



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Educação e Humanidades

Faculdade de Formação de Professores

Vitor Felipe Almeida Lobo

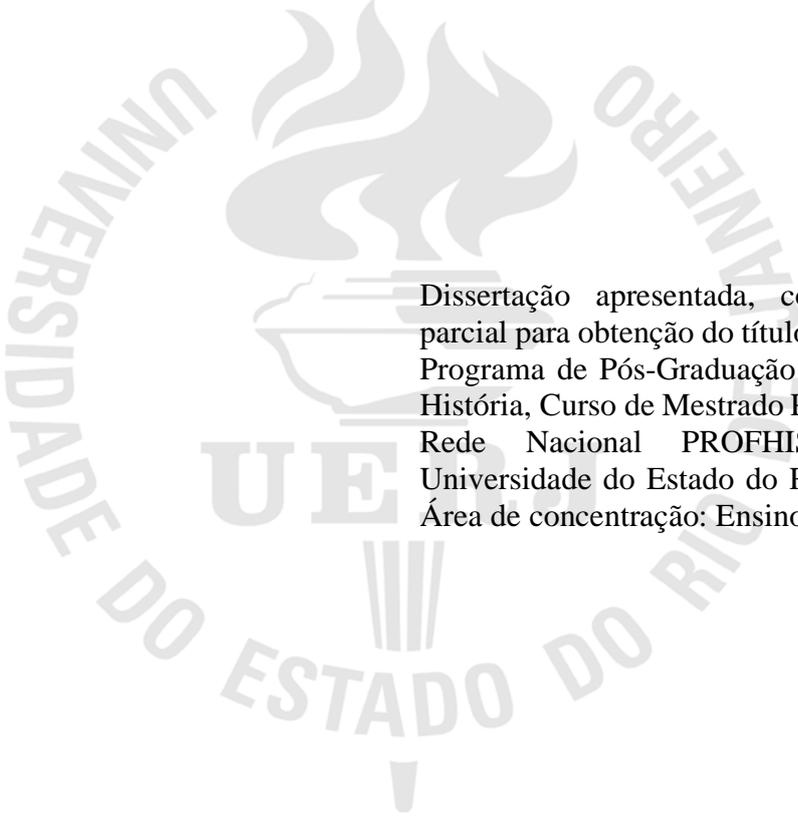
Paraty Patrimônio Mundial Misto: povos e comunidades tradicionais e o ensino de História na rede municipal

São Gonçalo

2023

Vitor Felipe Almeida Lobo

Paraty Patrimônio Mundial Misto: povos e comunidades tradicionais e o ensino de História na rede municipal



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Ensino de História, Curso de Mestrado Profissional em Rede Nacional PROFHISTÓRIA, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Ensino de História.

Orientador: Prof. Dr. Rui Aniceto Nascimento Fernandes

São Gonçalo

2023

CATALOGAÇÃO NA FONTE

UERJ/REDE SIRIUS/BIBLIOTECA CEH/D

L799 TESE	<p>Lobo, Vitor Felipe Almeida. Paraty Patrimônio Mundial Misto: povos e comunidades tradicionais e o ensino de História na rede municipal/ Vitor Felipe Almeida Lobo. – 2023. 126f. : il.</p> <p>Orientador: Prof. Dr. Rui Aniceto Nascimento Fernandes Dissertação (Mestrado Profissional em Rede Nacional PROFHISTÓRIA) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Faculdade de Formação de Professores.</p> <p>1. História – Estudo e ensino - Teses. 2. Paraty (RJ) – Teses. 3. Patrimônio Histórico – Paraty (RJ) - Teses. I. Fernandes, Rui Aniceto Nascimento Fernandes. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Faculdade de Formação de Professores. III. Título.</p> <p>CRB/7 – 6993 CDU 930:37</p>
--------------	---

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Vitor Felipe Almeida Lobo

Paraty Patrimônio Mundial Misto: povos e comunidades tradicionais e o ensino de História na rede municipal

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Ensino de História, Curso de Mestrado Profissional em Rede Nacional PROFHISTÓRIA, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Ensino de História.

Aprovado em: 02 de agosto de 2023.

Banca examinadora:

Prof. Dr. Rui Aniceto Nascimento Fernandes (Orientador)

Faculdade de Formação de Professores – UERJ.

Prof^a. Dr^a. Iamara da Silva Viana

Faculdade de Formação de Professores – UERJ

Prof. Dr. Paulo Knauss de Mendonça

Universidade Federal Fluminense

São Gonçalo

2023

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho a todos os professores e professoras de História que todos os dias honram e acreditam no compromisso de construir um conhecimento histórico mais justo, igualitário, crítico e libertador em todos os espaços de saberes deste país.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente agradeço à minha mãe, Denise Conceição da Silva Almeida, e ao meu pai, Júlio Marcílio Lobo, que durante toda a minha vida sempre me apoiaram e incentivaram em todos os projetos e sonhos. Sem eles, jamais teria sido possível ingressar na universidade, ser um professor da rede pública, e hoje poder estar aqui concluindo este mestrado.

Em segundo lugar, não posso deixar de agradecer ao apoio que também recebi da minha namorada, amiga, grande companheira e incentivadora, Juliana André Casaes, que nos momentos mais difíceis desta jornada do mestrado buscou me passar confiança e mostrar que eu seria capaz de alcançar o êxito no fim desta longa caminhada.

E por último, agradeço imensamente aos ensinamentos, apontamentos e principalmente, à compreensão e solidariedade do meu orientador Rui Aniceto Nascimento Fernandes, que mesmo diante das dificuldades que surgiram ao longo deste processo, sempre procurou me passar calma e tranquilidade para que eu pudesse trabalhar e concluir esta dissertação.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

RESUMO

LOBO, Vitor Felipe Almeida. *Paraty Patrimônio Mundial Misto: povos e comunidades tradicionais e o ensino de História na rede municipal*. 2023. 126f. Dissertação (Mestrado Profissional em Rede Nacional PROFHISTORIA) – Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2023.

Em 05 de julho de 2019, a cidade de Paraty, localizada no litoral sul do estado do Rio de Janeiro, recebeu da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), o título de Patrimônio Mundial Misto, compondo o sítio *Paraty e Ilha Grande: Cultura e Biodiversidade*. Esse se tornou o primeiro sítio misto, portanto, de caráter cultural e natural, do Brasil. Para tal conquista, foi fundamental a presença de povos e comunidades tradicionais no território do município, juntamente com seus saberes e modos de vida. Dessa maneira, a presente pesquisa pretende apresentar possibilidades para a abordagem da história, cultura e memória dos povos indígenas, quilombolas e caiçaras de Paraty no ensino de História dos anos finais do Ensino Fundamental da rede municipal, a partir do título de Patrimônio Mundial Misto. Para esse fim, serão estabelecidas discussões e reflexões sobre quem são e quais são os direitos dos povos e comunidades tradicionais no Brasil, sobre a atuação desses povos nos processos históricos atravessados pela cidade, sobre a própria noção de patrimônio e sua apropriação e mobilização no âmbito local, e também sobre a relação entre Patrimônio e Ensino de História, sendo movidos assim conceitos como Educação Patrimonial, identidade e consciência histórica.

Palavras-chave: Patrimônio Mundial Misto. Ensino de História. Povos e comunidades tradicionais. Paraty. Identidade.

ABSTRACT

LOBO, Vitor Felipe Almeida. *Paraty Mixed World Heritage: traditional peoples and communities and the teaching of History in the municipal schools*. 2023. 126f. Dissertação (Mestrado Profissional em Rede Nacional PROFHISTORIA) – Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2023.

On July 5, 2019, the city of Paraty, located on the south coast of the state of Rio de Janeiro, received from the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO), the title of Mixed World Heritage, composing the site *Paraty and Ilha Grande: Culture and Biodiversity*. This became the first mixed site, therefore, of a cultural and natural character, in Brazil. For this achievement, the presence of traditional people and communities in the territory of the municipality was fundamental, together with their knowledge and way of life. In this way, the present research intends to seek to present possibilities for approaching the history, culture and memory of the indigenous people, *quilombolas* and *caiçaras* of Paraty in the teaching of History in the final years of Elementary School of the municipal schools, from the title of Mixed World Heritage. To this end, discussions and reflections will be established on who and what are the rights of people and traditional communities in Brazil, on the performance of these people in the historical processes crossed by the city, on the very notion of heritage and its appropriation and mobilization at the local level, and also on the relationship between Heritage and History Teaching, thus moving concepts such as Heritage Education, identity and historical awareness.

Keywords: Mixed World Heritage. History Teaching. Traditional peoples and communities. Paraty. Identity.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO.....	8
1	OS POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS DE PARATY.....	11
1.1	Os povos e comunidades tradicionais no Brasil.....	12
1.2	A história dos povos e comunidades tradicionais de Paraty.....	16
2	PARATY E AS DISCUSSÕES SOBRE PATRIMÔNIO.....	32
2.1	Paraty e a questão patrimonial	34
2.2	As transformações na noção de patrimônio.....	39
3	ENSINO DE HISTÓRIA E PATRIMÔNIO NA REDE MUNICIPAL DE PARATY.....	50
	CONCLUSÃO.....	63
	REFERÊNCIAS.....	65
	APÊNDICE A – Livro Paraty Patrimônio Mundial Misto.....	70

INTRODUÇÃO

O dia 05 de julho de 2019 amanheceu ao som de fogos em Paraty, no litoral sul do estado do Rio de Janeiro. Apesar de foguetórios serem comuns em algumas festas da cidade, o motivo dos estrondos que ecoavam pelo céu e quebravam a rotina daquela sexta-feira era outro: Paraty havia sido reconhecida em Baku, capital do Azerbaijão, pelo Comitê da Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (UNESCO) como Patrimônio Mundial Misto — ou seja, cultural e natural —, tornando-se a primeira localidade brasileira a ser agraciada com tal título. De maneira mais exata, o sítio abrange o centro histórico de Paraty, em conjunto com o Morro do Forte, o Parque Nacional da Serra da Bocaina, o Parque Estadual da Ilha Grande, a Reserva Biológica Estadual da Praia do Sul (Ilha Grande) e a Área de Proteção Ambiental do Cairuçu.

Apesar da importância do momento, lembro que estava no ponto esperando o ônibus para ir para a escola onde trabalho e, junto com as demais pessoas que ali estavam, não entendia muito bem o porquê daqueles fogos. No entanto, ao longo do dia, acabei ficando a par do que estava acontecendo. Naquele mesmo instante, observando certo desconhecimento geral sobre a questão, me questionei: como eu, um professor de História com pouco mais de um ano na rede municipal, poderia trabalhar esse título em sala de aula?

As reflexões para responder tal pergunta ganharam mais força e desenvolvimento a partir do momento que ingressei no PROFHISTÓRIA. E o fio condutor, por assim dizer, para pensar a relação do título de Patrimônio Mundial Misto e o ensino de História nas turmas dos anos finais do Ensino Fundamental foi o fato de a cidade abrigar em seu território, como elementos formadores de sua História e Cultura, povos e comunidades tradicionais, especificamente, indígenas, quilombolas e caiçaras.

É importante destacar que meu olhar sobre estas questões é de um professor de História que chega de fora, uma vez que sou carioca e passei a fazer parte do dia a dia da cidade quando ingressei na rede de ensino municipal através de concurso público no ano de 2018. Portanto, o título de Patrimônio Mundial Misto é conquistado um ano após minha chegada à cidade.

Entretanto, notei que o fato de vir de outra cidade, era um ponto em comum com muitos alunos. Com isso, pude perceber que o título de Patrimônio Mundial Misto seria um frutífero ponto de partida para levar pontos da história local para o dia a dia na sala de aula incluindo estas questões nos assuntos e habilidades abordados na Base Nacional Comum Curricular

(BNCC). Ao mesmo tempo, seria possível refletir sobre a relação entre ensino de História e educação patrimonial tendo como foco a história e cultura dos povos e comunidades tradicionais da cidade. Sendo assim, trabalhar neste sentido, ou seja, abordar a história dos povos indígenas, quilombolas e caiçaras no município, seria fundamental tanto para os estudantes de Paraty quanto para os de fora.

Desta maneira, pude notar o quão importante é o ensino de História para refletir sobre as questões identitárias da cidade. Com isso, pensar a história de indígenas, quilombolas e caiçaras em Paraty é fundamental para que os estudantes, sejam eles naturais do município ou não, possam compreender, refletir e se identificar com a história da sociedade e cidade da qual fazem parte. E para isso, o título de Patrimônio Mundial Misto seria um preciso ponto de partida, uma vez que os povos e comunidades tradicionais tiveram grande peso e relevância nessa conquista.

Sendo assim, a dissertação desenvolvida nos três capítulos a seguir tem como principal objetivo buscar possibilidades para trabalhar nas aulas de História a cultura, a memória e a história dos povos e comunidades tradicionais de Paraty a partir do título de Patrimônio Mundial Misto. Com isso, pretende-se demonstrar o papel de protagonismo que indígenas, quilombolas e caiçaras desempenharam nos processos históricos atravessados pela cidade.

Dessa maneira, essa dissertação está dividida em três capítulos. No primeiro, será realizada uma discussão inicial sobre quem são os povos e comunidades tradicionais e quais são os seus direitos no Brasil. Nesse momento, serão apresentados também direitos específicos dos povos indígenas e comunidades quilombolas no território brasileiro. Em seguida, serão trabalhadas a história e a memória desses povos na cidade.

O segundo capítulo será voltado para refletir, em um primeiro momento, sobre a própria noção de patrimônio, sendo apontadas as transformações que tal conceito sofreu ao longo do tempo, relacionando-o com os diferentes contextos históricos. Em um segundo momento, será apresentada a relação de Paraty com essas discussões, indicando como os títulos da cidade, que não se restringem ao de Patrimônio Mundial Misto, refletem esta transformação ocorrida nas percepções acerca do patrimônio.

No terceiro e último capítulo, é tratada a relação entre Patrimônio e Ensino de História, tratando de questões relacionadas à Educação patrimonial e como essa metodologia fornece instrumentos para trabalhar e refletir sobre a história dos povos e comunidades tradicionais de Paraty a partir do título dado pela UNESCO à cidade.

Sendo assim, ao longo das próximas páginas, buscamos desenvolver um trabalho que possibilite apresentar elementos capazes de apontar caminhos para abordar, nas salas de aula

do segundo segmento do Ensino Fundamental, a história dos povos indígenas, quilombolas e caiçaras de Paraty a partir do título de Patrimônio Mundial Misto.

1 OS POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS DE PARATY

A data de 05 de julho de 2019 ficou marcada como o dia no qual a cidade de Paraty, município localizado no litoral sul do estado do Rio de Janeiro e encravado entre a Serra da Bocaina e o Oceano Atlântico, tornou-se o primeiro Patrimônio Mundial Misto do Brasil eleito pela UNESCO (Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura). De maneira mais exata, o sítio misto *Paraty e Ilha Grande: Cultura e Biodiversidade* engloba o centro histórico e o morro da Vila Velha, em Paraty, o Parque Nacional da Serra da Bocaina, o Parque Estadual da Ilha Grande, a Reserva Biológica Estadual da Praia do Sul e a Área de Proteção Ambiental de Cairuçu. Portanto, o sítio abrange partes de alguns municípios dos estados do Rio de Janeiro e de São Paulo.

Como a própria nomeação do título sugere, Paraty tem reconhecidos como excepcionais e universais pela UNESCO, patrimônios de ordem natural e cultural. Para que tal feito se tornasse possível, foi fundamental atender ao seguinte critério:

CRITÉRIO V – Ser um excelente exemplo de assentamento humano tradicional, uso da terra ou uso do mar que é representativo de uma cultura (ou culturas), ou interação humana com o meio ambiente, especialmente quando ele se torna vulnerável devido ao impacto de mudanças irreversíveis (NAÇÕES UNIDAS BRASIL, 2019).

Segundo a Diretora e Representante da UNESCO no Brasil na época, Marlova Jovchelovitch Noletto,

Formada pelo intercâmbio das culturas indígena, africana e caiçara que se expressam nos bens culturais da cidade, Paraty engloba uma fusão de características próprias do patrimônio material e do imaterial. Ao mesmo tempo, a cidade apresenta exemplos de povos tradicionais que usam a terra e o mar de forma sustentável, demonstrando a interação do homem com o meio ambiente (*Ibidem*).

Dessa maneira, podemos afirmar que a presença dos povos e comunidades tradicionais em Paraty, especificamente indígenas, quilombolas e caiçaras, em conjunto com suas práticas e saberes tradicionais de caráter sustentável, foram decisivos para a conquista do título de Patrimônio Mundial Misto.

Com isso, a ocasião da conquista do referido título surge como uma oportunidade para refletir sobre o papel desenvolvido pelos povos indígenas, quilombolas e caiçaras na História de Paraty, e sobre como essa questão pode ser abordada nas aulas de História no Segundo Segmento do Ensino Fundamental da rede municipal. No entanto, é necessário destacar que, para desenvolver tal reflexão, é importante responder ao seguinte questionamento: quem são os povos e comunidades tradicionais do Brasil?

1.1 Os povos e comunidades tradicionais no Brasil

O Decreto 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, que estabelece a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, identifica os povos e comunidades tradicionais como:

- I – Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição;
- II – Territórios Tradicionais: os espaços necessários à reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária, observado, no que diz respeito aos povos indígenas e quilombolas, respectivamente, o que dispõem os arts. 231 da Constituição e 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e demais regulamentações; e
- III – Desenvolvimento Sustentável: o uso equilibrado dos recursos naturais, voltado para a melhoria da qualidade de vida da presente geração, garantindo as mesmas possibilidades para as gerações futuras (BRASIL, 2007 *Apud* COSTA FILHO; MENDES, 2021, p. 26).

Além disso, os povos e comunidades tradicionais

São povos que ocupam ou reivindicam seus territórios tradicionalmente ocupados, seja essa ocupação permanente ou temporária. Os membros de um povo ou comunidade tradicional têm modos de ser, fazer e viver distintos dos da sociedade em geral, o que faz com que esses grupos se auto reconheçam como portadores de *identidades e direitos próprios* (*Ibidem*, p. 12. Grifo nosso.).

Como é possível observar no art. 3º do Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, exposto acima, uma importante característica dos povos e comunidades tradicionais é sua relação com os territórios que ocupam. Para os indivíduos pertencentes a essas comunidades, o território não se reduz apenas a um espaço físico onde ocorre o desenrolar da vida cotidiana, mas também um lugar em que, através dos nomes de rios, morros, matas, espaços de convivência e de moradia, as comunidades expressam sua História e Memória. Sendo assim,

As relações específicas que esses grupos estabelecem com as terras tradicionalmente ocupadas e seus recursos naturais fazem com que esses lugares sejam mais do que terras, ou simples bens econômicos. Eles assumem a qualificação de território (*Ibidem*, p. 13).

Dessa maneira,

O território implica dimensões simbólicas. No território estão impressos os acontecimentos ou fatos históricos que mantêm viva a memória do grupo; nele estão enterrados os ancestrais e encontram-se os sítios sagrados; ele determina o modo de vida e a visão de homem e de mundo; o território é também apreendido e vivenciado a partir dos sistemas de conhecimentos locais, ou seja, não há povo ou comunidade tradicional que não conheça profundamente seu território (*Ibidem*).

O direito aos territórios tradicionais também é garantido pela Convenção 169 sobre Povos Indígenas e Tribais, da OIT (Organização Internacional do Trabalho), órgão ligado à

ONU (Organização das Nações Unidas), da qual o Brasil passou a ser signatário por meio do Decreto Presidencial nº 5.051 de 19 de abril de 2004, que afirma o seguinte:

Artigo 14

1. Dever-se-á reconhecer aos povos interessados os direitos de propriedade e de posse sobre as terras que tradicionalmente ocupam. Além disso, nos casos apropriados, deverão ser adotadas medidas para salvaguardar o direito dos povos interessados de utilizar terras que não estejam exclusivamente ocupadas por eles, mas às quais, tradicionalmente, tenham tido acesso para suas atividades tradicionais e de subsistência. Nesse particular, deverá ser dada especial atenção à situação dos povos nômades e dos agricultores itinerantes.
2. Os governos deverão adotar as medidas que sejam necessárias para determinar as terras que os povos interessados ocupam tradicionalmente e garantir a proteção efetiva dos seus direitos de propriedade e posse.
3. Deverão ser instituídos procedimentos adequados no âmbito do sistema jurídico nacional para solucionar as reivindicações de terras formuladas pelos povos interessados (BRASIL, 2004 *Apud* COSTA FILHO; MENDES, 2021, p. 22).

Diante desta relação estabelecida entre os povos tradicionais e o espaço que ocupam, é possível afirmar que o território está carregado de sentidos para a comunidade. No caso de Paraty, quando se fala em povos e comunidades tradicionais, trata-se especificamente dos povos indígenas, quilombolas e caiçaras. Entretanto, a rigor de uma identificação geral, é importante salientar que

Estão sendo considerados “povos e comunidades tradicionais” no Brasil os povos indígenas, as comunidades remanescentes de quilombos, pescadores artesanais, os ribeirinhos, os povos ciganos, os povos de terreiro, os pantaneiros (do pantanal mato-grossense e sulmato-grossense), os faxinalenses do Paraná e região (que consorciaram o plantio da erva-mate com a suinocultura e com o extrativismo do pião a partir do uso comum do território), as comunidades de fundos de pasto da Bahia (que praticam a caprinocultura em territórios de uso comum), os caiçaras (pescadores artesanais marítimos dos estados de São Paulo, Rio de Janeiro e Espírito Santo, que consorciaram a pesca artesanal e extrativismo em áreas comuns com o cultivo), os geraizeiros (que exercem ocupação tradicional dos gerais ou cerrado), os apanhadores de flores sempre-vivas (que tradicionalmente exerciam o extrativismo em áreas de uso comum nas campinas, hoje cercadas em grande medida pela monocultura do eucalipto e pela criação de unidades de conservação de proteção integral), entre outros que, somados, representam parcela significativa da população brasileira e ocupam parte considerável do território nacional (*Ibidem*, p.15).

Os Direitos dos povos e comunidades tradicionais do Brasil estão hoje salvaguardados pela Constituição de 1988, que diz no Artigo 215:

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 [...] (BRASIL, 1988 *Apud* COSTA FILHO; MENDES, 2021, p. 18-19).

Tendo em vista que ao falarmos sobre os povos e comunidades tradicionais de Paraty nos referimos, em certa medida, aos povos indígenas e comunidades quilombolas, é necessário destacar que tais povos têm direitos específicos garantidos pela Constituição de 1988. Em relação aos povos indígenas, podemos associar a conquista de direitos como viver de acordo

com seus próprios valores culturais, garantidos pela Carta Constitucional de 1988, a um contexto de transformação na forma como estes passaram a ser vistos pela historiografia brasileira. Maria Regina Celestino de Almeida, em seu *Os índios na História do Brasil* (2010), afirma que

Desde a *História do Brasil* de Francisco Adolfo Varnhagen (1854) até um momento bastante avançado do século XX, os índios, *grosso modo*, vinham desempenhando papéis muito secundários, agindo sempre em função dos interesses alheios. Pareciam estar no Brasil à disposição dos europeus, que se serviam deles conforme seus interesses. Teriam sido úteis para determinadas atividades e inúteis para outras, aliados ou inimigos, bons ou maus, sempre de acordo com os objetivos dos colonizadores. Além disso, em geral, apareciam na história como índios apenas no momento do confronto, isto é, quando pegavam em armas e lutavam contra os inimigos. Assim, os tamoios, os aimorés, os goitacazes e tantos outros eram vistos como índios guerreiros, que resistiram bravamente à conquista de suas terras. Foram, no entanto, derrotados e passaram a fazer parte da ordem colonial, na qual havia brecha nenhuma para a ação. Tornavam-se então, vítimas indefesas dessa ordem. Na condição de escravos ou submetidos, aculturavam-se, deixavam de ser índios e desapareciam de nossa história (ALMEIDA, 2010, p.13-14).

Ainda a respeito de uma interpretação historiográfica sobre os povos indígenas no século XIX, a referida autora nos diz que:

O Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), fundado em 1838 com a intenção de criar uma história do Brasil que unificasse a população do novo estado em torno de uma memória histórica comum e heróica, iria reservar aos índios um lugar muito especial: o passado. Nessa história, os índios apareciam na hora do confronto, como inimigos a serem combatidos ou como heróis que auxiliavam os portugueses. Os índios vivos e presentes no território nacional, no século XIX, não eram incluídos. Para eles, dirigiam-se as políticas de assimilação que, desde meados do século XVIII, tinham o objetivo de integrá-los acabando com as distinções entre eles e os não índios, primeiro na condição de súditos do Rei, depois como cidadãos do Império (*Ibidem*, p.17-18).

