

UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO
ESCOLA DE DIREITO, TURISMO E MUSEOLOGIA
DEPARTAMENTO DE MUSEOLOGIA

YASMIN SILVA ALMAS

RESISTÊNCIA, CULTURA E MEMÓRIA: A HISTÓRIA ORAL NO RESGATE E
PROTEÇÃO DO PATRIMÔNIO CULTURAL DE UM POVO

OURO PRETO
2025

YASMIN SILVA A.

**RESISTÊNCIA, CULTURA E MEMÓRIA: A HISTÓRIA ORAL NO RESGATE E
PROTEÇÃO DO PATRIMÔNIO CULTURAL DE UM POVO**

Monografia apresentada ao Curso de Museologia da
Universidade Federal de Ouro Preto como requisito
parcial para a obtenção do título de bacharel em
Museologia;

Orientadora: Profa. Dra. Marcia Maria Arcuri Suñer.

OURO PRETO

2025

SISBIN - SISTEMA DE BIBLIOTECAS E INFORMAÇÃO

A446r Almas, Yasmin Silva.

Resistência, cultura e memória [manuscrito]: a história oral no resgate e proteção do patrimônio cultural de um povo. / Yasmin Silva Almas. - 2025.

66 f.: . + Ficha de entrevista (modelo não preenchido) mencionada no texto, utilizada durante uma experiência de pesquisa descrita..

Orientadora: Profa. Dra. Marcia Maria Arcuri Suñer.

Monografia (Bacharelado). Universidade Federal de Ouro Preto. Escola de Direito, Turismo e Museologia. Graduação em Museologia .

1. Conservação histórica. 2. Museologia. 3. Patrimônio cultural. 4. Tradição oral. 5. Comunicação oral - História oral. I. Suñer, Marcia Maria Arcuri. II. Universidade Federal de Ouro Preto. III. Título.

CDU 069

Bibliotecário(a) Responsável: Maristela Sanches Lima Mesquita - CRB-1716



FOLHA DE APROVAÇÃO

Yasmin Silva Almas

Resistência, Cultura e Memória: a História Oral no Resgate e Proteção do Patrimônio Cultural de um Povo

Monografia apresentada ao Curso de Museologia da Universidade Federal de Ouro Preto como requisito parcial para obtenção do título de Bacharel em Museologia

Aprovada em 10 de abril de 2025

Membros da banca

Profa. Dra. Marcia Maria Arcuri Suñer - Orientadora (Universidade Federal de Ouro Preto)
Prof. Dr. Fabio Adriano Hering (Universidade Federal de Ouro Preto)
Profa. Dra. Yara Mattos (Universidade Federal de Ouro Preto)

Marcia Maria Arcuri Suñer, orientador do trabalho, aprovou a versão final e autorizou seu depósito na Biblioteca Digital de Trabalhos de Conclusão de Curso da UFOP em 07/10/2025



Documento assinado eletronicamente por **Marcia Maria Arcuri Suner, PROFESSOR DE MAGISTERIO SUPERIOR**, em 07/10/2025, às 15:10, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site http://sei.ufop.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **0991761** e o código CRC **43D04078**.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, meus agradecimentos serão à minha amada mãe, Sandra Regina, que fez possível toda minha trajetória, desde a construção de quem eu sou até todo o apoio para que eu construísse o que tenho hoje. Agradeço a meu avô, José Augusto (em memória), por seu amor, seus ensinamentos e sua presença em minha vida e também nessa construção de quem sou. Agradeço também ao meu companheiro de vida e melhor amigo, Gabriel do Carmo, pelo apoio e incentivo a seguir na busca por aquilo que é importante para mim. Agradeço a todos os envolvidos com o processo da pesquisa na Iniciação Científica – em especial a Danilo Campos e Luciano Nascimento, Borum-Kren –, e à minha orientadora Marcia Arcuri, que me guiou por esse caminho inicial da pesquisa científica, e me permitiu buscar aquilo que me parecia pertinente, através deste projeto. Agradeço a todos aqueles que contribuíram para a realização deste trabalho, direta e indiretamente.

Quanto às dedicatórias, as faço para toda a terra e seus frutos – no mais amplo sentido – e todos aqueles que efetivamente se importam com a vida em todas as suas formas.

Gostaria de frisar, já de início, que desejo que este trabalho seja acolhido pelos leitores como um resultado de coletividade, de contribuições daqueles que vieram antes de mim, e daqueles que confiaram em mim para partilhar seu conhecimento. Espero, de coração, ter contribuído para uma luta que acredito tanto com os trabalhos realizados até aqui. Que nos aguarde um futuro reparador, com respeito e harmonia. A luta continua, mas os pequenos passos também nos levam adiante.

RESUMO

O presente trabalho propõe adentrar, mais profundamente, nas considerações do trabalho de Iniciação Científica (PIVIC-1S/UFOP) intitulado “Às margens do reconhecimento: levantamento etnográfico sobre as demandas identitárias Borum-Kren no território de Ouro Preto, Minas Gerais”, pautado no levantamento das demandas identitárias do povo Borum-Kren, do território de Ouro Preto/MG. O objetivo principal é compreender os desafios e avanços no processo de “ressurgência”, pelo ponto de vista da coleta de documentos com a metodologia da história oral, presente no trabalho da Iniciação Científica por meio dos Inventários Participativos propostos por órgãos nacionais responsáveis pela preservação do patrimônio (IPHAN/IEPHA). Neste caminho, serão abordadas questões como o papel da oralidade dentro da preservação de uma cultura que foi privada de registros “oficiais”, escritos.

Palavras-chave: Oralidade; Preservação; Patrimônio Cultural; Museologia; Comunidades Tradicionais

RESUMEN

Este trabajo pretende profundizar en las consideraciones del proyecto de Iniciación Científica (PIVIC-1S/UFOP) titulado "En las márgenes del reconocimiento: un estudio etnográfico de las demandas de identidad de los Borum-Kren en el territorio de Ouro Preto, Minas Gerais", a partir de un estudio de las demandas de identidad del pueblo Borum-Kren en el territorio de Ouro Preto/MG. El objetivo principal es comprender los desafíos y avances en el proceso de "resurgimiento", desde el punto de vista de la recopilación de documentos utilizando la metodología de la historia oral, presente en los trabajos de Iniciación Científica a través de los Inventarios Participativos propuestos por los órganos nacionales responsables de la preservación del patrimonio (IPHAN/IEPHA). De este modo, se abordarán cuestiones como el papel de la oralidad en la preservación de una cultura privada de registros escritos "oficiales".

Palabras clave: Oralidad; Preservación; Museología; Patrimonio Cultural; Comunidades Tradicionales

ABSTRACT

This paper aims to delve deeper into the considerations of the Scientific Initiation project (PIVIC-1S/UFOP) entitled "At the margins of recognition: an ethnographic survey of Borum-Kren identity demands in the territory of Ouro Preto, Minas Gerais", based on a survey of the identity demands of the Borum-Kren people in the territory of Ouro Preto/MG. The main objective is to understand the challenges and advances in the process of "resurgence", from the point of view of collecting documents using oral history methodology, present in the work of Scientific Initiation through the Participatory Inventories proposed by the national bodies responsible for heritage preservation (IPHAN/IEPHA). In this way, issues such as the role of orality in the preservation of a culture that has been deprived of "official", written records will be addressed.

Keywords: Orality; Preservation; Museology; Heritage; Traditional Communities

LISTA DE ABREVIACES

IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

IEPHA/MG - Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais

PNPI - Programa Nacional do Patrimônio Imaterial

IC - Iniciao Científica

PIVIC - Programa Institucional de Voluntariado na Iniciao Científica

UNESCO - Organizao das Naes Unidas para a Educao, a Ciência e a Cultura

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1. MEMÓRIA COLETIVA, ORALIDADE E PRESERVAÇÃO	10
1.1. Oralidade e história oral	12
1.1.1. Linguagem e expressão oral	13
1.1.2. Comunidades, auto-representação e memória	16
1.2. Museologia social, patrimônio imaterial e memória	19
2. COMUNIDADES TRADICIONAIS, PRESERVAÇÃO E PATRIMÔNIO	28
2.1. Povos originários das terras de Minas Gerais	31
2.1.1. Povo Borum-Kren - Remanescentes Botocudos do Uaimií	36
2.2. O processo de inventariamento (e seus possíveis “subprodutos”) junto às memórias resgatadas	38
3. RESGATE IDENTITÁRIO COLETIVO - A RECONSTRUÇÃO DA MEMÓRIA NA LUTA PELO TERRITÓRIO, PELA PRESERVAÇÃO E PELO RECONHECIMENTO	47
3.1. Da lembrança à retomada	47
3.2. Da retomada à preservação: o potencial da museologia social	49
CONSIDERAÇÕES FINAIS	53
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	54

INTRODUÇÃO

A memória, enquanto construção individual ou coletiva, possui grande potencial na retomada de narrativas apagadas pela construção de uma história oficial – ainda que possa apresentar lacunas ou discrepâncias – a partir do agrupamento de relatos de vivências dentro de contextos que são conhecidos pelo público geral, mas sob apenas um viés. Em razão da falibilidade da memória humana, este resgate precisa ser realizado por metodologias bem estruturadas, que garantam uma análise coerente e confiável, e, neste estudo, busca-se um possível caminho para tal metodologia.

Dentro do contexto específico da história da colonização no país que hoje conhecemos como Brasil, no que tange às populações originárias, há uma disparidade entre a pluralidade que elas representam e a quantidade de bibliografia dedicada a elas, fruto do processo de colonização e da priorização de materiais escritos. Neste contexto, a metodologia da história oral é aqui apresentada como uma possível ferramenta de contribuição para a reconstrução de novas perspectivas sobre estes determinados eventos, enriquecendo o conhecimento sobre a construção da população como é atualmente, e também contribuindo para a legitimação e reconhecimento de povos e culturas que foram marginalizados nesse processo.

Diante disto, o trabalho busca compreender movimentos de construção de identidade, reivindicação identitária e retomada cultural; investigar as interseções entre a oralidade, a memória, o patrimônio cultural e sua preservação; e analisar o potencial colaborativo entre metodologias da museologia social e a metodologia da história oral, sobretudo nos contextos mencionados acima, contribuindo para a proteção do patrimônio dessas comunidades. No primeiro capítulo, são abordadas as conexões entre comunicação e preservação, partindo da apresentação de diferentes perspectivas sobre o que constitui a memória, bem como alguns desdobramentos e funções que ela pode desempenhar, ao mesmo tempo em que é colocada em pauta a oralidade, suas características e sua conexão com a linguagem, comunicação e também com a memória.

No segundo capítulo, a discussão toma uma direção voltada à museologia social e introduz as comunidades a quem o estudo trata majoritariamente,

explicitando as relações entre a salvaguarda de memórias coletivas de comunidades marginalizadas e as ampliações no entendimento do conceito de patrimônio, em âmbito global. O terceiro capítulo, por sua vez, trata do caráter de resistência do campo de estudo e trabalho que é a museologia, das possibilidades e do potencial dos trabalhos museológicos no resgate, proteção e partilha de conhecimentos diversos, especialmente aqueles que estiveram soterrados.

De maneira geral, o presente trabalho caminha por linhas interdisciplinares dentro destas temáticas, para que se demonstre o potencial colaborativo das áreas que discutem o patrimônio e promovem relações entre ele e as suas comunidades

1. MEMÓRIA COLETIVA, ORALIDADE E PRESERVAÇÃO

A primeira parte deste trabalho trata do caminho que parte da memória transmitida pela oralidade, junto a seus desdobramentos, e deságua nas formas de preservação do patrimônio cultural. Os testemunhos orais, que sempre estiveram presentes nas relações sociais, complementam informações (em concordância ou discordância com discursos já existentes), a partir da memória, em processos de muita complexidade. A partir dos trabalhos de profissionais da história, museologia e linguagens, este trabalho visa discorrer sobre esta temática, a fim de compor uma base sólida e multidisciplinar para acolher a discussão proposta: O papel (e potencial) da oralidade na preservação cultural.

Jacques Le Goff apresenta o conceito de memória por seu caráter biológico, psicológico e cognitivo, sendo definida como um conjunto de “funções psíquicas” (Le Goff, 1990, p.366) que remetem ao passado, que, por sua vez, é também uma percepção do indivíduo que rememora. A memória seria um conjunto de “resultados de sistemas dinâmicos de organização” (Le Goff, 1990, p.367), sistemas estes que captam os elementos formadores da memória e, assim, a constroem – tanto nos processos físicos, neurológicos quanto nos processos psicológicos, da “psique” – e a mantêm. A referência aos elementos formadores de memória esbarra na aproximação existente entre a memória humana e as dinâmicas sociais, sobretudo na comunicação. Para Henri Atlan (Atlan, 1972 apud Le Goff, 1990), a comunicação – a linguagem – caracteriza uma ampliação da capacidade de armazenamento da memória humana, sendo depositada em outros suportes que não o corpo e mente – como livros, as memórias de outras pessoas, e, atualmente, em arquivos digitais, por exemplo –, o que evidencia um dos principais pontos de relação entre o meio social e a memória, que está na comunicação.

Esta relação entre a memória e o social é colocada em evidência quando se fala em memória coletiva, uma vez que com a ampliação da capacidade de armazenamento das informações, ocorre também uma sistematização coletiva e, portanto, construção coletiva de determinadas memórias. Dentro de um contexto social, a comunicação toma a função de compartilhar acontecimentos relevantes – que são os elementos formadores de memória – entre os indivíduos inseridos neste mesmo contexto. A partir disso, os sistemas de organização, que definem a memória, a constroem individualmente, para que sejam mantidas nesta rede de sistemas de

organização, que é o grupo que se comunica e rememora tais acontecimentos relevantes.

Essa relação pode apresentar mudanças consideráveis, se tratando das diferentes formas de comunicação e expressão – como a oral e escrita –. O autor explica que a memória coletiva representa, nos casos de sociedades “sem escrita”, a identidade de grupos que a compõem – se relacionando também com a origem destes grupos –, e os saberes delas. Por outro lado, para o autor, quando a escrita “surge” e se difunde, ela se torna o agente de uma “profunda transformação da memória coletiva [...] [atribuindo a ela o] “desenvolvimento de duas formas de memória” (Le Goff, 1990, p. 672), uma que remete à perpetuação da lembrança, através de imagens ou inscrições comemorativas registradas em materiais como ossos e rochas, e outra que se refere aos documentos escritos, ou seja, registros em suportes pensados e feitos para armazenar informações escritas. Com este fenômeno, o armazenamento da memória passa a ser desempenhado com maior complexidade, e ela passa a ser trabalhada nos processos de mnemotécnica, onde são estudadas técnicas de memorização, que implicam em modificações quanto à relação com a memória e também a nível psíquico – uma nova “aptidão intelectual” – (Godoy, 1977 apud Le Goff, 1990).

Compreendendo mais profundamente o caráter social da memória, a autora Elsa Peralta (Peralta, 2007) a coloca como um “sistema cultural de atribuição de significado que se produz ao longo do tempo [para além de] um espaço social de instrumentalização político-ideológica (2007, p. 15). Para a autora, a memória é um dos mecanismos de atribuição de significados -- passíveis de alterações ao longo do tempo -- dentro de sistemas culturais, constituídos por diversos símbolos que se relacionam com as pessoas na esfera individual e, como consequência desta primeira relação, na esfera coletiva. Diante disso, a memória se tornaria também a referência sobre a qual coletivamente se constroi, no presente, uma percepção do passado orientada para o futuro. (Peralta, 2007, p.16).

Dizer que a memória coletiva é construída a partir de memórias individuais é dizer que ela é um conjunto de percepções que se assemelham, e que partiram de um mesmo lugar. Os indivíduos que juntos constroem e perpetuam uma narrativa, o fazem em relação a um passado em comum, dentro de um contexto social específico. E, como veremos mais adiante, por vezes este pode ser o ponto inicial

de movimentos populares que buscam compartilhar esta narrativa diante uma situação de opressão e silenciamento.

1.1. Oralidade e história oral

Inicialmente, gostaria de apresentar um conceito que compõe o ponto principal da argumentação aqui apresentada, a partir de sua etimologia: oralidade; e a partir dele, apresentar a metodologia da História Oral e seus desdobramentos.

