geral aprovará seu próprio Regulamento Interno.

### **Artigo 5: Comitê Intergovernamental para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial**

1. Fica estabelecido junto à UNESCO um Comitê Intergovernamental para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, doravante denominado “o Comitê”. O Comitê será integrado por representantes de 18 Estados Partes, a serem eleitos pelos Estados Partes constituídos em Assembléia Geral, tão logo a presente Convenção entrar em vigor, conforme o disposto no Artigo 34.

2. O número de Estados membros do Comitê aumentará para 24, tão logo o número de Estados Partes na Convenção chegar a 50.

### **Artigo 6: Eleição e mandato dos Estados membros do Comitê**

1. A eleição dos Estados membros do Comitê deverá obedecer aos princípios de distribuição geográfica e rotação eqüitativas.

2. Os Estados Partes na Convenção, reunidos em Assembléia Geral, elegerão os Estados membros do Comitê para um mandato de quatro anos.

3. Contudo, o mandato da metade dos Estados membros do Comitê eleitos na primeira eleição será somente de dois anos. Os referidos Estados serão designados por sorteio no curso da primeira eleição.

4. A cada dois anos, a Assembléia Geral renovará a metade dos Estados membros do Comitê.
5. A Assembléia Geral elegerá também quantos Estados membros do Comitê sejam necessários para preencher vagas existentes.
6. Um Estado membro do Comitê não poderá ser eleito por dois mandatos consecutivos.
7. Os Estados membros do Comitê designarão, para seus representantes no Comitê, pessoas qualificadas nos diversos campos do patrimônio cultural imaterial.

#### **Artigo 7: Funções do Comitê**

Sem prejuízo das demais atribuições conferidas pela presente Convenção, as funções do Comitê serão as seguintes:

- a) promover os objetivos da Convenção, fomentar e acompanhar sua aplicação;
- b) oferecer assessoria sobre as melhores práticas e formular recomendações sobre medidas que visem a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial;
- c) preparar e submeter à aprovação da Assembléia Geral um projeto de utilização dos recursos do Fundo, em conformidade com o Artigo 25;
- d) buscar meios de incrementar seus recursos e adotar as medidas necessárias para tanto, em conformidade com o Artigo 25;
- e) preparar e submeter à aprovação da Assembléia Geral diretrizes operacionais para a aplicação da Convenção;
- f) em conformidade com o Artigo 29, examinar os relatórios dos Estados Partes e elaborar um resumo destes relatórios, destinado à Assembléia Geral;
- g) examinar as solicitações apresentadas pelos Estados Partes e decidir, de acordo com critérios objetivos de seleção estabelecidos pelo próprio Comitê e aprovados pela Assembléia Geral, sobre:
  - i) inscrições nas listas e propostas mencionadas nos Artigos 16, 17 e 18;
  - ii) prestação de assistência internacional, em conformidade com o Artigo 22.

#### **Artigo 8: Métodos de trabalho do Comitê**

1. O Comitê será responsável perante a Assembléia Geral, diante da qual prestará contas de todas as suas atividades e decisões.
2. O Comitê aprovará seu Regulamento Interno por uma maioria de dois terços de seus membros.
3. O Comitê poderá criar, em caráter temporário, os órgãos consultivos *ad hoc* que julgue necessários para o desempenho de suas funções.
4. O Comitê poderá convidar para suas reuniões qualquer organismo público ou privado, ou qualquer pessoa física de comprovada competência nos diversos campos do patrimônio cultural imaterial, para consultá-los sobre questões específicas.

#### **Artigo 9: Certificação das organizações de caráter consultivo**

1. O Comitê proporá à Assembléia Geral a certificação de organizações não governamentais de comprovada competência no campo do patrimônio cultural imaterial. As referidas organizações exercerão funções consultivas perante o Comitê.
2. O Comitê também proporá à Assembléia Geral os critérios e modalidades pelos quais essa certificação será regida.

#### **Artigo 10: Secretariado**

1. O Comitê será assessorado pelo Secretariado da UNESCO.

2. O Secretariado preparará a documentação da Assembléia Geral e do Comitê, bem como o projeto da ordem do dia de suas respectivas reuniões, e assegurará o cumprimento das decisões de ambos os órgãos.

## II. Salvaguarda do patrimônio cultural imaterial no plano nacional

### **Artigo 11: Funções dos Estados Partes**

Caberá a cada Estado Parte:

- a) adotar as medidas necessárias para garantir a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial presente em seu território;
- b) entre as medidas de salvaguarda mencionadas no parágrafo 3 do Artigo 2, identificar e definir os diversos elementos do patrimônio cultural imaterial presentes em seu território, com a participação das comunidades, grupos e organizações não-governamentais pertinentes.

### **Artigo 12: Inventários**

1. Para assegurar a identificação, com fins de salvaguarda, cada Estado Parte estabelecerá um ou mais inventários do patrimônio cultural imaterial presente em seu território, em conformidade com seu próprio sistema de salvaguarda do patrimônio. Os referidos inventários serão atualizados regularmente.

2. Ao apresentar seu relatório periódico ao Comitê, em conformidade com o Artigo 29, cada Estado Parte prestará informações pertinentes em relação a esses inventários.

### **Artigo 13: Outras medidas de salvaguarda**

Para assegurar a salvaguarda, o desenvolvimento e a valorização do patrimônio cultural imaterial presente em seu território, cada Estado Parte empreenderá esforços para:

- a) adotar uma política geral visando promover a função do patrimônio cultural imaterial na sociedade e integrar sua salvaguarda em programas de planejamento;
- b) designar ou criar um ou vários organismos competentes para a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial presente em seu território;
- c) fomentar estudos científicos, técnicos e artísticos, bem como metodologias de pesquisa, para a salvaguarda eficaz do patrimônio cultural imaterial, e em particular do patrimônio cultural imaterial que se encontre em perigo;
- d) adotar as medidas de ordem jurídica, técnica, administrativa e financeira adequadas para:
  - i) favorecer a criação ou o fortalecimento de instituições de formação em gestão do patrimônio cultural imaterial, bem como a transmissão desse patrimônio nos foros e lugares destinados à sua manifestação e expressão;
  - ii) garantir o acesso ao patrimônio cultural imaterial, respeitando ao mesmo tempo os costumes que regem o acesso a determinados aspectos do referido patrimônio;
  - iii) criar instituições de documentação sobre o patrimônio cultural imaterial e facilitar o acesso a elas.

### **Artigo 14: Educação, conscientização e fortalecimento de capacidades**

Cada Estado Parte se empenhará, por todos os meios oportunos, no sentido de:

- a) assegurar o reconhecimento, o respeito e a valorização do patrimônio cultural imaterial na sociedade, em particular mediante:
  - i) programas educativos, de conscientização e de disseminação de informações voltadas para o público, em especial para os jovens;



- ii) programas educativos e de capacitação específicos no interior das comunidades e dos grupos envolvidos;
- iii) atividades de fortalecimento de capacidades em matéria de salvaguarda do patrimônio cultural imaterial, e especialmente de gestão e de pesquisa científica; e
- iv) meios não-formais de transmissão de conhecimento;
  - b) manter o público informado das ameaças que pesam sobre esse patrimônio e das atividades realizadas em cumprimento da presente Convenção;
  - c) promover a educação para a proteção dos espaços naturais e lugares de memória, cuja existência é indispensável para que o patrimônio cultural imaterial possa se expressar.

**Artigo 15: *Participação das comunidades, grupos e indivíduos***

No quadro de suas atividades de salvaguarda do patrimônio cultural imaterial, cada Estado Parte deverá assegurar a participação mais ampla possível das comunidades, dos grupos e, quando cabível, dos indivíduos que criam, mantêm e transmitem esse patrimônio e associá-los ativamente à gestão do mesmo.

III. Salvaguarda do patrimônio cultural imaterial no plano internacional

**Artigo 16: *Lista representativa do patrimônio cultural imaterial da humanidade***

1. Para assegurar maior visibilidade do patrimônio cultural imaterial, aumentar o grau de conscientização de sua importância, e propiciar formas de diálogo que respeitem a diversidade cultural, o Comitê, por proposta dos Estados Partes interessados, criará, manterá atualizada e publicará uma Lista representativa do patrimônio cultural imaterial da humanidade.

2. O Comitê elaborará e submeterá à aprovação da Assembleia Geral os critérios que regerão o estabelecimento, a atualização e a publicação da referida Lista representativa.

**Artigo 17: *Lista do patrimônio cultural imaterial que requer medidas urgentes de salvaguarda***

1. Com vistas a adotar as medidas adequadas de salvaguarda, o Comitê criará, manterá atualizada e publicará uma Lista do patrimônio cultural imaterial que necessite medidas urgentes de salvaguarda, e inscreverá esse patrimônio na Lista por solicitação do Estado Parte interessado.

2. O Comitê elaborará e submeterá à aprovação da Assembleia Geral os critérios que regerão o estabelecimento, a atualização e a publicação dessa Lista.

3. Em casos de extrema urgência, assim considerados de acordo com critérios objetivos aprovados pela Assembleia Geral, por proposta do Comitê, este último, em consulta com o Estado Parte interessado, poderá inscrever um elemento do patrimônio em questão na lista mencionada no parágrafo 1.