Dessa maneira, é possível notar que os direitos constitucionais nos dias de hoje são reflexo da luta dos povos indígenas, assim como também o é a interpretação histórica sobre o papel destes nos processos históricos brasileiros. Almeida demonstra que os indígenas deixaram de ser vistos como ocupando um lugar de passividade ou de vítimas indefesas para o de agentes históricos atuantes. Sobre essa questão, a autora afirma que:

Essas formas de compreensão sobre os índios iriam se manter até muito avançado o século XX e eram respaldadas e incentivadas pelas políticas indigenistas. A política assimilacionista para os índios, iniciada com as reformas pombalinas em meados do século XVIII, teve continuidade no Império brasileiro e também na República. Ainda que diferentes legislações garantissem as terras coletivas, e alguns outros cuidados especiais para os índios enquanto eles não fossem considerados civilizados, a proposta de promover a integração e extingui-los como grupos diferenciados iria se manter até a Constituição de 1988. Essa foi a primeira lei do Brasil que garantiu aos índios o direito à diferença, marcando uma virada significativa na legislação brasileira. A nova lei, em grande parte influenciada pelos movimentos sociais e indígenas do século XX, veio, na verdade, a sancionar uma situação de fato: os índios, nos anos 1980, contrariando as previsões acadêmicas, davam sinais claros de que não iriam desaparecer (*Ibidem*, p.18).

Com a finalidade de corroborar com as teses apresentadas por Maria Regina Celestino de Almeida sobre a relação dos direitos assegurados aos povos indígenas pela Constituição de 1988, que diz respeito diretamente à luta dos movimentos sociais indígenas, e a maneira como os historiadores passaram a perceber a atuação destes na História do Brasil, cabe trazeremos o que diz a Constituição em seus artigos. Afirma-se o seguinte:

Art. 231 – São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

§1º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

§ 2º As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nela existentes (BRASIL, 1988 *Apud* COSTA FILHO; MENDES, 2021, p. 29).

O direito ao usufruto das terras tradicionalmente ocupadas pelos povos indígenas, garantido pela Constituição de 1988, acaba se estendendo às comunidades quilombolas, que também alcançam importantes conquistas de direitos nas discussões constitucionais das últimas décadas do século XX. Sendo assim,

Cabe salientar que a Constituição brasileira de 1988, no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), consagra aos remanescentes das comunidades de quilombos o direito à propriedade de suas terras, de acordo com uma política fundiária baseada no princípio de respeito aos direitos territoriais dos grupos étnicos e minoritários.

Art.68 – Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos (COSTA FILHO; MENDES, 2021, p. 32).

Retomando a importância e a centralidade do território para as comunidades tradicionais, é necessário destacar que, para as comunidades remanescentes de quilombos, isso não é diferente, de maneira que é possível afirmar que

As terras de quilombos são territórios étnico-raciais com ocupação coletiva baseada na ancestralidade, no parentesco e em tradições culturais próprias. Elas expressam a resistência a diferentes formas de dominação e a sua regularização fundiária está garantida pela Constituição Federal de 1988 (CARVALHO, M. 2016, s/p.).

É necessário ressaltar a importância da breve discussão apresentada até aqui sobre a definição do conceito de povos e comunidades tradicionais, seus direitos conquistados na Constituição de 1988 referentes à manutenção de sua identidade, cultura e direito às terras tradicionalmente ocupadas, visto que este primeiro capítulo tem como objetivo tratar da História de povos indígenas, quilombolas e caiçaras em Paraty.

1.2 A história dos povos e comunidades tradicionais de Paraty

É fundamental destacar que, com a finalidade de refletir sobre os povos e comunidades tradicionais de Paraty e sua história, lançaremos mão de abordagens situadas no campo da História Local. Tal percurso se justifica, pois, como demonstra Pierre Goubert:

Somente nos últimos vinte anos um novo tipo de história local tornou-se possível. Historiadores que, não tendo em geral nascido nas regiões estudadas, e não expressando por essa devoção filial, trouxeram novamente à moda o retorno a arquivos inexplorados de certa região e de um dado período. Essa nova tendência surgiu da insatisfação em relação aos métodos históricos vigentes e da preocupação com o estabelecimento de novos tipos de questões históricas. Os historiadores das gerações anteriores preocupavam-se sobremaneira com problemas das classes altas. Para usarmos exemplos franceses, seria correto afirmar que a velha escola estava interessada em legisladores e não no implemento das leis, naqueles que governam e não nos governados, no clero e não nos fiéis, nas memórias de homens letrados descrevendo seus países e não nas realidades desses mesmos países. A volta à história local origina-se de um novo interesse pela história social — ou seja, a história da sociedade como um todo, e não somente daqueles poucos que, felizes, a governam, oprimiam e doutrinavam — pela história de grupos humanos algumas vezes denominados ordens, classes, estados (GOUBERT, 1988, p. 73).

Dessa maneira, para desenvolver abordagens históricas que promovam uma reflexão sobre os povos e comunidades tradicionais de Paraty, é fundamental debruçar-se sobre saberes e instrumentos fornecidos pelo campo da História Local. Dessa maneira, destaca-se a importância da História Local para revelar um novo olhar sobre a história de grupos sociais que durante muito tempo estiveram marginalizados das interpretações históricas dominantes, visto que

A narrativa historiográfica por bastante tempo se dedicou a um recorte ocidental. Da Mesopotâmia, passando por Egito, Grécia, Roma, a Europa (ocidental, vale dizer!) durante a Idade Média e chegando à Península Ibérica, o processo histórico era alinhavado e chamado inclusive de “história da civilização”, se passando por uma narrativa que dava conta de tudo e de todos. Como se ao longo do tempo tivesse havido uma única direção na qual as sociedades se desenvolveram, naturalmente passando pelo predomínio das sociedades europeias, tidas como parâmetro de civilização (COSTA, 2019, p.132).

Sobre essa transformação historiográfica que abriu espaço para novos objetos de estudo e também para novos agentes históricos, Aryana Costa afirma que

Os avanços na investigação historiográfica atentaram para o fato de que uma história somente institucional, biográfica, masculina, política e elitista não dava conta dos desafios que se punham às pesquisas, aos objetos que se estudava. E as mudanças pelas quais passamos nas últimas décadas resultaram em novas pessoas reivindicando direitos, reafirmando e/ou reconstruindo suas identidades e, portanto, querendo tornar-se visíveis. Além de pôr esses desafios aos historiadores, isso também significou esses novos personagens como produtores de conhecimento: ou seja, o reconhecimento de si como sujeito e, não menos importante, a inserção dessas pessoas também como produtoras de história, não mais somente como objetos (*Ibidem*, p.133).

A autora reafirma ainda a importância da História Local no sentido de possibilitar uma aproximação dos sujeitos do conhecimento historiográfico:

Fazer/ ensinar/ estudar história local pressupõe tomá-la como objeto do conhecimento (quando nos concentramos em escalas “menores” e mais próximas a nós nos nossos recortes, como o bairro, a cidade, o Estado, mas também grupos sociais e cultura material que não necessariamente correspondem aos limites geográficos e políticos dos lugares) ou como o lugar de onde partem os conhecimentos (dos próprios professores e alunos, da comunidade, de associações e organizações locais, das universidades). Assim é que uma primeira discussão que ela permite fazer é sobre a “presença de história” em espaços (como objeto) ou a partir de sujeitos que, no senso comum, não seria cogitada (COSTA, 2019, p.132)

Diante disso, recorri à história de Paraty, passando a refletir sobre estratégias de como abordar a história da cidade nos conteúdos curriculares, pois

Circe Bittencourt (2008) chama atenção para a necessidade de reflexão sobre a relação entre micro e a macro-história quando se propõe a História Local como metodologia de ensino. “Os estudos da história local devem tentar buscar no recorte micro e os sinais e as relações da totalidade social, rastreando-se por outro lado, os indícios das particularidades — os homens e as mulheres de carne e osso. A história do Brasil se constitui, assim, por uma dimensão nacional, local e regional” (BUCZENKO; GERMINARI, 2012, p.131).

Dessa maneira, a História Local surgiu como um caminho possível para aproximar os estudantes dos processos históricos abordados, de maneira que estes pudessem perceber-se como atores sociais, uma vez que de alguma maneira seria possível trazer questões que estivessem ao seu redor, pois, como afirmam Geyso Germinari e Gerson Buczenko:

A abordagem sobre história local, no que se refere ao ensino de História foi alvo de grande debate entre historiadores no Brasil, que valorizam esta abordagem por possibilitar novas visões sobre o processo de aprendizagem da História e, a influência do meio em que o aluno e a escola estão inseridos (*Ibidem*, p.128).

Partindo dessa perspectiva, o título de Patrimônio Mundial Misto concedido pela UNESCO, trazendo consigo uma explícita importância dos povos tradicionais de Paraty, surge como uma possibilidade muito frutífera de apresentar uma narrativa histórica de Paraty que tenha uma marcante participação e protagonismo de indígenas, quilombolas e caiçaras.

Feita a explanação sobre o conceito de povos e comunidades tradicionais que lançaremos mão na presente pesquisa, assim como de seus direitos garantidos pela Constituição de 1988, demais tratados internacionais dos quais o Brasil se faz signatário e também sobre como pretendemos nos debruçar sobre instrumentos de análise oferecidos pela História Local, nos cabe agora abordar sobre a relação dos povos indígenas, quilombolas e caiçaras com a cidade de Paraty.

Em relação à presença dos povos e comunidades tradicionais atualmente no município de Paraty, é sabido que

O poder público e a sociedade cada vez mais se inclinam ao reconhecimento de grupos e territórios tradicionais em todo o país, como é o caso em Paraty das mais de 32 comunidades caiçaras, das cinco aldeias indígenas envolvendo as etnias Guarani Mbya (aldeias Itaxim, Araponga e Arandu-Mirim), Guarani Kaiowá (aldeia Rio

Pequeno) e Pataxó (aldeia Iriri) e das comunidades quilombolas do Cabral e do Campinho (ANDRADE NETO; FRANKE, 2019, p. 24).

Contudo, é necessário destacar que os povos e comunidades tradicionais estão presentes ao longo de toda a História de Paraty. Além disso, a presença desses povos não se restringe apenas aos territórios tradicionalmente ocupados. Basta voltarmos o olhar sobre o próprio nome da cidade e demais localidades para notarmos a presença da memória dos povos indígenas. Segundo Marcos Caetano Ribas, em *A História do Caminho do Ouro em Paraty*,

Acredita-se que Paraty herdou seu nome do peixe da família da tainha, que, segundo o Aurélio, é uma palavra tupi que significa peixe branco. Hans Staden menciona o mesmo peixe como chamando-se “pirati”, nome que me parece mais correto, já que a palavra para peixe é “pira”. Pode ser também que o nome venha da palavra “parahy”, que significa pequena enseada. Ou ainda, talvez, de uma fusão das duas palavras, feita num passado bem remoto, pré-cabralino (RIBAS, 2003, p.17).

Já para Diuner Mello,

O nome Paraty, segundo Teodoro Sampaio, ilustre geógrafo e historiador brasileiro, em “O Tupi na Geografia Nacional”, significa: jazida do mar, o golfo, lagamar e informa ainda, não confundir com Pirati: peixe da família das tainhas muito comum na região. Alguns historiadores, porém, acreditam e informam que o nome da cidade se originaria do nome do peixe, outros que seria “viveiro de peixes”. Melhor a definição de Teodoro Sampaio (MELLO, 2006, p.11).

Seja qual for a tese adotada para a explicação da origem do nome da cidade, é inegável que a memória dos povos indígenas está presente na formação do município. Para um melhor entendimento sobre a atuação de povos indígenas em Paraty, é necessário apontarmos alguns aspectos referentes aos primeiros momentos da colonização no século XVI.

É importante destacar que não existe uma data certa sobre a formação do primeiro núcleo colonial de origem portuguesa na cidade. Sobre essa divergência, Thereza e Tom Maia nos dizem que:

A data de fundação de Paraty é motivo para divergência entre os historiadores. Alguns pendem para o ano de 1600, quando Paraty era apenas um povoamento de paulistas de São Vicente. Outros preferem a data de 1606, quando se deu a chegada a Paraty dos primeiros sesmeiros, beneficiados com as doações feitas em nome do Conde da Ilha do Príncipe, donatário da Capitania de Itanhaém (MAIA; MAIA, 2015, p.20)

No entanto, o primeiro registro referente à Paraty remete ao final do século XVI, mais precisamente ao ano de 1597, quando o inglês Anthony Knivet esteve na expedição de Martim Correa de Sá, que partiu de Paraty e, através da chamada “Trilha Guaianá”, atravessou a Serra do Mar até o Vale do Paraíba “com 700 portugueses e 2000 índios, em expedição de exploração e captura de escravos indígenas” (RIBAS, 2003, p.18). Portanto, podemos notar que a prática de tentar estabelecer alianças com povos indígenas para conhecer melhor o território e avançar no processo de colonização, também ocorreu em Paraty. Como nos afirma Marina de Mello e Souza,

O lugar onde em 1667 foi oficialmente erigida a vila de Paraty provavelmente conheceu o colonizador português em meados do século XVI, quando os índios guaianás eram senhores daquelas terras. Devem ter sido esses índios que ensinaram aos colonizadores os caminhos então utilizados para a travessia da serra, ligando o mar ao planalto do Vale do Paraíba, às aldeias e vilas paulistas e, mais tarde, à zona de mineração (SOUZA, 2008, p.35).

A autora segue sua tese sobre a relação entre portugueses e indígenas no conhecimento de caminhos na região de Paraty afirmando que

Na colonização do Brasil, os caminhos dos índios foram fartamente usados pelos portugueses e pelas bandeiras, que sempre contavam com guias nativos. Um “caminho dos guaianás”, como dizem os documentos, partia do mar, na baía onde em 1660 foi erigido o pelourinho na localidade de Paraty, e, transpondo a serra e o planalto, chegava no território onde no fim do século XVII foi encontrado ouro. Esse caminho serviu às expedições de Martim Correa de Sá para o atual sudeste de Minas em fins do século XVI (*Ibidem*, p.35).

Nessa questão sobre a relação entre indígenas e europeus no processo de colonização, é necessário que tenhamos o devido cuidado para não reproduzir a visão eurocêntrica que coloca os povos indígenas em papel de passividade diante das ações do colonizador português. Em relação a essa questão, Maria Regina Celestino de Almeida afirma que:

De início, convém ressaltar que as relações de contato estabelecidas na América entre europeus e grupos indígenas não devem ser vistas simplesmente como relações entre brancos e índios. Essa abordagem generaliza e simplifica uma questão que é extremamente complexa. Afinal, os grupos indígenas no Brasil eram muitos e com culturas e organizações sociais diversas, que os levavam a comportar-se de diferentes formas em relação aos estrangeiros. Os índios não estavam na América à disposição dos europeus, e se muitos os receberam de forma extremamente aberta e cordial, oferecendo-lhes alimentos, presentes e, inclusive, mulheres, não o fizeram por ingenuidade ou tolice. A abertura ao contato com o outro é uma característica de muitos grupos indígenas americanos e especialmente dos tupis. Outros grupos, no entanto, tinham características culturais distintas e alguns foram bastante arredios e hostis aos estrangeiros, como os aimorés, os muras, os guaicurus, e muitos outros. (ALMEIDA, 2010, p.25-6)

Ainda segundo a autora,

Além disso, não se pode esquecer a contínua transformação da experiência do contato. Os interesses e objetivos dos vários atores sociais que interagiam na colônia, incluindo os índios, modificavam-se com a dinâmica da colonização e das relações entre eles. Assim, do século XVI ao XIX, os comportamentos e ações dos atores sociais eram impulsionados por motivações que se alteravam e podiam ter significações diversas, conforme tempos e regiões (*Ibidem*, p.26).

Em relação aos indígenas guaianás, habitantes de parte do litoral de São Paulo e do Rio de Janeiro à época da chegada dos europeus, não existe muita certeza sobre sua origem e até mesmo sobre sua denominação. Em capítulo dedicado a esses indígenas, Marcos Caetano Ribas nos apresenta as possíveis origens desses povos, ao mesmo tempo que nos fala que:

Porém, para complicar mais um pouco esta história, Theodoro Sampaio afirma, concordando em parte com Diogo de Vasconcelos, que a palavra goianá é realmente tupi, mas “*não é um nome de nação*”; guaianã (como ele grafa) é o nome usado pelos tupis para designar “*gente aparentada (...) um povo com quem podiam se entender,*

aquele que é parente". Ou seja, goianá ou guaianã não era o nome de nenhuma tribo e sim uma designação genérica que se dava a um grupo que, não sendo de determinada tribo, era parente, ou próximo, ou que, simplesmente, de alguma forma podia ser entendido por ela. Ou, ainda, que goianá podia ser apenas a maneira pela qual qualquer tribo designava seus vizinhos da aldeia mais próxima (RIBAS, 2003, p.64-5).

João Augusto de Andrade Neto e Pedro Campos Franke também abordam as discussões referentes aos guaianás:

Há muita controvérsia em torno da categorização e do tronco linguístico desses indígenas, e parece certo que Guaianá não seria um nome de nação, e sim uma palavra tupi que poderia designar "gente aparentada". Seu idioma provavelmente pertencia ao grupo macro-Jê, assim como os Puri, seus prováveis remanescentes. Ao menos dois documentos históricos do século XVII referentes aos habitantes de Paraty os designam como Goramenis ou Goiaminins, e outros como Maromimis ou Miramomis, o que poderia significar "gente miúda". Segundo pesquisas recentes, estas designações os aproximariam dos indígenas Miramomi do Vale do Paraíba, também conhecidos como Guarulhos, e os distinguiria dos Guaianá do sul de São Paulo, ancestrais dos atuais Caingang (ANDRADE NETO; FRANKE, 2019, p. 6-7).

Maria Regina Celestino de Almeida também chama atenção para o fato de que no momento do contato com os povos indígenas, os portugueses acabaram considerando existir etnias que não necessariamente compunham grupos étnicos específicos, mas sim representavam relações de amizade ou inimizade, ou até mesmo grau de parentesco com os indivíduos com quem os europeus estabeleciam relações. Segundo Almeida,

A designação dos grupos étnicos é bastante problemática e controvertida, sobretudo se levarmos em conta as dificuldades dos portugueses em identificar e compreender os vocábulos indígenas. Varnhagen já alertava para o problema, destacando que aparecem nos documentos antigos os mesmos povos apelidados por nomes muito diferentes. Refletindo sobre as denominações e seus significados usados pelos tupis para designar a si próprios e aos demais, o autor questiona as divisões étnicas estabelecidas pelos cronistas, revelando que muitas nações passaram a ser assim consideradas a partir de apelidos que lhes eram dados por seus vizinhos, muitas vezes do mesmo grupo. Tais apelidos, convém destacar, variavam conforme o tipo de relação que estivessem vivendo num determinado momento e podiam refletir relações de parentesco ou de aliança e de inimizade. Eram relações flexíveis e fluidas que se alteravam intensamente. Assim, as identidades étnicas apontadas pelos cronistas não devem ser vistas como categorias fixas, uma vez que muitas delas devem ter sido criadas a partir das situações vivenciadas pelos índios e pelos portugueses (ALMEIDA, 2010, p.34).

Apesar desse debate, é evidente o papel central que os guaianás de Paraty desempenharam no processo de colonização desenvolvido pelos portugueses. Dessa maneira, podemos afirmar que a cidade só pôde assumir a condição de entreposto comercial e ponto de ligação entre o Rio de Janeiro e as vilas paulistas do Vale do Paraíba e, no momento da exploração aurífera, com as zonas mineradoras de Minas Gerais, graças aos caminhos já criados pelas relações desenvolvidas entre os povos indígenas em momento precedente à colonização.

Além disso, é importante chamar atenção sobre o papel de destaque que os guaianás recebem em um momento de mudança no núcleo colonial da cidade. Assim como nos afirmam Andrade Neto e Franke,

Não sabemos ao certo quando e como a região de Paraty foi ocupada pela primeira vez pelos europeus, mas provavelmente isso se deu no início do século XVII, na medida em que as populações de São Vicente e da Ilha Grande começaram a se espalhar pela costa do sudeste brasileiro e passaram a proliferar as lavouras de cana-de-açúcar na região (ANDRADE NETO; FRANKE, 2019, p. 9-10).

No entanto, é sabido que a cidade se originou onde hoje está localizado o Forte Defensor Perpétuo, chamado de Morro da Vila Velha a partir de um povoado que se organizou em torno de uma capela dedicada a São Roque. Já no século XVII, tal povoado, em função da doação de uma sesmaria, deslocou-se do morro para uma região entre os atuais rios Perequê-Açu e Matheus Nunes. Thereza e Tom Maia descrevem esse movimento na seguinte passagem:

O primeiro núcleo de povoamento surgiu em um morro distante 25 braças para o norte do Rio Perequeaçu, onde foi erecta uma capela em louvor a São Roque. Depois, por volta de 1646, em local mais favorável, se erigiu outra capela em honra de Nossa Senhora dos Remédios, em terreno doado por Maria Jácome de Melo, para a ampliação da vila, sob duas condições: a primeira, que a mesma fosse feita em devoção àquela santa, e a segunda, exigindo a segurança dos índios Guaianazes moradores naquele local (MAIA; MAIA, 2015, p.21).

Embora à primeira vista essa exigência de proteção e manutenção dos indígenas guaianás de Paraty possa passar alguma imagem de preocupação dos agentes coloniais portugueses em relação a esse povo, Andrade Neto e Franke nos dizem que

Esta determinação parece apontar para a prática conhecida como “aldeamento” — em que “celeiros” de mão de obra indígena eram mantidos ao alcance de empreendedores coloniais, muitas vezes pela ação de missionários católicos, especialmente jesuítas. A escravidão indígena no Brasil foi intensificada neste período, devido às invasões holandesas que tiraram dos portugueses feitorias importantes como as de Luanda, em Angola, e dificultaram temporariamente o fornecimento de africanos escravizados para as lavouras e engenhos da América Portuguesa (ANDRADE NETO; FRANKE, 2019, p.8).

Tal histórico de exploração enfrentada pelos povos guaianás pode ser revelado pelo fato de que

Não há registros conhecidos sobre a presença destes indígenas em Paraty desde o século XVII. Sua língua e sua cultura foram extintas ao longo dos séculos XVII e XVIII em todo o Brasil, mas há fortes indícios de que os Maromomi foram ancestrais dos atuais caiçaras que habitam nossa região costeira (*Ibidem*, p.9).

Como foi exposto acima, não há registro dos guaianás em Paraty desde o século XVII, pois no século seguinte esses indígenas tiveram sua cultura extinta. Contudo, retomando o ponto de partida da presente pesquisa, a presença de povos e comunidades indígenas na cidade foi um dos fatores que garantiram o título de Patrimônio Mundial Misto concedido pela UNESCO.

Dessa maneira, é importante enfatizar que as atuais comunidades indígenas presentes no território paratiense não são as mesmas que habitavam essas terras no início do período colonial.

Os povos e comunidades indígenas de Paraty — os quais podemos nomear especificamente como os das cinco aldeias indígenas das etnias Guarani Mbya (aldeias Itaxim, Araponga e Arandu-Mirim), Guarani Kaiowá (aldeia Rio Pequeno) e Pataxó (aldeia Iriri) — chegaram na cidade a partir da primeira metade do século XX, em muitos casos em virtude de movimentos migratórios forçados. Podemos observar esse movimento em alguns relatos na publicação do projeto *Povos. Território, Identidade e Tradição — Territórios do Carapitanga*. O Cacique da Aldeia Araponga à época da produção do referido material, Seu Augustinho, de 100 anos, nos conta sobre sua chegada a Paraty:

Minha mãe e meu pai vieram lá do Paraguai, já eu nasci aqui em Brasil. Nós guaranis, as minhas famílias todas são de Chapecó/SC, daí eu casei lá para Argentina e voltei. Meus filhos são todos do Brasil, quando voltei eu andei por todos os lugares, fui para Uruguai, passei pelo Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo e Rio de Janeiro, agora eu estou aqui no Rio de Janeiro há 45 anos (TERRITÓRIOS DO CARAPITANGA, 2021, p. 53).

Já Eva Jera Mirim Benite, de 50 anos, da aldeia Itaxi Mirim, nos conta, da seguinte maneira, sua chegada à Paraty:

Eu vim de Paraná quando tinha 12 anos. Tivemos que vir porque meu pai não estava bem de saúde, não sabíamos como resolver. Daí, pelo sonho dele, começamos a nossa caminhada: viemos para São Paulo, onde era conhecido como capoeirão, ficamos durante dois anos por lá. Daí meu pai sonhou novamente para continuarmos nossa caminhada através de uma luz, nós seguimos para o Espírito Santo na aldeia de Aracruz, ficamos dois anos por lá. Quando estávamos lá, minha vó, ainda estava viva, Dona Maria dos Santos, [disse]: meu filho, tem uma terra para lá onde eu vivi e o Deus está iluminando seu caminho para vocês irem para lá [...] e meu pai decidiu vou tentar saber sobre essa aldeia onde sua avó morou e vamos caminhar para lá. [...] Tivemos que ficar mais próximos e daí ficamos na aldeia em Bracuí (Angra dos Reis). Saímos de Bracuí e fomos para a aldeia Araponga onde estão pajé seu Agostinho, e lá ficamos mais dois anos até que conseguimos passar para essa terra. E até hoje estamos aqui (*Ibidem*, p. 54-55).

Dessa maneira, é possível perceber que a memória dos povos indígenas não remete apenas aos primórdios da História do município, mas também demonstra como essa memória faz parte do presente e está em constante transformação.

Por outro lado, é necessário lançarmos reflexão sobre a História de outro povo tradicional com presença muito marcante em Paraty: os quilombolas. A cidade conta atualmente com duas comunidades remanescentes de quilombos, a do Campinho da Independência e a do Cabral. Inclusive, é importante destacar que a comunidade do Campinho foi a primeira do Estado do Rio de Janeiro a ter a titulação de suas terras garantida, no ano de 1999. No entanto, é importante salientarmos determinadas especificidades na formação dessas comunidades.