Oralidade deriva da palavra “oral”, que pode ser definida de muitas maneiras, em sua maioria, voltadas àquilo que envolve a boca, ou a fala. O Dicionário da língua portuguesa (DLP) da Academia Brasileira de Letras (n.d) traz, dentre estas definições, o seguinte texto:

oral² - o•ral [origem: Do lat. oralis.] adjetivo de dois gêneros. Que se transmite por meio da fala, de geração a geração.

“Mas logo nos compensaria com vertiginosa fala escatológica oriunda das feiras populares, dos bordéis? Resquícios medievais herdados pelo milagre da herança oral.” (Nélida Piñon, Até amanhã, outra vez.) tradição oral.

O Dicionário Etimológico (n.d) coloca a palavra “oral” como derivada do Latim “os/oris”, significando boca, sendo tardiamente adaptada para “oralis” dentro da literatura médica, e passando a representar, na modernidade, o que se refere à fala. Oralidade se forma a partir da junção de oralis ao sufixo -dade, sufixo nominal, também de origem latina, pertencente à classe que forma substantivos de adjetivos, e “indica qualidade, propriedade ou estados” (Timm e Rebello, 2011, p.8). A oralidade se desdobra e toma pesos diferentes conforme o meio em que se insere, dentro de contextos plurais. Um dos contextos em que mais se pondera sobre ela – e que vai nortear essa discussão – se trata de um dos estados da expressão. E antes de prosseguirmos, gostaria de esclarecer também esse termo.

A História Oral é um suporte para a transmissão e salvaguarda de informações, que se insere nas diferentes áreas do conhecimento enquanto metodologia de pesquisa, é uma forma de expressão e transmissão de ideias, tal como é a história escrita. A historiadora Carla Monteiro de Souza considera a ferramenta uma perspectiva que traz faces e complementos desta que não são discutidas na versão oficializada (escrita), o que diminui a consolidação de narrativas

enviesadas tidas como verdade única dentro da memória coletiva das sociedades. Para a autora, a História Oral permite ampliar os horizontes dentro da pesquisa, e permite ouvir e dar suporte às vozes que têm algo a dizer sobre o assunto, para que ecoem (Souza, 2007).

Segundo a autora, a ampla difusão da metodologia da história oral acontece em função de dois pontos correlatos: questionamento de metodologias tradicionais e busca por novas abordagens. Esta metodologia é incorporada ao meio científico através de um conjunto de elementos (outros depoimentos orais e demais documentos de outras tipologias) que complementam o material levantado pelas fontes orais e demonstram aquilo que até então estava limitado ao campo da memória. Souza afirma que as vivências narradas podem trazer representações do passado muito variadas, sendo as memórias complementadas a partir de “interações de diferentes instâncias, individuais e coletivas”. Ela coloca, dentro desse contexto, que é possível uma recuperação de elementos do passado apenas a partir da linguagem, da expressão coletiva das narrativas orais, estas, colocadas como atemporais.

1.1.1. Linguagem e expressão oral

Para aprofundar a temática da linguagem, trago o trabalho do linguista e historiador Walter Jackson Ong, “Orality and Literacy”, sobre a oralidade, onde o termo vem acompanhado de considerações contextualizadas no campo da literatura e comunicação. A linguagem é intrínseca à existência, não somente humana, como de outras espécies, desde a comunicação de diferentes organismos para fins de distribuição de recursos e interação com o entorno até a utilização de sons e gestos específicos para transmitir mensagens nas espécies animais, como a humana. A comunicação humana tem por base os sistemas auditivo e visual, os sons e os gestos, e é dentro desse fato que o autor discute a diferenciação entre a oralidade e a literatura: entre culturas predominantemente (ou completamente) orais, e culturas predominantemente quirográficas¹.

¹ De quirografia, sf, “Arte de escrever ou copiar”. UOL. **Quirografia**. Michaelis Moderno Dicionário da Língua Portuguesa. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/quirografia/>. Acesso em: 23 dez. 2024.

A ocorrência da espécie humana, “Homo Sapiens”, é datada de, aproximadamente, 40.000 anos, enquanto os primeiros registros escritos são datados de aproximadamente 6.000 anos (Ong, 1982), o que evidencia a participação da oralidade na vida e desenvolvimento inicial da espécie, que utilizava de todos os sentidos para fins de comunicação, sobretudo a audição e visão.

Em um primeiro momento, Ong traz o conceito de “primary orality”² (“oralidade primitiva”), que seria a oralidade nas comunidades que não utilizam a linguagem escrita e traz perspectivas de outros linguistas, que consideram a linguagem oral e escrita como complementares, sem uma relação hierárquica entre elas, como o linguista Ferdinand de Saussure (Ong, 1982, p. 05). Ele argumenta que o ápice do contraste entre a expressão oral e escrita não acontece no âmbito cultural, social, e nem mesmo da linguística como campo de estudo, mas sim na própria literatura, nos estudos literários, e traz a perspectiva da oralidade enquanto elemento pertencente, em peso, à linguagem, e também enquanto raiz da expressão escrita, afirmando que a expressão oral existe por si só, enquanto a expressão escrita é um desdobramento da primeira.

“Despite the richness of gesture, elaborated sign languages [...], language is so overwhelmingly oral that of all the many thousands of languages [...] spoken in the course of human history, only around 106 have ever been committed to writing to a degree sufficient to have produced literature, and most have never been written at all.”³ (Ong, 1982, p. 07)

No entanto, apesar de a escrita ser um desdobramento da oralidade, esta, ainda hoje, não é amplamente considerada e contemplada no campo dos estudos acadêmicos. Ong coloca essa questão em pauta abordando primeiro a forma com que as comunidades de culturas orais se relacionam com o estudo e aprendizado: pelos caminhos da prática, da experiência e disciplina, com aqueles que já dominam

² Em outro momento, o autor retoma o termo, colocando-o em comparação ao que ele chama de “secondary orality” (“oralidade secundária”). A primeira se refere à oralidade de comunidades que têm pouco ou nenhum contato com a escrita ocidental, seria uma “tradição oral pura”; e a segunda, às tecnologias contemporâneas do mundo globalizado, como o telefone e a televisão, que usam da expressão oral, mas estão também ligadas à escrita.

³ Traduz para: Apesar da riqueza do gestual, [e] línguas de sinais elaboradas [...], [a] linguagem é tão exageradamente oral que de todos os milhares de idiomas [...] falados no decorrer da história humana, somente cerca de 106 já estiveram comprometidas com a escrita em um grau suficiente para produzir literatura, e a maioria nunca sequer foi escrita.

o que se quer aprender. O sentido mais recente, mundialmente difundido, de estudo não corresponde aos mesmos moldes. O autor rememora a partir da *technē rhētorikē* (retórica, ou arte do discurso) Grega, quando a escrita passa de complementação ou desdobramento da expressão oral para um componente principal na narrativa: O discurso, ou retórica (essencialmente oral), é feito para (ou mesmo a partir de) a escrita, se tornando o produto de um material que foi escrito e organizado para voltar ao meio oral de maneira performática. Ainda que, neste contexto, a oralidade, e a performance do roteiro escrito previamente preparado, fosse percebida como uma expressão que requer profundo conhecimento e controle de si – no sentido de expor ao exterior suas ideias, em um ato de coragem –, Ong explica que atualmente, no ato de expressar oralmente em função de materiais escritos, a oralidade é percebida majoritariamente como um texto não escrito, essencialmente inábil, e não passível de estudos aprofundados.

O descrédito que passa a ser atribuído às fontes orais é resultado, também, de alguns outros fatores. O historiador Ronald Fraser explica que um deles se deve à Revolução Rankeana⁴, onde o cenário da predominância e relevância dos relatos falados se inverteu, e passou a haver uma ênfase nas fontes escritas, o que levou à marginalização das tradições orais, que passaram a ser vistas como menos confiáveis devido à sua natureza subjetiva e suscetível a alterações ao longo do tempo (Fraser, 2012, p.131). Ao tratar de fontes orais, essa subjetividade é muito relevante, podendo se desdobrar e alcançar espaços da memória bastante complexos. Ela será discutida mais profundamente no decorrer deste trabalho, mas, inicialmente, para trazer um exemplo desta subjetividade e suas possíveis implicações, Fraser (2012) rememora o ensaio “History from Bellow”, onde o autor⁵ opina que à metodologia da história oral, falta uma compreensão geral da memória e suas características, como sua falibilidade e sua subjetividade. A subjetividade entra

⁴ Referente ao historiador alemão Leopold von Ranke, que participa do processo da “nova história”, que (dentre outras coisas) estabelece a primazia das fontes escritas na historiografia, em detrimento das fontes orais, que têm sua credibilidade comprometida a partir daqui (este é o momento, por exemplo, da dicotomia entre a história antes e após a escrita, e o estabelecimento do termo pré-história). Ranke enfatizava a importância de uma abordagem científica rigorosa na pesquisa histórica, e defendia que os historiadores deveriam basear suas análises em documentos escritos originais para alcançar uma representação mais precisa e objetiva do passado (Burke, 1992, p. 03).

⁵ O ensaio mencionado por Fraser é de autoria de Eric Hobsbawm. O termo “history from bellow” – história vinda de baixo, na tradução literal – se refere a uma perspectiva da história onde há um foco nas experiências populares, fora das esferas elitizadas das sociedades.

aqui como passível de uma análise aprofundada, que busca mais do que aquilo que é dito, que procura compreender as informações a partir das formas nas quais elas são expressas, e do que está sendo expresso: sua significação, em termos de pautas sociais, fatores psicológicos, contextos históricos e simbolismos⁶.

Dentro dessa característica, trago o trabalho do sociólogo Michael Pollak (1989), onde ele discorre sobre o não-dito dentro do que ele apresenta como disputa de memórias, que será abordada mais à frente. Pollak argumenta que os discursos, silêncios e metáforas são moldados pela angústia (de não ser ouvido, de ser punido, de ser julgado, entre outras), e, portanto, durante um relato de experiência, há detalhes que podem deixar de ser compartilhados por razões diversas. Ele apresenta uma resolução a esse “problema” a partir do trabalho do psiquiatra Claude Olievenstein, que explica que a linguagem impõe distanciamento a algo que não pode ser distanciado, e por isso, pode resolver a questão do “não-dito”, e fazer com que o indivíduo confesse, a si mesmo e ao exterior, aquilo que está suprimido. Observa-se, ainda que haja uma resolução, o grande desafio que pode existir diante à manutenção das memórias suprimidas, e sua sobrevivência, sem lacunas, até chegarem a seu momento de reivindicação.

1.1.2. Comunidades, auto-representação e memória

A subjetividade dos relatos de memória ainda é percebida como uma falha, mas pode apresentar novas questões a depender da forma como a metodologia é conduzida e, principalmente, da forma como os relatos são analisados. Carla M. de Souza (2007) traz à discussão o trabalho de Paul Thompson, que afirma que para a consolidação da memória, é necessário passar por um processo de percepção, e de seleção do que será lembrado. Basicamente, é mais provável que um indivíduo se lembre de experiências vivenciadas que comunicam com seus interesses, com o que é relevante no momento. Por isso, como explica a autora, é necessário “procurar nas narrativas não só eventos, estruturas, padrões de comportamento,

⁶ No uso prático da metodologia da História Oral, Ronald Fraser – em concordância com os demais autores citados por ele – explica que a análise dos dados deve se dar em duas principais etapas: Em um primeiro momento, analisa-se o conteúdo relatado, considerando os contextos sociais e históricos relacionados à experiência do relato, e ao indivíduo que está relatando. Na segunda etapa busca-se por encontros e repetições entre os relatos. E, em casos onde estes não são encontrados, o autor explica que pode ser um indicativo de necessidade de mudanças na forma de aplicação da metodologia (ou análise dos resultados).

mas, acima de tudo, experiências vivenciadas e lembradas com imaginação” (Souza, 2007, p.07), e é necessário também buscar e experimentar novas maneiras de análise da narrativa oral em suas várias modalidades.

Michael Pollak, em “Memória, esquecimento, silêncio” (1989), traz uma perspectiva da história, colocando a oralidade como um lugar que “conta memórias soterradas”, e apresentando a relação da memória com pontos de referência que constituem a memória coletiva por duas perspectivas principais: A da “tradição Durkheimiana” de “tratar fatos sociais como coisas”, onde os pontos de referência (os fatos sociais) indicam semelhanças e diferenças entre a comunidade a quem eles pertencem e as demais (ou seja, podem produzir o senso de pertencimento) (Pollak, 1989); e a da Memória, Coletividade e Individualidade, onde Pollak aponta a necessidade de conciliação entre as memórias individuais e a coletiva dentro de um grupo como um caráter problemático desta última. Ele argumenta que não se trata mais de enxergar os fatos sociais como coisas, mas sim, entender como os fatos sociais se tornam coisas (e principalmente: a partir de quem e porquê), e traz o conceito de constituição e formalização de memórias.

Pollak descreve as memórias soterradas como resistências silenciosas às narrativas oficiais, que emergem em momentos de crise. Esse conceito reforça o papel da História Oral na preservação de vozes marginalizadas, e, a partir disso, é evidenciada a forma de resistência dessas memórias, que, durante muitos anos, foram transmitidas através da oralidade, dentro de micro contextos que constituíam espaços seguros:

“[...] transmitidas de uma geração a outra oralmente, e não através de publicações, permanecem vivas. O longo silêncio ao passado, longe de conduzir ao esquecimento, é a resistência que uma sociedade civil impotente opõe ao excesso de discursos oficiais. Ao mesmo tempo, ela transmite cuidadosamente as lembranças dissidentes nas redes familiares e de amigos, esperando a hora da verdade e da redistribuição das cartas políticas e ideológicas” (Pollak, 1989, p.05)

A memória coletiva é moldada de modo a refletir interesses e prioridades do momento em que seus símbolos são selecionados e estabelecidos, e esbarra na auto-representação (relacionada à memória individual), que pode ser classificada a partir de três pontos indicados pela historiadora Luisa Passerini: as representações

coletivas (os símbolos de identidade, materiais e imateriais); as escolhas feitas pelos indivíduos ou grupos para resolver suas questões no cotidiano (neste ponto, as decisões podem mesclar considerações individuais e coletivas e necessidades); e o entrelaçar das relações pessoais e públicas (Passerini apud Fraser, 1993). A memória coletiva parte da perspectiva interna de um grupo, e abrange um determinado momento histórico, e a partir desse suporte (determinado grupo e contexto), ela apresenta também sua pluralidade, com as memórias individuais que a constituem (Halbwachs, 2006).

Maurice Halbwachs (2006) evidencia essa relação entre a esfera individual e coletiva da memória, defendendo que as lembranças aparecem porque os outros nos fazem recordá-las, significando que há sempre a possibilidade de relacionar memórias individuais a um grupo, porque estas são construídas em uma base comum, a partir de pontos de encontro nas narrativas e depoimentos. Desta forma, o autor explica que nossas lembranças só existem porque são associadas a uma base, algo que nos rodeia.

Neste sentido, os autores se complementam, e caminham pelo mesmo lugar. No ensaio “History from Bellow”⁷ (Hobsbawm, 1988 apud Fraser, 1993), há um estudo de caso sobre um povoado onde uma revolta datada de 1830 é lembrada, coletivamente, como se tivesse acontecido em outra época posterior. A partir deste e outros exemplos, surge o questionamento: O que representam essas falhas ou mudanças nas memórias/consciências coletivas nesses contextos? Em concordância, os quatro autores (Pollak, Halbwachs, Fraser e Souza) explicam que, tanto na expressão oral como escrita, assim como na memória, a realidade é produzida a partir de seus significados e suas formas de serem expressas.

A memória coletiva, e a representação coletiva de uma sociedade são ligadas diretamente à experiência individual de cada um de seus indivíduos. As referências, as lembranças, até mesmo os gostos e opiniões individuais podem refletir toda uma identidade local, construída a partir de uma seleção de elementos e de narrativas, e a partir da assimilação desses elementos selecionados, por parte dos indivíduos, da sociedade. Em uma disputa de memórias, que papel a memória coletiva presta na apreciação de uma cultura em detrimento de outra(s)?

⁷ A “história vista de baixo” se refere ao estudo das consciências coletivas e experiências das “pessoas comuns”. Ela se contrapõe, e complementa, a “história vista de cima”, que contempla a mentalidade e experiência de pessoas que receberam algum destaque no decorrer da história em questão (Burke, 1992, p. 03).

