

“Festaça” de Vila Bela: tradição, autenticidade, conflitos¹

Heloisa Afonso Ariano (Universidade Federal de Mato Grosso)

Introdução

Desde a década de 60 que se assiste a um câmbio dos modos como se dão as reivindicações de coletividades sociais: de reclamos por igualdade passaram a demandas por reconhecimento de diferenças, sejam elas de caráter étnico, racial, sexual, gênero e, com isso, disseminou-se o recurso aos direitos das coletividades como forma de ampliar seu acesso a benefícios que se formularam, ainda, associados a uma retórica da “cultura”, entendida, todavia, sob um viés altamente essencializado, que os antropólogos já estavam a criticar quando se depararam com sua apropriação pelas pessoas em seus campos de pesquisa. Qual seja: a cultura enquanto unidades discretas, homogêneas e cujas fronteiras são definidas e os significados, fixos; uma perspectiva derivada do nacionalismo romântico que, com frequência, encontra meios de se manifestar, entre eles, no seio da ampliação dos discursos sobre direitos humanos, em particular, daquele abordado nessa reflexão: um caso de direitos culturais, mais uma senda em que as noções de direito e cultura, antes vistas como antagônicas, foram associadas para garantir o direito das coletividades a sua especificidade, manifestada na forma do patrimônio intangível, para assegurar seu reconhecimento, seu desenvolvimento, sua continuidade e difusão.

Para garantir o uso de um conceito antropológico de cultura mais contemporâneo e a superação das dicotomias em que já se associaram as noções de direitos e cultura, universalidade e relativismo cultural, Cowan, Dembour e Wilson (2001) propõem abordar esses fenômenos como inseridos em um processo no qual são contínuas as negociações e em que normas locais, nacionais e globais estão inter-relacionadas e sendo reelaboradas localmente. Assim as políticas públicas definidas em instâncias de caráter internacional e nacional incidem sobre os contextos locais produzindo “impactos sobre os sentidos localizados reforçando-os, redefinindo-os, legitimando-os, ou negativamente, silenciando-os” (Arantes, 2001: 133-134)

Vila Bela da Santíssima Trindade passou por um processo dessa natureza por ocasião da implementação da política patrimonial. Fundada para no oeste mato-grossense para consolidar o domínio português na fronteira com o império espanhol, seu valor histórico vem

¹ Trabalho apresentado no VII ENADIR no GT 22 Salvaguarda de festejos e rituais: patrimonialização e direitos.

de ter sido a primeira capital do estado e que, após a transferência do foro para Cuiabá, viu-se abandonada pela elite branca e sob domínio político e social praticamente exclusivo dos negros antes escravizados.

Acompanha-se aqui a trajetória de ação das políticas patrimoniais sobre as manifestações culturais de Vila Bela no início dos anos 80, da qual restam poucos registros. Dentre eles, está uma nota de rodapé na tese de doutoramento de Maria de Lourdes Bandeira, a primeira antropóloga a fazer trabalho de campo na localidade. A autora anotou o seguinte fato: “[o interesse de agentes públicos] tem levado a camada mais jovem da população a redefinir esse comportamento em termos de assumir o passado escravo e a descendência africana”. (Bandeira, 1988, p. 115).

A autora observou ainda que a população manifesta uma recusa, comum nessas comunidades, a falar sobre o passado em que seus ancestrais estavam na condição de escravizados. Registrou ainda que, concomitante a sua presença na cidade, estavam a Fundação Pró-Memória e o Mobral a fazerem gravações de vídeo e fotografias do congo e do chorado, duas das principais manifestações culturais associadas a festança. Como prova dessa presença da agência patrimonial na localidade, tanto estadual como federal, restaram as fichas de tombamento dos principais edifícios: o Palácio dos Capitães Gerais e as ruínas da antiga catedral da Santíssima Trindade, tombados pelo governo do estado em 1984 e na esfera federal em 1988.

Esses fatos anotados assim marginalmente marcavam o início de um grande fluxo de mudança sofrido localmente, em que a “vila perdida da mineração”, como às vezes aparece denominada na imprensa, se transformou em um símbolo da regionalidade e um ícone da resistência negra, por estar na proximidade do quilombo do Quariterê, onde reinou Tereza de Benguela. É esse movimento e suas transformações que se pretende abordar.