É sabido que

A palavra “quilombo” é derivada do banto e pode estar relacionada a algo como aldeia, acampamento ou similares. O banto refere-se ao grupo africano étnico-linguístico composto de várias línguas chamadas “línguas bantas”, que se caracterizam pela utilização de prefixos. Algumas delas são quimbundo, quincongô, dentre outras. A manutenção das línguas de origem dos povos escravizados constituiu uma das formas de resistência, uma vez que garantia um mecanismo de comunicação pouco acessível aos proprietários. Assim, falar no idioma natal ou aprender outro idioma durante a travessia ou no convívio foi uma das formas encontradas pelos escravos para compartilhar segredos, maldizer seus senhores e, quem sabe, arquitetar planos. Além disso, pela manutenção do idioma, os escravos mantinham, também, a identidade deles (PEREIRA; PORTO; SERRANO, 2012 p.25).

Portanto, pela própria origem semântica do termo “quilombo”, já é possível notar o caráter de resistência dado a essas comunidades desde o início do tráfico de escravizados de origem africana para a América portuguesa. Por conta disso,

Em 1733, em São Paulo, denominava-se quilombo as formações com mais de 4 indivíduos que sobreviviam nas matas. Já em São Salvador dos Campos dos Goytacazes, em 1757, quilombo era uma aglomeração de escravos fugidos que lutavam para não ser recapturados. No regimento do Conselho Ultramarino, em 1741, correspondia a qualquer ajuntamento de escravos, contando-se mais de cinco deles fugidos.

O quilombo representava uma espécie de núcleo de resistência, podendo surgir em qualquer área onde houvesse escravismo, o que significa que não havia nenhuma característica física ou geográfica que lhes predeterminasse a formação (*Ibidem*, p. 26).

Sendo assim, sinteticamente, os quilombos eram espaços de resistência de escravizados fugidos. Contudo, é necessário destacar que, embora se fale sobre “a existência de um quilombo no morro da Praia da Cajaíba, onde teriam sido encontrados fogões e plantações antigas de mandioca e gengibre” (CARVALHO, M., 2016, p.4), os quilombos do Campinho e do Cabral não se formaram mediante a ação de escravizados fugidos, mas sim quando, em um momento de decadência econômica, proprietários de fazendas abandonaram suas terras e as deixaram para seus escravizados. Portanto,

No fim do século XIX, Paraty começou a passar por um declínio econômico e um acelerado processo de despovoamento, situação que perdurou ao longo da primeira metade do século XX. As mudanças nas estradas e a abertura de uma ferrovia entre Rio e São Paulo fizeram com que caminhos que cortavam a região perdessem sua importância, criando um relativo isolamento. Essa situação se intensificou com a Abolição da escravatura, em 1888. As pessoas que permaneceram se dedicaram às atividades de subsistência, com uma pequena produção de açúcar e aguardente, comércio local e pesca artesanal (*Ibidem*, p. 4-5).

Sobre o declínio econômico de Paraty, Cássio Cotrim localiza seu início na segunda metade do século XIX:

Com a lei Eusébio de Queirós, e o conseqüente fim do contrabando de africanos, os paratienses perderam o mercado de seus produtos e daquilo que compravam para revender.

Os contrabandistas que residiam na vila preferiram transferir sua residência e seus negócios para a cidade do Rio de Janeiro, onde poderiam aplicar melhor o dinheiro de que dispunham.

Com o volume do comércio bastante reduzido, e com menos moradores abastados, não havia dinheiro para reformar ou para reconstruir as casas e os sobrados da vila. Iniciou-se então um processo de preservação pela pobreza (COTRIM, 2012, p.53).

Desta maneira,

No processo de Abolição, muitas fazendas entraram em decadência, sendo abandonadas pelos antigos fazendeiros e parcialmente divididas entre os escravizados, por doação ou apossamento. Aqueles que ali permaneceram deram origem a comunidades com fortes laços de parentesco, compadrio e vizinhança. Foi o caso das comunidades negras rurais de Cabral e Campinho. As duas comunidades indicam a existência de um território contínuo de comunidades negras rurais no sertão de Paraty, que se estende de Ubatuba-SP, incorporando a comunidade de Caçandoca-SP na mesma rede de trocas e parentesco (CARVALHO, M., 2016, p.5).

De acordo com o quilombola da comunidade do Campinho, Ronaldo dos Santos, em relato exposto na publicação do *Projeto Povos – Territórios do Carapitanga*, “ao final do século XIX, com a decadência do regime escravocrata, a história do Quilombo Campinho da Independência começa a ser escrita por três mulheres: Vovó Antonica, Tia Marcelina e Tia Maria Luíza que, com base no regime matriarcal, conduziram o processo de desenvolvimento local.” (TERRITÓRIOS DO CARAPITANGA, 2021, p. 32). Fato que merece destaque nesse relato é o caráter matriarcal na formação do Quilombo do Campinho. Já sobre a formação do Quilombo do Cabral,

Francisca Alvarenga é uma personagem fundamental para a história do grupo. Ela foi proprietária da fazenda Rio dos Meros e, depois de viúva, tornou-se dona da Fazenda da Caçada e do Engenho D’Água pertencentes ao seu marido, Francisco Alves. Seus escravizados se dividiam entre a sua casa na cidade e as fazendas no sertão de Paraty, onde podiam plantar. Ali se estabeleceram em condições de certa autonomia e estabilidade. Francisca deixou suas terras em herança para seus filhos e seus escravizados. Em seu testamento, dividiu-as em quatro partes: 70 alqueires para Benedito Francisco, 40 para Benedito Alves, 400 para Alto Melo e 300 para Araquém (CARVALHO, M., 2016, p. 5).

Tendo sido tratada a formação das duas comunidades quilombolas de Paraty, é necessário que seja feita uma abordagem sobre a origem e a história da população afrodescendente na cidade.

Como em outras regiões da então colônia do Império português, Paraty, que além de ser um ponto de ligação entre o litoral e as vilas do interior do Vale do Paraíba paulista, e durante um tempo também com as regiões mineradoras de Minas Gerais, se notabilizou por uma vultosa produção de cachaça nos diversos engenhos que se proliferaram em seu território. Sobre essa questão, Marina de Mello e Souza afirma que:

Com a centralização do abastecimento das Minas pelo porto do Rio de Janeiro e pelo Caminho Novo, deslocando a principal rota comercial do nordeste para o sudeste da colônia, em 1763 a sede administrativa do vice-reinado foi transferida para aquela cidade. Essa mudança, além de intensificar o aumento da circulação de provisões, manufaturados, escravos e ouro pelo porto do Rio de Janeiro, fez com que a lavoura canavieira se espalhasse do recôncavo da Guanabara para as planícies de Campos e

Cabo Frio. Enquanto a região dos Campos dos Goitacazes, ao norte da província, tornou-se grande produtora de açúcar, abrigando centenas de engenhos, o sul da província— Ilha Grande e principalmente Paraty — tornou-se o maior centro produtor de aguardente, gênero menos nobre, mas que as exíguas planícies entre o litoral e a Serra do Mar permitiam explorar, e que ocupou lugar de destaque no quadro comercial de então. Além de ser largamente consumida dentro do território colonial, principalmente pelos escravos exauridos pelos árduos trabalhos nas minas, servia de moeda nas trocas efetuadas com a África. Enquanto no tráfico negreiro feito na costa da Mina, através da Bahia e de Pernambuco, o tabaco era a moeda mais utilizada, no comércio do Rio de Janeiro com a costa da Angola, o binômio que prevalecia era pinga-escravo, e Paraty era o maior centro produtor de aguardente da capitania. Em 1799, o Rio de Janeiro abrigava 616 engenhos de açúcar e 253 de aguardente, sendo 155 destes em Paraty (SOUZA, 2008, p.46).

Isso demonstra a importância de Paraty para o tráfico de escravizados africanos no período colonial e também no imperial. Cássio Cotrim apresenta Paraty como um dos principais portos de entrada de cativos, sendo também essa atividade comercial um dos fatores que impulsionaram o florescimento de Paraty nos primeiros anos de colonização. O autor associa a elevação do povoado à condição de vila independente da de Angra dos Reis — com o apoio do governador do Rio de Janeiro, Salvador Corrêa de Sá e Benevides — a uma possível rota de contrabando de escravizados de origem africana “para concorrer com aquela, marítima, da África ao Rio da Prata, e vender diretamente aos espanhóis boa parte dos escravizados que trazia da Angola reconquistada, eliminando os atravessadores rioplatenses e somando os ganhos das viagens marítima e terrestre” (COTRIM, 2012, p.21).

Os documentos que tratam do tráfico negreiro em Paraty não são tão abundantes devido ao fato de ser uma atividade econômica que para os traficantes era interessante que ficasse escondida, mas é possível encontrar relatos que fazem referência a tal prática (*Ibidem*, p.49). Na obra *Villa de Paraty*, Cássio Cotrim traz importantes documentos, como o relato de 1712 do pirata inglês Woodes Rogers em seu diário, publicado sob o título *A Cruising Voyage Round The World*:

Este foi um dia agradavelmente belo, mas de violento calor. Nós [do Duke] alcançamos o [navio] Dutchess: e nos emparelhamos a ele. Conseguimos grande quantidade de madeira, pescamos excelentes peixes com nossas linhas, e contactamos várias canoas provenientes da Vila, que nos informaram [a presença] de um Bergantim ancorado na vereda por onde adentrávamos. Enviei uma Pinaça tripulada e armada para sondar o que era ela. Descobri ser portuguesa, e carregada com negros destinados às minas de Ouro (COTRIM, 2012, p. 27).¹

¹ Sobre a localidade descrita por Woodes Rogers em seu relato, Cotrim faz a seguinte observação: “Navegando pela baía da Ilha Grande, possivelmente junto à vereda de Paraty Mirim, onde há profundidade suficiente para a ancoragem de navios, Rogers confundiu o local com Santos (“Sanetas”), mas as notícias de seu diário não deixam dúvidas de que visitava a região de Paraty” (COTRIM, 2012, p. 27).

Outro importante documento sobre o tráfico negreiro em Paraty que Cássio Cotrim nos traz está no livro intitulado *Brazil Viewed Through a Naval Glass*, de Edward Willberforce, publicado em 1856, que trata de duas enseadas de Paraty:

Do lado externo, fica uma baía (Cairoçu), pequena e muito exposta ao mar. Há ali uma casa comprida, branca, de propriedade do senhor Pinto, grande fornecedor de escravos que teve que fugir do país após terem descoberto ser ele proprietário de certo navio negreiro que navegava ao largo da costa para o norte do Rio de Janeiro. Separada da baía do Cairoçu pela ponta do Sono, fica a baía do Sono, também muito exposta às fortes ondas do Atlântico, impedindo a ancoragem de qualquer embarcação quando o tempo está turbulento. Em frente à casa, há dois patriarcais [árvores tais quais palmeiras imperiais ou jequitibás] que se espalham em grandes ramos de folhagem, fazendo abaixo, circunferências de sombra capazes de acomodar todos os habitantes da propriedade em agradáveis tardes. Um homem veio até a corveta Geyser com bananas para vender. Homem bruto e mal educado, que sabia pouco, ria muito e falava demais a respeito de navios negreiros” (*Ibidem*, p. 53).

Em outro momento, o referido autor traz o relato do governador da capitania de São Paulo e Minas Gerais, Dom Pedro de Almeida, conde de Assumar, de 1717. Ele informa sobre uma massiva presença de escravizados em Paraty e sobre o prestígio dos senhores em função da quantidade de cativos que eles tinham:

(...) fomos jantar à villa de Paraty em caza do Cappitão Lourenço de Carvalho, que nos regalou magnificamente. Elle hé natural da Villa de Basto, cazado com huma mulata filha de Francisco do Amaral: He muy rico, e poderoso: porque acha com trezentos negros, que lhe adquirem grande cabedal com a condução das cargas, em que continuamente andão pela serra asima, q. vay a sahir à Villa de Guaratingueta: que por ser tão áspera não podem subir cavallos carregados, e lhes é preciso aos viandantes valerse desse meyo para poder seguir a sua viagem para Minas (*Ibidem*, p. 30-31).

Através dos relatos expostos aqui, é possível notar a estreita relação de Paraty com o tráfico de escravizados. Ao lado desses documentos, é possível também apontarmos elementos da cultura material que são referências da presença de escravizados africanos. Uma das principais e mais icônicas referências pode ser encontrada no centro histórico da cidade: a Igreja de Nossa Senhora do Rosário. De acordo com Thereza e Tom Maia,

Como “negro não tinha lugar entre os brancos da Matriz”, Manoel Ferreira dos Santos e seu irmão Pedro, por volta de 1725, iniciaram a construção de uma capela dedicada a Nossa Senhora do Rosário, para os homens pretos de Paraty, e “lhes fizeram patrimônio em oito moradas de casas e três e meia braças de chaons, para sua subsistência. Aos cuidados de uma Irmandade, erecta a 20 de agosto de 1750, está a conservação do templo, que se reedificou no ano de 1757 ou pouco mais”. A posterior criação, na mesma igreja, de uma outra Irmandade, a de São Benedito, se deu em época ignorada (MAIA; MAIA, 2015, p.87).

A festa de São Benedito e Nossa Senhora do Rosário é comemorada em Paraty desde o período colonial, e até os dias de hoje tal celebração ainda é uma das principais comemorações do calendário religioso da cidade. Segundo Thereza e Tom Maia,

É tradição em Paraty que, como os pretos não podiam participar das festividades do Divino, criaram para eles um Rei e uma Rainha, que se vestiam na procissão com

roupas iguais às usadas “pelo Imperador do Brasil e pelo Rei de Portugal”. Usavam, como ainda hoje, coroa e cetro, onde se encontra gravada a imagem de São Benedito (MAIA; MAIA, 2015, p. 94)

Essa festa passou por diversas transformações ao longo da História, mas a presença de elementos africanos em sua celebração permaneceu. O jongo era uma das danças realizadas na festa, assim como também o era na Festa de Santa Cruz. Em Paraty, há uma pequena capela que recebe o nome de Santa Cruz da Generosa, pois

A construção dessa capela está ligada a uma superstição da Semana Santa. Contam que existiu um preto, de nome Teodoro, escravo liberto do senhor José Quadrado que, em uma Sexta-Feira Santa, desafiando os conselhos dos mais sensatos, insistiu em lançar “uma tarrafiada” nas águas do rio Perequê-açu. Aconteceu, porém, que uma das malhas da tarrafa enganchou-se em um botão de sua camisa, derrubando-o no rio e levando-o para o fundo das águas. Quando puderam prestar alguma ajuda, o homem já estava agonizando, morrendo em seguida. Uma senhora, de nome D. Generosa, moradora no local, prometeu então mandar ali erguer uma cruz de cedro. (*Ibidem*, p. 116)

Como podemos observar, a memória dos povos quilombolas da cidade, conseqüentemente uma memória afrodescendente, perpassa toda a história de Paraty em diversos momentos e pode ser observada em diversos espaços da cidade.

Embora neste capítulo estejamos traçando um panorama, ainda que breve, sobre a história dos povos e comunidades tradicionais de Paraty, é necessário destacar que essa não é uma tarefa fácil, pois muitas dessas comunidades acompanharam o certo isolamento que a cidade viveu no final do século XIX, quando foi construída a Estrada de Ferro D. Pedro II, que ligava Rio de Janeiro e São Paulo e passou a escoar o café produzido no Vale do Paraíba paulista, tirando do município do litoral fluminense tal função. Com isso, Paraty só voltou a ganhar destaque na segunda metade do século XX, com abertura de rodovias, mais especificamente, a Paraty-Cunha (SP) e depois a Rio-Santos, por onde os turistas começaram a chegar.

Sobre a dificuldade de narrar a História dos povos e comunidades tradicionais de Paraty, Pedro Campos Franke afirma que:

A maioria dos registros escritos da época colonial e imperial são documentos oficiais, emitidos por instituições ou pessoas em posições de poder. Por isso é muito difícil encontrar registros escritos que contemplem a realidade das classes trabalhadoras, da cultura popular, dos indígenas e dos quilombolas, por exemplo. A aproximação à materialidade da história se dá de forma indireta, com interpretação e até um bocado de especulação. Mas também com responsabilidade e verossimilhança (FRANKE, 2019, p.15).

Justamente por essa questão, as fontes que contam a História dos povos e comunidades tradicionais de Paraty estão principalmente na tradição oral e na cultura material. No atual momento, principalmente em função do título de Patrimônio Mundial Misto, a tendência é que

haja mais esforços da historiografia no sentido de refletir sobre esses indivíduos como agentes dos processos históricos.

Uma vez que tratamos de alguns aspectos da História dos povos indígenas e quilombolas em Paraty, passamos agora a tratar das comunidades caiçaras da cidade, que ao longo do tempo, acabaram sendo vistas como um dos principais elementos formadores da cultura e identidade paratiense. Isso se deu depois dessas comunidades se formaram principalmente através da ação de colonizadores portugueses em conjunto com indígenas e, mais tarde, africanos. Com isso, os povos caiçaras acabaram tornando-se uma representação da chamada miscigenação do povo brasileiro. Contudo, não podemos deixar aqui de chamar atenção para o caráter romantizado e pacífico que essa visão promove sobre o processo de colonização portuguesa do Brasil, que tem por objetivo mascarar as violências sofridas pelos povos indígenas e africanos nesse processo. Feita essa observação, cabe destacar que, de acordo com Julia Manso Paes de Carvalho,

O termo caiçara tem origem no vocábulo tupi-guarani caá-içara, utilizado para denominar as estacas rudimentares colocadas em torno das tabas ou aldeias e também o curral feito de galhos de árvores fincados na água para cercar o peixe. Posteriormente, as pessoas que habitavam essas aldeias e tabas, descendentes de índios e portugueses que habitavam as áreas litorâneas foram sendo reconhecidos como “caiçaras”, ou seja, aquela população que ficou conhecida por suas habitações rústicas, de pau-a-pique e telhado de sapê (CARVALHO, J., 2010, p.18).

Ainda segundo Carvalho, e chamando atenção para o aspecto da miscigenação que foi atentado anteriormente,

Inicialmente, as comunidades caiçaras se formaram da miscigenação entre colonizadores portugueses e os grupos indígenas do litoral do Paraná, São Paulo e Rio de Janeiro. Posteriormente a inserção da mão de obra escrava à região veio contribuir com a formação desta peculiar forma de vida. As práticas culturais, os materiais utilizados e os meios de produção da cultura caiçara são uma mescla destas três matrizes culturais (*Ibidem*, p.19).

Sobre como se deu a formação dessas comunidades caiçaras no litoral do Rio de Janeiro, de São Paulo e Paraná, Cristina Adams afirma que:

Historicamente, a formação das comunidades caiçaras só pode ser entendida no contexto da ocupação do litoral brasileiro e dos ciclos econômicos vividos pela região sul/sudeste. O caráter predominantemente agrícola de nossa colonização fez que as terras férteis, úmidas e quentes das baixadas fossem as mais ocupadas, inclusive graças à facilidade de escoamento dos produtos para o exterior. Formaram-se então aglomerados grandes e médios, ao redor dos quais gravitavam pequenos núcleos, formados graças a condições particulares da costa, que favoreciam sua ocupação, e que enviavam aos núcleos maiores parte de sua pequena produção (farinha de mandioca, peixe e algum café). Muitas vezes, esses pequenos núcleos converteram-se em compartimentos estanques, com pouca comunicação entre si ou com o exterior, em razão da dificuldade de comunicação por terra (ADAMS, 2000, p.147).

Apesar de serem conhecidas por terem certo isolamento das zonas urbanas, as comunidades caiçaras de Paraty sempre mantiveram relações com a cidade, seja por questões afetivas, como por exemplo os laços de parentesco, ou por questões comerciais, uma vez que

os caiçaras poderiam vender nas cidades sua produção agrícola e também o pescado. Quanto a essa questão, Carvalho afirma que:

As comunidades caiçaras supriam as cidades com produtos da agricultura (melado, farinha etc.), da pesca, do extrativismo vegetal e artesanato (balaios, redes etc.). Com a decadência dos ciclos econômicos, estas comunidades se voltavam para a produção de subsistência. As comunidades caiçaras sempre mantiveram contatos e intercâmbios econômicos e sociais, em intensidades diferentes, com as cidades próximas que emergiram no litoral, como Paraty, Santos, Ubatuba. Dependiam delas para atender às necessidades materiais não produzidas em seus sítios (sal, combustível, vestimentas, nylon etc.) e nelas comercializavam cachaça, melado, farinha, peixe seco e fresco, utensílios de pesca artesanais, fumo, etc. (CARVALHO, J., 2010, p. 19-20).

O modo de vida caiçara tem como uma de suas principais características a integração com o meio onde essas comunidades estão inseridas. Seja através de suas roças ou de técnicas de pesca artesanal, os povos caiçaras expressam seus saberes tradicionais, que traduzem um profundo conhecimento do meio e as características ambientais e geográficas das regiões onde estão inseridos. A cartilha *Territórios da Península da Juatinga*, do *Projeto Povos: Território, Identidade e Tradição*, já citado aqui anteriormente, versa que

O modo de vida caiçara se desenrola em diferentes espaços do território e integra praia, costeira, encostas, sertão e mar. As atividades são definidas e organizadas muito em função das estações do ano, geralmente chamadas de “tempo quente” e “tempo frio”. As estações definem o tempo de fazer roça, o tempo de pescar e o trabalho no turismo. Também influencia as condições de navegação e a circulação das pessoas entre as comunidades e para a cidade (TERRITÓRIOS DA PENÍNSULA..., 2021, p. 26).

E sobre a relação com o território, também é dito que:

O modo de se relacionar e de apreender o território se expressa de várias maneiras. Uma delas é o nome dado para os lugares (os topônimos). Na Juatinga, os morros, as pedras, tocas, sacos, pontas, trilhas, ilhas, sertões, tudo recebe um nome. Os nomes são escolhidos pelo formato, pelo uso, ou pela memória de algum fato ali ocorrido. Assim, a Juatinga não é um mero cenário da vida caiçara, e sim um espaço repleto de significados, uma paisagem produzida pelos seus habitantes ao longo de gerações vivendo ali (*Ibidem*, p. 27).

No entanto, é necessário destacar que o modo de viver do povo caiçara sofreu grandes modificações com a construção da rodovia Rio-Santos e com a chegada em massa do turismo na região. Nesse movimento, veio uma forte especulação imobiliária, que em muitos casos foi acompanhada de conflitos entre as comunidades tradicionais e grileiros, uma vez que

Empreendedores menos escrupulosos compravam as propriedades rurais dos caiçaras por preços baixíssimos, ou os ameaçavam, expulsando-os, sem quaisquer direitos, de suas terras mal documentadas ou sem documentos. Após transformarem tais áreas em loteamentos, ou nelas construírem casas e condomínios de luxo, revendiam os imóveis com lucros muito altos (COTRIM, 2012, p. 71).

Haja vista que a Rio-Santos representa um importante marco na história de Paraty e também na própria região da chamada Costa Verde do estado do Rio de Janeiro e dos

municípios atravessados por ela no litoral paulista, é necessário destacar que os fatores que levaram à construção dessa rodovia na década de 1970 foram:

o terminal petrolífero de São Sebastião, no litoral paulista; a usina nuclear situada junto à pedra do Frade, em Mambucaba, no município de Angra dos Reis; os estaleiros de construção de grandes navios da empresa Verolme, também em Angra dos Reis; e o terminal portuário de Sepetiba, para o desembarque de carvão e de minério de ferro destinados ao parque siderúrgico de Santa Cruz (*Ibidem*, p. 70).

Dessa maneira, é possível notar que a Rio-Santos não veio para atender aos interesses da população, que no caso de Paraty, vivia quase um século de certo isolamento, mas sim aos de grandes empreendimentos. Sendo assim, os impactos sociais que essas transformações poderiam causar na região não estiveram entre as principais preocupações dos que comandaram os projetos de engenharia que construíram a “Estrada do Sol”. Em consequência disso,

Os efeitos mais imediatos da abertura da estrada foram a valorização das terras e o aumento da periferia das cidades, com o grande influxo de moradores da área rural que foram afetados pela estrada ou escoraçados pelos ditos proprietários das terras em que moravam e de onde tiravam seu sustento (LOPES, Luiz.2019, p. 30).

Em relação à história dos conflitos travados pelo território pelas comunidades tradicionais, Luiz Carlos de Oliveira Lopes afirma que:

Há muita dificuldade em encontrar registros da presença de populações tradicionais na região supracitada. Especialmente em relação aos Guarani, essa dificuldade se exacerba dada a ausência quer seja nos documentos oficiais da FUNAI, quer seja na produção historiográfica, contrastando com a presença em jornais de grande circulação da época, como O Globo, Folha de São Paulo e o Estado de São Paulo. Citando de maneira indistinta a “presença de populações tradicionais”, o tema emerge em documentos relativos à dimensão agrária, especialmente em relação aos “conflitos”. Mas essa é uma história de ausências, de invisibilidades, de luta pela terra como forma de reconhecimento, de ação política, de movimento social organizado, de protagonismo, emergência e empoderamento dos atores sociais (*Ibidem*, p. 28).