1.2. Museologia social, patrimônio imaterial e memória

“Toda ecomuseologia será também, por definição, uma museologia social” (Leite, 2016, p.08)

O patrimônio cultural, no decorrer do tempo, passou por diferentes momentos marcados principalmente pelo acesso, onde gradativamente foi sendo conferida a ele uma abrangência da esfera popular sobre seu significado que era essencialmente elitizado. Tornou-se coletivo e público o que era restrito. A primeira grande mudança no conceito de patrimônio cultural, em termos legais, ocorreu com a sua ampliação, nos termos dos artigos 215 e 216 da Constituição Federal:

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. Regulamento

§ 2º A lei disporá sobre a fixação de datas comemorativas de alta significação para os diferentes segmentos étnicos nacionais.

§ 3º A lei estabelecerá o Plano Nacional de Cultura, de duração plurianual, visando ao desenvolvimento cultural do País e à integração das ações do poder público que conduzem à: (Incluído pela Emenda Constitucional nº 48, de 2005) [...]

Art. 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, [...]

§ 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. (Vide Lei nº 12.527, de 2011)

§ 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.

§ 6º É facultado aos Estados e ao Distrito Federal vincular a fundo estadual de fomento à cultura até cinco décimos por cento de sua receita tributária líquida, para o financiamento de programas e projetos culturais, vedada a aplicação desses recursos no pagamento de: (Incluído pela Emenda Constitucional nº 42, de 19.12.2003) [...]

Sobre os desdobramentos desta modificação, Regina Abreu, em seu trabalho “Patrimonialização das Diferenças e os Novos Sujeitos de Direito Coletivo no Brasil” explica que há três principais momentos da metamorfose sofrida pela patrimonialização, sendo o primeiro um momento onde o patrimônio se concentrava nos aspectos da história de uma nação e na formação e valorização de sua arte – séc. XIX - XX –. O segundo se refere ao momento em que entra em cena o “conceito antropológico de cultura”, definido por Roniel S. Silva como cultura enquanto um conjunto de práticas, valores e produções instituídas ou transformadas por sociedades (Silva, R., 2019), que seriam a chave para compreender as diferenças dentro da humanidade – que não poderia ser diferenciada em termos biológicos –. Segundo Abreu, a compreensão destas diferenças culturais, e o intercâmbio entre elas, seria um fundamento da UNESCO – recém instituída – para promover um maior entendimento e coesão social entre as pessoas.

Neste segundo momento entram em cena as cartas patrimoniais, que são documentos voltados à ampliação das ações de salvaguarda do patrimônio cultural mundial, e procuram uniformizar as práticas de preservação, por meio de recomendações elaboradas em encontros internacionais que discutem esta temática. Alguns dos marcos dentro deste contexto são representados pela Convenção para a Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural (1972), pela

Carta de Fortaleza (1997), pela Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial (2003), e pela Declaração de Quebec (1984).

Em uma ordem cronológica, primeiro destes quatro documentos foi elaborado a partir da 17ª Conferência Geral da UNESCO, em 1972 na cidade de Paris, e trata do firmamento de compromisso com a proteção do patrimônio cultural e natural – compreendido como tal dentro da ótica da história, arte e ciência, classificado em monumentos, conjuntos e sítios – a partir de ações intergovernamentais voltadas a este fim, diante da modificação e destruição deste patrimônio, observada já neste momento. Aqui, se observa o início de uma expansão no conceito dos bens patrimoniais, é um momento onde eles já não são mais tão restritos como eram anteriormente.

O terceiro momento, segundo Abreu, no fim do século XX, é onde surge a “patrimonialização das diferenças”, que se traduz em um estímulo – por parte da UNESCO e entidades afins – para a proteção e fortalecimento de símbolos culturais ao redor do globo, sendo assim um contraponto à homogeneização promovida pelo capitalismo globalizado e neoliberal. A partir da adoção de uma nova perspectiva – que se assemelhava mais à perspectiva japonesa de valorização do “saber-fazer” – buscava-se estimular os países a proteger as próprias culturas populares, de maneira que integre as camadas civis às do Estado, para que assim fosse possível um desenvolvimento sustentável e com diversidade cultural.

Tais estímulos resultam inicialmente na criação de alguns documentos voltados à salvaguarda da diversidade, como a Carta de Fortaleza (1997), que, dentro de um intervalo de 05 anos em relação à Convenção de 1972, incorpora à discussão a esfera imaterial do patrimônio cultural. Promovido pelo IPHAN, o seminário “Patrimônio Imaterial: Estratégias e Formas de Proteção”, em Fortaleza, articula novas estratégias para a salvaguarda do patrimônio nacional em diálogo com os termos do artigo 216 da Constituição Federal de 1988, e coloca em pauta o patrimônio imaterial brasileiro, sobretudo em relação às expressões e manifestações de cunho popular. Neste momento, é também recomendada a elaboração de um Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC), efetivado em 2000. Como um outro exemplo diretamente relacionado à “patrimonialização das diferenças”, a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, de 2003, surge dentro de um momento de risco para a pluralidade cultural ao redor do mundo, em razão de mudanças causadas pela nova face do capitalismo que busca se aproximar

de uma realidade hegemônica – como observado pela autora, países com “governos pouco democráticos ou em situações de instabilidade social ou política” (Abreu, 2015, p.76) tendem a esforçar-se pouco ou mesmo nada no sentido da proteção da diversidade⁸.

Em contraponto, dentro do movimento de patrimonialização das diferenças, observa-se um aumento significativo em agentes não governamentais compondo o campo de discussão e ações patrimoniais, como ONGs e Coletivos que representam – e são compostos por sujeitos oriundos dos espaços de – demandas populares. Para a autora, a partir do fim século XX, há uma “era das organizações não-governamentais”, onde “o campo da patrimonialização adquiriu novo dinamismo e a política passou a se fazer no corpo a corpo das agências.” (Abreu, 2015, p.71). É neste contexto que as práticas patrimoniais passam a ser mais inclusivas – marcando uma enorme ruptura com o modelo amplamente utilizado para se referir ao patrimônio no passado – e as diferentes comunidades marginalizadas, antes reféns de tomadas de decisões que não as envolviam, passaram a ser obrigatoriamente protagonistas no processo, desde a iniciativa da demanda ao cumprimento e manutenção desta.

Quanto aos outros agentes envolvidos nos processos de patrimonialização – profissionais especializados e órgãos oficiais responsáveis – há proporcionalmente uma demonstração de interesse em participar desta ampliação do campo patrimonial, explicitada pela criação de novas políticas públicas voltadas à salvaguarda do patrimônio cultural, bem como o crescimento da profissionalização e produção científica dentro do campo. Nesse contexto, o Instituto Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) promoveu o desenvolvimento de ferramentas para o cumprimento destas recomendações, como o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial e o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (PNPI), recomendados pela Carta de

⁸ Nas palavras de Marques, S. (2016), a *hegemonia* pode ser definida pela “capacidade de uma classe de manter sua dominação sobre a outra, por meio da coerção e do consenso, da formação intelectual e moral”, sendo construída pela criação e manutenção de um *aparelho estatal* – indicado pela autora como a junção entre um modelo de sociedade civil junto a uma sociedade política –. Já o neoliberalismo – definido pela autora como uma *nova ordem mundial* estabelecida após a década de 1970 – seria um dos desenvolvimentos do capitalismo, a fim de estabelecer uma política que permitisse novas formas de acumulação de capital. Ele “significou a ideologia do capitalismo financeiro, no qual as características centrais seriam a propriedade privada e o livre mercado. O Estado terá como papel apenas de assegurador das práticas neoliberais, cujo, ação será de agente regulador nas quais tais práticas político-econômicos, funcionassem de maneira adequada” (Marques, 2016, p.04)

Fortaleza – mencionada anteriormente – instituídos pelo Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000.

No que tange à aproximação entre as pessoas e o patrimônio, para cumprimento das políticas implementadas, um caminho que vem se demonstrando promissor é o da Educação Patrimonial, formada por múltiplas práticas, participativas e dialógicas. Dentre as principais práticas estão o Serviço de Educação e Participação Social (SEPS) e o Serviço de Formação e Escola de Governo (SEFEG), coordenadas pela Coordenação-Geral de Educação, Formação e Participação Social (Cogedu); e o Inventário Participativo que têm por objetivo estimular as discussões e o interesse das comunidades sobre seus patrimônios culturais, e é a ferramenta em foco neste trabalho, em razão de sua relação direta com a oralidade e com a coletividade.

A metodologia da história oral se relaciona também com o inventário e com o patrimônio neste sentido. Ela permite muita flexibilidade na forma de se coletar informações, e, com o que foi apresentado até o momento, é possível constatar que a análise do que foi coletado pode ser de uma riqueza enorme para a pergunta da pesquisa. A narração de experiências e memórias cumpre muito mais que a função biográfica, de registro, ainda que este último possa contribuir para uma forte aliada na resistência de uma cultura marginalizada: a salvaguarda do patrimônio cultural.

Já foi visto que a experiência vivenciada, que vai ser registrada por meio da coleta de depoimentos, pode se apresentar de muitas formas. Neste trabalho, vamos colocar em perspectiva o caso de comunidades indígenas em movimento de retomada de sua cultura e identidade étnica, mais especificamente, dentro do território que hoje conhecemos como Ouro Preto/MG⁹. Como no caso a ser abordado, muitos povos indígenas em movimentos de reivindicação identitária passam por uma experiência semelhante, onde não se encontram no lugar de vítimas diretas da situação traumática, mas o de descendentes daqueles que sobreviveram, que conviveram com o trauma por uma outra perspectiva.

Por se tratarem de povos sobreviventes a violências diversas, inclusas tentativas de extermínio, essa é uma memória que recorre muito ao não-dito, mencionado anteriormente. Há, conseqüentemente, muitas lacunas, o que reforça

⁹ O movimento de retomada do povo indígena Borum-Kren foi tema de pesquisa de iniciação científica no edital 22/2023 – Programa PIVIC-1S/UFOP. Neste projeto, foram estudados os conceitos de identidade étnica em diferentes contextos para conhecer mais profundamente o povo e suas reivindicações.

ainda mais a necessidade de reconstrução coletiva do que não se perdeu, para que assim sigam as buscas por aquilo que pode ser recuperado, nesse sentido, a ferramenta dos relatos orais se encaixa bem na situação. Já para o tratamento do que é recuperado e do que sobrevive às violências, a museologia comunitária e a ecomuseologia representam perspectivas prósperas: a comunidade rememora, protege e expõe seu patrimônio, sua cultura e seu território.

Em termos de legislação, há algumas medidas para a regulamentação e proteção do patrimônio nacional, que é definido como:

[...] 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. (Decreto-lei nº 25, de 30 de novembro de 1937).

Ainda que, de maneira geral, o patrimônio cultural integre manifestações diversas, há algumas categorias para sua definição, a partir de divisões entre patrimônio material, patrimônio imaterial, patrimônio arqueológico, patrimônio natural (licenciamento ambiental), entre outros. E há, para cada um deles, instrumentos de proteção, como o tombamento¹⁰, a chancela da paisagem cultural¹¹, e o registro de bens culturais de natureza imaterial¹².

O registro de bens culturais de natureza imaterial é um instrumento voltado à garantia de continuidade da existência do bem, e se faz a partir de uma solicitação, que pode partir da comunidade em questão, a ser analisada pelos órgãos nacionais competentes. O órgão brasileiro responsável pela proteção legal do patrimônio cultural e sua manutenção, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), com seu Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (PNPI) estabelece

¹⁰ Regulamentado pelo Decreto-lei nº 25 de 30 de novembro de 1937, estabelece normas para a proteção do patrimônio, a ser registrado em um dos *livros do tomo*: Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico; Histórico; das Belas Artes; e das Artes Aplicadas.

¹¹ Regulamentada pela Portaria IPHAN nº 127 de 30 de abril de 2009. Define *paisagem cultural* como [...] *uma porção peculiar do território nacional, representativa do processo de interação do homem com o meio natural, à qual a vida e a ciência humana imprimiram marcas ou atribuíram valores.*

¹² Regulamentado pelo Decreto 3551 de 04 de agosto de 2000, o registro deve ser feito em um dos *livros de registro*: Livro de registro dos Saberes; das Celebrações; das Formas de Expressão; ou dos Lugares. Este decreto institui também o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (PNPI).

alguns parâmetros para a salvaguarda deste tipo de patrimônio, regulamentada pela Portaria N°200 de 18 de maio de 2016:

Promover e difundir a Política de Salvaguarda do patrimônio Imaterial para todos os grupos, coletividades e segmentos que compõem a sociedade brasileira; fortalecer e difundir as bases institucionais, conceituais e técnicas do reconhecimento e valorização da dimensão imaterial do patrimônio cultural; contemplar, na sua execução, a diversidade e heterogeneidade dos contextos socioculturais existentes, priorizando, sempre que possível, grupos, segmentos e regiões menos atendidas pela ação institucional; promover a salvaguarda dos bens culturais por meio do apoio às condições materiais que propiciam sua existência, aos processos de transmissão de saberes e práticas constituintes da sua dinâmica e do fortalecimento dos seus detentores enquanto coletividades; promover a gestão compartilhada do patrimônio cultural imaterial, articulando sociedade civil e instituições governamentais, respeitando as diferentes possibilidades de atuação e responsabilização dos atores envolvidos; apoiar por meio de mediação junto às instâncias competentes, o reconhecimento e a defesa de direitos difusos, coletivos, autorais e conexos e de propriedade intelectual no que se refere ao patrimônio cultural imaterial e seus detentores. (Portaria n° 200, 18 de maio de 2016)

A principal ferramenta no ato do registro dos bens imateriais são os Inventários de bens culturais, que compõem o Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC). No INRC, os projetos de registro de bens em cada região são competência das Superintendências do IPHAN, sendo cadastrados como projetos concluídos ou em andamento.

A museologia, enquanto área do conhecimento, busca compreender e explorar a relação entre os sujeitos, seu patrimônio e suas referências culturais. Dentro da nova museologia¹³, onde o museu se transforma e busca se tornar um espaço democrático e inclusivo, a museologia social ou comunitária ganha bastante destaque e espaço para expansão. Essa abordagem tem como foco principal uma comunidade, seu patrimônio cultural e suas relações sociais. Desta forma, as ações

¹³ A *Nova Museologia* surge de um movimento que busca a reestruturação do museu “clássico”, para que as instituições museológicas se tornem espaços mais democráticos, e para que sua a função de propagação de conhecimentos se fortaleça. Esse conceito também se torna uma forma de aproximação entre o museu e a comunidade em que ele está inserido.

da museologia social estão diretamente ligadas à preservação do patrimônio cultural, sobretudo imaterial. A Ecomuseologia é um termo também recente, que, por entrar em confluência com ideias da nova museologia, por vezes é confundido. A ecomuseologia tem como termo chave o território¹⁴, e surge numa ocasião onde crescem as discussões acerca do desenvolvimento ecológico, da própria ecologia, e do papel social das ciências num cenário onde a relação entre a humanidade e o restante do mundo natural é colocada como uma preocupação, os museus são também colocados em pauta: Qual seria o papel dos museus e da “Nova Museologia” na proteção e salvaguarda dos territórios, da paisagem cultural, da sustentabilidade?

Em sua obra “Abracadabra: Uma aventura afetivo-cognitiva na relação museu-educação”, Yara Mattos (2010) explica que, no que se refere aos museus, este caráter de ampliação nos princípios para tratar do patrimônio cultural se traduz em uma participação direta do público na constituição das coleções e narrativa destas instituições, de forma colaborativa. Em confluência com os princípios da Nova Museologia, há, na década de 1980 uma maior preocupação com “as questões afetivas, volitivas e cognitivas da comunidade, [que] relacionadas com a memória presente, tornam a base sobre a qual se constroi a relação com o passado e o legado patrimonial” (Mattos, 2010, p.123), decorrente de iniciativas em busca do desenvolvimento das populações demonstradas em outros países através de discussões como 9ª Conferência Geral do ICOM (1971) e a Mesa de Santiago do Chile (1972), que abordam o papel das instituições museais nas sociedades, e a serviço delas: o museu integral. A autora toma como exemplo alguns casos de experiências onde o museu é tomado como um espaço comunitário, de acolhimento das questões sociais em sua totalidade, como o caso do “Ecomuseu da Serra de Ouro Preto”, que abrange quatro bairros da região periférica da cidade de Ouro Preto-MG e possui ações voltadas à educação patrimonial e construção ou reconstrução coletiva de referências culturais locais, por meio de coleta de depoimentos e criação de inventários, dentro de um projeto pensado a partir das orientações de Hugues de Varine, expressos pelas seguintes etapas: implantação do ecomuseu; inventários patrimoniais, de recursos humanos e suas necessidade;

¹⁴ O processo museológico dentro da perspectiva de Varine (1996) inclui: um território, um patrimônio, uma comunidade, um espaço de desenvolvimento e sustentabilidade, que valorize a identidade local e seja um espaço de exercício de cidadania.

programas de conhecimento e valorização do patrimônio local; personalidade jurídica; mecanismos de avaliação; e integração ao sistema de museus local (Mattos, 2010, p.126).