Na atualidade o foco do interesse patrimonial é a festança de Vila Bela, cujo nome deriva da reunião de 4 festejos – Divino Espírito Santo, São Benedito, Mãe de Deus e Três Pessoas - remanescentes do intenso calendário festivo a que estava submetida quando era capital e que obrigou-se a reunir, em uma única época do ano, em virtude das visitas do clérigo. Serão analisados os impactos sobre as manifestações culturais relacionadas a festança e como foram ressignificadas; as repercussões na memória e nas identidades locais; os conflitos despertados e as violações de direitos impetradas pela condução do inventário.

Criando “tradição” em Vila Bela

Depois de mais de uma centena de anos relegada ao desamparo pelas autoridades estaduais, a vila é redescoberta e, anos mais tarde, alçada a berço da cultura mato-grossense e símbolo da regionalidade. Trata-se de um processo, em que a categoria patrimônio, junto com o trabalho de produção da memória próprio das mídias, em sintonia com o anseio de reconhecimento local, atuou para gerar um movimento, simultaneamente criativo e destrutivo, de produção de uma autoconsciência individual e coletiva para fins políticos de obtenção de direitos. (Gonçalves, 2015)

Simultaneamente a presença da agência federal do patrimônio, recolheu-se registros orais, de que funcionários da secretaria de estado da cultura estiveram na cidade e orientaram o prefeito e o secretário municipal de cultura - na época Tito Profeta e Elísio Ferreira de Souza, mandato do período entre 1981 a 1985 - a criar um grupo de chorado, o que veio a produzir uma mudança crucial na forma como o chorado era fruído. Dois marcos temporais dessa transformação são mencionados: a primeira apresentação do grupo recém-criado no aniversário da cidade de Chapada dos Guimarães e o início da apresentação do chorado na porta da igreja no primeiro dia da festa de São Benedito, antes do congo, segundo evento da festança, com início sempre na segunda-feira.

O chorado era uma forma de sociabilidade, uma atividade lúdica, espontânea, presente em vários momentos festivos do ciclo de vida, reunindo homens e mulheres em uma dança que, em certo momento, as dançarinas, equilibrando garrafas na cabeça, tiravam um lenço da cintura e atavam os homens, cuja soltura, requeria pagar algum dinheiro para comprar bebida e continuar o festejo. Após a criação do grupo, a manifestação assumiu características que a transformaram em uma dança para exibição, individualizada, com menor espaço na experiência vivida. É a isso mesmo que Handler (1988) define como tradição: um processo de recortar um elemento da cultura e dotá-lo de um conteúdo novo de modo à representar uma regionalidade, nacionalidade ou etnicidade e, assim, costurar presente e passado.

A participação masculina foi suprimida, gerando uma oposição entre congo, masculino, e chorado, feminino, anteriormente ausente. Os homens amarrados pelo laço são, agora, os políticos, que visitam a cidade por ocasião da festança. Quando o grupo foi criado, apenas as mulheres mais velhas participaram, pois não houve interesse das jovens, que até debocharam daquele apego aquela prática, considerada uma lembrança de um passado infeliz. Decorre disso, que as jovens não podem mais compor o grupo, que agrega apenas mulheres maduras; talvez incentivados também pelo interesse externo causado pela presença de idosas.

Outras mudanças se sucederam: além da adoção do formato de associação com presidente, estatuto e centralização das decisões, o chorado hoje praticamente só é apresentado na porta da igreja, no primeiro dia da festa de São Benedito, após a missa, além de que uma disputa pelos lugares da tradição dentro da coletividade se tornou rotina, fato também observado por Bandeira (1988). O grupo é controlado por uma família, que, embora muito dedicada à “cultura”, se diz detentora dos direitos sobre as músicas do chorado e sobre o acesso ao grupo. Aliás, essa família controla praticamente todas as manifestações da cultura local, a ponto de o líder ser popularmente chamado de “dono da cultura”. Como consequência, algumas mulheres se afastaram do chorado, alegando que não há mais decisão em comum, nem mesmo para o tecido do vestido que vão usar nas apresentações, nem para os locais em que vão se hospedar ou comer, quando viajam.