Com isso, nota-se que a luta pelo direito de permanecer em seus territórios é um ponto em comum entre os povos e comunidades tradicionais de Paraty. Como exposto no exemplar sobre a comunidade quilombola do Cabral, na coleção já mencionada neste trabalho, *Terras de Quilombos*,

A situação de relativo isolamento e autonomia em que vivia a comunidade de Cabral modificou-se principalmente a partir da década de 1960, quando vias de acesso à região foram asfaltadas e o processo de ocupação turística se intensificou. Os primeiros conflitos fundiários envolvendo as comunidades locais iniciaram nessa época. A situação piorou com a abertura da BR 101 em 1970, atraindo grileiros e aumentando a especulação sobre as terras (CARVALHO, M., 2016, p. 11).

No entanto, é necessário chamar atenção para o fato de que os conflitos pela terra não se dão apenas entre as comunidades tradicionais e indivíduos interessados em tomar posse das terras para fins de exploração turística, mas também com o próprio Estado brasileiro. Isso se dá pois a criação de Unidades de Conservação Ambiental acabou limitando determinadas práticas das comunidades tradicionais.

Na cartilha do *Projeto Povos*, ao tratar das ameaças e conflitos nas comunidades caiçaras da Península da Juatinga, afirma-se que “outra ameaça apontada foi a criminalização de práticas tradicionais por leis ambientais, principalmente agricultura e extrativismo” (TERRITÓRIOS DA PENÍNSULA..., 2021, p.34). Em outra cartilha do mesmo projeto, ao tratar da comunidade quilombola do Campinho da Independência, chama-se atenção para o mesmo ponto, uma vez que, “segundo os entrevistados, a criminalização do manejo tradicional agrícola e extrativista, juntamente com o alto processo de urbanização do território da Bocaina, têm dificultado a continuidade do modo de vida e da cultura quilombola” (TERRITÓRIOS DO CARAPITANGA, 2021, p. 46). Nesse sentido,

Um dos principais focos de conflito ainda se relaciona à sobreposição do território tradicional com unidades de conservação criadas sem processos de consulta prévia com a comunidade. Segundo os entrevistados, isso levou à criminalização de roças, do manejo agroextrativista e da caça sem que fosse resguardado o direito à autonomia dos quilombolas de realizarem práticas que remetem ao seu modo de vida tradicional. (*Ibidem*, 2021, p.46)

Neste capítulo, o principal objetivo foi refletir sobre a História dos povos e comunidades tradicionais na História de Paraty, ou seja, buscar compreender como indígenas, quilombolas e caiçaras ocupam os lugares de agentes dos processos históricos atravessados pela cidade.

Sendo assim, buscamos demonstrar que os povos e comunidades tradicionais de Paraty, tão fundamentais para a conquista do título de Patrimônio Mundial Misto, são protagonistas na História Local, e que muito da cultura e dos saberes tradicionais que hoje são colocados como elementos de destaque da cidade — ao lado das belezas naturais da Mata Atlântica — como uma maneira de exploração turística da região, não estariam de pé até os dias atuais se esses povos não tivessem guardado e perpetuado tais tradições ao longo do tempo ao custo de muita luta.

2 PARATY E AS DISCUSSÕES SOBRE PATRIMÔNIO

O título de Patrimônio Mundial Misto recebido por Paraty pela UNESCO ocupa hoje o topo de uma considerável lista de títulos — sejam estes de nível estadual, nacional ou, como nesse caso específico, mundial — que a cidade vem recebendo há certo tempo. No entanto, é necessário ressaltar que o título em questão traz consigo uma importante peculiaridade, uma vez que é o primeiro sítio misto, ou seja, de caráter cultural e natural, do Brasil. Além disso, é o primeiro sítio misto da América Latina que conta com uma cultura viva.

Como já indicado, a presença dos povos tradicionais, especificamente, indígenas, quilombolas e caiçaras, em território paratiense foi fundamental para a conquista de tal título. Sobre essa questão, o relatório do ICOMOS (Conselho Internacional de Monumentos e Sítios) e da UICN (União Internacional para a Conservação da Natureza) versa o seguinte:

O Conselho entende que a adoção da Área de Proteção Ambiental do Cairuçu como Componente 4 reforça a nomeação. Uma das principais razões que apoiam tal fator é que o sítio inclui diversas comunidades tradicionais — indígenas, quilombola e caiçara — cujas expressões culturais e modos tradicionais de vida baseados em uma relação balanceada e respeitosa com o ambiente natural em seu entorno são um importante atributo, contribuindo para o V.U.E. (Valor Universal Excepcional) de sítio misto.²

O relatório aponta ainda a importância que essas comunidades desempenham na área natural abrangida pelo título:

No caso específico da Área de Proteção Ambiental do Cairuçu, os objetivos da área protegida estão focados na conservação dos ecossistemas naturais, espécies, paisagens cênicas e sistemas hidrológicos e na integração desses componentes da paisagem com comunidades humanas, incluindo povos caiçaras, indígenas e quilombolas. Portanto, o objetivo do próprio gerenciamento da Área de Proteção Ambiental está de acordo com a proteção da relação entre os modos de vida das comunidades tradicionais e a conservação da natureza, que é um dos principais atributos do Valor Universal Excepcional do sítio “Paraty Cultura e Biodiversidade” e, dá a ele um caráter único.³

² “The State Party understands that the adoption of Environmental Protection Area of Cairuçu as Component 4 strengthens the nomination. One of the main reasons that support this is that the property will include several traditional communities — indigenous, quilombola and caiçara — whose cultural expressions and traditional ways of life based on a balanced and respectful relationship with the surrounding natural environment are an important attribute contributing to the O.U.V. of the mixed property” (PARATY [...], 2018, p. 3. Tradução nossa.).

³ “In the specific case of the Environmental Protection Area of Cairuçu, the protected area’s objectives are focused on the conservation of natural ecosystems, species, scenic landscapes and hydrological systems and on the integration of these landscape components with human communities, including caiçaras, indigenous and quilombolas people. Therefore, the Environmental Protection Area’s own management objective is in line with the protection of the relationship between traditional communities’ livelihoods and nature conservation, which is one of the main attributes of the Outstanding Universal Value of the “Paraty Culture and Biodiversity” site, and gives it its unique character” (*Ibidem*. Tradução nossa.).

Tal documento reforça ainda a importância das comunidades tradicionais na preservação da natureza ao afirmar que

Dotada de grande beleza cênica, a paisagem da Área de Proteção Ambiental do Cairuçu inclui mar, costões rochosos, praia, estuários, manguezais, corpos d'água, o maciço de Cairuçu e uma abundância de Mata Atlântica em diferentes níveis de preservação. Da mesma forma, a cultura tradicional é diversa e abundante. Dentro desta área protegida existem mais de 30 comunidades caiçaras, 2 Territórios Quilombolas, 2 Terras Indígenas e mais de 20 comunidades rurais tradicionais. Esse conjunto de comunidades carrega modos de vida que têm relação direta com os recursos naturais, e as comunidades tradicionais são responsáveis pela conservação e formação efetiva dos ecossistemas há centenas de anos. Eles são verdadeiros guardiões da floresta.⁴

Em outro momento do relatório, o Icomos e a UICN, recomendam a substituição da Reserva Ecológica da Juatinga pela Área de Proteção Ambiental do Cairuçu pelo fato de que, com tal troca, o sítio que passaria a compor a área que concorreria a Patrimônio Mundial Misto contaria com a presença dos povos e comunidades tradicionais. Essa informação aparece no relatório da seguinte maneira:

A substituição da Reserva Ecológica da Juatinga pela Área de Proteção Ambiental de Cairuçu como Componente Serial 4 trará para o núcleo a terra Indígena de Parati-Mirim, a terra Indígena de Araponga, a terra quilombola do Campinho da Independência, a terra quilombola do Cabral e 30 comunidades caiçaras. Os territórios indígenas e quilombolas são considerados Áreas Protegidas pela legislação brasileira, tanto para proteger às áreas de vida dessas comunidades quanto para ajudar a proteger os ecossistemas que têm relação direta com seu modo de vida. Assim, essa substitutiva garante a participação desses grupos na gestão do bem proposto e reforça não só o componente natural, mas também o cultural.⁵

Dessa maneira, como podemos observar nos trechos do relatório do ICOMOS e da UICN expostos aqui, é recomendada a substituição da Reserva Ecológica da Juatinga, por uma área mais extensa, que no caso é a Área de Proteção Ambiental do Cairuçu, tendo como um dos principais fatores para tal mudança a inclusão de comunidades tradicionais, especificamente indígenas, quilombolas e caiçaras, o que fortaleceria a candidatura de Paraty para o título de

⁴ “Endowed with great scenic beauty, the landscape of the Environmental Protection Area of Cairuçu includes sea, rocky coastlines, beaches, estuaries, mangroves, waterbodies, the Cairuçu massif and an abundance of the Atlantic Forest in different levels of preservation. In the same way, traditional culture is diverse and abundant. Within this protected area there are more than 30 caiçaras communities, 2 Quilombola Territories, 2 Indigenous Lands and more than 20 traditional rural communities. This set of communities carry ways of life that have a direct relationship with natural resources, and traditional communities have been responsible for the conservation and actual shaping of ecosystems for hundreds of years. They are true guardians of the forest” (PARATY [...], 2018, p. 4. Tradução nossa.).

⁵ “The replacement of the Juatinga Ecological Reserve by the Environmental Protection Area of Cairuçu as serial Component 4 will bring into in the core area the Indigenous Territory of Parati-Mirim, the Indigenous Territory of Araponga, the Quilombola Territory of Campinho da Independência, the Quilombola Territory of Cabral and 30 caiçara communities. The Indigenous and Quilombola territories are considered Protected Areas under Brazilian law, both to protect the living areas of these communities and to help protect ecosystems that have a direct relationship with their way of life. Therefore, this substitutional so ensures the participation of these groups in the management of the proposed property and strengthens not only the natural component, but also the cultural one” (*Ibidem*. Tradução nossa.).

Patrimônio Mundial Misto. Com isso, a grande importância dos povos e comunidades tradicionais para a conquista do título em questão fica evidente.

Contudo, é necessário localizar historicamente o título recebido recentemente e relacioná-lo com as discussões mais amplas concernentes ao patrimônio. O título de Patrimônio Mundial Misto pode ser encarado como resultado de um processo que reflete as transformações que ocorreram na própria noção de patrimônio. A inclusão de fatores naturais e culturais, mais precisamente de povos e culturas tradicionais, reflete uma série de discussões e transformações que ocorreram no campo patrimonial desde o século passado.

2.1 Paraty e a questão patrimonial

Desde meados do século XX, a patrimonialização em Paraty passou a ser uma questão que ocupou espaço de significativa relevância nos debates da sociedade civil e nas ações políticas e governamentais. O historiador paratiense Diuner Mello expõe em seu livro, *Paraty Estudante* (2006), que

Com a finalidade de preservar o conjunto arquitetônico da cidade de Paraty, seu entorno imediato e a paisagem do município, algumas edificações e determinadas áreas foram tombadas pelos governos federal e estadual. São elas:

- Sítio Histórico de Paraty: o quadrilátero compreendido entre o mar e a Rua da Patitiba e entre os Rios Perequê-açu e o Patitiba., foi considerado Monumento Histórico do Estado do Rio de Janeiro pelo Decreto 1.450, de 18 de setembro de 1945, quando foram elaboradas as primeiras leis de proteção ao conjunto arquitetônico e sua malha urbana.
- Tombamento pelo Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional: Em 13 de Fevereiro de 1958, o mesmo sítio histórico foi inscrito no Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico. Posteriormente esta área foi ampliada, englobando a Santa Casa de Misericórdia, o Forte Defensor Perpétuo e suas adjacências.
- Monumento Nacional: O Decreto 58.077, de 24 de março de 1966, converteu todo o Município em Monumento Nacional, fixando áreas especiais de proteção do sítio tombado (MELLO, 2006, p. 5).

Além dos títulos listados acima, em 2013, a Festa do Divino Espírito Santo, tradicionalmente celebrada na cidade, foi elencada pelo Iphan entre os patrimônios culturais brasileiros. Ao mesmo tempo, em 2017, Paraty recebeu da UNESCO o título de Cidade Criativa para a Gastronomia. Dessa maneira, é possível notar a estreita relação que o município do sul fluminense desenvolveu com as discussões patrimoniais.

Marina de Mello e Souza, em sua obra *Paraty: a cidade e as festas*, trata de algumas das modificações que ocorreram, tanto em questões legislativas e institucionais quanto no

próprio cotidiano da cidade, quando em 1966 a cidade ganhou o título de Monumento Histórico Nacional. De acordo com a autora,

Isso significava que qualquer alteração em todo o município deveria seguir normas elaboradas por técnicos especializados em preservação e desenvolvimento planejado. Assim buscava-se garantir não apenas o legado arquitetônico colonial como também a exuberância e variedade de espécies vegetais e animais sobreviventes em uma das maiores parcelas de Mata Atlântica ainda não devastadas pela ação predatória do homem. A partir da série de tombamentos e da abertura da estrada da serra, ficou cada vez mais claro que o principal potencial da região era o turismo (SOUZA, 2008, p. 175-176).

A autora chama atenção para o fato de que a preservação e a manutenção das tradições locais, da arquitetura do casario do centro histórico e da natureza, que no começo do século XX eram vistos como entraves para o desenvolvimento e a integração de Paraty com os grandes centros urbanos do país, acabaram se tornando fatores de interesse turístico, fomentando um ressurgimento da cidade alavancado pela economia que passou a ser movimentada. Segundo Marina de Mello e Souza,

O desejo expresso dos articulistas do começo do século XX parecia estar se realizando, e, tal qual a Fênix, Paraty renascia de suas cinzas, a partir da abertura de estradas que a colocavam em contato com o mundo circundante, com o qual as ligações tinham sido tão precárias durante os últimos cem anos. O que aqueles articulistas não tinham condições de imaginar era que o próprio isolamento que maldiziam propiciaria condições para o seu desenvolvimento. Se a cidade crescia, não era porque houvesse recebido investimentos industriais, a policultura havia se desenvolvido ou o comércio se revigorado com o movimento do porto. No mercado turístico em expansão, os produtos valiosos eram o casario conservado pela penúria da economia local e mais tarde pela proteção dos órgãos governamentais, as tradições mantidas pela comunidade unida em torno de sua história e a natureza quase intocada devido à proteção que a serra intransponível proporcionava (*Ibidem*, p. 182).

Contudo, é necessário destacar que esse processo de recuperação econômica através do turismo, que tinha como ponta de lança o patrimônio cultural e natural da cidade, não se deu de maneira harmônica e sem conflitos. Como a autora destaca,

As regulamentações dos órgãos ligados à defesa da arquitetura e da natureza, entretanto, ao mesmo tempo que tentavam evitar a destruição desses patrimônios, dificultavam os investimentos de exploração turística e imobiliária, que, visando basicamente ao maior lucro possível no menor intervalo de tempo, viam-se cerceadas por certas condições básicas e inegociáveis daquelas legislações. Nesse contexto, também o desenvolvimento industrial ficava altamente comprometido, pois as normas de preservação não permitiam alterações radicais no perfil no município (*Ibidem*, p. 176).

Sobre essa questão dos conflitos de interesses, Souza afirma que

Nessa nova situação, aflorou uma contradição entre os interesses de investimentos no município e os benefícios que trariam para os grupos dominantes da comunidade, em sintonia com investidores de fora dela, e a camisa-de-força da legislação de proteção, que limitava o movimento dos projetos de exploração turística. Ao lado disso, havia ainda o conflito com os interesses dos moradores do município que não lucravam com o dinheiro ali empregado, expulsos de suas terras e espoliados em seus meios de subsistência; nem viam interesse nas leis de proteção, que os impediam de abrir novas

roças serra adentro ou, no caso dos moradores da cidade, de reformar suas casas ou construir novas da maneira que bem entendessem (*Ibidem*, p. 182).

No contexto das discussões acerca da preservação dos bens patrimoniais da cidade, os esforços nesse sentido não foram exclusivamente dos órgãos dos governos federal e estadual. No ano de 1976, foi criado no município por um grupo de intelectuais de Paraty, de cidades do Vale do Paraíba e do Rio de Janeiro o Instituto Histórico e Artístico de Paraty (IHAP). Levando em conta tal cenário,

O IHAP nasceu para apoiar a cultura tradicional de Paraty e recolher documentos e objetos ligados ao passado do município, esparsos pela comunidade, de posse de particulares que queriam se desfazer deles ou achavam que ficariam mais bem guardados em um arquivo unificado, e documentos da administração pública que haviam sobrevivido ao tempo, mas estavam sob ameaça de serem destruídos pelo descaso ou má-guarda (SOUZA, 2008, p. 186-187).

Dessa maneira, é possível notar que a questão patrimonial ganha grande força na segunda metade do século XX na cidade, uma vez que não só as instituições governamentais, mas também os próprios paratienses, tomaram parte nos esforços de preservação da memória e tradição da cidade.

Assim, quando nos anos de 1970 o renascimento da Fênix parecia se consolidar, alguns foram assoprar as brasas da cultura tradicional que ainda restavam acesas sob as cinzas que as recobriam no século XX. Conversas com velhos conhecedores de tradições, buscas em papéis velhos, caixas de fotografias e baús tornaram possível trazer de volta muita coisa deixada de lado que voltava a ser importante. Esse trabalho foi levado a cabo basicamente por um grupo de paratienses que, além de viverem as tradições desde o começo de suas vidas, muitas vezes tiveram despertado o interesse por rituais e histórias deixadas de lado, enquanto brincavam nos sótãos por entre velharias, quando ouviam uma conversa entre “os antigos” ou uma narrativa contada pela avó (*Ibidem*, p. 188).

Marina de Mello e Souza reforça a relação entre as questões patrimonial e turística ao afirmar que

A partir da série de tombamentos, dos cuidados recebidos dos “paulistas” que reformavam as casas e do Iphan, que mesmo com as limitações da sua penúria ajudava a restaurar e manter igrejas e prédios públicos, a preocupação com a preservação de características identificadas ao passado colonial se ampliou, envolvendo não só a recuperação de locais que poderiam tornar-se atraentes recantos turísticos, mas também tradições que estimulariam os sentidos, sendo mais um fator de encantamento e garantia de novos visitantes. Assim, além da revitalização das tradições culturais, o crescimento econômico levou ao aparecimento de mais hotéis, restaurantes, bares, lojas de antiguidades, artesanato e lembranças diversas; construção de mais casas de veraneio que empregavam mais pessoas nos serviços domésticos, pedreiros, carpinteiros; aumento do número de barcos comprados e reformados no município ou trazidos de fora, precisando de marinas e marinheiros que deles cuidassem e os dirigissem por entre as praias e ilhas da baía, para deleite dos seus donos. Todo esse movimento representava mais investimentos, maior circulação de dinheiro no dia-a-dia, mais empregos para os que chegavam das roças, enxotados pela estrada e atraídos pelas facilidades que a cidade em expansão oferecia. E, para a manutenção e mesmo ampliação desta nova ordem, tinha-se consciência de que era preciso cuidar bem dos patrimônios arquitetônico, natural e cultural, que fazem do município um polo de atração do turismo” (*Ibidem*, p. 189).

Como podemos observar, a discussão a respeito da patrimonialização em Paraty está relacionada com os debates referentes à formação de uma identidade nacional brasileira. Mais à frente neste capítulo, trataremos melhor sobre a relação patrimônio-identidade nacional, mas por hora cabe salientar que as preocupações concernentes às escolhas e preservação de bens patrimoniais no Brasil surgem na década de 1930, contendo um forte apego à ideia de monumentos que remetem a uma História e Memória Oficial.

Nesse contexto, Paraty surge para esse discurso como um exemplar de cenário onde um “glorioso” passado colonial e imperial, baseado principalmente no período da exploração do ouro e depois na pujança da produção cafeeira, estaria expresso nas construções do centro histórico. Ao mesmo tempo, as tradições e festas religiosas da cidade e também a natureza da Mata Atlântica predominante no município compõem a ideia de brasilidade que se construía na época. Sobre essa questão, Marina de Mello e Souza afirma:

Desde a década de 1920, quando a necessidade de definição de uma identidade nacional se estabeleceu entre alguns setores da intelectualidade brasileira, os patrimônios históricos do país — fossem concretos, como a arquitetura e objetos, fossem manifestações culturais menos palpáveis, como festas, danças, cantigas — foram tomados como elementos nos quais se expressava uma identidade nacional própria. Em 1936, foi criado o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, hoje Iphan, visando à preservação desses bens, considerados fundamentais para a constituição de uma nacionalidade. Nesse processo foram determinados quais eram os “monumentos” do país: conjuntos de bens culturais considerados parte orgânica do passado, capazes de evocá-lo, estabelecendo uma relação de continuidade com a história nacional (SOUZA, 2008, p. 222-223).

Indo ao encontro com o que nos apresenta Souza, Antonio Gilberto Ramos Nogueira e Vagner Silva Ramos Filho, dissertam que

Em primeiro momento, situados entre o século XIX e a primeira metade do século XX, os processos de patrimonialização se fundamentaram na reconstrução do passado ou na valorização de uma arte nacional. No Brasil, durante o Estado Novo, a criação do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), em 1937, com trabalhos que privilegiaram a cultura erudita e o tombamento dos bens de ‘pedra e cal’ pertencentes ao legado luso-colonial, a fim de conferir *status* de modernidade para a nação é sintomática na formação de uma identidade hegemônica. A preservação do popular, presente no anteprojeto do modernista Mário de Andrade, foi relegada, por ser classificada como pertencente ao folclore, não ao patrimônio. Foi sob o signo do folclore, portanto, a partir de iniciativas como a criação da Comissão Nacional de Folclore (CNFL), em 1947, que as culturas tradicionais populares foram sendo documentadas, colecionadas e estudadas. A salvaguarda de canções, poesias, peças artesanais, costumes, crenças e, depois, músicas, ritmos, festejos, folguedos e rituais, ameaçados de desaparecimento, tomava o popular como depositário de valores essenciais e integrador das diversidades regionais capazes de embasar singularmente a identidade nacional (NOGUEIRA; RAMOS FILHO, 2020, p. 177-178).

Levando em conta essa associação entre patrimônio e identidade nacional, é possível notar que Paraty acabou se tornando um exemplar onde essa história e memória oficiais se tornavam palpáveis através de seus bens materiais. Dessa maneira, “Paraty tornou-se um

privilegiado monumento histórico, onde arquitetura, objetos e manifestações culturais mantinham-se integrados à vida da população” (SOUZA, 2008, p. 223).

Diante disso, podemos notar o forte tom de reprodução de um passado oficial do Brasil que a história paratiense ganhou. Dessa maneira, um determinado passado que era tão presente no cotidiano dos habitantes de Paraty, através das festas religiosas, das tradições e da arquitetura em estilo colonial, passa a ser reforçado, direcionado e adaptado para um discurso muito mais amplo que deveria dar conta da construção de uma identidade nacional. Sendo assim,

O passado — que até então tinha definido a identidade de paratienses, ligados entre si por relações de família, presos à terra onde seus antepassados viveram, morreram e estavam enterrados, respeitando o legado cultural dos pais e se comportando conforme os padrões que viam desde criança — passou a atribuir identidade também a setores mais amplos da sociedade, que ao identificar os símbolos da história comum reconheciam-se como partes de uma nação. A valorização do período colonial na formação de uma identidade nacional brasileira coincidia com o destaque dado na formação de uma identidade específica local ao fato de Paraty ter sido caminho do ouro (*Ibidem*, p. 224).

É importante destacar que Marina de Mello e Souza não coloca Paraty como um caso isolado ao tratar de como o passado colonial de determinadas cidades acabaram indo ao encontro de uma ideia de identidade nacional, uma vez que afirma que é comum em cidades históricas que a arquitetura, os costumes e as festas tradicionais se tornem atrativos turísticos. Nesse sentido, assim como Paraty, localidades que acabaram tendo seus bens de cultura material preservados por certo abandono têm nesses pontos de interesse um fator de movimentação da economia. De acordo com a autora,

a preservação de edifícios, ou conjunto de construções, principalmente em pequenas cidades, é o fator mais vital no aumento de arrecadação vinda do turismo, em qualquer parte do mundo. Com a valorização de monumentos históricos que remetem a passados nacionais e regionais, lugares que ficaram entregues à própria sorte, alijados do desenvolvimento da região na qual se inserem, viram seu atraso e estagnação se transformarem em fonte de renda graças à exploração turística, nacional e internacional. Com a aceleração no ritmo das transformações das cidades e sociedades, houve uma tendência de volta nostálgica às raízes, de interesse pelo folclore, um aumento do prestígio da noção de patrimônio. A reintegração de Paraty no quadro da economia regional, e mesmo nacional, deu-se dentro desse processo de busca de definição de uma identidade nacional, a partir de patrimônios históricos e da cultura popular tradicional (*Ibidem*, p. 224-225).

Diante do quadro exposto até aqui, é possível notar o quanto as discussões patrimoniais já estavam em voga para o poder público, para as instituições de salvaguarda e para a sociedade civil de Paraty desde meados do século XX. No entanto, é interessante observar o quanto tais discussões vão se modificando ao passo que as reflexões, estudos e definições acerca da própria noção de patrimônio vão avançando no cenário nacional e internacional. Para uma melhor compreensão desse fato, é necessário dedicarmos maior atenção às transformações que a ideia de patrimônio vem sofrendo desde o século passado.