De maneira geral, as experiências museológicas comunitárias, segundo a autora, se firmam em torno da concepção do espaço de vivência cotidiana como um espaço museológico, e da participação ativa da população que ali vive, para que sejam elaboradas ações e processos inspirados nas especificidades do território e de sua população. Essas seriam experiências educacionais que formam e perpetuam conhecimento na medida em que se fortalece o desenvolvimento local, coletivamente. Este espaço seria o museu integral, um conceito difundido na ocasião da Mesa de Santiago do Chile (1972), e se refere justamente ao museu que “dá à comunidade uma visão integral de seu meio ambiente natural e cultural” (UNESCO; ICOM, 1972), ou, em outras palavras, incentiva a comunidade a conhecer e se apropriar de seu território e sua cultura.

Retomando ao assunto a metodologia da história oral, junto às considerações da preservação do patrimônio e do caráter social e participativo da nova museologia, coloco em pauta a principal questão deste trabalho: Como pode o trabalho da história oral contribuir para a preservação do patrimônio cultural (inclusive a autonomia e sustentabilidade do território) de um povo ou uma comunidade? A proteção do patrimônio, como visto anteriormente, passa diretamente pela educação, e pela coletividade. Quando se aprende, e se é convidado a aprender e dialogar com o patrimônio local, são despertados interesses e anseios antes pouco evidentes. No ritmo acelerado do cotidiano, na banalização do entorno que acontece com o fluxo contínuo da vida, não é comum que haja momentos de pausa para reconhecer, relembrar e se reconectar com o patrimônio que possui ligações diretas com as raízes dos indivíduos daquele meio em questão. Dessa forma, se torna distante para muitas pessoas o senso de pertencimento com o lugar onde elas pertencem. E a educação pode ser uma chave na contramão deste processo – e de diversos outros processos de mudança social –, para que seja preservado porque está sempre muito clara a sua importância.

A memória, sendo retomada junto a esta perspectiva, adquire mais uma camada de significação. Segundo Mattos (2010), a memória, dentro de sua gama de funções, tem a intenção de aprender, na medida em que nossa memória é instituída para que o “material de lembranças”, e os “dados aprendidos [nos dêem recursos

para,] a partir da experiência, lidar com as situações aqui e agora” (Mattos, 2010, p.134). A memória, nesse sentido, seria o que persiste na lembrança, e a partir disso se torna recurso para “correlacionar, transformar, generalizar, distorcer, reconfigurar, recombina as informações disponíveis” (Mattos, 2010, p.135), e, conseqüentemente, para lidar com as diversas situações que a vida proporciona.

2. COMUNIDADES TRADICIONAIS, PRESERVAÇÃO E PATRIMÔNIO

O crescente debate acerca das identidades étnico-raciais dentro e fora do Brasil aponta o solo fértil que representam as últimas décadas no sentido de fortalecer e legitimar a pluralidade étnica, sobretudo brasileira, e de honrar a história dessa pluralidade. A multiplicidade das maneiras de viver e a busca pela proteção dos patrimônios culturais diversos no decorrer do século XXI, aliada à retomada de memórias e narrativas historicamente silenciadas – que ocorre simultaneamente no plano individual e coletivo – caminha rumo a um modelo de sociedade que contemple tal pluralidade. Segundo Regina Abreu (2015), as comunidades tradicionais podem ser definidas como “novos sujeitos coletivos que nada têm a ver com remanescentes de comunidades primitivas ou resíduos de estágios anteriores na formação social [...] [São sociedades] permanentemente redefinidas e recicladas a partir dos efeitos de movimentos sociais” (Abreu, 2015, p. 88).

Dentro de uma nova dinâmica social – marcada, no Brasil, pela Constituição de 1988 – impulsionada por iniciativas inclusivas como convenções, leis e decretos em diversos pontos do globo, o Brasil passa a reconhecer uma quantidade maior de sujeitos e grupos sociais, contemplando sua multiplicidade. Os “povos da floresta” seriam um destes grupos, entendidos como grupos “culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais [...]. Empregam conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos de geração em geração [e] [...] conservam a biodiversidade graças à sua relação com a natureza” (Brasil, s.d.)¹⁵, e o surgimento da categoria que engloba estes grupos “sintetiza este processo social e identitário [e] [...] neste processo os agentes sociais deixam de ser vistos como “indivíduos biológicos”, de existência serial e atomizada, para assumir, sob condições de existência coletiva, uma posição de sujeitos sociais [...] construídos em consonância com suas condições específicas de existência coletiva e afirmação identitária.” (Almeida *apud* Abreu, 2015, p.87)

¹⁵ Segundo o Ministério do Meio Ambiente e da Mudança do Clima, os povos e comunidades tradicionais são reconhecidos pelos seguintes segmentos: Andirobeiros; Apanhadores de Flores Sempre-Vivas; Benzedeiros; Caboclos, Caiçaras, Catadores de Mangaba; Catingueiros; Cipozeiros; Fundo e Fecho de Pasto; Quilombolas; Extrativistas; Extrativistas Costeiros e Marinheiros; Faxinalenses; Geraizeros; Ilhéus; Morroquianos; Pantaneiros; Pescadores Artesanais; Povo Pomerano; Povos Ciganos; Comunidades de Terreiro/Povos e Comunidades de Matriz Africana; Povos Indígena; Quebradeiras de Coco Babaçu; Raizeiros; Retireiros do Araguaia; Ribeirinhos; Vazanteiros; e Veredeiros.

Seriam então, segundo a autora, as “novas” identidades coletivas emergentes com o termo os seringueiros, castanheiros, quebradeiras de coco babaçu, quilombolas, pescadores, ribeirinhos, povos indígenas, bem como os demais povos reconhecidos pelo Estado Brasileiro. A grande maioria destas comunidades não possui o respaldo legal de instrumentos realmente consolidados, sendo as exceções os povos indígenas – pelo artigo 231 da Constituição Federal – e quilombolas – pelo artigo 68, do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias – (Brasil, s.d.)

Em relação aos povos indígenas, dentro da legislação brasileira, há também o amparo da lei federal 6001/1973 e da OIT169 (Anexo LXXII do Decreto nº 10.088 de 2019) para estabelecer parâmetros para o reconhecimento legal de pessoas e comunidades indígenas, que são definidas como:

“[...] um conjunto de famílias ou comunidades índias, quer vivendo em estado de completo isolamento em relação aos outros setores da comunhão nacional, quer em contatos intermitentes ou permanentes, sem contudo estarem neles integrados.” (Lei nº 6001 de 1973) “[...] 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; [...] povos em países independentes, considerados indígenas pelo fato de descenderem de populações que habitavam o país [...] na época da conquista ou da colonização [...] e que [...] conservam todas as suas próprias instituições sociais, econômicas, culturais e políticas, ou parte delas.” (Decreto nº 10.088 de 2019)

Em um sentido mais amplo, povos indígenas ou povos originários do que hoje conhecemos como Brasil, são termos usados para se referir àquelas populações que já estavam ocupando o território antes da invasão europeia, no século XVI, em um contexto muito diferente do que hoje permanece ainda no imaginário coletivo nacional. Sobre estas diferenças, gostaria de frisar alguns pontos principais, para que se estabeleça um “plano de fundo” para as considerações posteriores. Em primeiro lugar, no que se refere à divisão territorial, gostaria de reforçar que estas divisões (de estados, países, etc.) foram estabelecidas com o processo de colonização, e, portanto, não coincidem com as divisões anteriores, feitas entre as

populações originárias do território. Esta informação é importante para compreender como o embate entre esses povos, no momento da colonização, teve como um de seus “combustíveis” a invasão involuntária.

Um outro ponto, para fins de compreensão sobre a complexidade das culturas sobre as quais o termo “povos originários” engloba, é em relação à história desses povos, que não é regularmente mencionada ou contextualizada. A história dos grupos indígenas ao redor do mundo é extremamente diversa e muito antiga, sendo a dos povos ameríndios inicialmente descrita, em termos da dicotomia civilização e selvageria, no momento das migrações do “Velho Mundo” para o “Novo Mundo”¹⁶, no contexto das grandes navegações (ISA, 2024). No Brasil, especificamente, essa relação se intensifica a partir da invasão portuguesa, onde aproximadamente 1000 povos (ISA, 2024), de diferentes etnias, conviviam neste vasto território, cada um com sua história, sua origem, sua cultura e suas relações.

O conceito de etnia consolida a identidade em meio a tamanha diversidade. Pelas lentes de Athias (2007), Lima, M. (2008) e Lima, S. (2015), a identidade é construída pelo processo de reconhecimento de si e dos outros: reconhecimento de grupos sociais, reconhecimento das diferenças – o processo de alteridade –. Diferenças estas pautadas em aspectos históricos, sociais e culturais, que, em conjunto, configuram o que os autores chamam de etnicidade. A etnia, portanto, se refere a aquilo que possui etnicidade, e se refere a grupos sociais e não necessariamente composto por indivíduos de mesmas características genéticas ou fenotípicas – ou seja, de mesma raça –¹⁷. Nesta etnicidade, estão portanto os

¹⁶ Na visão eurocêntrica do planeta, onde os europeus somente conheciam o próprio continente e os continentes Asiático e Africano, a expressão *Velho Mundo* se refere a estes locais já conhecidos, e o *Novo Mundo* passa a se referir aos novos territórios, até então desconhecidos por eles (Américas e Oceania).

¹⁷ O termo “raça” por vezes não é utilizado por alguns autores e autoras, em razão de sua origem, que remete a uma tentativa – dentro de um conceito biológico – de justificar comportamentos e ideais racistas partindo do pressuposto que a espécie humana seria composta de diferentes raças dentro de um sistema hierárquico, onde algumas seriam superiores a outras. Hoje, o termo se faz presente pela perspectiva sociológica, que evidencia a relação de distinção e desigualdade entre os diferentes grupos de diferentes ancestralidades na sociedade.

Há, por vezes, certa confusão entre os termos “raça” e “etnia”, onde se entende que são sinônimos e portanto seriam aptos à substituição. No entanto, gostaria de frisar o equívoco neste ponto de vista: *Raça* e *Etnia* são conceitos que se encontram e estão relacionados, mas não tratam das mesmas características. Raça se refere a ancestralidades em comum, e características físicas em comum. A etnia abrange um conjunto mais complexo de características, como aspectos culturais e aspectos históricos em comum dentro de um mesmo grupo. É comum que um grupo étnico seja composto majoritariamente por indivíduos de mesma raça, mas não é uma regra.

costumes, as histórias de migração, idiomas e dialetos – entre outros –, e podem se fazer presentes nas características de pessoas de diferentes grupos raciais como: pessoas pretas, pessoas brancas, pessoas amarelas, pessoas latinas, entre outros.

A identidade é, portanto, o resultado deste processo de reconhecimento e pertencimento étnico, e pode, a partir deste reconhecimento individual ou restrito a um grupo, se relacionar aos demais aspectos sociais do ambiente em que elas vivem, tomando a esfera coletiva. Ao participar da esfera coletiva, a identidade passa a ter o comportamento de comunidade, e, segundo Manuel Castells em “O Poder da Identidade” (2000), pode tomar três diferentes formas dentro de uma sociedade.

As Identidades Legitimadoras, que são representativas das comunidades dominantes – como as entidades estatais numa sociedade como as ocidentais –; as Identidades de Resistência, que representam grupos minoritários que sobrevivem dentro de um modelo de sociedade que os oprime e marginaliza; e as Identidades de Projeto, que representam modos de vida alternativos aos dominantes – representados pelas identidades legitimadoras – e que possibilitam uma ruptura com este modelo dominante a partir da implementação de elementos de seu próprio modo de viver, construindo assim uma outra realidade social (Castells, 2000).

Os povos indígenas, assim como as demais comunidades tradicionais, são representantes destas “identidades de projeto”, e se ramificam em diversas etnias, com suas pluralidades em diversas partes do planeta. O recorte neste trabalho, é restrito aos povos ameríndios, especificamente brasileiros, pertencentes a um dos subgrupos étnicos Borum, ligados ao grande tronco linguístico Macro-Jê. No contexto atual, esses povos podem ser enquadrados à identidade de projeto na medida em que, por meio da reivindicação de seu direito de existir e de viver a seu modo, modificam o meio em que vivem, e transformam a percepção, consumo e impacto das comunidades externas neste mesmo meio. Hoje o modo de viver indígena é visto como um potencial para frear a destruição em massa dos ecossistemas terrestres, e pode, portanto, ser um projeto para a reconstrução do modo de operação das sociedades contemporâneas.

2.1. Povos originários das terras de Minas Gerais

O atual estado de Minas Gerais configura uma porção do território brasileiro que está historicamente ligada à exploração, principalmente de recursos naturais e

de mão de obra escrava. A região também está diretamente relacionada aos chamados povos botocudos ou Krekmun¹⁸, pertencentes ao grande grupo dos tapuias (na divisão Tupi e Tapuia, sendo os primeiros, povos com modelos de sociedade que se aproximavam mais dos modelos ocidentais, e os segundos, povos com modelos de sociedade completamente distintos, com uma organização menos formalizada e menos complexa), e ao tronco linguístico Macro-Jê¹⁹. Os Krekmun (botocudos) são povos caçador-coletores²⁰ que têm, conseqüentemente, estilos de vida com alta mobilidade e sem habitações fixas, em razão da necessidade de deslocamento em busca de fontes de alimentação, dentro de um território específico.

No século XVIII, com o ápice da exploração de ouro na região, Minas Gerais abrigava as denominadas Zona Tampão, onde houve a proibição, pela coroa portuguesa, de abertura de estradas e instalação de comércios, visando controle do acesso às minas. Paraíso (2002) explica que no período, essa zona tampão no território brasileiro “compreendia as terras entre o rio de Contas, na Capitania da Bahia, e o rio Doce, na Capitania do Espírito Santo, englobando, ainda, a totalidade das terras das Capitanias de Ilhéus e Porto Seguro e parte das de Minas Gerais”, e estas, em razão do acesso restrito imposto, eram terras de refúgio para grupos indígenas. Como o Kamakã-Mongoió, subgrupos Maxacali e os Gren/Kren (Krekmun/Botocudos). (Paraíso, 2002, p.97)

Na segunda metade do século, ocorre a queda da produção aurífera, e, com isso, é desfeita a zona tampão e o governo passa a incentivar ampliação de instalações, sobretudo para trabalhos agrícolas. Nesse momento, áreas até então isoladas são invadidas, novas populações nativas são atacadas e escravizadas no processo desse novo modelo de economia, baseado em atividades de exploração de madeira e criação de gado (Paraíso, 2002; Vilas Boas, 1995).

¹⁸ *Krekmun/Engereckmun* são auto denominações, enquanto *Botocudo* é uma denominação que foi atribuída a esses povos pelos europeus, em razão dos adornos labiais e auriculares utilizados por eles.

¹⁹ No Brasil, existem dois troncos linguísticos: Macro-Jê e Tupi. Deles derivam algumas famílias linguísticas. Os troncos linguísticos agrupam idiomas que têm uma mesma origem antiga em comum, e as famílias agrupam idiomas que possuem características mais aproximadas, dentro de cada tronco (ISA).

²⁰ As atividades de caça eram predominantemente masculinas, e as de coleta vegetal, predominantemente femininas nesses grupos, e M. Paraíso (pp.19-20) aponta este fator como um dos vários motivos de enfraquecimento das comunidades com o sequestro das mulheres indígenas pelos colonos.