As roupas envergadas pelo chorado e o congo indicam um movimento de reafrikanização. O chorado não tinha um uniforme. As mulheres usavam suas melhores roupas, que, segundo alguns relatos, eram em geral brancas, pois os tecidos coloridos eram mais caros. Desde a criação do grupo que se instituiu um uniforme, o qual era inspirado no início por motivos mais campestres e recentemente se introduziu motivos africanos, influenciados pelo movimento negro soteropolitano, cujos contatos sucederam em encontros de lideranças negras. Esse uniforme tem um papel fundamental nos conflitos envolvendo a exclusão e a inclusão de mulheres no chorado.

O congo ainda mantém uma relação orgânica com o seu contexto histórico-religioso, que é a cosmologia da festa de São Benedito. Contudo, um relato atesta que os membros do congo variavam anualmente junto com os festeiros e não fixos como se verifica na atualidade, em que os postos sofrem transmissão apenas quando o componente morre ou desiste, e se lhe dá o direito de decidir quem ocupará seu posto. O mesmo se verifica para o congo, cujas estampas coloridas nas camisas também são adoções recentes.

As canções do congo são recheadas de termos de origem africana banto, cujos sentidos foram definidos, de forma genérica como “palavras místicas”, pelo presidente da Associação do Congo, bem como o auto do congo – um teatro que é representado ao final da missa de São Benedito - que recebe diferentes interpretações segundo o interlocutor, mas que relacionam o tema da luta entre reinos africanos ao “caráter” da coletividade e uma suposta propensão ao conflito.

O congo, além de “escaltar” os festeiros pelas ruas em direção a igreja, realiza ao final da missa, uma batalha simbólica, da qual sai vencedor o rei do congo. Ao final do auto, o rei do congo recebe os soldados, transformados magicamente em aliados, um a um para um diálogo

todo rimado, que se passa num clima de jocosidade e provocação, cujo tema preferencial é a política. Nesse aspecto outra mudança é identificada pelos antigos membros, resultante da “aproximação do congo com a cultura”: antigamente os versos dos soldados eram sobre São Benedito e não sobre política, atitude considerada desrespeitosa devido estarem em frente ao padre. Se os antigos repudiam essa alteração, os turistas apreciam-na muito, enquanto os políticos presentes, atingidos pelas brincadeiras, por vezes não comparecem mais e desistem de apoiar a festança.

Durante a década de 80, as lideranças da coletividade foram alvo de intensas investidas de jornalistas, incitados pela ideia de contato com uma comunidade negra, dotada de uma africanidade “pura” e “intocada”. Esse fato deu surgimento a uma invenção, mais digna de nota, pelo fato de ser reproduzida com frequência pelos meios de comunicação de massa, por pesquisadores e por parte da população local, como se fosse um núcleo de costume transmitido intacto dos tempos da escravidão para o presente. Trata-se do mito de origem do chorado, uma narrativa em que a dança surge como criação de mulheres escravizadas com o objetivo de livrar seus maridos e filhos de penosos castigos; nessas ocasiões imploravam aos senhores pelo livramento e faziam esse apelo por meio do chorado, uma dança, como dizem, em que “dançavam chorando”.

Em entrevista surgiu um relato que indica uma elaboração criativa da escravidão e uma forma própria de experimentar o tempo. Uma das lideranças, um senhor septuagenário, conhecido como o historiador da cidade, enfim um memorialista como denomina Tamaso (2005), se afirmou como o inventor desse mito de origem. Discorreu, em seguida, que montou essa tese, em virtude da pressão contínua que jornalistas exerciam, em sua busca pelo autêntico e original, para que contasse sobre o surgimento do chorado. Com base nas narrativas ouvidas na infância, filmes, livros e em dedução a partir do que sugeria o nome da dança, concluiu que a versão descrita acima seria plausível para o surgimento da dança. Aquilo que ele havia sido impelido pela dor a esquecer, era agora obrigado a se lembrar.

Essa versão da memória divide a coletividade. Uma parte das pessoas reproduz essa variante de forma naturalizada, como fazem os de fora da cidade. Outra parte verbaliza sua discordância, apenas informalmente, argumentando não ter vivido naquela época para saber como foi, com a seguinte afirmação de arremate: “os senhores de escravos não precisavam de ocasiões do chorado para violarem uma escravizada”.