2.2 As transformações na noção de patrimônio

De acordo com Manoel Luiz Salgado Guimarães,

O termo patrimônio supõe, portanto, uma relação com o tempo e seu transcurso. Em outras palavras, refletir sobre o patrimônio significa, igualmente, pensar nas formas sociais de culturalização do tempo, próprias a toda e qualquer sociedade humana. É através desse trabalho de produzir sentido para a passagem do tempo que as sociedades humanas constroem suas noções de passado, presente e futuro, como formas históricas e sociais de dar sentido para o transcurso do tempo. (GUIMARÃES, 2012, p. 99)

O referido autor apresenta a patrimonialização como uma demanda do tempo presente, representando esse processo como uma das maneiras que as sociedades contemporâneas encontraram de se relacionar com o seu passado, classificando, portanto, o patrimônio como uma forma de escrita da história contemporânea. O autor afirma que

O que o trabalho de Cristophe Prochasson nos ajuda a refletir é sobre os usos e demandas contemporâneas do passado, definindo uma variedade de narrativas sobre eventos pretéritos consumidos pelas sociedades contemporâneas, ávidas de lembranças e memórias de um tempo muitas vezes idealizado como de certezas e segurança. É como parte dessas demandas que devemos encarar o interesse contemporâneo em torno do patrimônio e das tarefas de patrimonialização do passado. Com isso, queremos deixar claro que o estudo do patrimônio só pode ser compreendido a partir de sua vinculação com as problemáticas atuais que definem interesses específicos com relação ao passado (*Ibidem*, p. 97).

O patrimônio surge, portanto, como uma forma que um determinado grupo de indivíduos encontra de cristalizar sua memória de um tempo histórico, podendo essa memória ser traduzida em patrimônio material ou imaterial. Portanto, todo patrimônio busca estabelecer laços entre as experiências dos indivíduos com a sociedade à qual pertencem através do tempo. Segundo Guimarães,

Da mesma forma que uma escrita sobre o passado demanda uma operação que transforme uma massa documental em fonte para a construção desse passado, é também uma operação, uma escolha e um ato valorativo aquele que transforma objetos do passado em patrimônio cultural de uma coletividade humana. É igualmente a partir de traços do passado que o patrimônio pode empreender sua tentativa de reconstrução de uma cadeia temporal e hereditária, vinculando as gerações presentes àquelas que as precederam, estabelecendo, por esse meio, importantes laços sociais necessários à vida das coletividades humanas. E aqui, as relações entre patrimônio e memória são estreitas (*Ibidem*, p. 100).

Nesse sentido, uma vez que o patrimônio remete a uma determinada memória construída por um grupo social de um período histórico, é importante salientar que os patrimônios devem ser entendidos como bens escolhidos para produzirem lembranças e esquecimentos a partir da memória. Dessa maneira, a memória pode ser vista como um passado idealizado, ao qual, diferentes grupos sociais se prendem para manter sua identidade. De acordo com Fernando Sánchez,

O homem pós-moderno entende que a História avança a grande velocidade, mas não sabe exatamente até onde. Alguns historiadores têm sugerido que precisamente é a fragilidade do presente e a incerteza do futuro o que tem produzido a eclosão do interesse social pela memória. Com efeito, o passado é o único lugar estável e seguro, que já não está sujeito aos vaivéns da mudança. Diante da vertigem produzida pela aceleração da História, nos agarramos ao passado como um dos últimos apoios possíveis. Assim, o passado que desaparece progressivamente como latência, reaparece como memória. Já que não podemos viver “no passado” porque a aceleração histórica nos isola dele, procuramos retê-lo em forma de memória, de recordação, de história. O passado, que já não forma parte de nossa experiência cotidiana, é, contudo, uma ancoragem segura na qual podemos amarrar nossa cambaleante identidade social.⁶

A relação estabelecida entre patrimônio e memória pode ser mais bem compreendida a partir dos apontamentos de Carmem Zeli de Vargas Gil sobre o processo de institucionalização da memória.

A construção de monumentos, museus e o acesso à exploração de arquivos evidenciam a institucionalização da memória e uma onda comemorativa que pode ser explicada pelo contexto de mudança acelerada em que vivemos e que nos leva a pensar a memória como um modo de gestão do passado. Pierre Nora (2009) dá pistas que explicariam isso a partir da relação linear que existia entre passado, presente e futuro, o que garantia certa segurança nas escolhas do que preservar do passado no presente, de modo a legitimar o futuro esperado. Hoje, a incerteza do futuro cria para o presente a obrigação de recordar e guardar tudo, o que é assegurado pelas novas tecnologias. Outro aspecto apontado por Nora é a emancipação de grupos étnicos cuja busca do passado é parte do processo de afirmação (GIL, 2019, p. 157-158).

A patrimonialização, portanto, deve ser encarada como uma das formas que as sociedades contemporâneas têm de interpretar sua relação com o tempo. Sendo assim, podemos afirmar que a escolha de bens como patrimônios, sejam eles materiais ou imateriais, faz parte da cultura histórica de nosso tempo, expressando a maneira como se dá a relação entre passado, presente e futuro. Fernando Sánchez Costa define cultura histórica da seguinte maneira:

A cultura é o modo em que uma sociedade interpreta, transmite e transforma a realidade. A cultura histórica é o modo concreto e peculiar em que uma sociedade se relaciona com seu passado. “Cultura histórica refere-se ao relacionamento das pessoas com o passado na variedade de níveis e no modo no qual são articuladas nas diversas narrativas, mídias, ideologias e atitudes”. Com a categoria de cultura histórica definimos, portanto, o conjunto de recursos e práticas sociais através das quais os membros de uma comunidade interpretam, transmitem, objetivam e transformam seu passado.⁷

⁶ “El hombre pos moderno se percata de que La Historia avanza a gran velocidad, pero no sabe exactamente hasta dónde. Algunos historiadores han sugerido que precisamente es la fragilidad del presente y la incertidumbre del futuro lo que ha producido la eclosión de interés social por la memoria. En efecto, el pasado es el único lugar estable y seguro, que ya no está sujeto a los vaivenes del cambio. Ante el vértigo producido por la aceleración de la Historia, nos agarramos al pasado como uno de los últimos asideros posibles. Así, el pasado, que desaparece progresivamente como latencia, reaparece como memoria. Ya que no podemos vivir <<en el pasado>> porque la aceleración histórica nos aleja de él, procuramos retener lo en forma de memoria, de recuerdo, de historia. El pasado, que ya no forma parte de nuestra experiencia cotidiana, es, sin embargo, un anclaje seguro en el que podemos amarrar nuestra tambaleante identidad social” (SÁNCHEZ, 2009, p.268. Tradução nossa.).

⁷ “La cultura es el modo en que una sociedad interpreta, transmite y transforma La realidad. La cultura histórica es el modo concreto y peculiar en que una sociedad se relaciona con su pasado. <<Historical culture refers to

Dessa forma, os patrimônios têm a função de estabelecer uma relação de pertencimento do indivíduo com a sociedade à qual pertence através do tempo, sendo um elo identitário entre gerações, uma vez que é considerado herança de um coletivo. De acordo com Guimarães:

No entanto, não apenas entre nós, mas no panorama das discussões internacionais em torno do patrimônio, tem-se observado uma aproximação entre diversos campos de atuação profissional, tornando o tema do patrimônio um lugar privilegiado para um diálogo entre historiadores, arquitetos, antropólogos, historiadores da arte, para ficarmos apenas com alguns desses campos que têm contribuído, de forma decisiva, para tornar complexas as discussões e abordagens acerca do patrimônio, da sua conservação e relação com as sociedades contemporâneas. A semântica do termo já nos sugere uma relação com o tempo que nos antecede, e com o qual estabelecemos relações mediadas por intermédio de objetos que acreditamos pertencer a uma herança coletiva. Assim, esses objetos que acreditamos pertencer ao patrimônio de uma coletividade, e, hoje, até mesmo da humanidade, estabelecem nexos de pertencimento, metaforizam relações imaginadas, que parecem adquirir materialidade a partir da presença desse conjunto de monumentos (GUIMARÃES, 2012, p. 99).

O conceito de Patrimônio Cultural é definido por Kalina Vanderlei Silva e Maciel Henrique Silva da seguinte maneira:

Os especialistas vêm continuamente substituindo o conceito de patrimônio histórico pela expressão patrimônio cultural. Essa noção, por sua vez, é mais ampla, abarcando não só a herança histórica, mas também a ecológica de uma região. Assim, em última instância, podemos definir patrimônio cultural (incluindo nessa a ideia de patrimônio histórico) como o complexo de monumentos, conjuntos arquitetônicos, sítios históricos e parques nacionais de determinado país ou região que possuem valor histórico e artístico e compõem um determinado entorno ambiental de valor patrimonial (SILVA, K.; SILVA, M. H.; 2009, p. 324).

Haja vista a definição de Patrimônio Cultural apresentada acima, é notória a necessidade de mobilizar tal conceito para trabalhar o sítio eleito como Patrimônio Mundial Misto, uma vez que atende a todas essas características. Em outro momento, os referidos autores dão sequência à explicação sobre o conceito de patrimônio cultural:

É interessante notar que o conceito de patrimônio cultural não se restringe à produção material humana, mas abrange também a produção emocional e intelectual. Ou seja, tudo o que permite ao homem conhecer a si mesmo e ao mundo que o rodeia pode ser chamado de bem cultural [...] Existem, na verdade, quatro categorias de bens patrimoniais: os bens naturais, os bens materiais, os bens intelectuais (que são o conjunto do conhecimento humano) e os bens emocionais, em que são inseridas as manifestações folclóricas, religiosas e artísticas de cada povo (SILVA, K.; SILVA, M. H.; 2009, p.325)

O conceito de patrimônio cultural está intrinsecamente ligado à ideia de cultura como tudo aquilo que o ser humano produz através de suas relações e interações com o meio em que vive. Sendo assim,

people's relationships to the past at a Variety of levels and the manner in which the relationships are articulated in a broad array of narratives, media, ideologies and attitudes>>. Con la categoría de cultura histórica definimos, por tanto, el conjunto de recursos y prácticas sociales através de las cuales los miembros de una comunidad interpretan, transmiten, objetivan y transforman su pasado” (SÁNCHEZ, 2009, p. 227. Tradução nossa).

Todas as ações através das quais os povos expressam suas formas específicas de ser constituem a sua cultura e esta vai ao longo do tempo adquirindo formas e expressões diferentes. A cultura é um processo eminentemente dinâmico, transmitido de geração em geração, que se aprende com os ancestrais e se cria e recria no cotidiano do presente, na solução dos pequenos e grandes problemas que cada sociedade ou indivíduo enfrentam (GRUNBERG; HORTA; MONTEIRO, 1999, p.5).

Estabelecendo uma discussão mais ampla acerca do conceito moderno de patrimônio, Pedro Paulo Funari e Sandra C. A. Pelegrini, em *Patrimônio Histórico e Cultural*, apontam a origem deste na fundação dos Estados Nacionais modernos europeus no século XVIII. Para Funari e Pelegrini, “o melhor exemplo de criação do Estado Nacional moderno talvez seja a França, a partir da revolução de 1789. Não por acaso, como veremos, foi lá que se desenvolveu o moderno conceito de patrimônio” (FUNARI; PELEGRINI, 2014, p. 15). A queda da monarquia através da Revolução Francesa e a instituição de uma república demandava que novos cidadãos se formassem tendo em comum uma língua, valores, costumes e principalmente, uma história (*Ibidem*).

Dessa maneira,

O Estado nacional surgiu, portanto, a partir da invenção de um conjunto de cidadãos que deveriam compartilhar uma língua e uma cultura, uma origem e um território. Para isso, foram necessárias políticas educacionais que difundissem, já entre as crianças, a ideia de pertencimento a uma nação. Os estudiosos modernos chamaram isso de introjeção ou doutrinação interior, que visava a imbuir os jovens, desde cedo, de sentimentos e conceitos que passavam a fazer parte de sua compreensão de mundo, como se tudo fosse dado pela própria natureza das coisas (*Ibidem*, p. 16).

Nesse sentido, o conceito de patrimônio surge tendo uma forte relação com a ideia de nacionalidade. Ou seja, os patrimônios deveriam ser elementos que constituíssem uma ideia de nação, que fizessem parte do processo de construção de nacionalidades. Como afirmam Funari e Pelegrini,

Os novos Estados nacionais tiveram como tarefa primeira inventar os cidadãos. Em relação a isso, há uma frase famosa que vale a pena recordar. Logo após a unificação italiana, em meados do século XIX, menos de 5% da população da Península Itálica falava ou entendia o italiano. O líder da unificação, Massimo D’Azeglio, constatou que “feita a Itália, é preciso fazer os italianos”. Talvez a Itália seja um caso mais claro devido à unificação tardia, mas o exemplo marca bem a importância da invenção de uma cultura nacional que não podia prescindir de suas bases materiais, seu patrimônio nacional. Assim começa a surgir o conceito de patrimônio que temos hoje, não mais no âmbito privado ou religioso das tradições antigas e medievais, mas de todo um povo, com uma única língua, origem e território (FUNARI; PELEGRINI, 2014, p. 17).

De maneira geral, neste primeiro momento de surgimento do conceito de patrimônio atrelado à origem dos Estados Nacionais modernos

o patrimônio é entendido como um bem material concreto, um monumento, um edifício, assim como objetos de alto valor material e simbólico para a nação. Parte-se do pressuposto de que há valores comuns, compartilhados por todos, que se consubstanciam em coisas concretas. Em segundo lugar, aquilo que é determinado

como patrimônio é o excepcional, o belo, o exemplar, o que representa a nacionalidade. Uma terceira característica é a criação de instituições patrimoniais, além de uma legislação específica. Criam-se serviços de proteção do patrimônio, como museus, formando uma administração patrimonial. Essa burocracia foi composta por profissionais de diversas formações e especialidades, principalmente arquitetos, historiadores da arte, historiadores, arqueólogos, geógrafos, antropólogos e sociólogos, entre outros (*Ibidem*, p. 20).

A ideia de patrimônio nacional ganha ainda mais força no período da Primeira e da Segunda Guerra Mundial (1914–1945), haja vista que tais conflitos bélicos tiveram como um de seus principais elementos causadores o nacionalismo. Um exemplo disso é o fato de os italianos buscarem calcar sua identidade nacional em vestígios materiais do Império Romano, visando com isso se colocarem como herdeiros de uma poderosa instituição política de dominação, justificando seus anseios imperialistas do século XX. Por outro lado, os nazistas alemães justificavam as reivindicações territoriais e invasões militares em outras nações, como por exemplo a Polônia, alegando que vestígios germanos foram encontrados em determinadas regiões para além das fronteiras alheias (*Ibidem*, p. 20-21). Até mesmo “os vestígios materiais dos antigos gregos também foram apropriados pelo nacionalismo alemão, como se esses fossem seus verdadeiros antepassados, com sua arte e seu suposto culto à ordem e ao poderio militar” (*Ibidem*, p. 21). Contudo, essa prática não se restringia ao nazifascismo, já que “mesmo em países democráticos os vestígios de povos distantes no tempo e no espaço eram tomados como parte do patrimônio nacional. A Inglaterra, por exemplo, considerava-se a verdadeira herdeira das antigas civilizações, como a mesopotâmica, a egípcia e a romana” (*Ibidem*, p. 21).

Contudo, o fim da Segunda Guerra Mundial provocou novas reflexões e discussões sobre o conceito de patrimônio, que acabaram por questionar a associação entre patrimônio e nacionalismo. Neste novo contexto,

O nacionalismo, associado ao imperialismo, superado com o fim da Segunda Guerra Mundial e a criação da ONU, a Organização das Nações Unidas, e da UNESCO, a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura, ambas em 1945. Embora desde 1937, sob a égide da antiga Sociedade das Nações, a Conferência de Atenas tenha defendido a salvaguarda do patrimônio cultural da humanidade, apenas no novo contexto pós-guerra se desenvolveram abordagens mais abrangentes e menos restritivas de cultura. O fim do conflito armado e a derrota dos nacionalismos fascistas na Alemanha, Itália e Japão colocaram em xeque as interpretações nacionalistas e racistas do passado (FUNARI; PELEGRINI, 2014, p. 21).

Um dos principais fatores que contribuíram para essa virada de pensamento foi

O fato de que os campos de concentração nazistas destinavam-se à destruição de povos inteiros foi reconhecido como genocídio. À luz do horror do Holocausto, os conceitos racistas, que antes passavam por aceitáveis mesmo nos países democráticos, como a Inglaterra e os Estados Unidos, foram condenados de forma clara e explícita. Da mesma forma, o nacionalismo imperialista saiu do conflito muito malvisto, o que se refletiu de imediato nas potências imperialistas democráticas, como a Grã-Bretanha, que tinha impérios coloniais que aplicava, em seus protetorados, uma política racista (*Ibidem*, p. 22).

Diante das diversas transformações que ocorreram no cenário das relações políticas e sociais ao redor do mundo, podemos afirmar que

O fim da guerra foi, portanto, um marco essencial que trouxe novos agentes sociais, com interesses diversos para o centro da ação social e política. Os povos colonizados intensificaram a luta contra as potências coloniais e obtiveram resultados positivos, como no caso pioneiro da Índia, independente em 1947. Estado multiétnico e democrático, a Índia representava a inclusão de novos agentes sociais no cenário internacional e era um sinal claro da falência dos modelos nacionalistas que enfatizavam um patrimônio homogêneo. A consolidação do poderio soviético na Europa Oriental, com o regime de partido único, também contribuiu para reforçar, nos países ocidentais, a importância da diversidade no interior das sociedades — contrastava-se a variedade nos países capitalistas com os aspectos monolíticos do socialismo real (*Ibidem*, p. 22).

Como foi exposto até aqui, no pós-Segunda Guerra Mundial, o nacionalismo começou a ser questionado, visto que passou a ser encarado como um dos fatores que serviram de motivação para o conflito bélico. Uma vez que patrimônio e nacionalismo exerciam uma influência mútua entre si, a revisão do segundo fez o primeiro também sofrer alterações. Ainda segundo Funari e Pelegrini,

Nos países capitalistas desenvolvidos, o pós-guerra foi caracterizado pelo crescente desenvolvimento de movimentos sociais, em prol dos direitos civis, da emancipação feminina, do reconhecimento da diversidade em vários níveis e aspectos. Esses movimentos demonstravam, a um só tempo, a existência de diversos grupos e interesses sociais e como essa variedade podia gerar conflitos sociais no interior dos países. A ideia de unidade nacional, uma só língua, cultura, origem, território, na base da concepção do patrimônio nacional, era minada no cotidiano das lutas sociais (*Ibidem*, p. 22-23).

Sendo assim, como reflexo das diversas transformações sociais que ocorriam naquele momento, a noção de patrimônio foi ampliada, indo além de edifícios e monumentos que refletiam valores e heróis ditos nacionais estritamente ligados a uma história oficial. O novo conceito de patrimônio passou a incorporar também saberes tradicionais, festas populares e espaços relacionados a grupos sociais até então marginalizados.

A respeito desse ponto, Funari e Pelegrini afirmam que:

De toda forma, a convivência levou à eleição da diversidade, humana e ambiental, como valor universal a ser promovido. Por esse mesmo princípio, nos diversos Estados nacionais, surgiram gradativamente possibilidades de uma ampla variedade de âmbitos patrimoniais, para além do nacional. Patrimônios de valor provincial ou municipal, mas também de comunidades, como os indígenas ou as mulheres, de grupos religiosos ou esportivos. Essa multiplicação patrimonial ocorreu em conjunto com a crescente participação das próprias pessoas na gestão dos bens patrimoniais, culturais e ambientais, que deixaram de ser apenas preocupação da administração pública nacional (FUNARI; PELEGRINI, 2014, p. 23-24)

Dessa maneira, as discussões relacionadas à patrimonialização deixaram de ser ditadas apenas pelos órgãos e interesses estatais e passaram a ser disputadas também por diversos movimentos sociais. Logo,

os próprios conceitos de ambiente e cultura sofreram alterações. O meio ambiente e a cultura foram, muitas vezes, valorizados por seu caráter único e excepcional. Com o despertar para a importância da diversidade, já não fazia sentido valorizar apenas, e de forma isolada, o mais belo, o mais precioso ou o mais raro. Ao contrário, a noção de preservação passava a incorporar um conjunto de bens que se repetem, que são, em certo sentido, comuns, mas sem os quais não pode existir o excepcional. É nesse contexto que se desenvolve a noção de imaterialidade do patrimônio. Uma paisagem não é apenas um conjunto de árvores, montanhas e riachos, mas sim uma apropriação humana dessa materialidade. Assim, compõem o patrimônio cultural não apenas as fantasias de carnaval, como também as melodias, os ritmos e o modo de sambar, que são bens imateriais (*Ibidem*, p. 25)

Nesse contexto, como podemos observar, a relação que a sociedade estabelece com o meio ambiente em que vive passou a fortalecer também as discussões acerca do patrimônio natural, uma vez que os movimentos de defesa do meio ambiente também passam a tomar parte nas discussões sobre a noção de patrimônio. Com isso, na década de 1950, “a legislação de proteção do patrimônio ampliava-se para o meio ambiente e para os grupos sociais e locais, antes preteridos em benefício da nacionalidade” (*Ibidem*, p. 23).

A reboque de todas as discussões expostas aqui, que propuseram novas interpretações acerca da noção de patrimônio, no ano de 1972, a UNESCO promoveu a primeira convenção referente ao patrimônio mundial, cultural e natural. Funari e Pelegrini nos trazem as seguintes observações a respeito de tal convenção:

A partir do reconhecimento da importância da diversidade, a grande novidade consistiu em considerar que os sítios declarados como patrimônio da humanidade pertenciam a todos os povos do mundo. Segundo essa convenção, subscrita por mais de 150 países, o patrimônio da humanidade compõe-se de:

- Monumentos: obras arquitetônicas, esculturas, pinturas, vestígios arqueológicos, inscrições, cavernas;
- Conjuntos: grupos de construções;
- Sítios: obras humanas e naturais de valor histórico, estético, etnológico ou científico;
- Monumentos naturais: formações físicas e biológicas;
- Formações geológicas ou fisiográficas: *habitat* de espécies animais e vegetais ameaçadas de extinção;
- Sítios naturais: áreas de valor científico ou de beleza natural (*Ibidem*, p. 25)

Diante disso, e considerando que o título tratado no presente trabalho é de caráter misto, portanto cultural e natural, é importante refletirmos sobre o conceito de Patrimônio Natural. Segundo Claudia Feierabend Baeta Leal,

Patrimônio Natural é uma categoria de reconhecimento de elementos naturais que, ainda que acione questões referentes à proteção da natureza, se constitui pela perspectiva da cultura e do patrimônio. Isso implica afirmar que patrimônio natural é uma categoria do patrimônio cultural — como, por exemplo, o patrimônio industrial —, que acionava valores diversos, mas o faz por meio de uma leitura cultural dos elementos naturais e da atribuição de valores que articulam aspectos ecológicos, paisagísticos e científicos a critérios subjetivos, como beleza, monumentalidade, excepcionalidade e a sentidos atribuídos pelos grupos sociais que se relacionam com os elementos naturais (LEAL, 2020, p. 75).

A autora chama atenção ainda para a própria maneira como a natureza passou a ser vista:

Para entender a inserção da natureza no âmbito do patrimônio cultural, é preciso destacar inicialmente a percepção da natureza como elemento de contemplação que influenciou narrativas de identidade — em que a natureza se apresentava como cenário ou paisagem nacional — e iniciativas preservacionistas, em que natureza e cultura apareciam como elementos radicalmente distintos. É a perspectiva que fundamenta a criação de parques nacionais, ainda no século XIX, nos quais a presença humana — tratada como essencialmente predatória — deveria ser restringida e assistida, desconsiderando inclusive populações nativas nas áreas preservadas e sua convivência não predatória com a natureza. Mudança relevante ocorreu nos anos 1960, com a defesa da abordagem conservacionista da natureza, sua visão integrada e relacional entre seres humanos e elementos naturais e sua ênfase nas possibilidades de compatibilização entre utilização e preservação dos recursos naturais (*Ibidem*, p. 76).

Ao mesmo tempo, Leal destaca as discussões em âmbito internacional no campo institucional sobre o Patrimônio Natural. De acordo com ela,

Em nível internacional, os novos entendimentos se consolidaram por meio da Conferência de Estocolmo e da Convenção para a Preservação do Patrimônio Mundial Natural e Cultural, ambas de 1972. Enquanto a primeira produziu uma declaração centrada na noção de “meio ambiente humano”, a última inovou com o tratamento conjunto da preservação de bens naturais e culturais. Ainda que tenha havido também, no âmbito da Convenção de 1972, a criação das categorias que associaram critérios naturais e culturais, como patrimônio misto e, mais recentemente, paisagem cultural, foi mantida a distinção entre os bens, seja nos critérios acionados para sua valorização, seja nos agentes mobilizados para seu reconhecimento: bens culturais e paisagens culturais têm suas candidaturas acompanhadas por especialistas do Conselho Internacional de Monumentos e Sítios (Icomos); bens culturais, pela União Internacional para a Conservação da Natureza; e apenas os bens mistos são avaliados pelas duas organizações (LEAL, 2020, p. 76).