Durante as ações de invasão e captura de populações indígenas, há uma notória dificuldade de controle em relação aos grupos Krekmun, evitando assim o avanço das ações de colonização de novas terras, e, nesse contexto, Vilas Boas (1995) e Mattos (2017) apontam algumas das estratégias adotadas pelos colonos, objetivando o etnocídio desses grupos, como o uso de cães treinados para atacar aldeamentos Krekmun; uso de outros indígenas como "aliados" (desenvolvido através da exploração de inimizades, por meio da indução do sentimento de superioridade em relação a outros grupos, ou por meio do terror às possíveis práticas antropofágicas); contaminação com patógenos (em roupas distribuídas a eles, como é o caso amplamente difundido da contaminação proposital por varíola); armadilhas pelo território; tentativa de negociação fazendo uso de símbolos culturais indígenas e/ou alimentos; e o controle através da catequese forçada (Vilas Boas, 1995; Paraiso, 2002; Mattos, 2017). Posteriormente, é decretada a “Guerra Justa²¹” contra os povos botocudos, em 1808 – oficializada pela Carta Régia de 13 de Maio de 1808 –, o que resultaria, mais adiante, em um outro objetivo: a colonização desses povos como política de controle, onde comportamentos e necessidades específicas seriam impostos, a fim de fazer com que eles estejam reclusos a um determinado espaço (Paraiso, 2002, p. 98), o que faz com que seus recursos sejam limitados, ou seja, tornando-os reféns do sistema imposto.

A pesquisadora Izabel M. de Mattos (2017), discorre sobre tais comportamentos impostos, e explica como a “Guerra Justa” contra os indígenas “botocudos” se torna um campo para o desenvolvimento de demais estratégias de colonização e da formação de novas identidades. A principal delas trata do estabelecimento das divisões militares nos territórios do Rio Doce, em Minas Gerais, onde seriam os principais objetivos o estabelecimento de aldeamentos indígenas – controlados pelas forças militares – com o objetivo de inibir a mobilidade desses povos. Esta estratégia se dividiu em algumas ações conjuntas para garantir controle sobre os povos e sobre o território, como o estabelecimento de edificações e cercamentos de cunho religioso ou pastoril como igrejas e grandes plantações de milho e mandioca (Mattos, 2017, p.) para fins de “atrair” os indígenas e impor a eles

²¹A “Guerra Justa” se refere a uma forma de conflito armado que é legitimada por suas causas, necessariamente ligadas a comportamentos contrários aos padrões morais, políticos ou religiosos impostos pelo poder vigente. No contexto da guerra de 1808, estes argumentos são fundamentados nas guerras internas entre povos do grupo “botocudo”, e na suposta antropofagia cometida por eles. (Marlière *apud* Mattos, 2017, p.90).

obrigações; a oferta de bebidas alcoólicas aos indígenas – que afetava sua condição de saúde –; e a “mestiçagem”, que certamente evidencia mais uma camada de violência – especialmente contra as mulheres indígenas – e um passo em direção à tentativa de etnocídio – ou, como colocado pela autora, tentativa de criar novas identidades – aliado ao contato através de “amansadores de indígenas” e o esbulho de terras (Mattos, 2017, p.91-94).

A antropofagia era um dos motivos mais recorrentes para se criar a atmosfera de terror em torno dos indígenas Krekmun, ainda que essas práticas estivessem diretamente relacionadas com vingança, e não fosse ritualística. Segundo Paraíso, Wied-Neuwied²² apresenta, em seus trabalhos, uma possibilidade de má interpretação sobre estas práticas antropofágicas, que poderiam na verdade não ocorrer. Seu argumento parte da possível má interpretação dos hábitos em relação aos corpos, como o esquartejamento, e passa por sua preferência alimentar: os grupos botocudos se alimentavam predominantemente de macacos, que possuem semelhanças físicas com o esqueleto humano. No entanto, a possibilidade da prática enquanto hábito alimentar não é descartada, apesar da vantagem para os colonos em manter essa imagem, como estratégia para estreitar laços com outros grupos indígenas e justificar as atrocidades cometidas contra os Krekmun. (Paraíso, 2002, p. 126-127)

Em uma relação de superioridade, nutrida pela incapacidade europeia de reconhecer modelos de sociedade que não se assemelhassem a seus ideais iluministas pautados no progresso e na racionalidade, estabeleceu-se, no momento do encontro com essas etnias, a especulação acerca de sua humanidade. Nessa ótica, os indígenas brasileiros – assim como em muitas outras partes do mundo – sequer seriam considerados seres humanos, o que os colocava em posição de material para uso dentro de uma lógica antropocêntrica, ou então, considerados uma etnia que de fato teria sua humanidade, mas que estaria fadada à extinção e ao esquecimento, em lugar de uma outra, “civilizada”, que compreenderia as complexidades da vida e sociedade. Paraíso rememora um relato de dois viajantes, que revelam essa perspectiva: “[os “índios botocudos”] *não ambicionavam coisa alguma além do que diz respeito às necessidades do estômago*” (Spix e Martius,

²² Wied Neuwied, Maximiliano, Príncipe de. Viagem ao Brasil. São Paulo, 1942. Companhia Editora Nacional.

1976 apud Paraíso, 2002), o que, segundo os autores, refletia o caráter animalesco e inconsequente dessas pessoas, e justificaria a escravidão à qual eram submetidas.

O contexto dos trabalhos de viajantes naturalistas se associa ao processo de ocupação de novas terras e o estabelecimento de novas interações e trocas entre povos diversos, e está também submetido às ideias do Iluminismo, observando o modelo de sociedade europeia colonialista enquanto o único futuro próspero possível, em detrimento às culturas de povos originários, fadadas ao esquecimento por esta perspectiva. Como um predecessor dos gabinetes de curiosidade, esses relatos satisfaziam a curiosidade acerca do desconhecido ao mesmo tempo que abria margem para o desenvolvimento de novos projetos exploratórios e de dominação. Como colocado por Paraíso, havia uma “associação entre a literatura de viagens e os interesses econômicos [que] expressava-se na tendência a uma abordagem objetiva da realidade, através do vivenciamento da situação descrita” (2002, p. 99). Ela explica que a partir do século XVIII, a função desses trabalhos se volta ao registro histórico, e eles se tornam base para reflexões filosóficas e análises econômicas, e deveriam ser, por essa lógica, catálogos de tudo o que poderia ser de interesse de seus leitores:

“[...] ver, observar fatos novos, ampliar conhecimentos de história natural, formar coleções para museus, obter informações práticas de cunho geográfico ou econômico ou veicular informações genéricas ou de caráter aventureiro” (Oliveira Filho, 1986, apud Paraíso, 2002)

Seu objetivo principal, portanto, não era a produção de material etnográfico, e sim, a coleta de dados naturalistas, geográficos e históricos. Estes, que, posteriormente, passam a interessar também o fazer científico europeu, que dão origem, por exemplo, aos estudos craniológicos (iniciam a construção social das diferenças raciais) e aos gabinetes de curiosidade (objetivavam apresentar “amostras” das formas de vida em outras partes do mundo), que motivaram a mórbida e fria procura em massa por cabeças de indígenas brasileiros botocudos, a fim de compor a cruel exposição de pessoas e objetos roubados nas coleções aristocráticas que surgem para suprir a vaidade e curiosidade europeias, e das quais

derivam-se, posteriormente, os primeiros museus²³.

Na atualidade, mesmo após todo esse processo de etnocídio, muitas populações indígenas sobreviveram e levaram suas culturas adiante da maneira que lhes foi possível. Deve ser considerado, a partir desse ponto, que as populações indígenas nos séculos XX e XXI têm, em sua maioria, modos de vida completamente diferentes dos que seus antepassados tiveram, em razão do modelo social e econômico estabelecido em seus territórios pela colonização. As relações interétnicas e a divisão forçada da terra fizeram com que essas pessoas fossem obrigadas a se adaptar a esse novo modelo social, e esconder suas origens por uma questão de sobrevivência. De maneira geral, toda a diversidade cultural desses povos (e dos outros povos, trazidos forçadamente para esta terra, através do tráfico) foi suprimida em favor ao modelo social ainda vigente nos dias atuais.

2.1.1. Povo Borum-Kren - Remanescentes Botocudos do Uaimií

Os Borum-Kren são uma etnia indígena pertencente a um dos grupos botocudos/Borum, cujo território engloba a Região dos Inconfidentes, no estado de Minas Gerais. Eles estão, atualmente, em momento de “ressurgência” étnica e identitária, retomada cultural e reivindicação de seu reconhecimento e direitos. O movimento se iniciou por volta de 2019 por iniciativa de Danilo Campos, cacique Borum-Kren, que buscava por maiores informações sobre suas raízes indígenas, a partir do convívio familiar e das memórias compartilhadas com sua avó, indígena de um dos grupos “botocudo” (Baeta; Moreira, 2022). Em alguns relatos, Danilo conta como a memória traumática de perseguição a seu povo se manifestava nos relatos de sua avó, que majoritariamente se referia a seus antepassados como “os antigos”, devido à opressão sobre a auto-declaração indígena. Dessa forma, para acessar essas memórias e a origem dos aspectos culturais de seu ambiente familiar, ele passou a adotar como estratégia adaptar sua linguagem, para que dessa forma pudesse conversar sobre essas pessoas, suas vidas e sua origem.

²³ Considero importante reconhecer essa infeliz origem de nosso campo de estudo e trabalho, porque cumpre a função do “não esquecimento” e torna todo o potencial de trabalho coletivo para a salvaguarda das memórias que foram violentamente silenciadas nesse período ainda mais valioso. É valioso provocar mudanças neste caminho, aproximando as instituições museológicas novamente da difusão de saberes, mas através de formas inclusivas e verdadeiramente dignas de reconhecimento.

Dentro do contexto da invasão e ocupação europeia no século XVIII, dentro de Minas Gerais e, especificamente, dentro da então Vila Rica, a arqueóloga Alenice Baeta (2018) apresenta o conceito de indígenas coloniais, que se refere aos indígenas que foram retirados de seu território/meio cultural e familiar (comprados, fugitivos, etc..) e passaram a viver nas vilas e arraiais sob o domínio de alguém. Isso seria uma alternativa perante à proibição da escravidão indígena (Lei de liberdade aos índios, 1760, Luiz Diogo Lobo da Silva). Algumas outras alternativas se dividem entre: Supressão da identidade étnica dos indivíduos (estigma dos mestiços e pardos), porque os critérios para a determinação de indivíduos indígenas se baseavam somente em sua aparência física.

Um exemplo próximo de supressão de identidade étnica, também apontado por Baeta: Josefa, mulher indígena –“índia amoré ou boticuda” –, tomada como afilhada do Visconde de Barbacena, que foi tida como uma moradora de Vila Rica (Baeta, 2018). Um termo que se aproxima da questão de supressão identitária é o conceito de etnogênese, que se refere à capacidade de um grupo étnico de se adaptar e desenvolver ou aplicar recursos para interagir com a “emergência de novas formações sociais” (Bocara, 2005 *apud* Fontella, 2020, p.04). Esse fenômeno apresenta um contraponto à noção de etnias indígenas como sociedades passivas ou arreativas e pode explicar, por exemplo, a distância dos descendentes indígenas de sua cultura, que muitas vezes vem sendo recuperada a partir de pequenos fragmentos que sobreviveram a este encontro entre novas formações sociais, escondidos em histórias partilhadas em ambientes restritos ou em hábitos familiares que perduraram por anos.

Diante disto, o processo de reconhecimento passa por apoio de outros “parentes”, bem como por ataques – são apontadas, nos relatos, como maiores dificuldades encontradas a deslegitimação, conflitos de interesse e o racismo –. É um processo de união e busca por raízes familiares, um processo coletivo, e que acompanha outras lutas, como a de proteção dos territórios ameaçados por atividades mineradoras, junto a outras comunidades tradicionais ouropretanas.

Dentre outros modelos de comunidades que mantêm uma relação próxima e direta com o meio natural, os povos indígenas são agentes principais nesta luta pela vida, e suas realidades são, atualmente, muito plurais, fogem do modelo que existe no imaginário social. Algumas dessas pessoas estão nas cidades, que têm pouco ou nenhum contato direto com sua cultura, como um resultado da violenta tentativa de

apagamento, onde as comunidades foram separadas e privadas do exercício de seus costumes, e seus descendentes, quando ainda têm conhecimento sobre suas raízes, o têm a partir de fragmentos daquilo que foi possível expressar. Os movimentos de retomada, nesse sentido, representam uma forma de incorporar, coletivamente, ao presente aquilo que foi fragmentado no passado: é lembrar para preservar, e lembrar ao outro, na medida em que o outro também desperta memórias escondidas nos demais.

2.2. O processo de inventariamento (e seus possíveis “subprodutos”) junto às memórias resgatadas

O inventário tem a característica daquilo que é encontrado e listado, e, segundo Ramos (2024), ele pode ser compreendido também como uma ferramenta metodológica e de gestão, onde há a identificação, reconhecimento, referenciamento, classificação e, conseqüentemente – nos casos onde se busca este fim –, a preservação de algo pela perspectiva de inventariamento de bens culturais. Como apresentado por Fernanda Lourencetti (2017) – que discorre sobre os cenários de preservação do patrimônio cultural nos contextos brasileiro e francês –, a concepção e uso do inventário dentro das discussões patrimoniais é relativamente recente, sendo colocada neste lugar pela primeira vez – em termos de políticas públicas –, com a criação do Comitê das Artes e Monumentos (*Comité des arts et monuments*), em 1837, que passa a inventariar o patrimônio cultural edificado como ação de incentivo à sua preservação. Da mesma forma, novas ações e instrumentos governamentais para o inventariamento do patrimônio local foram sendo elaboradas, como o Inventário Nacional “*L’inventaire general des monuments et des richesses artistiques de la France*” e o instituto responsável por ele. (Lourencetti, 2017, p. 188 - 189).

No Brasil, o inventário foi formalmente consolidado como metodologia e instrumento legal de proteção ao patrimônio nacional com a implantação da nova Constituição Federal de 1988, no artigo 216, junto a outras ferramentas ainda atuais, como “*registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e [...] outras formas de acautelamento e preservação*” (Art 216, § 1º). Na perspectiva atual, os Inventários de bens culturais são hoje compreendidos como uma ferramenta de proteção ao

patrimônio cultural e são resultado de pesquisas feitas por profissionais das áreas que conversam com o patrimônio junto às comunidades que produzem e possuem relações com estes patrimônios, de forma colaborativa, para fins de descrição metodológica e minuciosa sobre os elementos intrínsecos e extrínsecos dos bens culturais²⁴ (Lourencetti, 2017), como sua extensão, suas características físicas, suas características sociais, sua história entre outras. Na letra da lei, o inventário tem *“natureza jurídica de ato administrativo declaratório porquanto importa no reconhecimento, por parte do poder público, da importância cultural de determinado bem, daí passando a derivar outros efeitos jurídicos objetivando a sua preservação”* (Miranda, M. P., 2018).

A definição de inventário, a priori, utilizada generalizadamente na forma de arrolamento de bens materiais em contextos diversos, passa por maiores modificações ao longo da história, traduzindo-se de diversas maneiras no momento presente. Dentro do campo do patrimônio cultural, na atualidade, o inventário possui ampliações em seu significado, no sentido de expansão: o processo se desprende de restrições e o pensamento se desprende da perspectiva única da materialidade. Desta forma, são tomados novos caminhos, que incentivam comunidades a dialogarem sobre seu patrimônio, protagonistas no processo de classificação dos bens que o compõem.

Neste sentido, é incorporado à nova forma de compreensão do inventário, o conceito de patrimônio integral, que se refere ao patrimônio que abrange espaços sociais que vão além da esfera cultural, os modifica e é modificado por eles (Siqueira, 2019). Em outras palavras, a perspectiva do patrimônio integral entende que este acompanha a dinâmica social de onde ele está inserido. Para Juliana Siqueira (2019), essa perspectiva implica na relação de causa e efeito no que tange à gestão do patrimônio cultural, já que este se relaciona diretamente com “a economia, a política, o direito, o meio ambiente, a comunicação, a produção de conhecimento, etc” (Siqueira, 2019, p.196), significando que uma comunidade que ativamente faz a gestão do seu patrimônio, acaba por fazer a gestão de seus recursos, que podem potencialmente garantir também sua autonomia.