A versão desse segmento, cuja fonte é a memória oral, é conhecida como “dança das cozinheiras” e pouquíssimo difundida nas mídias. Diretamente vinculada a experiência da festança, a dança aparece como parte da sociabilidade relacionada a cozinha, parte fundamental

e penosa das festas, uma vez que o chorado homenageava às cozinheiras, excluídas da festa por estarem na cozinha às voltas com a preparação de alimentos; daí ser também chamado de “dança das cozinheiras”.

Essa cena etnográfica mostra que a dimensão objetificada e individualizada da cultura consumida pelas mídias, empresa e pelas agências públicas, convive em permanente tensão com uma perspectiva criativa, vivida e dinâmica, ligada, inclusive, a pessoa, ao corpo e a memória, em que a escravidão atua como uma metáfora inesgotável para a construção de referenciais identitários, como bem percebeu Nogueira (2014) quando realizou seus estudos sobre o congado mineiro e suas traduções locais das demandas nacionais e globais.

Retomando a narrativa diacrônica, em 1993, um acontecimento deflagrado pelos meios de comunicação de massa, afinal, projetou a recôndita vila no cenário nacional e teve papel fundamental na produção da memória coletiva (Halbwachs, 1990) e na constituição de novas identidades locais. Foi uma iniciativa de Joãozinho Trinta que, ao descobrir a existência da liderança negra quilombola, Tereza de Benguela, antes de conhecimento restrito a historiadores, a elevou a tema da Escola de Samba Viradouro no carnaval carioca de 1994, desencadeando um processo de difusão dessa personalidade. Esse projeto levou o carnavalesco a cidade em busca de uma mulher, que representasse no desfile a rainha quilombola, posição que foi disputada pelas mulheres e terminou levando várias para a Sapucaí.

Não foi somente o Brasil que descobriu Tereza de Benguela nessa época. Durante o trabalho de campo, em conversa com lideranças, que também são professoras na rede pública do município, soube, com surpresa, que a coletividade também tomou ciência da existência da rainha nessa ocasião. Rosa (2008) fez uma entrevista com uma senhora, expressiva liderança, considerada a de melhor memória na cidade, que afirmou não conhecer nenhum quilombo na região, mas que ouvira falar de um lugar chamado Benguela.

Semelhante ao que sucedeu no caso da Batalha dos Porongos, analisado por Salaini e Carvalho (2008), esses fatos evidenciam como história e memória se entrelaçaram, tendo uma produção midiática como potencializadora, ao constituir um quadro de memória mais amplo, de maior legitimidade, por meio do qual o movimento étnico de influência nacional, consegue visibilizar a narrativa de uma protagonista negra da resistência antiescravista. Como um efeito secundário, talvez inesperado, alheio aos objetivos de quem a produziu, reacende uma memória localmente perdida e introduz aquela localidade periférica no conjunto mais amplo dos processos étnicos, que agitaram o país no período seguinte a participação afro-brasileira na Constituição de 1988.

Após essa descoberta, Tereza de Benguela passou a ser referência ativa na construção das identidades locais, sobretudo, das mulheres que associam sua imagem a rainha e a guerreira, que resistiu bravamente a escravidão. O fato de ter sido divulgado no samba enredo, que no quilombo liderado por Tereza havia a convivência pacífica entre negros, indígenas e caburés (mestiços), houve, como decorrência, a introdução no imaginário local da crença em um cariz condescendente com o outro nas identificações coletivas.

Após esses acontecimentos, se observou uma modificação no modo de encarar a cultura local, em especial, a festança, processo registrado inicialmente por Bandeira (1988), que alçou o evento a condição de um marcador étnico de negritude em face do estado e convergiu um intenso processo de revivificação de tradições.

Assim, em conversas com pessoas ligadas à festança, aparecem indícios evidentes de investimento criativo da coletividade, em frequentes comentários como “fui eu que dei o nome de africanos aos biscoitos de rezaix”, “eu queria que os membros da bandeira do Divino usassem a farda de marujo em homenagem a marujada que agora acabou”, “fui eu que dei início a servir o sopão nas alvoradas”, enfim um intenso processo criativo investido sobre a festança, em que convivem as dimensões culturais da experiência e de sua utilização para efeitos de representação, reconhecimento e acesso a direitos. (Gonçalves, 2005).