Leal complementa ao afirmar que,

Ainda que uma análise do patrimônio cultural e natural reconhecido nacional ou internacionalmente mostre uma contundente priorização do patrimônio cultural, cabe destacar a importância de se valorizarem os elementos naturais a partir da perspectiva cultural e na relação construída pelos grupos sociais com tais elementos, tanto no que diz respeito à conservação da natureza propriamente dita, como na valorização e na preservação de formas de vida tradicionais e sustentáveis (*Ibidem*, p. 77)

A partir da discussão estabelecida até aqui sobre as transformações ocorridas na noção de patrimônio, é possível notar o quanto o título de Patrimônio Mundial Misto conquistado pela cidade de Paraty dialoga com a trajetória dos debates referentes à patrimonialização no cenário global. Da mesma forma, os títulos patrimoniais paratienses expressam as discussões sobre a noção de patrimônio no cenário nacional.

Os primeiros patrimônios reconhecidos de Paraty são edificações consideradas de valor excepcional e que remetem a períodos históricos valorizados por uma história nacional oficial, como nos demonstrou no início deste capítulo Diuner Mello. Sobre as primeiras políticas governamentais voltadas para a preservação do patrimônio nacional, Funari e Pelegrini afirmam que:

Inseridas em um projeto mais amplo, devotado à prática social integradora do governo Vargas, as primeiras ações em defesa do patrimônio nacional incluíam a seleção de

edifícios do período colonial — em estilo barroco — e palácios governamentais, em sua maioria prédios neoclássicos e ecléticos. Essas escolhas foram feitas devido a seus vínculos com a história oficial da nação. Enquanto a arquitetura foi elevada à condição de marca nacional capaz de promover a imagem de solidez do Estado brasileiro, os bens culturais não pertencentes às elites acabaram relegados ao esquecimento. Tal premissa foi alterada mais de 60 anos após a criação do Iphan, mediante a implementação do Decreto n.3.551/2000, que instituiu o registro de bens culturais de natureza imaterial (FUNARI; PELEGRINI, 2014, p.46).

É necessário destacar também que, desde a década de 1980, é possível observar um conjunto de políticas públicas que ampliaram a preservação patrimonial para espaços e expressões culturais e manifestações religiosas populares em âmbito nacional. Contudo, a transformação mais significativa nas políticas de preservação patrimonial veio com a Constituição de 1988, pois

A Carta Constitucional promulgada em 1988 retomou alguns pressupostos preservacionistas sugeridos por Mário de Andrade e Aloísio Magalhães, reafirmando que a ação em prol do patrimônio devia se desenvolver independentemente da ação de tombamento e devia basear-se na referencialidade dos bens. Além disso, as disposições contidas no artigo 215 reiteraram a proteção a manifestações populares indígenas e afro-brasileiras ou de quaisquer outros segmentos étnicos nacionais, propondo inclusive, a fixação de efemérides ou datas comemorativas concernentes aos seus respectivos interesses. A defesa do meio ambiente, da qualidade de vida nos centros urbanos e da pluralidade cultural representou avanços na luta pela cidadania e por políticas preservacionistas nos anos que se seguiram (*Ibidem*, p. 51)

Dessa maneira,

No Brasil, a Constituição da República (1988) dispôs que patrimônio cultural brasileiro se constituía de bens materiais e imateriais relativos à identidade e à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira. Essa iniciativa foi fundamental para a aprovação, em 2000, de uma lei de registro de bens de natureza intangível. Em dezembro de 2002, registrou-se oficialmente o primeiro bem brasileiro nessa categoria: a fabricação artesanal de painéis de barro, em um bairro da cidade de Vitória (ES), inscrita como Ofício das Panelas de Goiabeiras (PELEGRINI, 2020, p. 72).

Sobre a relação da Constituição de 1988 e a definição de Patrimônio Cultural, Yussef Daibert Salomão de Campos afirma que:

O patrimônio cultural, enquanto conceito de pertinência jurídica e política, é apresentada pela Constituição Federal de 1988 com amplo alcance ao indicar em seu artigo 216, uma vasta gama de categorias. Segundo esse artigo, são partes integrantes do patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial referentes à identidade, à ação e à memória dos diversos grupos construtores de nossa sociedade. Entre eles se incluem: “formas de expressão; os modos de criar, fazer e viver; as criações científicas, artísticas e tecnológicas; as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico” (CAMPOS, 2020, p. 43).

O autor ressalta ainda a importância da Constituição de 1988, ao comparar como a questão da patrimonialização é tratada nesta em relação a como o tema aparece em outras cartas constitucionais. Segundo Campos,

Nenhuma outra Constituição brasileira tratou esse tema de maneira tão abrangente. Desde a Carta política de 1934 — a primeira a encarar o desafio de inserir o patrimônio em um corpo constitucional —, nunca se havia observado uma descrição tal qual essa, que possibilitou a inserção de categorias antes não atendidas, bem como cingir culturas locais até então marginalizadas pelas políticas públicas de patrimonialização. Ainda que a generalização contida na expressão “diferentes grupos formadores da sociedade brasileira” (presente na cabeça do artigo 216 e agarrada ao mito das três raças) não seja necessariamente clara ao versar sobre nossa identidade, marcada pela diversidade e permeada por conflitos, pode-se dizer que houve um avanço na medida em que, por exemplo, as comunidades quilombolas passaram a incorporar a noção jurídica de patrimônio, pois assim o determinou o § 5º do artigo (*Ibidem*, p. 43-44).

Campos destaca ainda a importância da Constituição de 1988 na definição do Patrimônio Imaterial:

Foi com a Constituição Federal que o registro de bens de natureza imaterial passou a configurar o rol exemplificativo dos instrumentos jurídicos de proteção do patrimônio (artigo 216, § 1º), ao lado de vigilância, tombamento e desapropriação. A partir de então, tornou-se viável a elaboração de instrumento normativo específico para contemplar o patrimônio imaterial, qual seja, o decreto 3.551 de agosto de 2000, que prevê a inscrição nos *Livros de Registros* de saberes e modos de fazer; celebrações, festas e rituais; formas de expressão; e lugares nos quais estejam presentes práticas culturais coletivas (*Ibidem*, p. 44-45).

O Patrimônio Imaterial é definido por Sandra Pelegrini da seguinte maneira:

Patrimônio Imaterial é a definição que se refere a práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas —junto com instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados —que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural (PELEGRINI, 2020, p. 71).

Pelegrini retoma ainda a discussão mencionada anteriormente sobre como a questão do Patrimônio Imaterial é tratada pela Constituição de 1988, articulando com as discussões internacionais. A autora afirma que:

Nas últimas décadas do século XX, a acepção de patrimônio se ampliou para além da materialidade e ecoou na Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), viabilizando as reivindicações no sentido da valorização de tradições culturais populares como bens a serem preservados e transmitidos às gerações futuras. Para criar instrumentos adequados ao reconhecimento e à preservação de bens culturais imateriais, o governo brasileiro promulgou o decreto 3.551 (4/8/2000), que instituiu o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial, e criou o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (PNPI), executado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) (PELEGRINI, 2020, p. 71).

A autora ressalta a importância do Patrimônio Imaterial ao relacioná-lo com a questão identitária de um determinado povo, afirmando que:

Esse patrimônio é transmitido de geração em geração e recriado por comunidades e grupos em função de sua interação com a natureza e de sua história, incutindo-lhes um sentimento de identidade e de continuidade, contribuindo, desse modo, para a promoção do respeito pela diversidade cultural e pela criatividade humana. As práticas culturais propagam valores identitários que respeitam as tradições e contribuem para a constituição de uma identidade regional ou grupal. Elas simbolizam características peculiares de grupos que se manifestam em comportamentos, valores

e visões de mundo de uma comunidade. Os saberes curativos, religiosos e culinários constituem-se como patrimônio imaterial quando articulam as experiências e vivências correlacionadas no presente e no passado. Logo, alicerçam em si relações de sociabilidade, que envolvem práticas e domínios da vida social, expressos em saberes, ofícios e modos de fazer; celebrações; formas de expressão cênicas, plásticas, musicais ou lúdicas; e lugares (como mercados, feiras e santuários que abrigam práticas culturais coletivas) (*Ibidem*, p. 72).

Diante das discussões expostas, é possível notar o quanto o título de Patrimônio Mundial Misto expressa um caminho percorrido por Paraty no âmbito das discussões patrimoniais, acompanhando ao mesmo tempo as transformações na noção de patrimônio, nas legislações referentes à seleção e salvaguarda de bens materiais e imateriais, na visão de natureza como patrimônio natural e na própria ideia de cultura, que ocorreram desde meados do século passado até o presente momento.

Ao mesmo tempo, o caráter do título de Patrimônio Mundial Misto reflete o quanto as discussões relacionadas ao patrimônio passaram a contar com a luta dos movimentos sociais pelas suas demandas. No caso do título de Paraty, o reconhecimento de indígenas, quilombolas e caiçaras como parte integrante deste demonstra também a tomada do protagonismo pelos povos e comunidades tradicionais nas pautas políticas e sociais desde a segunda metade do século XX.

3 ENSINO DE HISTÓRIA E PATRIMÔNIO NA REDE MUNICIPAL DE PARATY

Na conferência transformada em artigo — que recebeu o nome de *Depois de “Depois de aprender com a História”, o que fazer com o passado agora?* —, o teórico literário alemão Hans Ulrich Gumbrecht descreve o fascínio que as cidades de Ouro Preto e Mariana, no Estado de Minas Gerais, exerceram sobre ele na ocasião que esteve nessas cidades. Tal fascínio foi justificado pela história dessas cidades, expressa em sua arquitetura e suas ruas. Apesar disso, o autor lança um questionamento que busca refletir sobre que ensinamentos a história que aprendera naquela ocasião seria útil para o seu dia a dia, para a sua vida prática.

Gostei muito de saber mais sobre a história desta região, gostaria de saber tudo, se possível, da história de Ouro Preto. Estou hospedado em uma pousada maravilhosa do lado da Igreja do Rosário, mas não acredito que com isso aprenderia algo para minha vida cotidiana. Vou me lembrar, vou gostar, mas não se trata de ensinar no sentido que a historiografia reivindicou ao longo dos séculos (GUMBRECHT, 2011, p. 25-26).

Embora Ouro Preto e Mariana não sejam o objeto de reflexão do presente trabalho, os questionamentos levantados por Hans Ulrich Gumbrecht trazem uma contribuição fundamental para refletirmos sobre a relação entre a história da cidade de Paraty e o ensino da disciplina de História no segundo segmento do Ensino Fundamental da rede municipal.

Além da relação de cunho histórico que a fluminense Paraty guarda com as mineiras, Ouro Preto e Mariana, Paraty tem em comum com estas o fato de também dispor de um centro histórico repleto de edifícios em estilo colonial que encanta turistas, visitantes e até mesmo moradores. É comum observarmos comentários que afirmam que um passeio pelas ruas paratienses é como voltar ao passado.

Dessa maneira, as reflexões realizadas por Gumbrecht tendo como ponto de partida as cidades de Ouro Preto e Mariana também podem caber para a cidade de Paraty. Sendo assim, podemos nos questionar até que ponto os aspectos históricos observáveis no centro histórico de Paraty promovem algum tipo de conhecimento histórico.

Quero dizer que minha situação de ontem, de querer saber muito sobre a história de Ouro Preto, de querer realizar, se fosse possível nesses três dias em que ficarei aqui, uma imersão completa na história do lugar é um desafio para a historiografia hoje. Talvez possamos dizer que o interesse popular pelo passado tem alcançado certo apogeu, e, ao mesmo tempo, a legitimação da disciplina história, que passava por afirmar um ensinamento político, existencial e filosófico com a história, mais ou menos desapareceu (*Ibidem*, p. 26).

De acordo com Gumbrecht, a partir das décadas de 1960 e 1970, teve início uma espécie de descrédito da possibilidade de aprendermos com o conhecimento produzido pela disciplina

científica História. Fato esse que o autor define como uma crise do historicismo (GUMBRECHT, 2011). Apesar disso, afirma que atualmente o interesse pelo passado nunca foi tão grande.

Ao mesmo tempo, neste momento de grande ceticismo quanto à aprendizagem prática com a história, os museus estão mais cheios do que nunca. Livros e programas de televisão sobre história são cada vez mais populares. A qualidade e a vontade de preservação das cidades históricas (Ouro Preto e Mariana são exemplos disso) aumentaram. O século XX foi um século perigoso para a manutenção daquela tradição, daqueles edifícios. Mas hoje todos têm consciência de que eles são importantes. Existe uma vontade pública muito grande de manter, para preservar aqueles monumentos. Nesse sentido, nosso fascínio com o passado está maior, mas ao mesmo tempo, perdemos a convicção de que possamos tirar lições de seu conhecimento. Eu diria que a experiência que as pessoas têm ao passar por Ouro Preto e Mariana, o interesse que elas demonstram e que se reverte em investimentos públicos não estão concentrados em uma expectativa de encontrar orientação naquela história. Talvez sejam razões estéticas, antropológicas, mas não um interesse pragmático (*Ibidem*, p. 30).

Tal interesse pelo passado pode ser percebido através do sucesso que alcançam novelas de época, séries com cenários históricos, vídeos produzidos em plataformas de internet, programas de televisão, nas mídias sociais e até mesmo pela produção cada vez maior de utensílios e peças de vestuário em estilo retrô. Esse fenômeno é explicado por Gumbrecht da seguinte maneira:

Antes, acreditávamos que nossa práxis dependia da aprendizagem do passado. Embora essa dependência já tenha desaparecido, hoje continua um fascínio pelo passado, como se não pudéssemos nos desinteressar dele. Eu até diria que o fascínio pelo passado, não necessariamente pela história, talvez seja um efeito meta-histórico. Pode ser interessante aqui lembrarmos a definição antropológica de ser humano: são todos aqueles que se ocupam dos corpos dos mortos. Então começar a se ocupar dos corpos dos mortos quer dizer que o passado tem uma importância. Quando eu falo fascínio, quero dizer uma ligação que não tem razão ou motivo prático. Quando digo que fico fascinado por uma coisa, é porque não consigo me afastar dela, mesmo sem saber por quê. Nesse sentido, acho que naquele momento há um desaparecimento da legitimação da história, do passado como aprendizagem, mas continuamos antropológicamente fascinados pelo passado. O turismo de Ouro Preto é fascinação pelo passado, nada ensina para minha vida prática, mas fico completamente fascinado (*Ibidem*, p. 32).

Expostas essas reflexões de Hans Ulrich Gumbrecht, devemos colocar a seguinte pergunta: como a cidade de Paraty, mais precisamente, o título de Patrimônio Mundial Misto concedido pela UNESCO, pode apontar caminhos para pensarmos como o ensino de História pode transformar o interesse pelo passado, candente atualmente na nossa sociedade, em aprendizado com a História? E cabe acrescentar que essa pergunta não trata apenas da questão do patrimônio arquitetônico de Paraty, mas também do patrimônio natural e imaterial, tendo em vista que, como já foi mencionado em diversos momentos deste trabalho, os povos e comunidades tradicionais do município foram fundamentais para a conquista desse título.

Neste primeiro momento, para refletir sobre a relação entre o título de Patrimônio Mundial Misto de Paraty e o ensino de História, é importante lançarmos olhar sobre o campo da Educação Patrimonial. De acordo com Márcia Bezerra,

Educação patrimonial é uma dimensão da educação cujo principal objetivo é promover a sensibilização sobre a importância do patrimônio, e de sua preservação, na formação de sujeitos de sua própria história, que atuem na reivindicação de seus direitos coletivos e no fortalecimento de sua cidadania. Nesse sentido, a educação patrimonial tem um caráter transformador e emancipatório (BEZERRA, 2020, p. 63).

Ao também abordar os ganhos da educação patrimonial a partir da utilização de sua metodologia no ensino de História, Almir Oliveira questiona se “pode-se pensar em um potencial caráter educativo para o patrimônio cultural?” (OLIVEIRA, A., 2019, p. 100) e aponta os seguintes fatores:

A nosso ver, sim, principalmente pelo fato de esse caráter ter sua inteligibilidade e sua materialização no papel de documento histórico, documento como marcas deixadas pelo passado no nosso presente, que o patrimônio pode assumir, papel esse que pode ser explorado nas atividades, nas ações educativas realizadas por meio da prática da educação patrimonial, quando esse é usado para transformar as relações de permanências e mudanças ou de semelhanças e diferenças entre sociedades localizadas em tempos diversos/diferentes, bem como em múltiplos espaços, quanto à forma de pensar, de agir, de produção de um saber, de construir, de habitar, de alimentar, de vestir etc. (*Ibidem*).

Oliveira chama atenção, portanto, para o potencial que o patrimônio cultural, trabalhado através da educação patrimonial, tem de transformar os olhares dos educandos sobre outras sociedades e suas culturas. De acordo com ele,

Relações desveladas e desmistificadas que podem possibilitar novas formas de enxergar as antigas construções, as produções e as manifestações culturais singulares, retirando-lhes qualquer véu mistificador. Produções culturais que surgem das atividades cotidianas desses grupos e que não ficam nada a dever a supostas produções culturais mais “elaboradas”, ajudando a preservar a memória social e o direito a ela (*Ibidem*).

O autor ainda acrescenta que

Esse aspecto pode ser um dos garantidores da construção de uma cidadania plena, que não se restrinja simplesmente à posse de documentos ou ao ato singular de participar de eleições. Mas que faça com que esses grupos possam, com as próprias mãos, guiar seus destinos como cidadãos comprometidos com seu passado. Nessa perspectiva é que podemos falar da utilização do patrimônio cultural, intermediado pela metodologia da educação patrimonial na sala de aula de história, geografia, matemática, português, pois, para além desse seu potencial educativo, outra característica da metodologia é sua utilização de forma interdisciplinar, de forma compartilhada de saberes a serem usufruídos, proporcionando uma educação dos sentidos, do olhar, do sentir, do ouvir, permitindo assim uma sensibilização patrimonial que garanta sentidos de preservação e de pertencimento desse patrimônio em relação à comunidade da qual ele faz parte (*Ibidem*, p. 100-101).

Nesse ponto, podemos notar uma concordância entre Bezerra e Oliveira no que tange a como o patrimônio cultural abordado pelas lentes da educação patrimonial no ensino de História

pode capacitar os educandos a refletirem sobre sua própria história, suas heranças culturais e também sobre as rupturas e permanências do passado na sociedade em que vivem e da qual fazem parte. Dessa maneira, podemos perceber a importância da educação patrimonial no sentido de refletir sobre a história e a cultura de povos marginalizados, e nesse ponto, é reforçado o papel da educação patrimonial no presente trabalho, no sentido de abordar a história de indígenas, quilombolas e caiçaras a partir do título de Patrimônio Mundial Misto de Paraty.

Haja vista que tratamos dos objetivos e ganhos que o tratamento do patrimônio cultural, através da educação patrimonial, pode proporcionar no ensino de História, consideramos importante tratarmos também da trajetória da educação patrimonial no Brasil. De acordo com Márcia Bezerra,

Seu surgimento no Brasil costuma ser vinculado ao 1º Seminário sobre o Uso Educacional de Museus e Monumentos, realizado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), no Museu Imperial de Petrópolis, no Rio de Janeiro, em 1983. O mote inspirador do evento era a “Heritage Education”, tal como compreendida na Inglaterra. O modelo constituído a partir da ideia de “história baseada em evidências” tinha como propósito tornar o ensino de história atraente para estudantes de escolas de todo o Reino Unido, considerando para isso as fontes primárias disponíveis nos museus e sítios patrimoniais. Como consequência, sua prática tem sido, em geral, associada a museus e escolas, mas há espaços não formais nos quais ela também se desenvolve hoje (BEZERRA, 2020, p. 63).

A partir desse evento, surgiu o *Guia Básico da Educação Patrimonial* (1999), desenvolvido por Maria de Lourdes Parreira Horta, Evelina Grunberg e Adriane Queiroz Monteiro, que acabou se tornando um marco fundador da educação patrimonial no Brasil. Sobre o Guia, Almir Oliveira afirma que

O *Guia Básico da Educação Patrimonial* publicado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) informa-nos que, por meio da prática de atividades de Educação Patrimonial, o patrimônio cultural pode e deve ser utilizado por todos que compõem nossa sociedade, sejam na condição de crianças, jovens ou adultos, como fonte para o conhecimento, tanto individual quanto coletivo, sobre nosso passado, sobre nossas tradições, capacitando-nos para que possamos ser capazes de usufruir e valorizar nossa herança cultural, bem como mediante processos de criação cultural, quando necessário, estejamos capacitados a atos de resignificação, incorporando-a a nossa vida cotidiana, ao nosso dia a dia. (OLIVEIRA, A., 2019, p. 98)

No entanto, Márcia Bezerra, apesar de reconhecer a importância do *Guia Básico da Educação Patrimonial* para o desenvolvimento deste campo no Brasil, destaca que é necessário reconhecer estudos anteriores. De acordo com Bezerra,

Como salienta Mário Chagas, embora o evento de 1983 seja apontado como o marco iniciático da educação patrimonial no país, há que reconhecer iniciativas anteriores que articularam educação e patrimônio. O “Projeto Interação”, criado pela Fundação Nacional Pró-Memória, por exemplo, por meio de uma de suas linhas programáticas, buscava aproximar a educação escolar do cotidiano discente. As Cartas Patrimoniais também já indicavam, desde os anos 1950, a necessidade de pensar o patrimônio como

matéria substantiva da educação em diversos níveis e modos (BEZERRA, 2020, p. 64).

A crítica de Mário Chagas sobre encarar o contexto de criação do Guia, inspirado na britânica *heritage education*, como marco fundador dos esforços sobre possibilidades de elaboração de atividades educativas a partir do patrimônio cultural, vai no sentido de que esforços realizados anteriormente acabam sendo apagados. Segundo Mário Chagas,

O transplante de *heritage education* para o Brasil não levou em conta os trabalhos de Paulo Freire, alguns deles adotados como base teórica da chamada Nova Museologia, desde os anos 70 do século XX (Freire, 1992). Veja-se a esse respeito os dois volumes da coletânea *Vagues* (Bary e Wasserman, 1992 e 1994), publicados na França. Veja-se também os inúmeros depoimentos de Hugues de Varine sobre a importância do pensamento radical de Paulo Freire para a sua formação pessoal (Varine, 1979). Alguns profissionais de museus brasileiros foram sensibilizados para a obra de Paulo Freire a partir dos depoimentos de Hugues e Varine (CHAGAS, 2004, p. 144).

Nesse sentido, Mário Chagas não se atém apenas às contribuições de Paulo Freire deixadas de lado nas reflexões sobre as possibilidades educacionais a partir do patrimônio cultural brasileiro, mas também aponta que

Ao se fazer herdeira da *heritage education*, a educação patrimonial abriu mão de um diálogo possível e possivelmente fértil com os museólogos, antropólogos, sociólogos, psicólogos, filósofos e educadores brasileiros. Esse formato de educação patrimonial desconsidera os trabalhos de Gustavo Barroso, Mário de Andrade, Rodrigo Melo Franco de Andrade, Anísio Teixeira, Gilberto Freyre, Darcy Ribeiro, Nise da Silveira, Roquete Pinto, Paulo Freire, e se quisermos ser mais específicos, desconsidera os trabalhos de Sigrid Porto, Nair de Carvalho, Gui de Holanda, F. dos Santos Trigueiros, Regina Real, Waldisa Russio, Maurício Segall, Fernanda Camargo, Liana O'Campo, Rui Mourão, Maria Célia Teixeira Moura Santos, Cristina Bruno e tantos outros (*Ibidem*).

Carlos Chagas conclui afirmando que

Para além da educação patrimonial, interessa pensar a educação como alguma coisa que não se faz sem se ter em conta um determinado patrimônio cultural e determinados aspectos da memória social; para além da educação patrimonial, interessa compreender a educação como prática social aberta à criação e ao novo, à eclosão de valores que podem nos habilitar para a alegria e a emoção de lidar com as diferenças (*Ibidem*, p. 145).

Dessa maneira, é importante destacar que Carlos Chagas também chama atenção para as diversas possibilidades que o trabalho com o patrimônio permite. Voltando às reflexões do autor em questão para o ensino de História, o patrimônio cultural se destaca como um dos caminhos para abordar as diferenças entre as culturas na sala de aula. Com isso, em mais uma oportunidade, notamos o quanto a articulação entre patrimônio cultural e ensino de História é uma alternativa de grande valor para abordar os povos tradicionais de Paraty.

Justamente em função deste grande leque de possibilidades que a relação entre patrimônio cultural e ensino de História abre, é observada uma ampliação das atividades pedagógicas que tratam desse tema. Nesse sentido, Almir Oliveira ressalta que

[...] verificou-se ainda uma ampliação bastante significativa das ações educativas que tinham a educação patrimonial como metodologia norteadora da relação ensino-aprendizagem por meio do patrimônio cultural. Essa metodologia, para além do uso nos setores educativos dos museus, passou a ser usada em outros locais, incluindo-se aí as salas de aula nos diversos níveis de ensino. Passou a ser comum sua aplicação com o intuito de reconhecimento do patrimônio, como também da possibilidade de ela vir a florescer e fortalecer um sentimento de pertencimento e de identidade nos membros participantes das comunidades, principalmente nos locais onde sejam realizadas essas atividades, condições alimentadas a partir das discussões em relação ao patrimônio (material ou imaterial), em relação à memória (individual ou coletiva) e em relação ao próprio ensino de história (OLIVEIRA, A., 2019, p. 99).