²⁴ As informações intrínsecas se referem às características físicas do objeto, como sua forma, elementos e até mesmo marcas temporais ou patologias. As extrínsecas se referem ao campo externo, ou seja, são informações de cunho documental (a “vida” do objeto) e histórico. (Padilha, R., 2014)

A participação, em peso, das sociedades civis nas ações governamentais, resulta nos inevitáveis movimentos populares de ação afirmativa – as pessoas, quando engajadas com seu próprio cenário social e político, se organizam para defender seus ideais e seus direitos, quando estes são violados –. Retomando o trabalho de Regina Abreu, a autora explica que uma das consequências de anos de mobilização social, no Brasil, é o caráter avançado na proteção de direitos sociais e relacionados à diversidade expresso na Constituição Federal. Como visto nos trechos selecionados anteriormente, este fato se confirma, por exemplo, na medida em que há, primeiramente, o reconhecimento e legitimação de grupos sociais marginalizados – como os povos indígenas –, bem como um esforço na proteção deles e de suas culturas. Ela aponta também para a constante expansão do conceito de patrimônio, mencionada anteriormente, e sua relação com a crescente valorização das cosmogonias indígenas e modos de vida tradicionais que não possuem relação predatória com o meio onde vivem, algo que se tornou tão presente nas sociedades contemporâneas.

Neste contexto de inclusão e legitimidade, há uma promoção da participação mais ativa destas comunidades marginalizadas na esfera das políticas públicas, ampliando a democratização dos espaços antes restritos. Na junção dos esforços de agentes sociais e governamentais para tais mudanças, está inclusa a democratização do patrimônio e seus desdobramentos, como as ferramentas de educação patrimonial, sendo possível transformar estas comunidades em agentes ativos que possuem autonomia sobre seus próprios bens e territórios.

O processo coletivo de construção do inventário participativo configura uma destas ferramentas, fundamentada como uma ação de museologia social que pode frutificar em outros “subprodutos”, que permitem e promovem autonomia. O principal deles se refere justamente aos depoimentos, que juntos complementam o dossiê do inventário e constroem uma bagagem de materiais de fonte oral a serem analisados junto à narrativa oficializada, podendo se tornar uma nova fonte de informações bem estruturada, partindo de uma outra perspectiva, até então adormecida. Compondo uma rede de políticas voltadas à proteção do patrimônio em sua então nova esfera – referente à definição mais ampla de cultura e de manifestações culturais, cultivada entre as décadas de 1980 e 1990 – passa a existir, no início do presente século, o registro de todo o patrimônio cultural das diferentes comunidades.

As ações de registro de expressões, manifestações, lugares e saberes do Patrimônio Imaterial - propostas pelo IPHAN, e concretizadas pelo Inventário Participativo – se assemelham à ferramenta do tombamento no que se refere à proteção legal de um bem cultural, e se difere principalmente pelo caráter flexível dos bens imateriais. A proposta de registro surge como forma de garantir que essas práticas diretamente ligadas às populações e seus territórios continuem vivas, fortes e bem consolidadas, preservando assim a diversidade cultural e étnica humana. Diferentemente do tombamento de bens materiais, onde este é geralmente retirado de seu uso original e passa por processos de ressignificação adquirindo novos simbolismos, o registro de bens imateriais busca justamente o contrário: continuidade da prática. É interessante, visando a preservação, que as práticas registradas se mantenham, e que haja constantes debates acerca delas, para que sempre seja muito clara sua relevância dentro dos contextos onde esta tal cultura está inserida. Nas palavras de Abreu,

O “tombamento” sinaliza que uma edificação ou um objeto não pode ser destruído fisicamente. O “registro” sinaliza que uma primeira proteção foi estabelecida para que um “bem cultural imaterial” não desapareça da memória social. O “registro” é uma forma de estimular a reativação de um “bem cultural imaterial” caso ele venha a sofrer a ameaça de desaparecimento. (Abreu, 2015, p.84)

Um outro recurso que auxilia na proteção do bem e na manutenção de sua continuidade é o plano de salvaguarda, parte das ferramentas utilizadas pelo IPHAN no contexto brasileiro. O Instituto possui um Manual de Elaboração para Planos de Salvaguarda do Patrimônio Imaterial, que conta com estratégias para o diagnóstico e gestão do bem cultural, e iniciativas de proteção. Desta forma, o plano de salvaguarda do patrimônio imaterial funciona como uma espécie de espinha dorsal, – como cumpre uma semelhante função, dentro do contexto dos museus, o plano museológico – base para o cumprimento da presença daquele bem na memória social, bem como o acompanhamento às suas eventuais modificações. Ao construir um plano de salvaguarda, são construídos também espaços para diálogo, interesse e transmissão do saber, garantindo assim sua proteção.

O patrimônio influi diretamente na relação entre as pessoas e seu entorno, sua história, e, segundo a autora, este caráter de conexão faz com que o patrimônio

possa ser, também, elemento que “favorece a coesão social” (Abreu, 2015, p.77). Na prática, as comunidades e os territórios são inerentes, e o espaço e interação que a salvaguarda promove dentro da sociedade coloca pessoas que antes eram deixadas às margens em um lugar onde elas serão ouvidas, promovendo assim o diálogo e abrindo espaço para uma plena democracia.

2.2.1. Depoimentos orais Borum-Kren

Uma das ferramentas que podem estar previstas em um plano de salvaguarda é o inventário participativo, que trata de um processo metodológico de levantamento e registro de informações sobre o patrimônio cultural de uma comunidade, e possui como principais características a sua construção colaborativa – entre especialistas do campo do patrimônio e os membros dessa comunidade em questão – (IPHAN, 2016). É um dos frutos da ampliação do conceito de patrimônio mencionada anteriormente, sendo uma ferramenta que contempla não só a cultura material, mas valoriza também a esfera dos saberes, celebrações, práticas e memórias: a imaterialidade. Existem, no cenário brasileiro, diversos desdobramentos da utilização desta ferramenta, uma vez que ela apresenta uma forma de aplicação desenvolvida pela educação patrimonial. Como relatado pela museóloga Yara Mattos (2007), por sua experiência com o Ecomuseu da Serra de Ouro Preto, após um primeiro contato com as comunidades sobre as quais se busca sensibilizar e trabalhar essa construção coletiva de cuidado com o patrimônio cultural, passa a ser observada uma continuidade e expansão natural das ações propostas, eventualmente constituindo no território um “complexo museológico constituído pelo *espaço-testemunho*” – que diz respeito às evidências físicas da história do local, espalhadas por ele –; pelo “*espaço cultural vivido*” – que se refere à experiência comunitária –; e “*pelo lugar ambiente*” – se referindo ao meio natural – (Mattos, 2007, p.87 - 88). Este complexo museológico, nas palavras da autora, possibilita de maneira democrática o exercício da cidadania e o desenvolvimento do pensamento crítico, além de permitir e incentivar novos tipos de relação entre todas as partes envolvidas no processo: a população, o patrimônio – em todas as suas esferas – e o território (Mattos, 2007, p.88).

Entre as ações realizadas no âmbito do Ecomuseu, destaco o projeto “*Memória de Vida*”, que Mattos descreve como uma busca por recuperar

“informações históricas, culturais e sociais das populações locais, suas origens e procedências, costumes, crenças, ofícios, linguagem, histórias e seus objetos de afeto” (Mattos, 2010, p.125), para compreender a população deste território, tanto no passado como no presente. Uma outra iniciativa se refere à construção de inventários participativos, que possui semelhanças com os objetivos do projeto anterior – de reforçar o protagonismo dessas comunidades, bem como sua consciência e orgulho de sua própria identidade –, e organiza e coloca em diálogo a relação do patrimônio material e imaterial dessas comunidades.

Com o trabalho de Iniciação Científica intitulado *Às Margens do Reconhecimento*²⁵, foi iniciada uma experiência de inventariamento coletivo no contexto da comunidade indígena Borum-Kren em processo de reivindicação no território de Ouro Preto/MG, baseada em materiais e recomendações propostas pelo IPHAN, em seu *Manual de Aplicação* (IPHAN, 2016). O trabalho trata de um levantamento das demandas identitárias da comunidade indígena Borum-Kren, esteve vigente durante o ano de 2024 e foi conduzido, inicialmente, partindo de uma pesquisa bibliográfica e documental, que posteriormente passou por outras metodologias, na etapa da pesquisa de campo. Todo o processo foi acompanhado por encontros com o povo Borum-Kren, em algumas situações diferentes, divididas em: eventos abertos em órgãos municipais de cultura, e grupos de estudo organizados para discutir a temática da identidade e modo de vida indígena.

No momento inicial, buscou-se compreender o panorama geral de produções acadêmicas dentro das temáticas que implicam na ressurgência étnica (com atenção especial à legislação vigente sobre o assunto); e a produção histórica sobre a presença de grupos botocudos na região dos inconfidentes, e ocorrência das nomenclaturas Borum ou Kren nos relatos de viajantes. As etapas seguintes são os momentos onde toda a presente discussão pode juntar seus pontos. Na pesquisa de campo, foram realizadas algumas entrevistas²⁶ dentro do modelo de depoimento, guiada pelo roteiro do anexo 01. Este roteiro foi pensado inicialmente para o levantamento de depoimentos orais sobre a vida e ancestralidade Borum-Kren, e posteriormente foi adaptado com as métricas do Manual de Aplicação para

²⁵ ÀS MARGENS DO RECONHECIMENTO: Levantamento etnográfico sobre as demandas identitárias Borum-Kren no território de Ouro Preto, MG.

²⁶ Em razão de alguns empecilhos, como a greve das universidades federais e falta de adesão ou disponibilidade entre os participantes da pesquisa, as entrevistas foram bastante reduzidas.

Inventários Participativos proposto pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN)²⁷. A partir deste roteiro, os principais resultados foram entrevistas com duas pessoas do Povo Borum-Kren (Danilo Alves de Campos e Luciano do Nascimento) e uma ficha do Inventário Participativo, na categoria Saberes.

A condução dos pontos do roteiro se deu de forma a contemplar tanto os bens culturais e seus aspectos, quanto todo o contexto social, familiar e cultural aos quais eles pertencem, retornando novamente à ideia do patrimônio integral, que participa e sofre alterações em função de toda a dinâmica social em que ele se insere. Desta forma, as conversas-resultado contemplam a história das duas famílias, o território e suas mudanças, alguns elementos da etnicidade do grupo em questão, as implicações, circunstâncias e deliberações do movimento coletivo que é a retomada, bem como seus efeitos. Foi possível compreender, um pouco, quem são essas pessoas, onde e como estavam guardadas suas histórias, suas identidades, a forma com que esse resgate cultural é feito – e também como pode ser feito –, e como estas identidades reprimidas, no contexto da *disputa de memórias* que se estabeleceu, se espalharam para sobreviver, retornando agora à coletividade, para que seja lembrada, retomada, reinterpretada e reconstruída.

No decorrer do presente trabalho, retomando a análise dos dados coletados nos depoimentos, pela metodologia apresentada por Ronald Fraser²⁸, na primeira etapa, foram relacionados os relatos, individualmente, com o contexto histórico, político e social de Ouro Preto/MG região, e também com o lugar de experiência dos relatores – perspectiva de descendentes de sobreviventes ao etnocídio indígena na região –, para que, na segunda etapa, estas análises iniciais fossem colocadas juntas, em uma relação comparativa, a fim de identificar pontos de encontro e repetições entre os relatos – que, conforme a metodologia apresentada por Fraser, trazem confirmações de que o que se repete indica um fato, ainda que seja um equívoco coletivo, como no exemplo de Hobsbawm –, visto que quando há uma coerência entre os relatos, algo de fato aconteceu, e a partir da análise dos demais documentos e elementos contextuais, é possível traçar o quê²⁹.

²⁷ Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Brasil). Educação Patrimonial - Inventários Participativos: Manual de Aplicação. Sônia Regina Rampim Florêncio et al. – Brasília-DF, 2016.

²⁸ A partir de considerações de Portelli, Passerini, Grele, Chanfrault-Duchet, e Hobsbawm.

²⁹ Em casos onde não há pontos de encontro, Fraser argumenta que pode ser indicativo de necessidade de mudanças na forma de aplicação da metodologia (ou análise dos resultados).

No caso específico desta pesquisa, por uma questão quantitativa – foram coletados poucos dados –, a análise não apresentou pontos concretos de repetição, e os relatos puderam ser relacionados com o contexto histórico e social, apenas. No entanto, no caso de uma pesquisa com resultados mais robustos – ou talvez na ocasião de continuidade deste projeto em específico –, a etapa de análise dos produtos da metodologia da história oral, pela coleta de depoimentos, pode chegar a conexões mais claras e contribuir para as demandas identitárias em questão.

3. RESGATE IDENTITÁRIO COLETIVO - A RECONSTRUÇÃO DA MEMÓRIA NA LUTA PELO TERRITÓRIO, PELA PRESERVAÇÃO E PELO RECONHECIMENTO

3.1. Da lembrança à retomada

A lembrança, como visto anteriormente, pode ser guardada das formas mais inusitadas, sendo sujeita aos recursos de cada comunidade, em cada contexto. A metodologia da história oral evidencia este fato, e, quando aliada ao “fazer museológico”, pode resultar em projetos muito ricos de resgate à memória, como é o caso do trabalho realizado pela equipe do Museu da Pessoa. O Museu da Pessoa, fundado em 1991, é uma instituição virtual e colaborativa, que convida o público a participar ativamente da coleção por meio do compartilhamento de histórias de vida.

O museu trabalha em uma dinâmica coletiva não só em relação ao público, mas também em relação a outras instituições, construindo redes de colaboração para o levantamento, manutenção e compartilhamento de memórias vindas dos mais diversos lugares das sociedades do mundo inteiro, evidenciando, assim, seu papel na proteção e na difusão do patrimônio que está nas pessoas e em suas lembranças. Dentro deste contexto, há ainda de ser mencionado o caráter político de rememorar e compartilhar a memória dentro de um espaço socialmente reconhecido com prestígio, como são os museus – mesmo que virtuais, como é o caso do exemplo –. Lembrar e retomar narrativas não somente preserva a pluralidade cultural e contribui para outros processos semelhantes, como também contribui para a construção de uma história que parte de muitos lugares, e é complementada por eles.

No exemplo trazido pelos Borum-Kren, uma das formas de preservação da memória se deu pela sutil e estratégica mistura de idiomas, através da adoção de termos *ithok* dentro das frases em português, que passaram pelo tempo como gírias. Em um determinado momento, já não eram palavras pronunciadas com a intenção de guardar: já não se sabia mais sobre a origem da presença delas no vocabulário. O cacique Danilo Campos conta, em uma entrevista realizada durante a pesquisa de iniciação científica, que o significado dessas palavras só se tornam alvo de curiosidade em sua vida adulta, a partir de uma relação de alteridade, onde ele percebe que a grande maioria das pessoas fora de seu núcleo familiar não as

utilizavam, e, por isso, acontece a associação com sua origem étnica e a consequente busca por suas origens.

O processo no contexto Borum-Kren se assemelha bastante com o que foi visto anteriormente. A memória permaneceu concentrada nos núcleos familiares dos descendentes das vítimas do projeto genocida de embranquecimento da cultura brasileira, esperando para ser novamente despertada e buscar por reparação. Cada uma dessas pessoas, que, como mencionado por Luciano Nascimento em outra das entrevistas, sempre tiveram noção de suas origens, se unem em busca de acolhimento e justiça. Buscam, juntas, lembrar a si mesmas e aos demais aquilo que foi reprimido, retomar o que foi privado e proteger o que está sendo ameaçado. Todos estes elementos configuram o patrimônio cultural desta comunidade, e, considerando o cenário brasileiro, grandes aliadas nessa luta por reconhecimento e proteção “oficiais” são justamente as ferramentas de proteção ao patrimônio. E, desta forma, o argumento aqui presente se confirma novamente: Rememorar coletivamente faz com que mais memórias sejam desenterradas e mais narrativas escondidas sejam reveladas.

A partir da análise dos materiais resultantes do processo da iniciação científica foi possível perceber que a memória no caso dos Borum-Kren, têm sido guardada pelo afeto, e despertada pela curiosidade e angústia de negar a própria identidade. Nos depoimentos obtidos – pelas entrevistas ou por depoimentos espontâneos durante os encontros no processo da IC –, ficaram perceptíveis alguns principais fatores em comum entre os indivíduos: 1. Tradição familiar de cultivar uma relação simbiótica com o ambiente em que vive; 2. Conhecimento, também passado por gerações, sobre a confecção de ferramentas utilitárias – como o arco e as cerâmicas – e medicina com recursos naturais; e 3. Memória guiada por lembranças afetivas ou traumáticas – da aprendizagem através do vínculo afetivo; da memória guardada em segredo como reflexo do trauma; da memória marcada pela percepção de discriminação ou desprezo; entre outras situações –.