Na missa cantada da festa para São Benedito, propícia como locus de reafirmação, dado que é enquadrada simbolicamente pelo congo e pelo santo negro, as mulheres e os padres usam, frequentemente, referências africanas, nas estampas dos tecidos, nos debruns e modelos dos vestidos e turbantes. O momento da oferta na missa, protagonizado pelas mulheres do chorado, que entram dançando e oferecem produtos típicos da cidade, é associado por alguns interlocutores à oferta do candomblé, num esforço de associar a prática a um registro considerado mais africano, embora na localidade haja uma antiga e profunda rejeição a esses segmentos religiosos.

“Aqui a tradição é vivida”, afirmou a principal liderança do círculo católico, referindo-se ao fato de que há um engajamento cotidiano e emocional das pessoas com a festança, o congo e o chorado. Essa frase, bem como o modo como lidam com o acervo cultural de que dispõem, recuperando o passado como escravizados ou associando a referência africana como inspiração, reinventando-o, sem receio de perda de autenticidade, revela um modo próprio de vivenciar o tempo. O medo da “perda” - que Gonçalves (2015) associa a uma experiência de tempo ocidental moderna, de sentido progressivo, presentista, que confere ao passado um sentido irremediavelmente perdido, desvinculado do presente, onde o patrimônio, um símbolo desse passado, tornou-se objeto de fruição – convive com um outro modo de vivenciar o tempo:

aquele dos eventos de calendário litúrgico, que sucedem dentro de um tempo mítico, que no caso da festa do Divino, é qualificado como “tempo de renovação” e na festa de São Benedito instaura todo ano um tempo de reinado do rei do congo, ambas intrelaçadas a uma ordem cósmica, em relação a qual as pessoas se definem como tais. Dentro dessa cosmologia, passado, presente e futuro não estão ligados em forma progressiva.

As iniciativas de aplicação do PNPI: meandros de uma patrimonialização adiada

O decreto 3551 de 04 de agosto de 2000 se desdobrou, depois, no Plano Nacional do Patrimônio Imaterial, fornecendo instrumentos jurídicos e metodológicos para finalmente reconhecer direitos patrimoniais para segmentos sociais brasileiros, formadores da cultura, até, então, predominantemente excluídos da narrativa da nacionalidade.

A aplicação da política patrimonial, todavia, enfrenta práticas discriminatórias, que, em face da realidade social brasileira configurada pela presença de um racismo estrutural (Almeida, 2019), poderiam ser mais abordadas na literatura, não fosse a sutileza de suas estratégias e o silenciamento que se impôs sobre o tema, responsável por produzir uma inabilidade social dos cidadãos para o enfrentamento da discussão.

As práticas de viés racista atuaram nos meandros das condutas de vários agentes, durante, para um exemplo, o processo de registro e salvaguarda do samba de roda no Recôncavo Baiano, descritas em um tom quase de denúncia por Douxami (2015:85), em uma coletânea francesa, que revela, não só, como a proposição democratizadora presente na concepção da política pode ser afetada pelos imponderáveis em sua aplicação, mas que, entre esses, está o racismo institucional e suas práticas, difíceis de flagrar, de registrar e de abordar, dada a delicadeza do tema, algo construída culturalmente, na medida em que produz indivíduos e suas subjetividades dentro de um sistema, calcado sob um racismo resistente, em que o tabu de se falar do assunto predominava até recentemente na cultura brasileira. Práticas tão naturalizadas que são reproduzidas inconscientemente.

Continuando com o fato que traz a autora, a direção nacional do IPHAN precisou reclassificar o patrimônio imaterial nas listas regionais de bens a serem contemplados, devido a maioria serem de natureza material, em relação aos imateriais, em que os beneficiados são os grupos indígenas e afro-brasileiros. Além disso, Douxami (2015) notou que as sambadeiras foram impedidas de, autonomamente, gerirem sua própria salvaguarda, o que, revelou, acontece na maioria das ações de salvaguarda, sempre efetivadas em parceria com entidades, como universidades ou igrejas, com mais legitimidade reconhecida. Alguns dos fatos presenciados

em Vila Bela levam a crer que razões dessa natureza atuaram na interpretação dos dados do INRC local.