Oliveira não deixa de destacar que esse movimento se expressa também na legislação brasileira, uma vez que a ampliação das ações educativas que contam com a educação patrimonial teve como um dos fatores impulsionadores o fato de que

Por exemplo, no ano de 2000 foi promulgado o Decreto-Lei nº 3.551 cujo objetivo era o de instituir o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, criar o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial, além de dar outras providências relacionadas com essa temática garantindo assim a oficialização do chamado patrimônio imaterial brasileiro (*Ibidem*).

Almir Oliveira descreve a metodologia da Educação Patrimonial desenvolvida a partir do já mencionado 1º Seminário de Educação Patrimonial, realizado em Petrópolis em 1983, baseada nas seguintes etapas:

a) Observação: nessa primeira etapa da metodologia, poderão ser realizados exercícios de percepção visual/sensorial, por meio de perguntas, manipulações, experimentação, medição, anotações, comparação, dedução, jogos de detetive, com o objetivo de identificação do objeto, a função e o significado deste, facilitando o desenvolvimento da percepção visual e simbólica; b) Registros: nessa segunda etapa, poderão ser feitos desenhos, descrição verbal ou escrita, construção de gráficos, podem-se tirar fotografias, haver confecção de maquetes, de mapas e de plantas baixas, com o objetivo de fixação do conhecimento percebido, aprofundamento da observação e análise crítica e desenvolvimento da memória, pensamento lógico, intuitivo e operacional; c) Exploração: nessa terceira etapa, os alunos, em conjunto com o professor, poderão fazer análise do problema, levantamento de hipóteses, discussão, questionamento, avaliação, pesquisa em outras fontes como bibliotecas, arquivos, cartórios, instituições, jornais, entrevistas, com o objetivo de desenvolvimento das capacidades de análise e julgamento crítico, interpretação das evidências e significados; d) Apropriação: por fim, nessa última etapa poderão ser feitas recriação, releitura, dramatização, interpretação em diferentes meios de expressão como pintura, escultura, drama, dança, música, poesia, texto, filme e vídeo, com o objetivo de envolvimento afetivo, internalização, desenvolvimento da capacidade de expressão, apropriação, participação criativa, valorização do bem cultural (OLIVEIRA, A., 2019, p. 98-99).

Tendo em vista que o patrimônio cultural toca questões relacionadas à cultura, identidades e às memórias, como pudemos observar até aqui, a metodologia da Educação Patrimonial é fundamental para que o trabalho com o título de Patrimônio Mundial Misto nas aulas de História da rede municipal de Paraty promova entre os educandos a reflexão sobre a quais memórias tal título remete, sobre qual a herança cultural que os bens patrimoniais escolhidos como patrimônio da humanidade valorizam. Ao mesmo tempo, os estudantes, ao

analisarem o título em questão pela ótica da Educação Patrimonial, serão capazes de desenvolver habilidades relacionadas à observação, análise e produção de sentido para os objetos culturais analisados, ao passo que podem ressignificar sua relação com o patrimônio, sua cultura e história.

Ao mesmo tempo, a construção de uma proposta pedagógica para o ensino de História da rede municipal de Paraty que parta da valorização de indígenas, quilombolas e caiçaras como atores sociais nos processos históricos a partir do título de Patrimônio Mundial Misto, provoca reflexões sobre a consciência histórica das crianças, dos jovens e até mesmo dos adultos que tomam parte no processo de ensino e aprendizagem nas escolas paratienses. “Jörn Rüsen definiu a consciência histórica como a atividade cognitiva baseada na memória que nos permite orientar-nos no tempo e dar sentido a ele”.⁸

Estevão de Rezende Martins nos oferece uma definição sintética e muito objetiva sobre consciência histórica ao afirmar que

Consciência histórica é a expressão utilizada contemporaneamente para designar a consciência que todo agente racional humano adquire e constrói, ao refletir sobre sua vida concreta e sobre sua posição no processo temporal da existência. Ela inclui dois elementos constitutivos: o da identidade pessoal e o da compreensão do conjunto social a que pertence, situados no tempo. A constituição da CH é o momento lógico da operação do pensamento histórico e está imersa no ambiente abrangente da cultura histórica. Cultura histórica é o “acervo” dos sentidos constituídos pela consciência histórica humana ao longo do tempo. A consciência histórica precisa da memória – individual e coletiva – como referência dos conteúdos (MARTINS, 2019, p. 55).

Indo nesta mesma direção apontada por Martins, Fernando Sánchez nos diz que:

A vida do ser humano tem uma estrutura temporal. A pessoa se conjuga no tempo. Sua personalidade e sua identidade se expressam ao longo de uma história. Essa história inclui os estratos do passado, as vivências do presente e as expectativas do futuro. Pode-se dizer que uma pessoa tem consciência histórica quando entende a estrutura temporal de sua existência, quando é consciente de que seu passado condiciona seu presente e o presente marcará seu futuro. Graças à consciência histórica, o sujeito pode descobrir a consistência de sua identidade. Isso é, o sujeito consegue entender que é fruto de sua história, mas, ao mesmo tempo, a transcende, enquanto através das mudanças ele sempre permanece como *ele mesmo*, ainda que não necessariamente *o mesmo*. A consciência histórica é, portanto, a apreensão da temporalidade, pela qual distinguimos entre passado, presente e futuro e, portanto, não podemos nos orientar sem a existência. O motor da consciência histórica é a memória, que permite a recordação e a classificação temporal das vivências.⁹

⁸ “Jörn Rüsen ha definido la conciencia histórica como la actividad cognitiva basada en la memoria que nos permite orientarnos en el tiempo y dar le sentido” (SÁNCHEZ, 2009, p. 275. Tradução nossa.).

⁹ “La vida del ser humano tiene una estructura temporal. La persona se conjuga em el tiempo. Su personalidad y su identidad se precisan a lo largo de una historia. Esta historia incluye los estratos Del pasado, las vivencias del presente y las expectativas del futuro. Puede decirse que una persona tiene conciencia histórica cuando se percata de La estructura temporal de su existencia, cuando es consciente de que su pasado condiciona su presente y el presente marcará su futuro. Gracias a la conciencia histórica, el sujeto puede descubrir la consciencia de su identidad. Es decir, el sujeto logra entender que es fruto de su historia pero, al mismo tiempo, la transcende, encuancto que a través de los cámbios él siempre permanece *él mismo*, aunque no necesariamente *el mismo*. La conciencia histórica es, por tanto, la aprehensión de la temporalidad, por la que distinguimos entre pasado, presente y futuro y, por tanto, no podemos orientarnos sin la existencia. El motor de La conciencia histórica es la

A consciência histórica é, portanto, intrínseca ao ser humano, referente à própria capacidade humana de refletir sobre passado, presente e futuro. Ou seja, a consciência histórica se manifesta mesmo que de maneira natural e não muito perceptível ao indivíduo sobre tal processo reflexivo. Para isso, basta que este seja capaz de notar que sua existência está ligada a um determinado passado. Para corroborar tal ponto, recorreremos novamente às reflexões de Estevão de Rezende Martins que afirma que

A CH inclui a consciência de historicidade intrínseca a toda existência humana, inserida no conjunto da cultura, das instituições e das ações das pessoas. A historicidade é um pressuposto fundamental da condição existencial de todo ser humano. Refletir sobre essa condição é um procedimento de pensamento histórico, necessário a todos e a cada um, a que se procede sempre e, a todo momento, em toda e qualquer circunstância, ao longo de toda a vida. Historicidade e temporalidade coincidem. O pensamento histórico se assenhoreia delas e as elabora reflexivamente na consciência histórica. As expressões dessa reflexão, na forma de narrativa (formais ou informais), se inserem no contexto do agente, no quadro abrangente da cultura histórica (MARTINS, 2019, p. 55).

Dessa maneira, podemos notar que todo ser humano orienta suas ações baseando-se em experiências — sejam suas ou de terceiros — ensinamentos e memórias que não podem ser apartadas do meio, ou seja, da cultura histórica na qual cada indivíduo está imerso. Sendo assim, é possível afirmar que

Toda ação humana requer a reflexão histórica (mesmo se não historiográfica) do agente. A habilitação ao agir decorre da aprendizagem. Essa se dá pela apropriação dos dados concretos da história empírica em que se situa o agente, sobre a qual se debruça a reflexão, produzindo compreensão e interpretação do meio histórico em que o agente se encontra, de que é tanto produto quanto produtor. A consciência histórica tem presente que a cultura histórica envolvente precede e envolve cada existência concreta assim como dela decorre. A aprendizagem (conhecer os dados empíricos concretos do passado) é requisito básico das operações do pensamento histórico (que preenchem a memória com informação refletida). Essas operações conduzem à constituição da CH e são responsáveis pelos conteúdos que se encontram na cultura histórica (*Ibidem*, p. 56).

Para o debate referente à consciência histórica, julgamos de grande valia trazer as percepções de Luis Fernando Cerri, que sobre esse conceito afirma que “em poucas palavras, podemos definir como uma das estruturas do pensamento humano, o qual coloca em movimento a definição da identidade coletiva e pessoal, a memória e a imperiosidade de agir no mundo em que está inserido” (CERRI, 2020, p. 13). Cerri, ao utilizar exemplos de hábitos que costumamos colocar em prática em nosso dia a dia afirma que

a consciência histórica, entretanto, não se resume ao passado e à memória, mas às projeções que fazemos para o nosso futuro. [...] Projeto futuro, imediato, de médio prazo ou distante, e com isso tomo as decisões que me permitem agir, porque nunca ajo apenas para que hoje seja igual a ontem, mas trabalho a partir da possibilidade de

memória, que permite el recuerdo y la clasificación temporal de las vivencias” (SÁNCHEZ, 2009, p. 275-276. Tradução nossa.).

que no amanhã se realizem minhas expectativas, mesmo que de um cotidiano pacato e seguro. Nessa dinâmica, a minha identidade (constituída em grande parte pela minha história) e a identidade coletiva (constituída em grande parte pela história nacional) são fundamentais. E aqui está a ligação entre a consciência histórica e o ensino de história, bem como com os vários usos sociais que o conhecimento histórico assume (*Ibidem*, p. 15).

Neste momento, Cerri traz ao cerne da questão a perspectiva crítica que a consciência histórica pode assumir. Ao relacionar, consciência histórica e ensino de história, o autor faz referência à formação de identidades individuais e coletivas. Podemos notar que, no espaço da sala de aula, essas duas esferas da identidade podem se alternar em uma dinâmica de conflito e concordância, sendo esse um dos fatores que poderão ser capazes de inclinar a consciência histórica para uma perspectiva crítica.

O referido autor, ao tratar dessa questão identitária, afirma que

Quem acreditamos que somos depende de quem acreditamos que fomos, e não é à toa que o ensino de história —escolar ou extraescolar, formal ou informal — é uma arena de combate em que lutam os diversos agentes sociais da atualidade. Definir quem somos e quem são os outros é parte do condicionamento da nossa ação e paixão, e da ação e paixão dos outros (*Ibidem*, p. 16).

Luis Fernando Cerri chama atenção ainda para o papel exercido pelo professor, neste que podemos chamar de jogo de poder identitário, uma vez que

O estudo das formas e conteúdos pelos quais o conhecimento sobre o passado é mobilizado e manipulado publicamente para produzir tais ou quais efeitos públicos e privados, coletivos ou individuais, envolve por completo o estudo do ensino da história e seu aperfeiçoamento, pois desde suas origens europeias no século XIX, nossa disciplina científica e escolar participa intensamente desses jogos de saber-poder. Logo, os professores de história somos também protagonistas desse jogo, voluntária ou involuntariamente, consciente ou inconscientemente. Produzimos com nosso trabalho, parte de nossas identidades pessoais, políticas e profissionais, e participamos da constituição das identidades dos outros (*Ibidem*).

O autor nos traz também uma perspectiva interessante ao questionar os conteúdos de História que são ensinados na educação básica brasileira, levantando a hipótese de que o desinteresse dos educandos, perceptível em muitas ocasiões, possa ser fruto do fato destes e, é necessário destacar, os próprios professores também, não se enxergarem nas narrativas apresentadas. De acordo com Cerri,

A perspectiva da consciência histórica nos impõe, também, outro ponto de vista sobre nossa disciplina: o de que ela é resultado de necessidades sociais e políticas na formação da identidade de novas gerações e, portanto, o seu problema não é somente de ordem cognitiva ou educacional, mas também sociológica e cultural. A rejeição de muitos alunos em estudar história pode não ser somente uma displicência com os estudos ou uma falta de habilidade com essa matéria, mas um confronto de concepções muito distintas sobre o tempo, que não encontram nenhum ponto de contato com o tempo histórico tal como aparece na narrativa de caráter quase biográfico das nações ou da humanidade. Talvez, ainda, o “código genético” da disciplina escolar história, nascido no século XIX sob o influxo do nacionalismo, do iluminismo ou do romantismo, do racionalismo, da perspectiva do progresso (ainda que em última instância), imponha a nós, professores, uma concepção de tempo, de identidade e de

humanidade que não se encaixa nas visões das novas gerações, marcadas por perspectivas de futuro (e, portanto, de tempo, de identidade e de humanidade) distintas. Pode ser que venha daí a dificuldade de dialogar com a vivência dos indivíduos jovens em convivência com suas comunidades concretas (CERRI, 2020, p. 17-18).

Em relação ao desenvolvimento de uma consciência histórica com um viés mais crítico que, diga-se de passagem, deve ser um dos objetivos do ensino de História, é importante retomarmos algumas reflexões de Jörn Rüsen, já citado anteriormente. Estevão de Rezende Martins nos diz que

Rüsen (2015) aponta cinco procedimentos que são próprios à versão científica da CH: (1) o desenvolvimento e o refinamento da cultura histórica, mediante os métodos de pesquisa e as estratégias discursivas da historiografia; (2) a transposição do passado de sua presença eventual na memória para os acontecimentos distantes no tempo: o passado é objetivado, tal como está no conteúdo informativo das fontes e como pode ser apreendido metodicamente delas e nelas; (3) essa forma objetivada do passado é o conteúdo de processo de conhecimento metodizado; (4) os acervos cognitivos tornam-se disponíveis para fins de orientação e de profissionalização da produção histórica de conhecimento e de sua transmissão (ensino e aprendizagem); (5) essa conformação do saber histórico gera teor sempre renovado de sentido —que parte dos conteúdos prévios e evolui para interpretação reflexiva (MARTINS, 2019, p. 57-8).

Para detalhar melhor sobre como opera a consciência histórica, Martins recorre a Hans-Jürgen Pandel, afirmando que este

Propôs sete “dimensões” da categoria de consciência histórica: (a) consciência do tempo (distinção entre passado, presente e futuro) e a “densidade” histórica (saturação de eventos) de um determinado tempo (por exemplo, 1964-1985); (b) sensibilidade para com a realidade (sensação de real e ficcional); (c) consciência de historicidade (duração e mudança da existência concreta no tempo); (d) identidade (consciência de pertencer a um grupo e capacidade de levar isso em consideração); (e) consciência política (visão das estruturas e interesses dominantes na cultura); (f) consciência econômico-social (conhecimento da desigualdade social e econômica); (g) consciência moral (capacidade de reconstruir valores e normas da época, sem cair em relativismo alienante nem abrir mão do próprio prejuízo) (MARTINS, 2019, p. 56).

Sendo assim, diante dos apontamentos apresentados até aqui, podemos afirmar que trabalhar a história dos povos indígenas, quilombolas e caiçaras de Paraty a partir do título de Patrimônio Mundial Misto contribui para um despertar crítico da consciência histórica dos estudantes, uma vez que os educandos terão uma visão mais ampliada dos processos históricos do meio no qual estão inseridos, notando que sujeitos até pouco tempo suprimidos do lugar de protagonismo da História também atuam na construção do passado, tendo suas ações refletidas no tempo presente. Com isso, levando em conta as operações da consciência histórica, através do processo de ensino-aprendizagem, tais indivíduos terão elementos para refletir sobre sua própria história, cultura e identidade e também dos respectivos grupos dos quais fazem parte, tocando também na questão das identidades e memórias coletivas.

Dessa maneira, trabalhar o título de Patrimônio Mundial Misto de Paraty a partir de uma abordagem que valorize os povos tradicionais como atores sociais nos processos históricos é um caminho para que os estudantes possam refletir sobre suas identidades e se reconhecer como indivíduos capazes de provocar transformações nos processos históricos. Agindo dessa maneira, é possível construir uma perspectiva histórica em que, ao incorporar as pessoas comuns da sociedade — não tratando unicamente dos moradores ilustres pertencentes às classes dominantes do lugar — as crianças, jovens e adultos passam a valorizar sua história, entendendo que esta é importante também, de forma que desenvolvam um senso de coletividade muito maior (BARBOSA, 2006).

Tendo em vista os aspectos relacionados ao patrimônio, podemos levantar os questionamentos fundamentais para o desenvolvimento de um trabalho que relacione o título de Patrimônio Mundial Misto de Paraty com a construção de uma abordagem para as aulas de História da rede municipal dessa cidade, que vise apresentar indígenas, quilombolas e caiçaras como atores sociais protagonistas nos processos históricos locais. Sendo assim uma chave para que, a partir desse ponto, o papel dos povos tradicionais em âmbito nacional também seja pensado. Nesse sentido, podemos indagar sobre que tipo de mensagem a escolha dos povos e comunidades tradicionais de Paraty como parte integrante do título de patrimônio mundial quer passar. Ao mesmo tempo, podemos refletir sobre qual o lugar que esses povos ocupam no discurso histórico oficial do município.

É importante destacar que os caminhos e possibilidades que o título de Patrimônio Mundial Misto proporcionam para pensar sobre a história dos povos e comunidades tradicionais de Paraty vão ao encontro da ideia de que a História ensinada na escola deve partir de questões contemporâneas, de maneira que estudantes — e por que não professores e professoras? — percebam a relação do conhecimento histórico com o tempo presente. Assim nos mostra Vilma de Lurdes Barbosa ao explicar ideias de Maria Auxiliadora Schimdt:

a autora questiona, ainda, a ideia da história como estudo do passado chamando a atenção para que professores e alunos assumam o compromisso com o seu tempo, que seja ele o ponto de partida para a composição do conhecimento histórico (BARBOSA, 2006, p. 63).

Dessa maneira, refletir sobre a história dos povos tradicionais a partir da condição de Patrimônio Mundial Misto de Paraty permite que os estudantes do município estabeleçam relações e articulem pensamentos a partir da operacionalização de conceitos históricos.

Além disso, deve-se chamar atenção para o fato de que, além de cumprir a função básica do ensino de História de estabelecer conexões e reflexões entre passado e presente, construir uma abordagem histórica a partir do título de Patrimônio Mundial Misto na qual indígenas,

quilombolas e caiçaras ocupem lugar de protagonismo, cumpre outra função de grande importância do ensino de História: apresentar aos estudantes que existem diversas maneiras de viver e atuar no mundo, assim como de se organizar socialmente, politicamente, economicamente e também de conceber ideias sobre religião. Como afirma Durval Muniz de Albuquerque Júnior:

A história implica o aprendizado da alteridade, o aprendizado da possibilidade da existência de outras formas de sermos humanos, o aprendizado da viabilidade de outras maneiras de se comportar, da existência de outros valores, de outras ideias, de outros costumes que não são aqueles dos homens e mulheres contemporâneos. A história permite o aprendizado da tolerância para com o diferente, com o estranho, com o distinto, com o distante, com o estrangeiro. Para isso, a historiografia contemporânea aprendeu com a antropologia e com a etnografia a recusar a concepção iluminista de natureza humana: uma natureza universal, tendente a se desenvolver na direção de um *telos* predefinido, em que dadas formas de existência seriam tomadas como formas inferiores àquela que seria a forma superior e paradigmática (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2012 p. 32).

Sendo assim, levar para a sala de aula uma reflexão sobre a atuação dos povos tradicionais na História de Paraty, promovendo assim uma aproximação dos conteúdos ensinados ao cotidiano dos estudantes, possibilita uma ruptura com a História tradicional, onde estes últimos ocupam o espaço de meros espectadores, assistindo a fatos com os quais não se identificam, encarando como obrigação unicamente decorá-los para a realização de uma avaliação. Essa reflexão abre espaço, assim, para a História processual, na qual os discentes se reconhecem como atores sociais, sendo estimulados à reflexão, ao pensamento crítico e ao desenvolvimento de associação de ideias (BARBOSA, 2006).

Ao mesmo tempo, é importante destacar que as reflexões presentes neste trabalho e que vão no sentido de relacionar ensino de história e patrimônio, tendo como cenário a cidade de Paraty, se inserem em uma série de trabalhos que, de diferentes maneiras, concentram esforços nesse sentido. O já citado *Paraty Estudante*, do historiador paratiense Diuner Mello, tem como objetivo trazer aspectos da história do município apontando também os títulos patrimoniais e a história dos monumentos históricos da cidade. Nele, o autor busca pontuar marcos históricos e políticos importantes para Paraty e abordar aspectos geográficos. Dessa maneira, o livro busca desenvolver uma relação entre o ensino de história no Ensino Fundamental com a Educação Patrimonial já no ano de 2006, como parte das comemorações referentes aos trinta anos do Instituto Histórico e Artístico de Paraty (IHAP).

A dissertação de mestrado de Bruno Oliveira Candido da Silva, professor que atua em uma escola da rede estadual em Paraty, denominada *Saberes históricos em Paraty e o ensino de História*, defendida em 2016 também no âmbito do PROFHISTÓRIA, merece destaque por, entre outros aspectos, buscar refletir sobre as possibilidades para o ensino de História na cidade

abordando aspectos referentes a patrimônio, História Local, narrativas históricas, cultura popular e festas religiosas. Tal trabalho figura como uma das ferramentas que professores de História que atuam na cidade têm à disposição para articular ensino de História e patrimônio.

Dentre os esforços para pensar a Educação Patrimonial e o ensino de História em Paraty, é importante citar também o *Caderno pedagógico para projetos de educação escolar diferenciada e intercultural nas escolas caiçaras da região de Paraty-RJ*, produzido em conjunto pelo Coletivo de Apoio à Educação Diferenciada, pela Secretaria Municipal de Educação de Paraty e pelo Instituto de Educação de Angra dos Reis (UFF), intitulado *Uma outra história de Paraty* (2019), que traz diversos artigos escritos por educadores, pesquisadores e lideranças de comunidades tradicionais. Nesse caderno, os artigos visam trabalhar uma história paratiense diferente da narrativa oficial, trazendo à tona a perspectiva de grupos sociais, como indígenas, quilombolas e caiçaras, que através da articulação e da luta política começam a ocupar importantes espaços sociais.

Outra obra de grande importância nas reflexões referentes à relação entre patrimônio e ensino de História é o recém-lançado livro didático *Paraty: cidade da gente*, que tem como autores Roberto Lopo, Diuner Mello, Marcell Moraes, Thalita Silva, Laíse Costa e Fernando Palla, e busca trazer aspectos históricos, geográficos, culturais e naturais da cidade com uma abordagem voltada para a sala de aula, trazendo elementos que possibilitam aos educadores desenvolverem diversas atividades em todas as disciplinas do Ensino Fundamental.

Ao longo deste capítulo, buscamos apresentar elementos que demonstram como o título de Patrimônio Mundial Misto recebido pela UNESCO por Paraty apresenta possibilidades para a construção de uma abordagem da história dos povos e comunidades tradicionais da região, especificamente indígenas, quilombolas e caiçaras. Ao trabalhar a relação entre patrimônio cultural e ensino de História são movidos conceitos da Educação Patrimonial e de consciência histórica, e ao mesmo tempo, questões de considerável relevância referentes a cultura, identidade e memória. Diante dos argumentos e proposições discutidas aqui, é notório o quanto a relação entre ensino de História e patrimônio cultural permite que professores e estudantes explorem uma infinidade de possibilidades na construção de uma história na qual todos se percebam como agentes de transformação da sociedade da qual fazem parte.

CONCLUSÃO

Ao longo dos três capítulos que compõem esta dissertação, buscamos apresentar importantes aspectos para a construção de propostas que, a partir do título de Patrimônio Mundial Misto concedido pela UNESCO a Paraty, abordem a história, cultura e memória de indígenas, quilombolas e caiçaras nos processos históricos da cidade nas aulas de História no segundo segmento do Ensino Fundamental da rede municipal. Neste sentido, buscamos relacionar aspectos da história local com as orientações da Base Nacional Comum Curricular (BNCC). Para tal finalidade, em um primeiro momento, foi estabelecida uma discussão sobre quem são os povos e comunidades tradicionais no Brasil e quais são os seus direitos. Tendo em vista que, além dos caiçaras, indígenas e quilombolas também compõem os povos e comunidades tradicionais de Paraty, foram apontados os direitos específicos desses povos garantidos pela Constituição Brasileira de 1988. Em seguida, foi traçado um breve panorama sobre a história de indígenas, quilombolas e caiçaras no município.

Uma vez que o principal objetivo desta dissertação foi buscar desenvolver uma abordagem da história dos povos e comunidades tradicionais de Paraty nas aulas de História do segundo segmento da rede municipal, tendo por base o título de Patrimônio Mundial Misto, julgamos ser fundamental trabalhar o próprio conceito de Patrimônio. Apontamos o quanto este sai de um lugar muito ligado à cultura material, à ideia de monumento e aos ideais de nacionalismo para um que, a partir da segunda metade do século XX, passa a ser um elemento que expressaria a memória e a história de diversos grupos que estavam à margem de um discurso que podemos chamar de oficial e nacional. Nesse sentido, abordamos também a inclusão na questão do patrimônio das ideias de patrimônio natural e imaterial, que ampliaram os bens que poderiam ser tombados como patrimônio de um grupo, região, cidade ou país. Foi fundamental tratar desta questão uma vez que o principal patrimônio tratado aqui não é o de ordem material, mas sim imaterial, visto que tratamos da história e cultura dos povos e comunidades tradicionais de Paraty.