**Artigo 18: *Programas, projetos e atividades de salvaguarda do patrimônio cultural imaterial***

1. Com base nas propostas apresentadas pelos Estados Partes, e em conformidade com os critérios definidos pelo Comitê e aprovados pela Assembleia Geral, o Comitê selecionará periodicamente e promoverá os programas, projetos e atividades de âmbito nacional, subregional ou regional para a salvaguarda do patrimônio que, no seu entender, reflitam de modo mais adequado os princípios e objetivos da presente Convenção, levando em conta as necessidades especiais dos países em desenvolvimento.

2. Para tanto, o Comitê receberá, examinará e aprovará as solicitações de assistência internacional formuladas pelos Estados Partes para a elaboração das referidas propostas.

3. O Comitê acompanhará a execução dos referidos programas, projetos e atividades por meio da disseminação das melhores práticas, segundo modalidades por ele definidas.

#### IV. Cooperação e assistência internacionais

##### **Artigo 19: Cooperação**

1. Para os fins da presente Convenção, cooperação internacional compreende em particular o intercâmbio de informações e de experiências, iniciativas comuns, e a criação de um mecanismo para apoiar os Estados Partes em seus esforços para a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial.

2. Sem prejuízo para o disposto em sua legislação nacional nem para seus direitos e práticas consuetudinárias, os Estados Partes reconhecem que a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial é uma questão de interesse geral para a humanidade e neste sentido se comprometem a cooperar no plano bilateral, sub-regional, regional e internacional.

##### **Artigo 20: Objetivos da assistência internacional**

A assistência internacional poderá ser concedida para os seguintes objetivos:

- a) salvaguarda do patrimônio que figure na lista de elementos do patrimônio cultural imaterial que necessite medidas urgentes de salvaguarda;
- b) realização de inventários, em conformidade com os Artigos 11 e 12;
- c) apoio a programas, projetos e atividades de âmbito nacional, sub-regional e regional destinados à salvaguarda do patrimônio cultural imaterial;
- d) qualquer outro objetivo que o Comitê julgue necessário.

##### **Artigo 21: Formas de assistência internacional**

A assistência concedida pelo Comitê a um Estado Parte será regulamentada pelas diretrizes operacionais previstas no Artigo 7 e pelo acordo mencionado no Artigo 24, e poderá assumir as seguintes formas:

- a) estudos relativos aos diferentes aspectos da salvaguarda;
- b) serviços de especialistas e outras pessoas com experiência prática em patrimônio cultural imaterial;
- c) capacitação de todo o pessoal necessário;
- d) elaboração de medidas normativas ou de outra natureza;
- e) criação e utilização de infraestruturas;
- f) aporte de material e de conhecimentos especializados;
- g) outras formas de ajuda financeira e técnica, podendo incluir, quando cabível, a concessão de empréstimos com baixas taxas de juros e doações.

##### **Artigo 22: Requisitos para a prestação de assistência internacional**

1. O Comitê definirá o procedimento para examinar as solicitações de assistência internacional e determinará os elementos que deverão constar das solicitações, tais como medidas previstas, intervenções necessárias e avaliação de custos.

2. Em situações de urgência, a solicitação de assistência será examinada em caráter de prioridade pelo Comitê.

3. Para tomar uma decisão, o Comitê realizará os estudos e as consultas que julgar necessários.

##### **Artigo 23: Solicitações de assistência internacional**

1. Cada Estado Parte poderá apresentar ao Comitê uma solicitação de assistência internacional para a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial presente em seu território.

2. Uma solicitação no mesmo sentido poderá também ser apresentada conjuntamente por dois ou mais Estados Partes.
3. Na solicitação, deverão constar as informações mencionados no parágrafo 1 do Artigo 22, bem como a documentação necessária.

**Artigo 24: Papel dos Estados Partes beneficiários**

1. Em conformidade com as disposições da presente Convenção, a assistência internacional concedida será regida por um acordo entre o Estado Parte beneficiário e o Comitê.
2. Como regra geral, o Estado Parte beneficiário deverá, na medida de suas possibilidades, compartilhar os custos das medidas de salvaguarda para as quais a assistência internacional foi concedida.
3. O Estado Parte beneficiário apresentará ao Comitê um relatório sobre a utilização da assistência concedida com a finalidade de salvaguarda do patrimônio cultural imaterial.

VI. Fundo do patrimônio cultural imaterial

**Artigo 25: Natureza e recursos do Fundo**

1. Fica estabelecido um “Fundo para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial”, doravante denominado “o Fundo”.
  2. O Fundo será constituído como fundo fiduciário, em conformidade com as disposições do Regulamento Financeiro da UNESCO.
  3. Os recursos do Fundo serão constituídos por:
    - a) contribuições dos Estados Partes;
    - b) recursos que a Conferência Geral da UNESCO alocar para esta finalidade;
    - c) aportes, doações ou legados realizados por:
      - i) outros Estados;
      - ii) organismos e programas do sistema das Nações Unidas, em especial o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento, ou outras organizações internacionais;
    - iii) organismos públicos ou privados ou pessoas físicas;
  - d) quaisquer juros devidos aos recursos do Fundo;
    - e) produto de coletas e receitas aferidas em eventos organizados em benefício do Fundo;
    - f) todos os demais recursos autorizados pelo Regulamento do Fundo, que o Comitê elaborará.
4. A utilização dos recursos por parte do Comitê será decidida com base nas orientações formuladas pela Assembléia Geral.
  5. O Comitê poderá aceitar contribuições ou assistência de outra natureza oferecidos com fins gerais ou específicos, vinculados a projetos concretos, desde que os referidos projetos tenham sido por ele aprovados.
  6. As contribuições ao Fundo não poderão ser condicionadas a nenhuma exigência política, econômica ou de qualquer outro tipo que seja incompatível com os objetivos da presente Convenção.

**Artigo 26: Contribuições dos Estados Partes ao Fundo**

1. Sem prejuízo de outra contribuição complementar de caráter voluntário, os Estados Partes na presente Convenção se obrigam a depositar no Fundo, no mínimo a cada dois anos, uma contribuição cuja quantia, calculada a partir de uma porcentagem uniforme

aplicável a todos os Estados, será determinada pela Assembléia Geral. Esta decisão da Assembléia Geral será tomada por maioria dos Estados Partes presentes e votantes, que não tenham feito a declaração mencionada no parágrafo 2 do presente Artigo. A contribuição de um Estado Parte não poderá, em nenhum caso, exceder 1% da contribuição desse Estado ao Orçamento Ordinário da UNESCO.

2. Contudo, qualquer dos Estados a que se referem o Artigo 32 ou o Artigo 33 da presente Convenção poderá declarar, no momento em que depositar seu instrumento de ratificação, aceitação, aprovação ou adesão, que não se considera obrigado pelas disposições do parágrafo 1 do presente Artigo.

3. Qualquer Estado Parte na presente Convenção que tenha formulado a declaração mencionada no parágrafo 2 do presente Artigo se esforçará para retirar tal declaração mediante uma notificação ao Diretor Geral da UNESCO. Contudo, a retirada da declaração só terá efeito sobre a contribuição devida pelo Estado a partir da data da abertura da sessão subsequente da Assembléia Geral.

4. Para que o Comitê possa planejar com eficiência suas atividades, as contribuições dos Estados Partes nesta Convenção que tenham feito a declaração mencionada no parágrafo 2 do presente Artigo deverão ser efetuadas regularmente, no mínimo a cada dois anos, e deverão ser de um valor o mais próximo possível do valor das contribuições que esses Estados deveriam se estivessem obrigados pelas disposições do parágrafo 1 do presente Artigo.

5. Nenhum Estado Parte na presente Convenção, que esteja com pagamento de sua contribuição obrigatória ou voluntária para o ano em curso e o ano civil imediatamente anterior em atraso, poderá ser eleito membro do Comitê. Essa disposição não se aplica à primeira eleição do Comitê. O mandato de um Estado Parte que se encontre em tal situação e que já seja membro do Comitê será encerrado quando forem realizadas quaisquer das eleições previstas no Artigo 6 da presente Convenção.

#### **Artigo 27: Contribuições voluntárias suplementares ao Fundo**

Os Estados Partes que desejarem efetuar contribuições voluntárias, além das contribuições previstas no Artigo 26, deverão informar o Comitê tão logo seja possível, para que este possa planejar suas atividades de acordo.

#### **Artigo 28: Campanhas internacionais para arrecadação de recursos**

Na medida do possível, os Estados Partes apoiarão as campanhas internacionais para arrecadação de recursos organizadas em benefício do Fundo sob os auspícios da UNESCO

#### **Artigo 29: Relatórios dos Estados Partes**

Os Estados Partes apresentarão ao Comitê, na forma e com periodicidade a serem definidas pelo Comitê, relatórios sobre as disposições legislativas, regulamentares ou de outra natureza que tenham adotado para implementar a presente Convenção.

#### **Artigo 30: Relatórios do Comitê**

1. Com base em suas atividades e nos relatórios dos Estados Partes mencionados no Artigo 29, o Comitê apresentará um relatório em cada sessão da Assembléia Geral.