Em 2008, as lideranças católicas realizaram a segunda iniciativa em direção ao reconhecimento pretendido para a festança como patrimônio nacional, uma vez que a primeira, realizada por um fotógrafo, sequer consta nos arquivos do IPHAN. O Instituto Quiloa Congo, controlado por uma família influente de Vila Bela, obteve um recurso junto a secretaria do estado da cultura para elaborar o INRC e, após a celebração por contrato de uma parceria entre o IPHAN, a Secretaria de Estado da Cultura e o referido Instituto, contrataram uma equipe composta por duas professoras da Universidade Federal de Mato Grosso e uma terceira, aposentada da mesma instituição. Entre as cláusulas do contrato, se destacavam aquelas que preveem o sigilo dos dados, outra que reserva a propriedade dos dados para a entidade contratante e a que afirma que os dados somente poderiam ser divulgados com a autorização das entidades parceiras.

A coordenadora da equipe era doutora na área de Letras e as componentes da equipe, doutora em História da Educação e outra em Antropologia. Após a finalização dos trabalhos de pesquisa, passaram-se vários anos, sem que o relatório final fosse entregue aos contratantes, fato cobrado pelas lideranças vilabelenses da coordenação de outro projeto – Exposição Itinerante do Patrimônio Imaterial de Mato Grosso – quando esse fez sua passagem em Vila Bela, em 2012, do qual a autora desse relato era coordenadora.

Durante o trabalho de campo, surgiu a oportunidade de acompanhar o desfecho desses fatos, relevantes para a reflexão da complexidade que as disputas em torno do patrimônio podem assumir, exigindo que princípios éticos básicos, como a relativização dos valores dos antropólogos e o compromisso do inventariante com o grupo, não sejam esquecidos no trabalho de mediação que realiza o antropólogo entre os agentes envolvidos, conforme destacado por Tamasso (2005), cujos impactos sociais são ainda maiores que os da área acadêmica. (Silva, 2014) Fazer, afinal, o que Lima Filho e Abreu (2012, 40) recomendam: “saber que histórias os inventários estão contando”.

Em fins de 2015, uma cópia da capa de uma obra, que se afirmava ser o inventário, começou a circular entre pessoas ligadas ao Instituto Quiloa Congo. O sentimento das pessoas era de que haviam sido enganadas e que os resultados do INRC tinham sido publicados em obra de autoria da equipe. Um trecho, em particular, do segundo capítulo, de caráter histórico, dividiu a coletividade. Nele, a autora, historiadora da educação, denunciava um dos principais patriarcalismos da cidade pela prática de “escravizar” um segmento da coletividade, que incluía

suas irmãs “ilegítimas” por parte de pai e parte dos chiquitanos, durante o Ciclo da poaia, tendo como fonte as entrevistas realizadas no INRC.

Esse período da história local, com fatos dessa gravidade, foi apresentado em meia página do capítulo, que acrescenta ainda citações de outra obra, na qual o autor, um comerciante de obras de arte e relíquias históricas, menciona o tal mandatário como seu fornecedor de relíquias da igreja, que estiveram sob sua guarda, como fiel depositário do bispo. Esse fato é transposto de forma ingênua para a narrativa, como se, pelo simples fato de estar registrado em uma publicação, fosse verdade, desconsiderando a heurística regida na crítica das fontes históricas, que requer uma série de perguntas dirigidas ao documento e a verificação da posição e interesses de quem fala por meio daquela fonte. Um fato se torna histórico mediante uma questão histórica que é dirigida não a um único documento, mas a uma série, com vistas a reconstruir um contexto. (Rüsen, 2001) Embora seja um motivo de rumores localmente, esse fato não se coloca no contexto das temáticas historiográficas da região, servindo exclusivamente para reforçar estigmas, reacender conflitos internos e dificultar a ação de pesquisadores porvindouros.

Os comentários eram de que uma “ferida” havia sido reaberta. Uma parte se sentiu reparada em face de que, o registro da exploração sofrida presente na obra, figuraria como uma prova das injustiças sofridas; a outra, ficou indignada com a mancha lançada sobre a reputação de seu patriarca. Rumores de que a filha do referido mandatário fizera pressão junto a suas primas e primos, os que supostamente fizeram declarações em entrevistas, para que fossem na reunião desmentir-se com as autoras, começaram a se espalhar; a outros parentes a liderança pedira que não fossem à reunião, de modo a esvaziá-la e deslegitimá-la.