Por vezes, há também registros materiais. Há um exemplo importante relatado em uma das reuniões, onde uma mulher da etnia Borum-Kren rememora uma fotografia onde sua bisavó indígena, acompanhada de um de seus filhos (salvo engano, sua mãe), utilizava os alargadores auriculares e labial, como costume de seu povo. Ela conta que essa bisavó teve a identidade indígena reprimida pelos próprios familiares, e por essa razão, poucos costumes dessa origem sobreviveram

em seu núcleo familiar³⁰. Tudo isso, somado à necessidade humana de compreender a si e ao mundo exterior, causou nesses indivíduos a vontade de buscar novamente, mais a fundo, o que essas memórias ou costumes representavam e o que esses elementos dizem sobre sua própria identidade.

Esse tipo de iniciativa é causada por um fenômeno intimamente ligado à preservação efetiva dos patrimônios nas diversas sociedades: a sensibilização. É, por muitas vezes, a partir dela que se faz realmente a compreensão – por parte do indivíduo – da própria relação com estes elementos que nomeamos patrimônio cultural, e também de seu papel enquanto agente que os preserva – ou destrói, deixa ruir –. Como demonstram os exemplos, esta sensibilização pode ocorrer de diversas maneiras, a nível individual, mas, com base na experiência relatada, acredito ser um ponto de partida muito próspero a mobilização coletiva, comunitária, havendo assim um grande potencial nos processos museológicos comunitários, que unem a salvaguarda do patrimônio cultural a este modelo de mobilização.

3.2. Da retomada à preservação: o potencial da museologia

Entre as décadas de 1960 e 1970, conforme mencionado anteriormente, cresciam em diversas partes do mundo os movimentos sociais voltados a pautas identitárias, questionando comportamentos e crenças tradicionais e, conseqüentemente, abrindo espaço também para o questionamento de modelos vigentes de gestão de instituições em geral, dentre elas, as instituições educacionais e culturais, como o museu. Assim, as práticas museológicas tradicionais passam também a ser questionadas e é iniciada a construção de uma museologia de ruptura com este modelo normativo vigente: A “Nova Museologia”, que aproxima o campo museológico, essencialmente social, de uma realidade onde esse caráter social e comunitário se traduza em compromissos firmados com as sociedades que se relacionam com ele.

No processo de emergência da Nova Museologia, houveram marcos importantes, dentro e fora do Brasil, que refletem os primeiros passos rumo a esta

³⁰ Este caso é interessante também porque a relatora é uma mulher de pele branca, fato que rompe com o ideal socialmente construído do que seria uma pessoa com ascendência indígena.

nova forma de construção museológica. No contexto nacional, Mário Chagas, Judite Primo, Paula Assunção e Claudia Storino (2018) trazem três exemplos: o Museu de Imagens do Inconsciente, o Museu do Índio – hoje conhecido como Museu Nacional dos Povos Indígenas – e o Museu de Arte Negra, junto a seus respectivos projetos.

O primeiro, Museu de Imagens do Inconsciente, proveniente do trabalho da médica Nise da Silveira, que revolucionou o tratamento de pacientes psiquiátricos no antigo Centro Psiquiátrico Nacional, em Engenho de Dentro/RJ, hoje conhecido como Instituto Municipal Nise da Silveira, em sua homenagem. A experiência museológica dentro deste contexto hospitalar surgiu da iniciativa de Silveira em trabalhar atividades expressivas na terapia ocupacional, em oposição às práticas agressivas até então amplamente utilizadas, como a terapia de choque. O espaço expositivo continha os resultados desse trabalho, e era destinado à comunidade que mantinha relações com o espaço do hospital – equipe, pacientes, familiares –, mas ultrapassou seus muros e resultou no desenvolvimento de diversos estudos e novas metodologias dentro da área de tratamento de questões psiquiátricas.

O Museu Nacional dos Povos Indígenas nasceu vinculado ao trabalho do antropólogo e ativista Darcy Ribeiro, e foi “um dos primeiros museus brasileiros a abraçar explicitamente uma “causa” [...] (Chagas, M. et al, 2018, p.78) e, desta forma, foi inspiração para diversas outras iniciativas e projetos. A instituição foi vinculada ao antigo Serviço de Proteção aos Índios - SPI e atualmente está vinculada à Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI). Hoje, ela busca salvaguardar os patrimônios culturais indígenas dentro do contexto brasileiro, e tem como um de seus pilares a “revitalização das culturas e línguas indígenas, bem como uma maior conscientização sobre a sua importância na sociedade brasileira” (Museu Nacional dos Povos Indígenas, s/d). Para além do caráter de afirmação identitária – relembrando a contemporaneidade das etnias indígenas, em contraponto à perspectiva que as coloca enquanto pertencentes ao passado no imaginário social – que a instituição apresenta desde o momento de sua criação, há também um suporte às resistências através de sua coleção arquivística, que por muitas vezes legitimam narrativas marginalizadas, sendo documentos comprobatórios de determinadas situações, por exemplo. (Chagas, M. et al, 2018, p.78).

Já o Museu de Arte Negra surgiu de uma discussão sobre a “Estética da Negritude” (ABDIAS, s/d), aliada a iniciativas inseridas no campo das artes plásticas,

propostas pelo artista, político e ativista Abdias do Nascimento, através do Teatro Experimental Negro, como o concurso realizado em 1955 sobre o tema “Cristo Negro”. Os trabalhos buscavam questionar e desraizar o racismo estrutural e institucional presentes na sociedade brasileira, e, ao longo do tempo resultaram em coleções que reunidas foram expostas neste projeto que é o Museu de Arte Negra (MAN), instituído pelo Teatro Experimental do Negro – liderado por Nascimento – em 1950 (Museu de Arte Negra, s/d).

Diante destas situações, se torna mais clara a relação da museologia e seus processos com a preservação de memórias e histórias, bem como com a legitimação destas. Os exemplos demonstram como as duas faces da museologia – no sentido do museu tradicional e do ecomuseu – trabalham de maneiras diferentes que trilham o mesmo caminho, e, por vezes, se complementam. O registro escrito, palpável, ainda tem um grande prestígio nas sociedades contemporâneas, e, por essa razão, trazer essas memórias retidas no campo imaterial ao campo material pode ser uma questão de preservação destas. O processo de recuperação das memórias pode caminhar para o de registrá-las e difundi-las, para que sejam consideradas junto às outras perspectivas do momento histórico ao qual elas pertencem. Uma forma de viabilizar este caminho possível é através da metodologia da história oral, como visto anteriormente, mas para que esta história e memória sigam compartilhadas e consideradas no cenário oficializado, há ainda uma função a ser mantida: a de difusão desse conhecimento que estava guardado e eclodiu.

A museologia tem muitas ferramentas que permitem essa difusão, cada uma com suas complexidades e processos diferentes. Há, por exemplo, a possibilidade de musealização de objetos e curadoria compartilhada sobre eles, para que a comunidade a que eles pertencem possam ter acesso e autonomia sobre a forma com que sua cultura é exposta – neste cenário, o processo educativo ocorre dentro da instituição –. A curadoria é um processo que faz parte da construção de narrativas, relacionada à exposição de coleções. É uma das competências da função do pilar da comunicação³¹ dentro do campo da museologia, e deve ser feita por profissionais capacitados para estabelecer esse diálogo entre os espaços, os objetos, as histórias e as pessoas, mas não somente: A curadoria compartilhada envolve neste processo, membros das comunidades às quais os objetos pertencem

³¹ A museologia possui como princípios base, ou pilares, para nortear suas atividades, os objetivos de pesquisa/educação; preservação/salvaguarda; e comunicação.

ou das quais eles tratam, e ela representa um passo adiante na democratização da cultura e das instituições culturais, bem como do espaço de poder que elas representam.

A curadoria envolve a seleção dos componentes da exposição, desenvolvimento de textos, desenvolvimento de recursos de divulgação do trabalho, e mediação. Conforme explica Mariana Ratts Dutra, em sua dissertação de mestrado, a história da curadoria – de forma semelhante à da museologia e também de outras áreas do conhecimento – foi modificada de forma a ampliar o acesso ao espaço expositivo, no sentido de quem e do quê está sendo exposto, bem como das funções de uma pessoa curadora. Na contemporaneidade, a autora coloca que esta função já não cabe apenas à organização de exposições, sendo mais complexa, atribuída de outras responsabilidades: “Diante de uma pluralidade de formas e conceitos que podem perpassar a obra de arte e sua cadeia produtiva, a curadoria contemporânea torna-se mais evidente ao conectar conceitos e construir interpretações, participar dos processos artísticos, sendo o curador um criador também [...]” (Dutra, 2017, p.28).

Dutra defende que a curadoria compartilhada, ao contrário do que se imagina normalmente, não coloca todos os agentes envolvidos em horizontalidade, tendo, portanto, uma relação de liderança no processo, que é compartilhado, em razão do caráter político deste tipo de trabalho. Para a autora, a curadoria compartilhada não caracteriza uma metodologia de curadoria, mas sim, uma partilha que incentiva e gera interesse pela pesquisa, uma vez que traz indivíduos diversos a um espaço onde ela acontece na prática (Dutra, 2017, p.63).

Para ilustrar esta perspectiva, e consolidar melhor a ideia geral deste processo, há exemplo de curadoria compartilhada desenvolvido no Museu de Arte do Rio (MAR), *Dja Guata Porã*: Rio de Janeiro indígena. O processo da curadoria da exposição *Dja Guata Porã*, segundo Julia Baker (2018), se traduziu em uma experiência de curadoria democrática, onde curadores e demais participantes – estando aqui incluídos os membros de algumas etnias indígenas distintas – tiveram participação ativa nas etapas da pesquisa e curadoria.

Na experiência relatada por Baker, foram realizados seminários com convidados externos à equipe do museu, para que a temática se tornasse mais familiar; exercícios de compreensão do modo como os significados podem mudar conforme a cultura e etnia em que estão contextualizados; promoção de encontros

públicos para discussão da exposição e seus eixos temáticos; e intercâmbio de conhecimentos, além de parcerias com artistas e produtores culturais indígenas ao longo do processo.

“ [...] Assim, o que apresentamos na reunião na aldeia de Rio Pequeno era o espaço que seria destinado a etnia Guarani, mas o que estaria apresentado e como seria apresentado, tudo seria decidido de forma participativa e colaborativa. Passamos a tarde e mais um dia fechando as participações. As aldeias se dividiram em grupos e pensaram o que iriam produzir para a exposição e, a partir desse modo de trabalho, todos chegaram a algumas propostas que foram apresentadas a equipe curatorial e de arquitetos. A partir do fechamento dos objetos, vídeos e demais materiais a serem produzidos, seguimos o fluxo natural para a elaboração da exposição - contratação dos artistas, pagamento por obras comissionadas, transporte das obras para o museu e montagem especializada” (Baker, 2018, p.2607).

Outra possibilidade envolve processos da museologia fora do institucional, e está relacionada à museologia social e comunitária. São as ações de educação patrimonial pelo viés da ecomuseologia, onde a comunidade é responsável pela administração de seu patrimônio e a difusão deste – como os encontros para compartilhar técnicas de produção e memórias do povo Borum-Kren, que participei na cidade de Ouro Preto –. Essas ações podem se traduzir em reuniões comemorativas, visitas guiadas ao território, aulas expositivas com as escolas locais, dentre outras ações coletivas. A museologia social é essencialmente um campo que possibilita uma educação libertadora, onde as pessoas tenham espaço para realmente expressarem suas inquietações e curiosidades. Como colocado por Chagas, Primo, Assunção e Storino (2018), ela é “[...] uma construção que resulta de um contexto histórico específico, que não tem e não quer ter um caráter normativo e que apresenta respostas singulares para problemas também singulares [...]” (Chagas et al, 2018, p.76), e, por esta razão, possui um enorme potencial dentro de movimentos sociais voltados à resistência e reivindicação de direitos, correndo na direção contrária à opressão e singularidade – em detrimento à pluralidade –.

Comunidades expressam forças que juntas trilham os mesmos caminhos, impulsionando suas necessidades e compartilhando suas sensibilizações. Quando um coletivo se importa e entende a importância de seu próprio patrimônio, e se sente verdadeiramente parte deste, sua proteção se torna prioridade. Proteger o

patrimônio é proteger a história, e a existência de um povo, e a coletividade, aqui, é palavra chave, e é ela que faz a proteção do patrimônio acontecer efetivamente. Coletivamente porque, como bem colocado por Pollak: “Para que emergja nos discursos políticos um fundo comum de referências que possam constituir uma memória nacional, um intenso trabalho de organização é indispensável para superar a simples “montagem” ideológica, por definição precária e frágil” (Pollak, 1989, p.09).

Portanto, para que sejam efetivamente consolidadas as novas perspectivas sobre uma história oficializada, são cabíveis processos interdisciplinares, coletivos e bem estruturados em termos metodológicos, para que o movimento que rebate os perigos de uma história única seja tão eficaz e bem estruturado quanto aqueles que a criaram. Por isto, dentro do ambiente acadêmico, há a importância de se falar sobre essas memórias, de buscar sobre elas, interpretá-las, analisá-las, reconhecer a existência delas, e principalmente, viabilizar a difusão delas através da relação entre a universidade, as instituições culturais e suas comunidades de entorno. E dentro destas demais comunidades, é necessária a participação, discussão e cuidado comunitários sobre suas memórias – respeitando as lacunas que inevitavelmente existem – , bem como a apropriação das memórias, dos elementos de suas etnicidades, das referências, das metodologias.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na região que está em foco neste trabalho estão os afluentes do Rio São Francisco: Alto Paraopeba e Rio das Velhas, junto à bacia do Alto Rio Doce, que configuram parte do território historicamente ocupado pelos Borum-Kren. Esses são territórios cujos biomas se dividem entre Cerrado e Mata Atlântica, conferindo uma enorme biodiversidade, constantemente ameaçada por atividades mineradoras de grandes empresas. Em tempos onde vivemos uma série de efeitos das crises climáticas, a urgência pela demarcação de áreas de preservação em regiões tão biodiversificadas se faz cada vez mais urgente, e nisso é evidenciada a necessidade de falar sobre as alternativas diante essa exploração, isto é, sobre as formas de proteção desses territórios e dessas pessoas que os residem, os protegem, e estão lutando para que eles sigam intactos e saudáveis.

Neste sentido, um movimento de retomada cultural e étnica pode contribuir, através da oralidade, para a legitimação da identidade e cultura de um povo e consequentemente de seu território, impactando assim todo um ecossistema e suas populações. A oralidade, ao gerar novas fontes que podem se tornar documentos que complementam – ou mesmo contestam – narrativas oficializadas, se torna um agente transformador da realidade. E como defendido anteriormente, todo esse processo é essencialmente coletivo. Proteção e zelo por direitos são trabalhos coletivos e multidisciplinares, e, dentro da museologia, que é também um campo intrinsecamente multidisciplinar e coletivo, há um caminho muito próspero nesse sentido.

No contexto específico da cidade de Ouro Preto/MG e do curso de Museologia da Universidade Federal de Ouro Preto, há muitas oportunidades para a aplicação da metodologia da história oral em ações da museologia social e da educação patrimonial, para que as comunidades se apropriem de seus patrimônios e conheçam os meios para protegê-lo. O breve trabalho de campo, relacionado ao projeto PIVIC apresenta também o campo próspero que existe nesta região para pesquisas de caráter social e coletivo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABDIAS Nascimento. Museu de Arte Negra. s/d/. Disponível em: <http://www.abdias.com.br/museu_arte_negra/museu_arte_negra.htm>.

ACADEMIA BRASILEIRA DE LETRAS. Dicionário da Língua Portuguesa (DLP). Oral. Disponível em: <http://servbib.academia.org.br/dlp/verbete.xhtml?entrada=oral>.

Athias, Renato. A Noção de Identidade Étnica na Antropologia Brasileira: De Roquete Pinto a Roberto Cardoso de Oliveira. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2007.