2. O referido relatório será levado ao conhecimento da Conferência Geral da UNESCO.

### VIII. Cláusula transitória

#### **Artigo 31: Relação com a Proclamação das Obras Primas do Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade**

1. O Comitê incorporará à Lista representativa do patrimônio cultural imaterial da humanidade os elementos que, anteriormente à entrada em vigor desta Convenção, tenham sido proclamados "Obras Primas do Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade".
  2. A inclusão dos referidos elementos na Lista representativa do patrimônio cultural imaterial da humanidade será efetuada sem prejuízo dos critérios estabelecidos para as inscrições subsequentes, segundo o disposto no parágrafo 2 do Artigo 16.
  3. Após a entrada em vigor da presente Convenção, não será feita mais nenhuma outra Proclamação.
- IX. Disposições finais

**Artigo 32: Ratificação, aceitação ou aprovação**

1. A presente Convenção estará sujeita à ratificação, aceitação ou aprovação dos Estados Membros da UNESCO, em conformidade com seus respectivos dispositivos constitucionais.
2. Os instrumentos de ratificação, aceitação ou aprovação serão depositados junto ao Diretor Geral da UNESCO.

**Artigo 33: Adesão**

1. A presente Convenção estará aberta à adesão de todos os Estados que não sejam membros da UNESCO e que tenham sido convidados a aderir pela Conferência Geral da Organização.
2. A presente Convenção também estará aberta à adesão dos territórios que gozem de plena autonomia interna, reconhecida como tal pelas Nações Unidas, mas que não tenham alcançado a plena independência, em conformidade com a Resolução 1514 (XV) da Assembleia Geral, e que tenham competência sobre as matérias regidas por esta Convenção, inclusive a competência reconhecida para subscrever tratados relacionados a essas matérias.
3. O instrumento de adesão será depositado junto ao Diretor Geral da UNESCO.

**Artigo 34: Entrada em vigor**

A presente Convenção entrará em vigor três meses após a data do depósito do trigésimo instrumento de ratificação, aceitação, aprovação ou adesão, mas unicamente para os Estados que tenham depositado seus respectivos instrumentos de ratificação, aceitação, aprovação ou adesão naquela data ou anteriormente. Para os demais Estados Partes, entrará em vigor três meses depois de efetuado o depósito de seu instrumento de ratificação, aceitação, aprovação ou adesão.

**Artigo 35: Regimes constitucionais federais ou não-unitários**

Aos Estados Partes que tenham um regime constitucional federal ou não-unitário aplicarse-ão as seguintes disposições:

- a) com relação às disposições desta Convenção cuja aplicação esteja sob a competência do poder legislativo federal ou central, as obrigações do governo federal ou central serão idênticas às dos Estados Partes que não constituem Estados federais;
- b) com relação às disposições da presente Convenção cuja aplicação esteja sob a competência de cada um dos Estados, países, províncias ou cantões constituintes, que em virtude do regime constitucional da federação não estejam obrigados a tomar medidas legislativas, o governo federal as comunicará, com parecer favorável, às autoridades competentes dos Estados, países, províncias ou cantões, com sua recomendação para que estes as aprovem.

**Artigo 36: Denúncia**

1. Todos os Estados Partes poderão denunciar a presente Convenção.
2. A denúncia será notificada por meio de um instrumento escrito, que será depositado junto ao Diretor Geral da UNESCO.
3. A denúncia surtirá efeito doze meses após a recepção do instrumento de denúncia. A denúncia não modificará em nada as obrigações financeiras assumidas pelo Estado denunciante até a data em que a retirada se efetive.

**Artigo 37: Funções do depositário**

O Diretor Geral da UNESCO, como depositário da presente Convenção, informará aos Estados Membros da Organização e aos Estados não-membros aos quais se refere o Artigo 33, bem como às Nações Unidas, acerca do depósito de todos os instrumentos de ratificação, aceitação, aprovação ou adesão mencionados nos Artigos 32 e 33 e das denúncias previstas no Artigo 36.

**Artigo 38: Emendas**

1. Qualquer Estado Parte poderá propor emendas a esta Convenção, mediante comunicação dirigida por escrito ao Diretor Geral. Este transmitirá a comunicação a todos os Estados Partes. Se, nos seis meses subseqüentes à data de envio da comunicação, pelo menos a metade dos Estados Partes responder favoravelmente a essa petição, o Diretor Geral submeterá a referida proposta ao exame e eventual aprovação da sessão subseqüente da Assembléia Geral.
2. As emendas serão aprovadas por uma maioria de dois terços dos Estados Partes presentes e votantes.
3. Uma vez aprovadas, as emendas a esta Convenção deverão ser objeto de ratificação, aceitação, aprovação ou adesão dos Estados Partes.
4. As emendas à presente Convenção, para os Estados Partes que as tenham ratificado, aceito, aprovado ou aderido a elas, entrarão em vigor três meses depois que dois terços dos Estados Partes tenham depositado os instrumentos mencionados no parágrafo 3 do presente Artigo. A partir desse momento a emenda correspondente entrará em vigor para cada Estado Parte ou território que a ratifique, aceite, aprove ou adira a ela três meses após a data do depósito do instrumento de ratificação, aceitação, aprovação ou adesão do Estado Parte.
5. O procedimento previsto nos parágrafos 3 e 4 não se aplicará às emendas que modifiquem o Artigo 5, relativo ao número de Estados membros do Comitê. As referidas emendas entrarão em vigor no momento de sua aprovação.
6. Um Estado que passe a ser Parte neste Convenção após a entrada em vigor de emendas conforme o parágrafo 4 do presente Artigo e que não manifeste uma intenção em sentido contrario será considerado:
  - a) parte na presente Convenção assim emendada; e
  - b) parte na presente Convenção não emendada com relação a todo Estado Parte que não esteja obrigado pelas emendas em questão.

**Artigo 39: Textos autênticos**

A presente Convenção está redigida em árabe, chinês, espanhol, francês, inglês e russo, sendo os seis textos igualmente autênticos.

**Artigo 40: Registro**

Em conformidade com o disposto no Artigo 102 da Carta das Nações Unidas, a presente Convenção será registrada na Secretaria das Nações Unidas por solicitação do Diretor Geral da UNESCO.

Feito em Paris neste dia três de novembro de 2003, em duas cópias autênticas que levam a assinatura do Presidente da 32ª sessão da Conferência Geral e do Diretor Geral da UNESCO. Estas duas cópias serão depositadas nos arquivos da UNESCO. Cópias autenticadas serão remetidas a todos os Estados a que se referem os Artigos 32 e 33, bem como às Nações Unidas.

O texto acima é o texto autêntico da Convenção devidamente aprovada pela Conferência Geral da UNESCO em sua 32ª sessão, realizada em Paris e declarada encerrada em dezessete de outubro de 2003.

EM FÉ DO QUE os signatários abaixo assinam, neste dia três de novembro de 2003.

Presidente da Conferência Geral Diretor Geral –

Cópia autenticada

Paris, Assessor Jurídico, da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

## **ANEXO K - DIRETRIZES PARA A FORMULAÇÃO DE UMA POLÍTICA CULTURAL REFERENTE AOS POVOS INDÍGENAS - 2004**

### **Fonte: Fórum Cultural Mundial 2004**

Entre os dias 29 de junho e 03 de julho de 2004, por ocasião do Fórum Cultural Mundial, realizado na cidade de São Paulo, estiveram reunidas no Ciclo de Debates intitulado Presença Indígena no Fórum Cultural Mundial, promovido pelo LACED/Museu Nacional, INPSO/Fundação Joaquim Nabuco, Raízes da Tradição/Engenho Produções Artísticas e pela Secretaria da Identidade e Diversidade Cultural/MinC, lideranças indígenas de diferentes estados e regiões, sob a coordenação das duas maiores organizações indígenas do país, a COIAB, Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira, e a APOINME, Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo.

Sem prejuízo de outras moções e recomendações relativas a outras políticas públicas que afetam os povos indígenas, cuja discussão ainda se estende pelo dia de hoje, os participantes deste Ciclo de Debates vêm à público neste momento encaminhar ao Ministério da Cultura, através do Secretário de Identidade e Diversidade Cultural, Sérgio Mamberti, um documento contendo recomendações relativas à formulação de uma política pública de cultura que contemple os anseios e as singularidades das culturas indígenas.

Um pressuposto básico para a elaboração de uma política cultura nessa esfera é a enorme diversidade própria às culturas indígenas, visto tratar-se de 220 povos, com cerca de 180 línguas, com histórias distintas, inseridas em diferentes ecossistemas e em contextos econômicos e políticos regionais fortemente contrastantes, localizadas dentro de um país com dimensões continentais.

Em função dessa diversidade histórica, ecológica e cultural os povos indígenas possuem estratégias políticas diferenciadas, que apenas nos últimos anos começam a estar mais intimamente interligadas na constituição de um movimento indígena brasileiro, das quais as duas entidades acima mencionadas, COIAB e APOINME, constituem os alicerces básicos.

A Constituição Federal de 1988, ao reconhecer como legítimas as manifestações culturais e as formas de organização próprias aos povos indígenas, veio a retirar todo o fundamento legal ao exercício generalizado do mecanismo da tutela, reconhecendo a capacidade civil dos indígenas. A Convenção 169 da OIT, homologada recentemente pelo governo brasileiro, veio a consolidar uma nova ordem jurídica quanto aos povos indígenas, fixando os princípios gerais de uma política indigenista que não esteja pautada em uma perspectiva assimilacionista e autoritária, mas sim no diálogo intercultural e no respeito às diferenças.

O fim da tutela não significa nem pode significar de forma alguma o término da responsabilidade do Estado Brasileiro para com as coletividades indígenas que habitam dentro do território nacional e constituem parte integrante do patrimônio cultural do país.