Com isso, a reunião aconteceu com apenas 20 pessoas. Não havia a presença de nenhum representante do IPHAN ou da Secretaria de Estado da Cultura, também parceira na ação. A coordenadora do inventário expôs suas justificativas. O ofício foi apresentado em arquivo de word exibido na tela do computador, sem assinatura ou carimbo de recebimento, serviu como prova de que teriam solicitado a autorização do IPHAN para publicar o livro, já que o contrato de parceria entre os órgãos previa o sigilo e propriedade dos dados e o IPHAN figurava como o guardião do cumprimento do contrato. Depois, um parecer elogioso da obra, expedido pela Fundação de Amparo à Pesquisa de Mato Grosso ao selecionar a obra para publicação, com vistas a legitimar a atitude, foi apresentado. Para as autoras, o fato de elas terem obtido recursos para a publicação, dava-lhes o direito à primazia para a publicação dos dados.

A reunião finalizou com uma fala do Presidente da Associação das associações das Tradicionais Irmandades de Vila Bela em que, generosamente, autorizou a distribuição da obra

e proibiu o IPHAN de comparecer na cidade sem a presença do Ministério Público Federal, cujo procurador é um aliado da coletividade e tem estado presente nas festanças, cobrando do IPHAN, da prefeitura, da Câmara e do governo do estado, um apoio mais efetivo a festança.

Os livros foram distribuídos ao final da reunião. A coletividade ainda não conhecia todo o conteúdo e as polêmicas não haviam terminado. Dias depois, encontrei várias pessoas indignadas com dois outros pontos da obra. Primeiro, o modo como o chorado foi retratado: “o chorado parece uma roda de cachaceiros”, uma falha advinda não realização da etapa de interpretação dos dados com a comunidade, um processo imprescindível para que a política patrimonial cumpra seus efeitos.

O segundo ponto dizia respeito a uma passagem em que Tereza de Benguela era mencionada como uma “líder cruel, que enterrava os traidores vivos”. Esse dado foi retirado dos Anais da Câmara de Vila Bela, sem qualquer tratamento como fonte histórica, prática já reconhecida acima. Escrito por vereadores escravagistas, entre os anos de 1734 e 1789, deve ser interpretado conforme a posição social e política desses agentes. Ao assumir esse ponto de vista, sem questionamento, a autora do capítulo, reproduziu a perspectiva escravagista sem qualquer crítica, apresentando assim, um olhar identificado como essa perspectiva, o que pode ser interpretado como um viés racista. Não houve uma relativização da posição da rainha quilombola em sua missão de manter o quilombo Quariterê a salvo das investidas dos escravagistas, que quando puderam, eliminaram a resistência, sem qualquer compaixão.

Ao se examinar o modelo do manual de aplicação do INRC (Fonseca, 2004) percebe-se que a participação da coletividade não é um ingrediente descartável. Nela reside a alma dessa política pública, na medida em que, de inspiração antropológica, demanda o envolvimento com, ao menos, aquelas pessoas que representam alguns dos posicionamentos possíveis da coletividade, uma vez que, quando a memória e manifestações culturais estão em jogo, conflito e disputa são parte integrante, que reclamam uma das habilidades que o antropólogo supostamente detém: sua capacidade de mediador de conflitos e de tradutor de conceitos.

À título de conclusão, finalizo afirmando que para o sucesso da política, cujo conceito central é o de referências culturais, uma formulação que requer ver os sujeitos, não como informantes (Fonseca, 2004), mas intérpretes de seu patrimônio cultural. Além do mais, trata-se de uma política, cujas diretrizes são justiça social, reconhecimento de setores historicamente marginalizados e que joga um papel no combate ao racismo, portanto impor ou reforçar estigmas ao grupo para os quais se aplica a política, não é exatamente o que se espera do inventariante, que ocupa nessa relação uma posição de autoridade e está, como afirma Arantes (2008), produzindo cultura, o que requer refletir sobre os impactos junto com a população

atingida e com o acompanhamento das instituições responsáveis. Lembrando que, do ponto de vista ético, as populações estudadas pelos antropólogos têm direito ao controle de sua imagem junto à sociedade mais ampla.