Baeta, Alenice. Resistência e História Indígena nas antigas terras de Vila Rica - Minas Gerais. Minas Gerais, 2018.

Baeta, Alenice; MOREIRA, Gilvander. Memória Indígena BorumKren na região de Ouro Preto, MG. Belo Horizonte: MG, 2022.

Baker, Julia. CURADORIA PARTICIPATIVA: O CASO DA EXPOSIÇÃO DJA GUATA PORÃ NO MUSEU DE ARTE DO RIO (MAR). 27º Encontro da Associação Nacional dos Pesquisadores em Artes Plásticas. 2018. Disponível em: <https://anpap.org.br/anais/2018/content/PDF/27encontro____BAKER_Julia.pdf>.

Barros, José D'Assunção. Ranke: considerações sobre sua obra e modelo historiográfico.

BRASIL. Decreto-Lei nº 25, de 30 de novembro de 1937. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Decreto-Lei%20n%C2%B0%2025%20de%2030%20de%20novembro%20de%201937.pdf>.

BRASIL. Decreto-Lei nº 25, de 30 de novembro de 1937. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del0025.htm.

BRASIL. Ministério do Meio Ambiente. Povos e comunidades tradicionais. Disponível em: <https://www.gov.br/mma/pt-br/assuntos/povos-e-comunidades-tradicionais>.

BRASIL. Povos e Comunidades Tradicionais. Disponível em: <https://www.gov.br/mma/pt-br/assuntos/povos-e-comunidades-tradicionais>.

CALDEIRA, Vanessa A. O passado no presente de um povo: os Aranã em processo de emergência étnica. CEOM, Chapecó: SC, 2004.

CASTELLS, Manuel. O poder da identidade. Tradução Klauss Brandini Gerhardt. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000. 530p. (A Era da Informação: economia, sociedade e cultura, 2).

Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva (CEDEFES). Povos Indígenas em Minas Gerais. Disponível em: <https://www.cedefes.org.br/povos-indigenas-destaque/>.

Chagas, M. et al. A museologia e a construção de sua dimensão social: olhares e caminhos. Cadernos de Sociomuseologia nº 11-2018 (vol 55). 2018.

Click Museus. MUSEUS E NOVA MUSEOLOGIA. Disponível em: <https://clickmuseus.com.br/o-que-e-nova-museologia/>.

COMITÊ DA BACIA HIDROGRÁFICA DO RIO DAS VELHAS. A bacia hidrográfica do Rio das Velhas. Disponível em: <https://cbhvelhas.org.br/a-bacia-hidrografica-do-rio-das-velhas/>.

COMITÊ DA BACIA HIDROGRÁFICA DO RIO DOCE. A bacia. Disponível em: <https://www.cbhdoce.org.br/institucional/a-bacia>.

COMITÊ DA BACIA HIDROGRÁFICA DO RIO SÃO FRANCISCO. Comitês de afluentes. Disponível em: <https://cbhsaofrancisco.org.br/comites-de-afluentes/cbh-do-rio-paraopeba-sf3-minas-gerais/>.

Diálogos - Revista do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História, vol. 17, núm. 3, septiembre-diciembre, 2013.

DICIONÁRIO ETIMOLÓGICO DA LÍNGUA PORTUGUESA (DLP). Academia Brasileira de Letras. Disponível em: <http://servbib.academia.org.br/dlp/verbete.xhtml?entrada=oral>.

Dicionário Etimológico. Oral. Disponível em:
<https://www.dicionarioetimologico.com.br/oral/>.

DIFERENÇA. Raça e etnia. Disponível em: <https://www.diferenca.com/raca-e-etnia/>.

Dutra, Mariana Ratts. Curadoria compartilhada na experiência de mediação cultural no Museu de Arte Contemporânea do Ceará. 2014. Disponível em:
<<https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/17184>>.

Ecomuseu da Serra de Ouro Preto. Projetos. s/d. Disponível em:
<https://ecomuseudaserradeouropretoblog.wordpress.com/projetos/>.

Fraser, Ronald. Historia Oral, Historia Social. Historia Social, n. 17, 1993, p. 131-139. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/40340350>.

Fraser, Ronald. La historia oral como historia desde abajo. 1993.

Fontella, Leandro Goya. O conceito de etnogênese: o dinamismo histórico das identidades coletivas. Revista História : Debates e Tendências (Online), vol. 20, núm. 1, 2020, Janeiro-Abril, pp. 19-35.

Gouveia, Inês e Pereira, Marcelle. A emergência da Museologia Social. Pol. Cult. Rev., Salvador, v. 9, n. 2, p. 726-745, jun./dez. 2016.

Halbwachs, Maurice. **A memória coletiva**. Tradução de Laurent Léon Schaffter. São Paulo: Centauro, 2006.

ICOMOS, Declaração de Québec. 1984. Disponível em:
<<https://www.iber museos.org/wp-content/uploads/2020/05/declaracao-de-quebec-1984-por.pdf>>.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN). Carta de Fortaleza. 1997. Disponível em:
<<http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Carta%20de%20Fortaleza%201997.pdf>>.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN).
Detalhes do patrimônio. Disponível em:
<http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/218>.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN).
Educação patrimonial. Disponível em:
<https://www.gov.br/iphan/pt-br/patrimonio-cultural/educacao-patrimonial>.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN).
Educação Patrimonial: Inventários Participativos: Manual de Aplicação. Brasília - DF:
IPHAN, 2016.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN).
Educação Patrimonial: Inventários Participativos: Manual de Aplicação. Brasília,
2016.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN).
Inventários Participativos. Disponível em:
<https://www.gov.br/iphan/pt-br/patrimonio-cultural/educacao-patrimonial/inventarios-participativos>.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN).
Patrimônio imaterial. Disponível em:
<https://www.gov.br/iphan/pt-br/patrimonio-cultural/patrimonio-imaterial>. Acesso em:
23 fev. 2025.

Lima, Maria B. IDENTIDADE ÉTNICO/RACIAL NO BRASIL: UMA REFLEXÃO
TEÓRICO-METODOLÓGICA. Revista Fórum Identidades, Ano 2, Volume 3 – p.
33-46 – jan-jun de 2008.

Lima, Maria Cecília Filgueiras; GABRIELE. Sociomuseologia: Uma Reflexão Sobre a
Relação Museus e Sociedade. Expressa Extensão, 2014.

Lima, Suely Aparecida de. Fronteiras étnicas: breve histórico da “questão indígena”
no Brasil. 2015.

Lourencetti, Fernanda de Lima. Traçado de um percurso da valorização do patrimônio ferroviário: Patrimônio Urbano, Inventário e Ferrovias (França e Brasil). Disponível em: <https://www.hugues-devarine.eu/book/view/34>.

Mattos, Izabel Missagia de. A guerra ofensiva aos “Botocudos Antropófagos” nas minas oitocentistas e seus significados para a nacionalidade brasileira em formação: Uma abordagem comparativa. Revista Silva. Centro de Estudos de Pessoal e Forte Duque de Caxias, Ano I, Número 1, Março de 2017.

Mattos, Yara. Abracaldabra: uma aventura afeto-cognitiva na relação museu-educação / Yara Mattos, Ione Mattos. Ouro Preto: UFOP, 2010.

Mattos, Yara. ECOMUSEU DA SERRA DE OURO PRETO: ARQUEOLOGIA DOS LUGARES E NÃO LUGARES DE UMA EXPERIÊNCIA COMUNITÁRIA. In: Caminhos e percursos da museologia comunitária. Cadernos de Museologia nº28, 2007.

Miranda, Marcos Paulo de Souza. Inventário: um instrumento basilar para bens culturais. Artigo Livre, v. 16, n. 26, 2024. ISSN (Versão On-line): 2176-8943. Disponível em: <https://www.conjur.com.br/2018-nov-10/ambiente-juridico-inventario-instrumento-constitucional-protecao-bens-culturais/>.

Museu de Arte Negra. Nossa História. Instituto de Pesquisa e Estudos Afro-Brasileiros (IPEAFRO). s/d. Disponível em: <<https://man.ipeafro.org.br/>>.

Museu de Imagens do Inconsciente. Nise da Silveira. s/d. Disponível em: <<https://www.museuimagensdoinconsciente.org.br/nise-da-silveira>>.

Museu Nacional dos Povos Indígenas. O Museu Nacional dos Povos Indígenas. Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI). s/d. Disponível em: <<https://www.gov.br/museudoindio/pt-br/acesso-a-informacao/institucional/museu-do-indio>>.

Oiliam, José. Índigenas de Minas Gerais. Belo Horizonte - MG, 1965.

Oliveira, Raquel Carvalho de. Resgate histórico na construção da identidade de um povo. Revista Acadêmica Online, 2020.

Ong, Walter J. Orality and Literacy: The Technologizing of the Word. Routledge, 1982.

Padilha, Renata Cardozo. Coleção Estudos Museológicos: Volume 2 – Documentação Museológica e Gestão de Acervo. Florianópolis: 2014.

Paraíso, Maria Hilda Baqueiro. Os botocudos do leste na ótica dos viajantes do século XIX (1815-1820). In: Índios do Nordeste: temas e problemas – III. Maceió: AL, 2002.

Ramos, Aline C. G. Inventário: um instrumento basilar para bens culturais. Mosaico. 2024.

Rostoldo, Jadir P. O patrimônio como instrumento de (re)afirmação de identidades. Rio de Janeiro - RJ, 2021.

Siqueira, Juliana. A Educação Museal na perspectiva da Sociomuseologia: proposta para uma cartografia de um campo em formação. In: III Seminário Internacional Ciência e Museologia: Universo Imaginário. 2019.

SOCIOAMBIENTAL, Instituto (ISA). Conhecimentos tradicionais: novos rumos e alternativas de proteção. Disponível em: [https://pib.socioambiental.org/pt/Conhecimentos tradicionais: Novos rumos e alternativas de prote%C3%A7%C3%A3o](https://pib.socioambiental.org/pt/Conhecimentos_tradicionais:_Novos_rumos_e_alternativas_de_prote%C3%A7%C3%A3o).

SOCIOAMBIENTAL, Instituto (ISA). POVOS INDÍGENAS NO BRASIL: Quem são. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Quem_s%C3%A3o.

SOCIOAMBIENTAL, Instituto (ISA). TRONCOS E FAMÍLIAS LINGUÍSTICAS. Povos Indígenas no Brasil Mirim. Disponível em:

<https://www.gov.br/iphan/pt-br/patrimonio-cultural/educacao-patrimonial/inventarios-participativos>.

SOCIOAMBIENTAL, Instituto (ISA). ARP - Acesso à água. Disponível em: <https://uc.socioambiental.org/pt-br/arp/4189>.

Souza, Carla Monteiro de. MEMÓRIA E ORALIDADE: ENTRE O INDIVIDUAL E O SOCIAL. 2007.

UNESCO; ICOM. Declaración de la Mesa de Santiago de Chile. 1972.

<<https://www.iber museos.org/pt/recursos/documentos/declaracion-de-la-mesa-de-santiago-de-chile-1972/>>.

UNESCO. Convenção sobre a Salvaguarda do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural. In: IPHAN Cartas Patrimoniais. Brasília: IPHAN, 1995.

Varine, Hugues de. ECOMUSEUM OR COMMUNITY MUSEUM?. 1996. Disponível em: <https://www.hugues-devarine.eu/book/view/34>

Varine, Hugues. Ecomuseus, ecomuseologia e museus comunitários. 1996. Disponível em: <https://www.hugues-devarine.eu/book/view/34>.

Vilas Boas, Crisoston T. A QUESTÃO INDÍGENA EM MINAS GERAIS: UM BALANÇO DAS FONTES E DA BIBLIOGRAFIA. LPH: REVISTA DE HISTÓRIA. Ouro Preto/MG, 1995.

Wied-Neuwied Maximiliano. Viagem ao Brasil. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942.

ANEXOS

Anexo I - Roteiro para entrevistas/Iniciação Científica PIVIC

Referências:

Coleta Regular de Testemunhos - Memorial da Resistência (abordagem)

https://www.ufpe.br/inicio/-/asset_publisher/dlhi8nsrz4hK/content/id/4563135 (Atlas do Pernambuco indígena)

Inventários Participativos - manual de aplicação (IPHAN)

Roteiro:

Eixos:

Organização territorial no passado (onde habitavam? quais territórios faziam parte das suas vidas?)

Organização territorial no presente (onde habitam? como estão em relação ao território utilizado no passado?)

Infraestrutura das aldeias (temporárias, porque são povos nômades) e modo de vida (como eram as casas, a alimentação, as vestimentas e ornamentos/pinturas, a locomoção, o lazer, as famílias, as interações sociais (entre os membros da aldeia e com os de fora tb), a medicina, a arte)

IDENTIFICAÇÃO DA/O RESPONDENTE

Idade

Menor de 20 anos

Entre 20 e 40 anos

Mais de 40 anos

Mais de 60 anos

Sexo

Feminino

Masculino

Não quero informar

Cor/Etnia

Branca(o)

Preta(o)

Parda(o)

Indígena

Amarela(o)

Não quero informar

CONHECENDO A POPULAÇÃO E O TERRITÓRIO

Há quanto tempo você e/ou sua família mora na região?

Caso tenham vindo de outro lugar, de onde você e/ou sua família veio/vieram?

Como é a relação da sua família com os recursos naturais da região? Essa relação sempre foi cultivada (ex: entre avós, bisavós)?

Você reconhece alguma nomenclatura própria do seu núcleo familiar? (Ex: boticudo, borum)

Você sabe como a ocupação dos territórios onde sua família vive/viveu se deu no decorrer do tempo? Onde foi abandonado, onde continua a ser povoado, onde passou a ser povoado, etc. (se possível, adentrar qual foi a razão para cada caso)

Os lugares habitados antigamente se mantiveram intactos? Ainda são acessados?

Há algum lugar de memória que você gostaria de compartilhar? Qual? Qual a história desse lugar? Porque ele é importante pra você e/ou sua família?

CONHECENDO A CULTURA

Você conhece alguma história contada sobre o modo de vida da sua família antigamente? Pode compartilhar?

(Dentro dessa pergunta, puxar as que couberem da pergunta nº10.1. até a 10.7.)

10.1. Eram mencionadas lideranças ou alguma forma de hierarquia?

10.2. Você tem alguma referência sobre a espiritualidade nesses relatos ou na sua convivência com as pessoas da sua família? Havia/há rituais que diferem da cultura dominante local?

10.3. Há relato de conflitos?

10.4. Como era a relação com a fauna da região?

10.4.1. Qual parte da fauna era destinada à alimentação? Como era o aproveitamento das partes do animal? Utilizava-se para outros fins? Quais?

10.5. Como era a relação com a flora da região?

10.5.1. Quais plantas (vegetais/frutas/tubérculos/etc.) eram utilizados?

10.5.2. Como era o aproveitamento das partes das plantas? Eram utilizadas para quais fins?

10.6. Você reconhece práticas de cura que são cultivadas na cultura da sua família?

10.7. Você reconhece práticas artísticas que são cultivadas na cultura da sua família? (ex: cestaria, pintura, cerâmica, ornamentos, utensílios) Eram utilizados para quais fins?

11. Há algum saber que você gostaria de compartilhar? Como ele é feito (com quem, com quais ferramentas, etc)? Como é transmitido? Qual a origem desse saber?

ENTENDENDO A RETOMADA

Como aconteceu a aquisição desse conhecimento familiar que você tem hoje? É uma partilha interna? Vocês se conectam com os parentes mais distantes?

Como está acontecendo o processo de se identificar dentro de um coletivo? Quais frutos esse processo está trazendo?

Como as informações se conectam? Quais as dificuldades? (Ex: lacunas de informação pela quantidade pequena de parentes mais velhos em aspectos específicos, como linguagem)

15. Como é o processo de transmissão dos saberes entre os parentes?

Elementos da ficha para registro de saberes (seguindo modelo de inventário participativo)

Nome

Imagem

O que é

Onde está

Períodos importantes associados

História (origem, transformações)

Significados/Funções

Descrição: Etapas, Pessoas envolvidas, Materiais, Modo de fazer/Técnica, Produtos e suas principais características (se houver), Roupas e acessórios associados, expressões corporais e orais associadas, Objetos importantes (ferramentas), Estruturas e recursos necessários,

Transmissão do saber.

Avaliação e recomendações para a preservação do saber