Nesse sentido estamos a seguir apresentando algumas diretrizes que, considerando o novo marco jurídico e atendendo ao grau de mobilização e consciência política do movimento indígena brasileiro, devem servir de base para a elaboração desta política cultural.

### **Fortalecer as manifestações culturais indígenas.**

Em todo o país muitos povos e comunidades indígenas enfrentam hoje uma situação de invasão de suas terras, graves conflitos e ameaças, que implicam em falta de



assistência, fome e medo. Se não há condições de sobrevivência material também não há como manter a cultura. É obrigação do Estado Brasileiro, através de múltiplas e articuladas políticas de governo, modificar esse quadro. No que tange especificamente à proteção das culturas indígenas julgamos que é de responsabilidade do Ministério da Cultura apoiar material e politicamente as iniciativas concretas procedentes das comunidades indígenas no sentido de expressar e reafirmar publicamente, seja dentro das aldeias ou em contextos interétnicos, a sua fé nos valores e instituições centrais destes povos. Chamamos atenção em especial para a importância de um apoio efetivo às variadas modalidades de experiências com centros culturais indígenas, em iniciativas que devem permanecer sob controle e direção dos próprios indígenas, mas que podem ser em muito fortalecidas com o efetivo apoio do poder público federal. A adesão à identidade indígena e a fidelidade aos seus valores centrais exige a permanente reafirmação de suas tradições, freqüentemente dificultada por limitações materiais e pela desinformação e preconceito da população não indígena dessas regiões.

Embora se saiba perfeitamente as limitações orçamentárias e as dificuldades de operacionalização dessa política de fomento cultural, o que esperamos nesse momento do MINC é uma atitude nova e solidária com os povos indígenas, estabelecendo como uma das prioridades de sua atuação o permanente compromisso com a valorização destas culturas, bem como com os esforços destas

coletividades no sentido de sua atualização e divulgação para as novas gerações. É importante também possibilitar um diálogo cultural respeitoso e construtivo com outros povos indígenas e com os múltiplos segmentos da população brasileira não indígena. As lideranças indígenas presentes ao FCM vem chamar atenção ainda para o verdadeiro assalto cultural que nos últimos anos diversos povos indígenas vêm sofrendo da parte de invasores de suas terras e vizinhos ambiciosos. Nessa empreitada expedientes os mais diversos são utilizados, desde a aberta proibição ou hostilização de práticas culturais, até artifícios mais insidiosos, como a atuação agressiva e etnocêntrica de igrejas com variadas orientações confessionais, que se alojam nas proximidades das aldeias, atraem inicialmente crianças e mulheres, e na seqüência passam a inibir as manifestações tradicionais daquela cultura sob acusações de que ferem suas crenças religiosas. Tais fatos merecem uma atenção das autoridades pois ameaçam perigosamente a reprodução e continuidade das culturas indígenas e em nada contribuem para a manutenção da diversidade cultural constitutiva do Brasil.

### **Lutar contra o preconceito e promover campanhas de divulgação e valorização das culturas indígenas.**

Propõe-se criar campanhas, adaptadas aos diferentes setores da opinião pública, de divulgação de informações sistemáticas e qualitativamente diversas das que circulam hoje nos meios de comunicação de massas quanto aos povos indígenas e suas culturas. É fundamental dar a conhecer ao povo brasileiro a riqueza cultural dos povos indígenas, planejando e apoiando mostras que informem sobre o valor e a complexidade deste patrimônio intelectual, que recuperem a importância da participação indígena na formação da identidade, das instituições e do território nacional. As lideranças aqui reunidas protestam também contra a visão passadista e antiquada com que os meios de comunicação apresentam a imagem do índio, sempre descontextualizando-o dos quadros históricos em que se situa, estimulando a permanente desconfiança e rejeição face ao indígena enquanto contemporâneo. Ou seja, é fundamental passar a compreender o indígena não mais como um objeto colonial, mas como um sujeito histórico em busca de melhores condições de vida para a coletividade a que pertence e postulando a criação de um espaço político próprio, adequado ao exercício de uma cidadania diferenciada. É necessário e indispensável que tais atividades de divulgação estejam associadas às práticas escolares (sobretudo ao ensino primário e médio), onde são inculcadas as orientações valorativas mais profundas para a

grande maioria das pessoas. Considerando a má qualidade da informação sobre os povos e culturas indígenas que ainda continuam em circulação no universo escolar recomenda-se um investimento específico na produção de instrumentos de comunicação diversos (livros, vídeos, cds, etc.), produzidos com a participação ativa das organizações indígenas, estabelecendo igualmente estratégias de distribuição nacional e circulação desses materiais didáticos. Sugere-se ainda que seja aproveitado como um canal efetivo para divulgação de informações e projetos relativos aos povos indígenas o fórum de articulação entre o MINC e as secretarias estaduais de cultura, de maneira a que sejam implementadas parcerias importantes, que venham a ampliar o alcance e repercussão das medidas aqui preconizadas.

### **Romper com a marginalidade dos povos indígenas em relação ao acesso aos bens culturais do país.**

A condição de exclusão social à qual as comunidades indígenas estão submetidas, impede-lhes o acesso à produção e à circulação nacional de bens culturais. É necessário que o governo se comprometa com a garantia do acesso do povo indígena não só à sua própria cultura e à de outros povos (intercâmbios culturais), como também à toda e qualquer produção cultural e artística que mereça o apoio e o patrocínio do governo, em todas as áreas da cultura (literatura, cinema, artes plásticas, música, dança, teatro e fotografia).

### **Elaborar uma política cultural indígena em parceria com os povos indígenas.**

Uma política cultural não pode ser imposta. Tem que ser vivida, atualizada e posta em prática. O MINC precisa propor uma metodologia de atuação que contemple efetivamente a interlocução com as representações indígenas. Sugere-se nesse sentido a organização um de Grupo de Trabalho (GT) dentro do Ministério da Cultura que garanta a discussão da problemática indígena junto aos próprios interessados, com a seguinte composição: 3 participantes da APOINME (Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo), 3 participantes da COIAB (Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira), 1 assento para um representante da região sul, 1 para representante da região Sudeste e 1 para representante da região Centro-Oeste.

### **Respeitar a propriedade intelectual dos povos indígenas e garantir a proteção aos bens culturais e conhecimentos tradicionais.**

Favorecer a discussão junto aos povos indígenas da questão dos direitos autorais quanto aos bens culturais indígenas, bem como quanto ao estabelecimento de mecanismos de proteção aos conhecimentos tradicionais dos povos indígenas, através dos instrumentos legais apropriados. É importante ressaltar que essa é uma discussão complexa e que deve ser realizada contando com a participação plena e a consulta informada dos representantes indígenas, possibilitando assim o reconhecimento dos direitos coletivos e não apenas dos interesses privados e individuais, como é o foco de grande parte da legislação existente sobre a matéria.

São Paulo, 02 de julho de 2004.

### **ANEXO L - CONVENÇÃO SOBRE A PROTEÇÃO E PROMOÇÃO DA DIVERSIDADE DAS EXPRESSÕES CULTURAIS – 2005**

A Conferência Geral da Organização das Nações Unidas para Educação, a Ciência e a Cultura, em sua 33ª reunião, celebrada em Paris, de 03 a 21 de outubro de 2005,

- Afirmando que a diversidade cultural é uma característica essencial da humanidade,
- Ciente de que a diversidade cultural constitui patrimônio comum da humanidade, a ser valorizado e cultivado em benefício de todos,
- Sabendo que a diversidade cultural cria um mundo rico e variado que aumenta a gama de possibilidades e nutre as capacidades e valores humanos, constituindo, assim, um dos principais motores do desenvolvimento sustentável das comunidades, povos e nações,
- Recordando que a diversidade cultural, ao florescer em um ambiente de democracia, tolerância, justiça social e mútuo respeito entre povos e culturas, é indispensável para a paz e a segurança no plano local, nacional e internacional,
- Celebrando a importância da diversidade cultural para a plena realização dos direitos humanos e das liberdades fundamentais proclamados na Declaração Universal dos Direitos do Homem e outros instrumentos universalmente reconhecidos,
- Destacando a necessidade de incorporar a cultura como elemento estratégico das políticas de desenvolvimento nacionais e internacionais, bem como da cooperação internacional para o desenvolvimento, e tendo igualmente em conta a Declaração do Milênio das Nações Unidas (2000), com sua ênfase na erradicação da pobreza,
- Considerando que a cultura assume formas diversas através do tempo e do espaço, e que esta diversidade se manifesta na originalidade e na pluralidade das identidades, assim como nas expressões culturais dos povos e das sociedades que formam a humanidade,
- Reconhecendo a importância dos conhecimentos tradicionais como fonte de riqueza material e imaterial, e, em particular, dos sistemas de conhecimento das populações indígenas, e sua contribuição positiva para o desenvolvimento sustentável, assim como a necessidade de assegurar sua adequada proteção e promoção,
- Reconhecendo a necessidade de adotar medidas para proteger a diversidade das expressões culturais incluindo seus conteúdos, especialmente nas situações em que expressões culturais possam estar ameaçadas de extinção ou de grave deterioração,
- Enfatizando a importância da cultura para a coesão social em geral, e, em particular, o seu potencial para a melhoria da condição da mulher e de seu papel na sociedade,
- Ciente de que a diversidade cultural se fortalece mediante a livre circulação de idéias e se nutre das trocas constantes e da interação entre culturas,
- Reafirmando que a liberdade de pensamento, expressão e informação, bem como a diversidade da mídia, possibilitam o florescimento das expressões culturais nas sociedades,
- Reconhecendo que a diversidade das expressões culturais, incluindo as expressões culturais tradicionais, é um fator importante, que possibilita aos indivíduos e aos povos expressarem e compartilharem com outros as suas idéias e valores,
- Recordando que a diversidade lingüística constitui elemento fundamental da diversidade cultural, e reafirmando o papel fundamental que a educação desempenha na proteção e promoção das expressões culturais,
- Tendo em conta a importância da vitalidade das culturas para todos, incluindo as pessoas que pertencem a minorias e povos indígenas, tal como se manifesta em sua liberdade de criar, difundir e distribuir as suas expressões culturais tradicionais, bem como de ter acesso a elas, de modo a favorecer o seu próprio desenvolvimento,
- Sublinhando o papel essencial da interação e da criatividade culturais, que nutrem e renovam as expressões culturais, e fortalecem o papel desempenhado por aqueles

que participam no desenvolvimento da cultura para o progresso da sociedade como um todo,