Outro elemento importante a se considerar, destacado por Tamaso (2005), é a vulnerabilidade social, econômica e política de grupos como esse, que não tem acesso, nem contatos influentes, para serem visíveis nas instituições e obterem acompanhamento adequado e qualificado para fazerem valer os seus direitos. O próprio fato de que recursos foram empregados em várias iniciativas patrimoniais, sucessivamente sem que haja retorno para a comunidade, como foi o caso do também do audiovisual contratado para o INRC que foi pago, mas não realizado, mostra a vulnerabilidade dessa coletividade, sem poder para fazer valer as parcerias que órgãos públicos e empresas assumem com ela.

Referências Bibliográficas

ARANTES, Antônio Augusto. Patrimônio imaterial e referências culturais. Revista Tempo Brasileiro. n. 147. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2001.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. Racismo estrutural. São Paulo: Pólen, 2019.

ARANTES NETO, Augusto. A. Sobre inventários e outros instrumentos de salvaguarda do patrimônio cultural intangível: ensaio de antropologia pública. Anuário Antropológico, p. 173-222, 2007- 2008.

BANDEIRA, Maria de Lourdes. 1988. Território negro em espaço branco. São Paulo: Brasiliense.

COWAN, Jane; DEMBOUR, Marie-Bénédicte; WILSON, Richard. Culture and Rights: anthropological perspectives. Cambridge University Press, 2001.

DOUXAMI, Christine. “La politique du patrimoine culturel immatériel au Brésil : une volonté politique 77 de démocratisation et d’inclusion des « minorités »?” In: Stephany Capone; Mariana Ramos de Moraes, Afro-patrimoines: Culture afro-

brésilienne et dynamiques patrimoniales. Les Carnets du Lahic, 11: Paris, DPRPS-Direction des patrimoines, 2019. pp. 77-97.

FONSECA, Maria Cecília Londres. Referências culturais: base para novas políticas de patrimônio. In: _____ Inventário nacional de referências culturais: manual de aplicação. Apresentação de Célia Maria Corsino. Introdução de Antonio Augusto Arantes Neto. Brasília: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2000. 2004.

GONCALVES, José Reginaldo Santos. O mal-estar no patrimônio: identidade, tempo e destruição. Estudos históricos v. 28, n. 55, p. 211-228, 2015.

HANDLER, Richard. “Search of the folk society: folk life, folk studies and the creation of tradition”. In: Richard Handler, Nationalism and the politics of the culture in Quebec. Madison: University of Wisconsin Press, 1988. pp. 52-80.

NOGUEIRA, Renata. Irmandades Negras e as traduções das práticas congadeiras em tempos de vivificação da ideia de cultura. Trabalho apresentado na 29ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 03 e 06 de agosto de 2014, Natal/RN.

ROSA, João Henrique. 2008. Entre alagados e penhascos: o ouro da liberdade nas resistências quilombolas do século XVIII na capitania de Mato Grosso – Região Mineradora Guaporeana. Dissertação [Mestrado em Arqueologia]. São Paulo: Universidade de São Paulo.

RÜSEN, Jörn. Reconstrução do passado. Teoria da história II: os princípios da pesquisa histórica. Brasília: Ed. UNB, 2001.

[Digite aqui]

[Digite aqui]

[Digite aqui]

SILVA, Christian. Teófilo DA. Campo minado: Considerações sobre o poder e a antropologia na identificação e delimitação de terras indígenas. *Interethnic@ - Revista de Estudos em Relações Interétnicas*, v. 6, n. 2, p. 40-58, 8 jan. 2014.

SALAINI, Cristian, Carvalho, Ana. Memória, mídia e imaginário social: o caso Porongos. *Ilha Revista de Antropologia*. (2008). Disponível em [file:///Users/Heloisa/Downloads/Memoria_midia_e_imaginario_social_o_caso_Porog%20\(1\).pdf](file:///Users/Heloisa/Downloads/Memoria_midia_e_imaginario_social_o_caso_Porog%20(1).pdf). Acesso em 9/02/2021.

_____, Izabela. A expansão do patrimônio: novos olhares sobre velhos objetos, outros desafios. *Sociedade e Cultura*, V. 8, N. 2, Jul/Dez. 2005, P. 13-36.