- Reconhecendo a importância dos direitos da propriedade intelectual para a manutenção das pessoas que participam da criatividade cultural,
- Convencida de que as atividades, bens e serviços culturais possuem dupla natureza, tanto econômica quanto cultural, uma vez que são portadores de identidades, valores e significados, não devendo, portanto, ser tratados como se tivessem valor meramente comercial,
- Constatando que os processos de globalização, facilitado pela rápida evolução das tecnologias de comunicação e informação, apesar de proporcionarem condições inéditas para que se intensifique a interação entre culturas, constituem também um desafio para a diversidade cultural, especialmente no que diz respeito aos riscos de desequilíbrios entre países ricos e pobres,
- Ciente do mandato específico confiado à UNESCO para assegurar o respeito à diversidade das culturas e recomendar os acordos internacionais que julgue necessários para promover a livre circulação de idéias por meio da palavra e da imagem,
- Referindo-se às disposições dos instrumentos internacionais adotados pela UNESCO relativos à diversidade cultural e ao exercício dos direitos culturais, em particular a Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural, de 2001,

**Adota, em 20 de outubro de 2005 , a presente Convenção.**

## **I. Objetivos e princípios diretores**

### **Artigo 1 – Objetivos**

Os objetivos da presente Convenção são:

1. proteger e promover a diversidade das expressões culturais;
2. criar condições para que as culturas floresçam e interajam livremente em benefício mútuo;
3. encorajar o diálogo entre culturas a fim de assegurar intercâmbios culturais mais amplos e equilibrados no mundo em favor do respeito intercultural e de uma cultura da paz;
4. fomentar a interculturalidade de forma a desenvolver a interação cultural, no espírito de construir pontes entre os povos;
5. promover o respeito pela diversidade das expressões culturais e a conscientização de seu valor nos planos local, nacional e internacional;
6. reafirmar a importância do vínculo entre cultura e desenvolvimento para todos os países, especialmente para países em desenvolvimento, e encorajar as ações empreendidas no plano nacional e internacional para que se reconheça o autêntico valor desse vínculo;
7. reconhecer natureza específica das atividades, bens e serviços culturais enquanto portadores de identidades, valores e significados;

8. reafirmar o direito soberano dos Estados de conservar, adotar e implementar as políticas e medidas que considerem apropriadas para a proteção e promoção da diversidade das expressões culturais em seu território;
9. fortalecer a cooperação e a solidariedade internacionais em um espírito de parceria visando, especialmente, o aprimoramento das capacidades dos países em desenvolvimento de protegerem e de promoverem a diversidade das expressões culturais.

## **Artigo 2 - Princípios Diretores**

### **1. Princípio do respeito aos direitos humanos e às liberdades fundamentais**

A diversidade cultural somente poderá ser protegida e promovida se estiverem garantidos os direitos humanos e as liberdades fundamentais, tais como a liberdade de expressão, informação e comunicação, bem como a possibilidade dos indivíduos de escolherem expressões culturais. Ninguém poderá invocar as disposições da presente Convenção para atentar contra os direitos do homem e as liberdades fundamentais consagrados na Declaração Universal dos Direitos Humanos e garantidos pelo direito internacional, ou para limitar o âmbito de sua aplicação.

### **2. Princípio da soberania**

De acordo com a Carta das Nações Unidas e com os princípios do direito internacional, os Estados têm o direito soberano de adotar medidas e políticas para a proteção e promoção da diversidade das expressões culturais em seus respectivos territórios.

### **3. Princípio da igual dignidade e do respeito por todas as culturas**

A proteção e a promoção da diversidade das expressões culturais pressupõem o reconhecimento da igual dignidade e o respeito por todas as culturas, incluindo as das pessoas pertencentes a minorias e as dos povos indígenas.

### **4. Princípio da solidariedade e cooperação internacionais**

A cooperação e a solidariedade internacionais devem permitir a todos os países, em particular os países em desenvolvimento, criarem e fortalecerem os meios necessários a sua expressão cultural – incluindo as indústrias culturais, sejam elas nascentes ou estabelecidas – nos planos local, nacional e internacional.

### **5. Princípio da complementaridade dos aspectos econômicos e culturais do desenvolvimento**

Sendo a cultura um dos motores fundamentais do desenvolvimento, os aspectos culturais deste são tão importantes quanto os seus aspectos econômicos, e os indivíduos e povos têm o direito fundamental de dele participarem e se beneficiarem.

## **6. Princípio do desenvolvimento sustentável**

A diversidade cultural constitui grande riqueza para os indivíduos e as sociedades. A proteção, promoção e manutenção da diversidade cultural é condição essencial para o desenvolvimento sustentável em benefício das gerações atuais e futuras.

## **7. Princípio do acesso eqüitativo**

O acesso eqüitativo a uma rica e diversificada gama de expressões culturais provenientes de todo o mundo e o acesso das culturas aos meios de expressão e de difusão constituem importantes elementos para a valorização da diversidade cultural e o incentivo ao entendimento mútuo.

## **8. Princípio da abertura e do equilíbrio**

Ao adotarem medidas para favorecer a diversidade das expressões culturais, os Estados buscarão promover, de modo apropriado, a abertura a outras culturas do mundo e garantir que tais medidas estejam em conformidade com os objetivos perseguidos pela presente Convenção.

## **II. Campo de aplicação**

### **Artigo 3 - Campo de aplicação**

A presente Convenção aplica-se a políticas e medidas adotadas pelas Partes relativas à proteção e promoção da diversidade das expressões culturais.

## **III. Definições**

### **Artigo 4 – Definições**

Para os fins da presente Convenção, fica entendido que:

#### **1. Diversidade Cultural**

"Diversidade cultural" refere-se à multiplicidade de formas pelas quais as culturas dos grupos e sociedades encontram sua expressão. Tais expressões são transmitidas entre e dentro dos grupos e sociedades. A diversidade cultural se manifesta não apenas nas variadas formas pelas quais se expressa, se enriquece e se transmite o patrimônio cultural da humanidade mediante a variedade das expressões culturais, mas também através dos diversos modos de criação, produção, difusão, distribuição e fruição das expressões culturais, quaisquer que sejam os meios e tecnologias empregados.

#### **2. Conteúdo Cultural**

"Conteúdo cultural" refere-se ao caráter simbólico, dimensão artística e valores culturais que têm por origem ou expressam identidades culturais

**3. Expressões culturais**

"Expressões culturais" são aquelas expressões que resultam da criatividade de indivíduos, grupos e sociedades e que possuem conteúdo cultural.

**4. Atividades, bens e serviços culturais**

"Atividades, bens e serviços culturais" refere-se às atividades, bens e serviços que, considerados sob o ponto de vista da sua qualidade, uso ou finalidade específica, incorporam ou transmitem expressões culturais, independentemente do valor comercial que possam ter. As atividades culturais podem ser um fim em si mesmas, ou contribuir para a produção de bens e serviços culturais.

**5. Indústrias culturais**

"Indústrias culturais" refere-se às indústrias que produzem e distribuem bens e serviços culturais, tais como definidos no parágrafo 4 acima.

**6. Políticas e medidas culturais**

"Políticas e medidas culturais" refere-se às políticas e medidas relacionadas à cultura, seja no plano local, regional, nacional ou internacional, que tenham como foco a cultura como tal, ou cuja finalidade seja exercer efeito direto sobre as expressões culturais de indivíduos, grupos ou sociedades, incluindo a criação, produção, difusão e distribuição de atividades, bens e serviços culturais, e o acesso aos mesmos.

**7. Proteção**

"Proteção" significa a adoção de medidas que visem à preservação, salvaguarda e valorização da diversidade das expressões culturais. "Proteger" significa adotar tais medidas.

**8. Interculturalidade**

"Interculturalidade" refere-se à existência e interação eqüitativa de diversas culturas, assim como à possibilidade de geração de expressões culturais compartilhadas por meio do diálogo e respeito mútuo.

**IV. Direitos e obrigações das partes****Artigo 5 - Regra geral em matéria de direitos e obrigações**

1. As Partes, em conformidade com a Carta das Nações Unidas, os princípios do direito internacional e os instrumentos universalmente reconhecidos em matéria de direitos humanos, reafirmam seu direito soberano de formular e implementar as suas políticas culturais e de adotar medidas para a proteção e a promoção da diversidade das expressões culturais, bem como para o fortalecimento da cooperação internacional, a fim de alcançar os objetivos da presente Convenção.
2. Quando uma Parte implementar políticas e adotar medidas para proteger e promover a diversidade das expressões culturais em seu território, tais políticas e medidas deverão ser compatíveis com as disposições da presente Convenção.

## Artigo 6 - Direitos das Partes no âmbito nacional

1. No marco de suas políticas e medidas culturais, tais como definidas no artigo 4.6, e levando em consideração as circunstâncias e necessidades que lhe são particulares, cada Parte poderá adotar medidas destinadas a proteger e promover a diversidade das expressões culturais em seu território.
2. Tais medidas poderão incluir:
  - (a) medidas regulatórias que visem à proteção e promoção da diversidade das expressões culturais;
  - (b) medidas que, de maneira apropriada, criem oportunidades às atividades, bens e serviços culturais nacionais – entre o conjunto das atividades, bens e serviços culturais disponíveis no seu território –, para a sua criação, produção, difusão, distribuição e fruição, incluindo disposições relacionadas à língua utilizada nessas atividades, bens e serviços;
  - (c) medidas destinadas a fornecer às indústrias culturais nacionais independentes e às atividades no setor informal acesso efetivo aos meios de produção, difusão e distribuição das atividades, bens e serviços culturais;
  - (d) medidas voltadas para a concessão de apoio financeiro público;
  - (e) medidas com o propósito de encorajar organizações de fins não-lucrativos, e também instituições públicas e privadas, artistas e outros profissionais de cultura, a desenvolver e promover o livre intercâmbio e circulação de idéias e expressões culturais, bem como de atividades, bens e serviços culturais, e a estimular tanto a criatividade quanto o espírito empreendedor em suas atividades;
  - (f) medidas com vistas a estabelecer e apoiar, de forma adequada, as instituições pertinentes de serviço público;
  - (g) medidas para encorajar e apoiar os artistas e todos aqueles envolvidos na criação de expressões culturais;
  - (h) medidas objetivando promover a diversidade da mídia, inclusive mediante serviços públicos de radiodifusão.

## Artigo 7 - Medidas para a promoção das expressões culturais

1. As partes procurarão criar em seu território um ambiente que encoraje indivíduos e grupos sociais a:
  - (a) criar, produzir, difundir, distribuir suas próprias expressões culturais, e a elas ter acesso, conferindo a devida atenção às circunstâncias e necessidades especiais da mulher, assim como dos diversos grupos sociais, incluindo as pessoas pertencentes às minorias e povos indígenas;
  - (b) ter acesso às diversas expressões culturais provenientes do seu território e dos demais países do mundo;
2. As Partes buscarão também reconhecer a importante contribuição dos artistas, de todos aqueles envolvidos no processo criativo, das comunidades culturais e das organizações que os apóiam em seu trabalho, bem como o papel central que desempenham ao nutrir a diversidade das expressões culturais.

## Artigo 8 - Medidas para a proteção das expressões culturais



1. Sem prejuízo das disposições dos artigos 5 e 6, uma Parte poderá diagnosticar a existência de situações especiais em que expressões culturais em seu território estejam em risco de extinção, sob séria ameaça ou necessitando de urgente salvaguarda.
2. As Partes poderão adotar todas as medidas apropriadas para proteger e preservar as expressões culturais nas situações referidas no parágrafo 1, em conformidade com as disposições da presente Convenção.
3. As partes informarão ao Comitê Intergovernamental mencionado no Artigo 23 todas as medidas tomadas para fazer face às exigências da situação, podendo o Comitê formular recomendações apropriadas.

### **Artigo 9 – Intercâmbio de informações e transparência**

As Partes:

- (a) fornecerão, a cada quatro anos, em seus relatórios à UNESCO, informação apropriada sobre as medidas adotadas para proteger e promover a diversidade das expressões culturais em seu território e no plano internacional;
- (b) designarão um ponto focal, responsável pelo compartilhamento de informações relativas à presente Convenção;
- (c) compartilharão e trocarão informações relativas à proteção e promoção da diversidade das expressões culturais.

### **Artigo 10 - Educação e conscientização pública**

As Partes deverão:

- (a) propiciar e desenvolver a compreensão da importância da proteção e promoção da diversidade das expressões culturais, por intermédio, entre outros, de programas de educação e maior sensibilização do público;
- (b) cooperar com outras Partes e organizações regionais e internacionais para alcançar o objetivo do presente artigo;
- (c) esforçar-se por incentivar a criatividade e fortalecer as capacidades de produção, mediante o estabelecimento de programas de educação, treinamento e intercâmbio na área das indústrias culturais. Tais medidas deverão ser aplicadas de modo a não terem impacto negativo sobre as formas tradicionais de produção.
- (d) promover a utilização das novas tecnologias e encorajar parcerias para incrementar o compartilhamento de informações, aumentar a compreensão cultural e fomentar a diversidade das expressões culturais;
- (e) encorajar a celebração de acordos de co-produção e de co-distribuição.

### **Artigo 11 - Participação da sociedade civil**

As Partes reconhecem o papel fundamental da sociedade civil na proteção e promoção da diversidade das expressões culturais. As Partes deverão encorajar a participação ativa da sociedade civil em seus esforços para alcançar os objetivos da presente Convenção.

## Artigo 12 - Promoção da cooperação internacional

As Partes procurarão fortalecer sua cooperação bilateral, regional e internacional, a fim de criar condições propícias à promoção da diversidade das expressões culturais, levando especialmente em conta as situações mencionadas nos Artigos 8 e 17, em particular com vistas a:

- (i) facilitar o diálogo entre as Partes sobre política cultural;
- (j) ( reforçar as capacidades estratégicas e de gestão do setor público nas instituições públicas culturais, mediante intercâmbios culturais profissionais e internacionais, bem como compartilhamento das melhores práticas;
- (k) reforçar as parcerias com a sociedade civil, organizações não-governamentais e setor privado, e entre essas entidades, para favorecer e promover a diversidade das expressões culturais;
- (l)

## Artigo 13 – Integração da cultura no desenvolvimento sustentável

As Partes envidarão esforços para integrar a cultura nas suas políticas de desenvolvimento, em todos os níveis, a fim de criar condições propícias ao desenvolvimento sustentável e, nesse marco, fomentar os aspectos ligados à proteção e promoção da diversidade das expressões culturais.

## Artigo 14 - Cooperação para o desenvolvimento

As Partes procurarão apoiar a cooperação para o desenvolvimento sustentável e a redução da pobreza, especialmente em relação às necessidades específicas dos países em desenvolvimento, com vistas a favorecer a emergência de um setor cultural dinâmico pelos seguintes meios, entre outros:

(a) o fortalecimento das indústrias culturais em países em desenvolvimento:

- (i) criando e fortalecendo as capacidades de produção e distribuição culturais nos países em desenvolvimento;
- (ii) facilitando um maior acesso de suas atividades, bens e serviços culturais ao mercado global e aos circuitos internacionais de distribuição;
- (iii) permitindo a emergência de mercados regionais e locais viáveis;
- (iv) adotando, sempre que possível, medidas apropriadas nos países desenvolvidos com vistas a facilitar o acesso ao seu território das atividades, bens e serviços culturais dos países em desenvolvimento;
- (v) apoiando o trabalho criativo e facilitando, na medida do possível, a mobilidade dos artistas dos países em desenvolvimento;
- (vi) encorajando uma apropriada colaboração entre países desenvolvidos e em desenvolvimento, em particular nas áreas da música e do cinema.

**(b)** o fortalecimento das capacidades por meio do intercâmbio de informações, experiências e conhecimentos especializados, assim como pela formação de recursos humanos nos países em desenvolvimento, nos setores público e privado, no que concerne notadamente as capacidades estratégicas e gerenciais, a formulação e implementação de políticas, a promoção e distribuição das expressões culturais, o desenvolvimento das médias, pequenas e micro empresas, e a utilização das tecnologias e desenvolvimento e transferência de competências;

**(c)** a transferência de tecnologias e conhecimentos mediante a introdução de medidas apropriadas de incentivo, especialmente no campo das indústrias e empresas culturais;

**(d)** o apoio financeiro mediante:

**(i)** o estabelecimento de um Fundo Internacional para a Diversidade Cultural conforme disposto no artigo 18;

**(ii)** a concessão de assistência oficial ao desenvolvimento, segundo proceda, incluindo a assistência técnica, a fim de estimular e incentivar a criatividade;

**(iii)** outras formas de assistência financeira, tais como empréstimos com baixas taxas de juros, subvenções e outros mecanismos de financiamento.

#### **Artigo 15 – Modalidades de colaboração**

As Partes incentivarão o desenvolvimento de parcerias entre o setor público, o setor privado e organizações de fins não-lucrativos, e também no interior dos mesmos, a fim de cooperar com os países em desenvolvimento no fortalecimento de suas capacidades de proteger e promover a diversidade das expressões culturais. Essas parcerias inovadoras enfatizarão, de acordo com as necessidades concretas dos países em desenvolvimento, a melhoria da infra-estrutura, dos recursos humanos e políticos, assim como o intercâmbio de atividades, bens e serviços culturais.

#### **Artigo 16 - Tratamento preferencial para países em desenvolvimento**

Os países desenvolvidos facilitarão intercâmbios culturais com os países em desenvolvimento garantindo, por meio dos instrumentos institucionais e jurídicos apropriados, um tratamento preferencial aos seus artistas e outros profissionais e praticantes da cultura, assim como aos seus bens e serviços culturais.

#### **Artigo 17 - Cooperação internacional em situações de grave ameaça às expressões culturais**

As Partes cooperarão para mutuamente se prestarem assistência, conferindo especial atenção aos países em desenvolvimento, nas situações referidas no Artigo 8.

#### **Artigo 18 - Fundo Internacional para a Diversidade Cultural**

1. Fica instituído um Fundo Internacional para a Diversidade Cultural, doravante denominado o "Fundo".
2. O Fundo estará constituído por fundos fiduciários, em conformidade com o Regulamento Financeiro da UNESCO.
3. Os recursos do Fundo serão constituídos por: a) contribuições voluntárias das Partes; b) recursos financeiros que a Conferência-Geral da UNESCO assigne para tal fim; c) contribuições, doações ou legados feitos por outros Estados, organismos e programas do sistema das Nações Unidas, organizações regionais ou internacionais; entidades públicas ou privadas e pessoas físicas; d) juros sobre os recursos do Fundo; e) o produto das coletas e receitas de eventos organizados em benefício do Fundo; f) quaisquer outros recursos autorizados pelo regulamento do Fundo.
4. A utilização dos recursos do Fundo será decidida pelo Comitê Intergovernamental, com base nas orientações da Conferência das Partes mencionada no Artigo 22.
5. O Comitê Intergovernamental poderá aceitar contribuições, ou outras formas de assistência com finalidade geral ou específica que estejam vinculadas a projetos concretos, desde que os mesmos contem com a sua aprovação.
6. As contribuições ao Fundo não poderão estar vinculadas a qualquer condição política, econômica ou de outro tipo que seja incompatível com os objetivos da presente Convenção.
7. As Partes farão esforços para prestar contribuições voluntárias, em bases regulares, para a implementação da presente Convenção.

#### **Artigo 19 - Intercâmbio, análise e difusão de informações**

1. As Partes comprometem-se a trocar informações e compartilhar conhecimentos especializados relativos à coleta de dados e estatísticas sobre a diversidade das expressões culturais, bem como sobre as melhores práticas para a sua proteção e promoção.
2. A UNESCO facilitará, graças aos mecanismos existentes no seu Secretariado, a coleta, análise e difusão de todas as informações, estatísticas e melhores práticas sobre a matéria.
3. Adicionalmente, a UNESCO estabelecerá e atualizará um banco de dados sobre os diversos setores e organismos governamentais, privadas e de fins não-lucrativos, que estejam envolvidos no domínio das expressões culturais.
4. A fim de facilitar a coleta de dados, a UNESCO dará atenção especial à capacitação e ao fortalecimento das competências das Partes que requisitarem assistência na matéria.
5. A coleta de informações definida no presente artigo complementarará as informações a que fazem referência as disposições do artigo 9.

#### **V. Relações com outros instrumentos**

##### **Artigo 20 - Relações com outros instrumentos: apoio mútuo, complementaridade e não-subordinação**

1. As Partes reconhecem que deverão cumprir de boa-fé suas obrigações perante a presente Convenção e todos os demais tratados dos quais sejam parte. Da mesma forma, sem subordinar esta Convenção a qualquer outro tratado: **(a)** fomentarão o apoio mútuo entre esta Convenção e os outros tratados dos quais são parte; e **(b)** ao interpretarem e aplicarem os outros tratados dos quais são parte ou ao assumirem novas obrigações internacionais, as Partes levarão em conta as disposições relevantes da presente Convenção.
2. Nada na presente Convenção será interpretado como modificando os direitos e obrigações das Partes decorrentes de outros tratados dos quais sejam parte.

### **Artigo 21 – Consulta e coordenação internacional**

As Partes comprometem-se a promover os objetivos e princípios da presente Convenção em outros foros internacionais. Para esse fim, as Partes deverão consultar-se, quando conveniente, tendo em mente os mencionados objetivos e princípios.

## **VI. Órgãos da Convenção**

### **Artigo 22 – Conferência das Partes**

1. Fica estabelecida uma Conferência das Partes. A Conferência das Partes é o órgão plenário e supremo da presente Convenção.
2. A Conferência das Partes se reúne em sessão ordinária a cada dois anos, sempre que possível no âmbito da Conferência-Geral da UNESCO. A Conferência das Partes poderá reunir-se em sessão extraordinária, se assim o decidir, ou se solicitação for dirigida ao Comitê Intergovernamental por ao menos um terço das Partes.
3. A Conferência das Partes adotará o seu próprio Regimento interno.
4. As funções da Conferência das Partes são, entre outras:
  - (a)** eleger os Membros do Comitê Intergovernamental;
  - (b)** receber e examinar relatórios das Partes da presente Convenção transmitidos pelo Comitê Intergovernamental;
  - (c)** aprovar as diretrizes operacionais preparadas, a seu pedido, pelo Comitê Intergovernamental;
  - (d)** adotar quaisquer outras medidas que considere necessárias para promover os objetivos da presente Convenção.

### **Artigo 23 – Comitê Intergovernamental**

1. Fica instituído junto à UNESCO um Comitê Intergovernamental para a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais, doravante referido como "Comitê Intergovernamental". Ele é composto por representantes de 18 Estados-Partes da Convenção, eleitos pela Conferência das Partes para um mandato de quatro anos, a partir da entrada em vigor da presente Convenção, conforme o artigo 29.
2. O Comitê Intergovernamental se reúne em sessões anuais.

3. O Comitê Intergovernamental funciona sob a autoridade e em conformidade com as diretrizes da Conferência das Partes, à qual presta contas.
4. O número de membros do Comitê Intergovernamental será elevado para 24 quando o número de membros da presente Convenção chegar a 50.
5. A eleição dos membros do Comitê Intergovernamental é baseada nos princípios da representação geográfica eqüitativa e da rotatividade.
6. Sem prejuízo de outras responsabilidades a ele conferidas pela presente Convenção, o Comitê Intergovernamental tem as seguintes funções:
  - (a) promover os objetivos da presente Convenção, incentivar e monitorar a sua implementação;
  - (b) preparar e submeter à aprovação da Conferência das Partes, mediante solicitação, as diretrizes operacionais relativas à implementação e aplicação das disposições da presente Convenção;
  - (c) transmitir à Conferência das Partes os relatórios das Partes da Convenção acompanhados de observações e um resumo de seus conteúdos;
  - (d) fazer recomendações apropriadas para situações trazidas à sua atenção pelas Partes da Convenção, de acordo com as disposições pertinentes da Convenção, em particular o Artigo 8;
  - (e) estabelecer os procedimentos e outros mecanismos de consulta que visem à promoção dos objetivos e princípios da presente Convenção em outros foros internacionais;
  - (f) realizar qualquer outra tarefa que lhe possa solicitar a Conferência das Partes.
7. O Comitê Intergovernamental, em conformidade com o seu Regimento interno, poderá, a qualquer momento, convidar organismos públicos ou privados ou pessoas físicas a participarem das suas reuniões para consultá-los sobre questões específicas.
8. O Comitê Intergovernamental elaborará o seu próprio Regimento interno e o submeterá à aprovação da Conferências das Partes.

#### **Artigo 24 – Secretariado da UNESCO**

1. Os órgãos da presente Convenção serão assistidos pelo Secretariado da UNESCO.
2. O Secretariado preparará a documentação da Conferência das Partes e do Comitê Intergovernamental, assim como o projeto de agenda de suas reuniões, prestando auxílio na implementação de suas decisões e informando sobre a aplicação das mesmas.

#### **VII - Disposições finais**

#### **Artigo 25 - Solução de controvérsias**

1. Em caso de controvérsia acerca da interpretação ou aplicação da presente Convenção, as Partes buscarão resolvê-la mediante negociação.
2. Se as Partes envolvidas não chegarem a acordo por negociação, poderão recorrer conjuntamente aos bons ofícios ou à mediação de uma terceira parte.
3. Se os bons ofícios ou a mediação não forem adotados, ou se não for possível superar a controvérsia pela negociação, bons ofícios ou mediação, uma Parte poderá recorrer à conciliação, em conformidade com o procedimento constante do

Anexo à presente Convenção. As Partes considerarão de boa-fé a proposta de solução da controvérsia apresentada pela Comissão de Conciliação.

4. Cada Parte poderá, no momento da ratificação, aceitação, aprovação ou adesão, declarar que não reconhece o procedimento de conciliação acima disposto. Toda Parte que tenha feito tal declaração poderá, a qualquer momento, retirá-la mediante notificação ao Diretor-Geral da UNESCO.

#### **Artigo 26 - Ratificação, aceitação, aprovação ou adesão por Estados-Membros**

1. A presente Convenção estará sujeita à ratificação, aceitação, aprovação ou adesão dos Estados membros da UNESCO, em conformidade com os seus respectivos procedimentos constitucionais.
2. Os instrumentos de ratificação, aceitação, aprovação ou adesão serão depositados junto ao Diretor-Geral da UNESCO.

#### **Artigo 27 - Adesão**

1. A presente Convenção estará aberta à adesão de qualquer Estado não-membro da UNESCO, desde que pertença à Organização das Nações Unidas ou a algum dos seus organismos especializados e que tenha sido convidado pela Conferência-Geral da Organização a aderir à Convenção.
2. A presente Convenção estará também aberta à adesão de territórios que gozem de plena autonomia interna reconhecida como tal pelas Nações Unidas, mas que não tenham alcançado a total independência em conformidade com a Resolução 1514 (XV) da Assembleia Geral, e que tenham competência nas matérias de que trata a presente Convenção, incluindo a competência para concluir tratados relativos a essas matérias.
3. As seguintes disposições aplicam-se a organizações regionais de integração econômica:
  - a) a presente Convenção ficará também aberta à adesão de toda organização regional de integração econômica, que estará, exceto conforme estipulado abaixo, plenamente vinculada às disposições da Convenção, da mesma maneira que os Estados Parte .b) se um ou mais Estados membros dessas organizações forem igualmente Partes da presente Convenção, a organização e o Estado ou Estados membros decidirão sobre suas respectivas responsabilidades no que tange ao cumprimento das obrigações decorrentes da presente Convenção. Tal divisão de responsabilidades terá efeito após o término do procedimento de notificação descrito no inciso (c) abaixo. A organização e seus Estados membros não poderão exercer, concomitantemente, os direitos que emanam da presente Convenção. Além disso, nas matérias de sua competência, as organizações regionais de integração econômica poderão exercer o direito de voto com um número de votos igual ao número de seus Estados membros que sejam Partes da Convenção. Tais organizações não poderão exercer o direito a voto se qualquer dos seus membros o fizer, e vice-versa.c) a organização regional de integração econômica e seu Estado ou Estados membros que tenham acordado a divisão de responsabilidades prevista no inciso (b) acima, o informarão às Partes do seguinte modo:(i) em seu instrumento de adesão, tal organização declarará, de forma precisa, a divisão de suas responsabilidades com respeito às matérias regidas pela Convenção;

- (ii) em caso de posterior modificação das respectivas responsabilidades, a organização regional de integração econômica informará ao depositário de toda proposta de modificação dessas responsabilidades; o depositário deverá, por sua vez, informar as Partes de tal modificação.**d)**os Estados membros de uma organização regional de integração econômica que se tenham tornado Partes da presente Convenção são supostos manter a competência sobre todas as matérias que não tenham sido, mediante expressa declaração ou informação ao depositário, objeto de transferência de competência à organização.**e)** entende-se por "organização regional de integração econômica" toda organização constituída por Estados soberanos, membros das Nações Unidas ou de um de seus organismos especializados, à qual tais Estados tenham transferido suas competências em matérias regidas pela presente Convenção, e que haja sido devidamente autorizada, de acordo com seus procedimentos internos, a tornar-se Parte da Convenção.
4. O instrumento de adesão será depositado junto ao Diretor-Geral da UNESCO.

#### **Artigo 28 - Ponto focal**

Ao aderir à presente Convenção, cada Parte designará o "ponto focal" referido no artigo 9.

#### **Artigo 29 - Entrada em vigor**

1. A presente Convenção entrará em vigor três meses após a data de depósito do trigésimo instrumento de ratificação, aceitação, aprovação ou adesão, mas unicamente em relação aos Estados ou organizações regionais de integração econômica que tenham depositado os seus respectivos instrumentos de ratificação, aceitação, aprovação ou adesão naquela data ou anteriormente. Para as demais Partes, a Convenção entrará em vigor três meses após a data do depósito de seu instrumento de ratificação, aceitação, aprovação ou adesão.
2. Para os fins do presente artigo, nenhum instrumento depositado por organização regional de integração econômica será contado como adicional àqueles depositados pelos Estados membros da referida organização.

#### **Artigo 30 - Sistemas constitucionais não-unitários ou federativos**

Reconhecendo que os acordos internacionais vinculam de mesmo modo as Partes, independentemente de seus sistemas constitucionais, as disposições a seguir aplicam-se às Partes com regime constitucional federativo ou não-unitário:

- (a) no que se refere às disposições da presente Convenção cuja aplicação seja da competência do poder legislativo federal ou central, as obrigações do governo federal ou central serão as mesmas das Partes que não são Estados federativos;
- (b) no que se refere às disposições desta Convenção cuja aplicação seja da competência de cada uma das unidades constituintes, sejam elas Estados, condados, províncias ou cantões que, em virtude do sistema constitucional da federação, não tenham a obrigação de adotar medidas legislativas, o governo federal comunicará, quando necessário, essas disposições às autoridades



competentes das unidades constituintes, sejam elas Estados, condados, províncias ou cantões, com a recomendação de que sejam aplicadas.

### Artigo 31 - Denúncia

1. Cada uma das Partes poderá denunciar a presente Convenção.
2. A denúncia será notificada em instrumento escrito depositado junto ao Diretor-Geral da UNESCO.
3. A denúncia terá efeito doze meses após a recepção do respectivo instrumento. A denúncia não modificará em nada as obrigações financeiras que a Parte denunciante assumiu até a data de efetivação da retirada.

### Artigo 32 - Funções de Depositário

O Diretor-Geral da UNESCO, na condição de depositário da presente Convenção, informará aos Estados membros da Organização, aos Estados não-membros e às organizações regionais de integração econômica a que se refere o Artigo 27, assim como às Nações Unidas, sobre o depósito de todos os instrumentos de ratificação, aceitação, aprovação ou adesão mencionados nos artigos 26 e 27, bem como sobre as denúncias previstas no Artigo 31.

### Artigo 33 – Emendas

1. Toda Parte poderá, por comunicação escrita dirigida ao Diretor-Geral, propor emendas à presente Convenção. O Diretor-Geral transmitirá essa comunicação às demais Partes. Se, no prazo de seis meses a partir da data da transmissão da comunicação, pelo menos metade dos Estados responder favoravelmente a essa demanda, o Diretor-Geral apresentará a proposta à próxima sessão da Conferência das Partes para discussão e eventual adoção.
2. As emendas serão adotadas por uma maioria de dois terços das Partes presentes e votantes.
3. Uma vez adotadas, as emendas à presente Convenção serão submetidas às Partes para ratificação, aceitação, aprovação ou adesão.
4. Para as Partes que as tenham ratificado, aceitado, aprovado ou a elas aderido, as emendas à presente Convenção entrarão em vigor três meses após o depósito dos instrumentos referidos no parágrafo 3 deste Artigo por dois terços das Partes. Subseqüentemente, para cada Parte que a ratifique, aceite, aprove ou a ela adira, a emenda entrará em vigor três meses após a data do depósito por essa Parte do respectivo instrumento de ratificação, aceitação, aprovação ou adesão.
5. O procedimento estabelecido nos parágrafos 3 e 4 não se aplicarão às emendas ao artigo 23 relativas ao número de membros do Comitê Intergovernamental. Tais emendas entrarão em vigor no momento em que forem adotadas.
6. Um Estado, ou uma organização regional de integração econômica definida no artigo 27, que se torne Parte da presente Convenção após a entrada em vigor de emendas conforme o parágrafo 4 do presente Artigo, e que não manifeste uma intenção diferente, será considerado: **(a)** parte da presente Convenção assim emendada; e **(b)** parte da presente Convenção não-emendada relativamente a toda Parte que não esteja vinculada a essa emenda.

**Artigo 34 - Textos autênticos**

A presente Convenção está redigida em árabe, chinês, espanhol, francês, inglês e russo, sendo os seis textos igualmente autênticos.

**Artigo 35 – Registro**

Em conformidade com o disposto no artigo 102 da Carta das Nações Unidas, a presente Convenção será registrada no Secretariado das Nações Unidas por petição do Diretor-Geral da UNESCO.

**ANEXO****Procedimento de conciliação****Artigo 1 – Comissão de Conciliação**

Por solicitação de uma das Partes da controvérsia, uma Comissão de Conciliação será criada. Salvo se as Partes decidirem de outra maneira, a Comissão será composta de 5 membros, sendo que cada uma das Partes envolvidas indicará dois membros e o Presidente será escolhido de comum acordo pelos 4 membros assim designados.

**Artigo 2 – Membros da Comissão**

Em caso de controvérsia entre mais de duas Partes, as Partes que tenham o mesmo interesse designarão seus membros da Comissão em comum acordo. Se ao menos duas Partes tiverem interesses independentes ou houver desacordo sobre a questão de saber se têm os mesmos interesses, elas indicarão seus membros separadamente.

**Artigo 3 – Nomeações**

Se nenhuma indicação tiver sido feita pelas Partes dentro do prazo de dois meses a partir da data de pedido de criação da Comissão de Conciliação, o Diretor-Geral da UNESCO fará as indicações dentro de um novo prazo de dois meses, caso solicitado pela Parte que apresentou o pedido.

**Artigo 4 – Presidente da Comissão**

Se o Presidente da Comissão não tiver sido escolhido no prazo de dois meses após a designação do último membro da Comissão, o Diretor-Geral da UNESCO designará o Presidente dentro de um novo prazo de dois meses, caso solicitado por uma das Partes.

**Artigo 5 – Decisões**

A Comissão de Conciliação tomará as suas decisões pela maioria de seus membros. A menos que as Partes na controvérsia decidam de outra maneira, a Comissão estabelecerá o seu próprio procedimento. Ela proporá uma solução para a controvérsia, que as Partes examinarão de boa-fé.

#### **Artigo 6 – Discordância**

Em caso de desacordo sobre a competência da Comissão de Conciliação, a mesma decidirá se é ou não competente.