Ao mesmo tempo, buscamos apresentar alguns dos títulos patrimoniais de Paraty e demonstrar o quanto estes refletem as transformações que ocorreram com a própria noção de patrimônio. Dessa maneira, o título de Patrimônio Mundial Misto representa também a luta dos povos e comunidades tradicionais da cidade pela conquista de direitos.

Através das discussões apresentadas no terceiro capítulo, buscamos trazer reflexões sobre a relação entre ensino de História e Patrimônio. Nesse sentido, abordamos a metodologia

da Educação Patrimonial indicando sua importância para pensar como os bens patrimoniais podem ser pontos de partida para abordar diversos conteúdos. Assim, demonstramos o quanto trabalhar a história de indígenas, quilombolas e caiçaras de Paraty a partir do título de Patrimônio Mundial Misto move também noções de identidade e consciência histórica. Levando em conta que na rede municipal de Paraty há muitos estudantes que não são paratienses, tratar dessas questões identitárias é um ponto de reflexão de extrema importância. Da mesma maneira, é importante ressaltar que compreender e se apropriar da história da cidade onde vivem é fundamental não só para os estudantes de fora de Paraty, mas também para os nascidos e criados na cidade. É assim que a disciplina de História atua na construção do pensamento crítico e da consciência de cidadania.

Sendo assim, o trabalho desenvolvido aqui se insere em uma série de esforços que buscam pensar em possibilidades para o ensino de História a partir do título de Patrimônio Mundial Misto. Dessa maneira, somando-nos a tais esforços, acreditamos ter apresentado importantes contribuições para a construção de abordagens da história dos povos e comunidades tradicionais nas aulas de História do segundo segmento do Ensino Fundamental na rede municipal, que sejam capazes de demonstrar o protagonismo desses povos nos processos históricos atravessados pela cidade.

REFERÊNCIAS

- ABUD, Kátia Maria; ALVES, Ronaldo Cardoso; SILVA, André Chaves de Melo. Estudo do meio e aprendizagem de História. *In: _____*. **Ensino de História**. São Paulo: Cengage Learning, 2011, p. 41-58.
- ADAMS, Cristina. As populações caiçaras e o mito do bom selvagem: a necessidade de uma nova abordagem interdisciplinar. **Revista de Antropologia**, v. 43, n. 1, p. 145-182. São Paulo, 1999. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/27091/28863>. Acesso em 21 de junho de 2023.
- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval Muniz de. Fazer defeitos nas memórias: para que servem o ensino e a escrita da história? *In: GONÇALVES, Márcia de Almeida; MONTEIRO, Ana Maria; ROCHA, Helenice; REZNIK, Luís (Orgs.)* **Qual o valor da história hoje?** Rio de Janeiro: Editora FGV, 2012, p. 21-39.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios na História do Brasil**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.
- ANDRADE NETO, João Augusto de; FRANKE, Pedro Campos. **Uma breve história de Paraty**. Paraty: Museu Forte Defensor Perpétuo de Paraty; Instituto Brasileiro de Museus (IBRAM), 2019.
- ARAÚJO, Helena Maria Marques; PAIM, Elison Antonio. Memórias outras, Patrimônios Outros e Decolonialidades: Contribuições Teórico-metodológicas para o Estudo de História da África e dos Afrodescendentes e de História dos Indígenas no Brasil. **Arquivos Analíticos de Políticas Educativas**, v. 26, n. 92, p. 1-24, Tempe, Arizona, jul. 2018.
- BARBOSA, Vilma de Lurdes de. Ensino de História Local: Redescobrimdo Sentidos. **SAECULUM – Revista de História**, v. 15, p.57-85, João Pessoa, jul.-dez. 2006. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/srh/article/view/11357/6471>. Acesso em 28 de julho de 2023.
- BARROSO, Vera Lúcia Maciel. Educação Patrimonial e Ensino de História: Registros, Vivências e Proposições. *In: BARROSO, Vera Lúcia Maciel et al (Org.)*. **Ensino de História: Desafios Contemporâneos**. Porto Alegre: EST Edições, 2010, p. 15-24.
- BEZERRA, Márcia. Patrimônio e Educação Patrimonial. *In: CARVALHO, Aline; MENEGUELLO, Cristina (Orgs.)*. **Dicionário Temático de Patrimônio**. Campinas: Editora da Unicamp, 2020 p. 63-65.
- BOUDIN, Alain. **A Questão Local**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.
- BUCZENKO, Gerson; GERMINARI, Geyso. História Local e Identidade: um estudo de caso na perspectiva da Educação Histórica. **História & Ensino**, v. 18, n. 2, p.125-142, Londrina, jul.-dez. 2012. Disponível em: <https://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/histensino/article/view/12593>. Acesso em 28 de junho de 2023.

CAMPOS, Yussef Daibert Salomão de. Patrimônio e a Constituição de 1988. *In:* CARVALHO, Aline; MENEGUELLO, Cristina (Orgs.). **Dicionário Temático de Patrimônio**. Campinas: Editora da Unicamp, 2020, p. 43-45.

CARTOGRA, Fernando. **Memória, História e Historiografia**. Coimbra: Quarteto, 2001.

CARVALHO, Júlia Manso Paes de. **O Patrimônio Imaterial da Comunidade Caiçara do Pouso da Cajaíba e a Escola:** Em busca de uma educação diferenciada. Paraty, RJ. 2010. (Dissertação). Mestrado (Ciências Sociais). Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). Rio de Janeiro, 2010. Disponível em:

https://institucional.ufrj.br/portalcpsda/files/2018/08/2010.dissertacao.julia_manso.pdf.

Acesso em 28 de junho de 2023.

CARVALHO, Maria Letícia de Alvarenga. **Quilombo Cabral**. Belo Horizonte, NUQ/FAFICH, 2016 — Coleção Terras de Quilombos. Disponível em:

<https://www.gov.br/incra/pt-br/assuntos/governanca-fundiaria/cabral.pdf>. Acesso em 20 de

junho de 2023.

CHAGAS, Mário. Diabruras do Saci: Museu, memória, educação e patrimônio. **Musas – Revista Brasileira de Museus e Museologia**, vol.1, n. 1, p. 135-146, Rio de Janeiro: Iphan, 2004. Disponível em:

<https://www.gov.br/museus/pt-br/aceso-a-informacao/acoes-e-programas/revista-musas/revista-musas-n1>. Acesso em 28 de junho de 2023.

CERRI, Luis Fernando. **Ensino de História e Consciência Histórica:** Implicações didáticas de uma discussão contemporânea. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2020.

COSTA, Aryana. História Local. *In:* FERREIRA, Marieta de Moraes; OLIVEIRA, Margarida Maria Dias de (Coord.). **Dicionário de Ensino de História**. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2019.

COSTA FILHO, Aderval; MENDES, Ana Beatriz Vianna. **Direitos dos Povos e Comunidades Tradicionais**. Belo Horizonte: Coordenadoria de Inclusão e Mobilização Sociais (CIMOS); Ministério Público de Minas Gerais (MPMG), 2012.

COTRIM, Cássio Ramiro Mohallem. **Villa de Paraty**. Rio de Janeiro: Capivara, 2012.

FRANKE, Pedro Campos. Uma história documental da Paraty. *In:* MATTOS, Iaci Sagnori de *et al* (Orgs.). **Uma outra história de Paraty:** caderno pedagógico para projetos de Educação Escolar Diferenciada e Intercultural nas Escolas Caiçaras de Paraty/RJ. Paraty: Coletivo de Apoio à Educação Diferenciada (FCT); Secretaria Municipal de Educação de Paraty; Instituto de Educação de Angra dos Reis (UFF), 2019, p. 15-19. Disponível em:

https://www.cenpec.org.br/wp-content/uploads/2020/07/Uma_Outra_Historia_de_Paraty_-_Caderno_P-1.pdf. Acesso em 20 de junho de 2023.

FUNARI, Pedro Paulo; PELEGRINI, Sandra C. A. **Patrimônio Histórico e Cultural**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

FUNARI, Pedro Paulo; PIÑON, Ana. **A Temática Indígena na Escola**. Subsídios para os professores. São Paulo: Contexto, 2016.

GABRIEL, Carmen Teresa. Que passados e futuros circulam nas escolas de nosso presente? *In:* GONÇALVES, Marcia; MONTEIRO, Ana Maria; REZNIK, Luís; ROCHA, Helenice (Orgs.). **Qual o valor da história hoje?** Rio de Janeiro: FGV, 2012, p. 215-240.

GIL, Carmem Zeli de Vargas. Memória. *In*: FERREIRA, Marieta de Moraes; OLIVEIRA, Margarida Maria Dias de (Coord.). **Dicionário de Ensino de História**. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2019, p. 155-161.

GIL, Carmem Zeli de Vargas; PACIEVITCH, Caroline. Patrimônio Cultural e Ensino de História: Experiências na Formação de Professores. **Revista OPSIS**, v.15, n.1, p.28-42, 2015. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/131119>. Acesso em 28 de junho de 2023.

GONTIJO, Rebeca. Cultura Histórica. *In*: FERREIRA, Marieta de Moraes; OLIVEIRA, Margarida Maria Dias de (Coord.). **Dicionário de Ensino de História**. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2019, p. 66-71.

GOUBERT, Pierre. História Local. **Revista Arrabaldes – Por uma História democrática**, ano 1, n.1, p.69-82, Rio de Janeiro, mai.-ago. 1988.

GRUNBERG, Evelina; HORTA, Maria de Lourdes Parreiras; MONTEIRO, Adriane Queiroz. **Guia Básico de Educação Patrimonial**. Petrópolis: Iphan, 1999.

GUIMARÃES, Manoel Luiz Salgado. História, Memória e Patrimônio. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico**, n.34, p.91-111, 2012.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. Depois de “Depois de aprender com a história”, o que fazer com o passado agora? *In*: ARAÚJO, Valdeci Lopes de; MOLLO, Helena M.; NICOLAZZI, Fernando (Orgs.). **Aprender com a História? O passado e o futuro de uma questão**. Rio de Janeiro: FGV, 2011, p.25-42.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado**. Contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

LEAL, Claudia Feierabend Baeta. Patrimônio Natural. *In*: CARVALHO, Aline; MENEGUELLO, Cristina (Orgs.). **Dicionário Temático de Patrimônio**. Campinas: Editora da Unicamp, 2020, p. 75-78.

LEMOS, Ângela Barbosa. **Narradores da Barra Grande**. 2008. (Trabalho de Conclusão de Curso). Graduação (Pedagogia). Faculdade de Educação, Universidade Federal Fluminense (UFF). Angra dos Reis, 2007.

LOPES, Luciana Suarez. Sobre a História Econômica de Paraty no Século XVIII. **Economia e História: relatos de pesquisa**, p. 65-67, 2016. Disponível em: <https://downloads.fipe.org.br/publicacoes/bif/bif425-65-67.pdf>. Acesso em 28 de junho de 2023.

LOPES, Luiz Carlos de Oliveira. A abertura da Rio-Santos e os conflitos pela terra. *In*: MATTOS, Iaci Sagnori de *et al.* (Org.). **Uma outra história de Paraty**: caderno pedagógico para projetos de Educação Escolar Diferenciada e Intercultural nas Escolas Caiçaras de Paraty/RJ. Paraty: Coletivo de Apoio à Educação Diferenciada (FCT); Secretaria Municipal de Educação de Paraty; Instituto de Educação de Angra dos Reis (UFF), 2019, p. 28-32. Disponível em: https://www.cenpec.org.br/wp-content/uploads/2020/07/Uma_Outra_Historia_de_Paraty_-_Caderno_P-1.pdf. Acesso em 20 de junho de 2023.

MACHADO, Maria Beatriz Pinheiro; MONTEIRO, Katani Maria Nascimento. Patrimônio, Identidade e Cidadania: Reflexões sobre Educação Patrimonial. *In*: BARROSO, Vera Lúcia

Maciel *et al* (Org.). **Ensino de História: Desafios Contemporâneos**. Porto Alegre: EST Edições, 2010, p. 25-37.

MAIA, Thereza; MAIA, Tom. **Paraty: Religião e Folclore**. Aparecida: Editora O Lince, 2015.

MARTINS, Estevão C. de Rezende. História: aprender o quê, por quê, para quê? *In*: CAINELLE, Marlena; MARTINS, Estevão C. de Rezende; URBAN, Ana Cláudia (Orgs.). **Educação Histórica – ousadia e inovação em Educação e em História**: escritos em homenagem a Maria Auxiliadora Moreira dos Santos Schmidt. Curitiba: W. A. Editores Ltda, 2018, 35-43.

MARTINS, Estevão de Rezende. Consciência Histórica. *In*: FERREIRA, Marieta de Moraes; OLIVEIRA, Margarida Maria Dias de (Coord.). **Dicionário de Ensino de História**. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2019.

MATTOS, Iaci Sagnori de *et al.* (Org.). **Uma outra história de Paraty**: caderno pedagógico para projetos de Educação Escolar Diferenciada e Intercultural nas Escolas Caiçaras de Paraty/RJ. Paraty: Coletivo de Apoio à Educação Diferenciada (FCT); Secretaria Municipal de Educação de Paraty; Instituto de Educação de Angra dos Reis (UFF), 2019. Disponível em: https://www.cenpec.org.br/wp-content/uploads/2020/07/Uma_Outra_Historia_de_Paraty_-_Caderno_P-1.pdf. Acesso em 20 de junho de 2023.

MELLO, Diuner. **Paraty Estudante**. São Paulo: Frei Galvão Gráfica e Editora, 2006.

MIRANDA, Sonia Regina; PEREIRA, Júnia Sales. Por que seguir pensando, hoje em dia, nas conexões entre prática de memória, patrimônio e ensino de história? **Revista História Hoje**, v. 3, n. 6, p. 301-321, 2014. Disponível em: <https://rhj.anpuh.org/RHHJ/article/view/148/117>. Acesso em 28 de junho de 2023.

NOGUEIRA, Antonio Gilberto Ramos; RAMOS FILHO, Vagner Silva. Patrimônio e Cultura Popular. *In*: CARVALHO, Aline; MENEGUELLO, Cristina. **Dicionário temático do patrimônio**. Campinas: Editora da Unicamp, 2020, p. 177-180.

OLIVEIRA, Almir. Educação Patrimonial. *In*: FERREIRA, Marieta de Moraes; OLIVEIRA, Margarida Maria Dias de (Coord.). **Dicionário de Ensino de História**. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2019, p. 98-101.

OLIVEIRA, Sandra Regina Ferreira. Da sala de aula para a rua ou da rua para a sala de aula? Os movimentos inesperados da vida na cidade e a relação com o saber escolar. **Revista História Hoje**, v.3, n.6, p.121-137, 2014. Disponível em: <https://rhj.anpuh.org/RHHJ/article/view/140>. Acesso em 28 de junho de 2023.

PACHECO, Ricardo de Aguiar. **Ensino de História e Patrimônio Cultural**: um percurso docente. Jundiaí: Paco, 2017.

PALLA, Fernando et al. **Paraty**: cidade da gente. Estudos regionais — Ensino Fundamental. Fortaleza: Didáticos Editora, 2022.

PARATY: Culture and Biodiversity. Response to the ICOMOS and IUCN joint letter from October 17, 2018. Nov. 2018.

PARATY e Ilha Grande se tornam patrimônio mundial da UNESCO por sua cultura e natureza. **Nações Unidas Brasil** [online]. 05 de julho de 2019. Disponível em:

<https://brasil.un.org/pt-br/83629-paraty-e-ilha-grande-se-tornam-patrim%C3%B4nio-mundial-da-unesco-por-sua-cultura-e-natureza>. Acesso em 19 de junho de 2023.

PELEGRINI, Sandra. Patrimônio Imaterial. *In*: CARVALHO, Aline; MENEGUELLO, Cristina (Orgs.). **Dicionário Temático de Patrimônio**. Campinas: Editora da Unicamp, 2020 p. 71-73.

PEREIRA, Mateus Henrique de Faria; PORTO, Amélia Pereira Batista; SERRANO, Gisella de Amorim. **Quilombolas e Quilombos**. Histórias do Povo Brasileiro. Belo Horizonte: Rona, 2012.

RIBAS, Marcos Caetano. **A História do Caminho do Ouro em Paraty**. Paraty: Contest Produções Culturais, 2003.

SÁNCHEZ, Fernando. La Cultura Histórica. Una aproximación diferente a la memoria colectiva. **Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea**, n. 8, p. 267-286, Alicante, 2009. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/5215/521552318012.pdf>. Acesso em 28 de junho de 2023.

SANTOS, Ynaê Lopes dos. **História da África e do Brasil Afrodescendente**. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

SILVA, Bruno Oliveira Candido da. **Saberes históricos em Paraty e o ensino de História**. 2016. (Dissertação). Mestrado. (Mestrado Profissional em Ensino de História). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural Rio de Janeiro (UFRRJ). Seropédica, 2016.

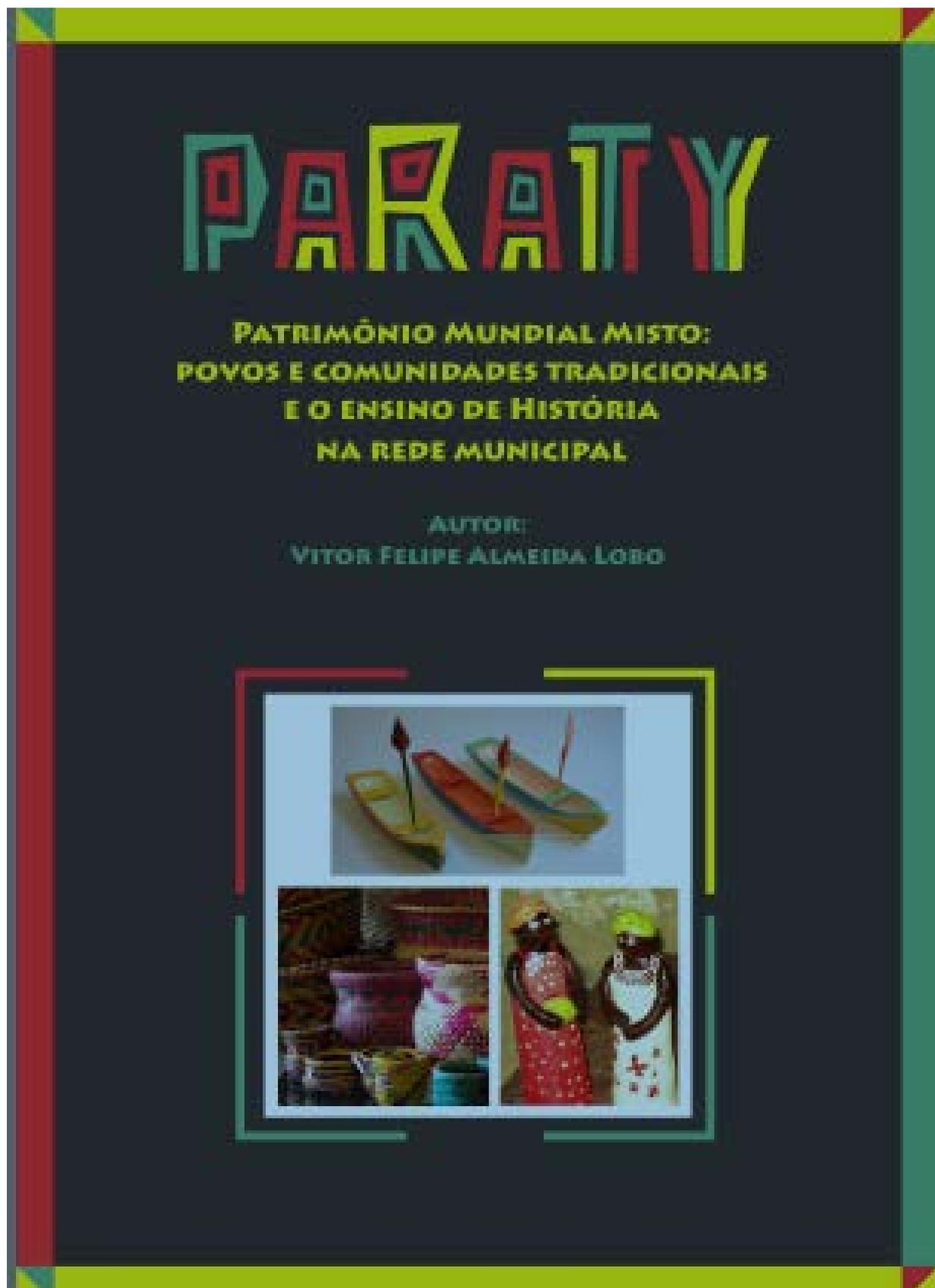
SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. **Dicionário de Conceitos Históricos**. São Paulo: Contexto, 2009.

SOUZA, Marina de Mello e. **Paraty. A cidade e as festas**. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2008.

TERRITÓRIOS do Carapitanga. **Projeto Povos: Território, Identidade e Tradição**, Paraty, RJ, 2021.

TERRITÓRIOS da Península da Juatinga. **Projeto Povos: Território, Identidade e Tradição**, Paraty, RJ, 2021.

APÊNDICE A – Livro Paraty Patrimônio Mundial Misto



PARATY

PATRIMÔNIO MUNDIAL MISTO: POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS E O ENSINO DE HISTÓRIA NA REDE MUNICIPAL

AUTOR:
VITOR FELIPE ALMEIDA LOBO



FICHA TÉCNICA

Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)
Faculdade de Formação de Professores

Mestrado Profissional em Ensino de História – PROFHISTÓRIA
Vitor Felipe Almeida Lobo

Orientador: **Prof. Dr. Rui Aniceto Nascimento Fernandes**

Programação Gráfica: **Marina Hochman**

Imagens da capa:

**Imagens que representam o artesanato dos povos
e comunidades tradicionais de Paraty.**

Este livro integra a dissertação “Paraty Patrimônio Mundial Misto: povos e comunidades tradicionais e o ensino de História na rede municipal” e não possui fins comerciais.

<https://www.ppghsuerj.pro.br/ppgeh-prof-historia/regulamentos-e-normas/>

<http://portal.mec.gov.br/component/tags/tag/educapes>

2023

ÍNDICE

APRESENTAÇÃO **5**

CAPÍTULO I **7**

**QUEM SÃO OS POVOS E COMUNIDADES
TRADICIONAIS NO BRASIL E
QUAIS SÃO OS SEUS DIREITOS?**

CAPÍTULO II **11**

OS POVOS INDÍGENAS NA HISTÓRIA DE PARATY

CAPÍTULO III **25**

**OS POVOS DE ORIGEM AFRICANA E A FORMAÇÃO
DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DE PARATY**

CAPÍTULO IV **41**

OS CAIÇARAS DE PARATY

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS **49**

APRESENTAÇÃO

A data de 05 de Julho de 2019 ficou marcada como o dia no qual a cidade de Paraty, município localizado no litoral sul do Estado do Rio de Janeiro e encravado entre a Serra da Bocaina e o Oceano Atlântico, tornou-se o primeiro Patrimônio Mundial Misto do Brasil eleito pela UNESCO (Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura). De maneira mais exata, o sítio misto *Paraty e Ilha Grande: Cultura e Biodiversidade* engloba o centro histórico e o morro da Vila Velha, em Paraty, o Parque Nacional da Serra da Bocaina, o Parque Estadual da Ilha Grande, a Reserva Biológica Estadual da Praia do Sul e a Área de Proteção Ambiental de Cairucu. Portanto, o sítio abrange regiões de municípios dos Estados do Rio de Janeiro e de São Paulo.

Como a própria nomeação do título já sugere, Paraty tem reconhecidos como excepcionais e universais pela UNESCO, patrimônios de ordem natural e cultural. Para que tal feito se tornasse possível, foi de fundamental importância para a conquista do título de Patrimônio Mundial Misto, atender ao seguinte critério:

CRITÉRIO V – Ser um excelente exemplo de assentamento humano tradicional, uso da terra ou uso do mar que é representativo de uma cultura (ou culturas), ou interação humana com o meio ambiente, especialmente quando ele se torna vulnerável devido ao impacto de mudanças irreversíveis.¹

Segundo a Diretora e Representante da UNESCO no Brasil na época, Marlova Jovchelovitch Noletto,

Formada pelo intercâmbio das culturas indígena, africana e caiçara que se expressam nos bens culturais da cidade, Paraty engloba uma fusão de características próprias do patrimônio material e do imaterial. Ao mesmo tempo, a cidade apresenta exemplos de povos tradicionais que usam a terra e o mar de forma sustentável, demonstrando a interação do homem com o meio ambiente.²

Desta maneira, podemos afirmar que a presença dos povos e comunidades tradicionais em Paraty, especificamente indígenas, quilombolas e caiçaras, em conjunto com suas práticas e saberes tradicionais de caráter sustentáveis, foram decisivos para a conquista do título de Patrimônio Mundial Misto.

Com isso, a ocasião da conquista do referido título, surge como uma oportunidade para refletir sobre o papel desenvolvido pelos povos indígenas, quilombolas e caiçaras na História de Paraty, e como esta questão pode ser abordada nas aulas de História no Segundo Segmento do Ensino Fundamental da rede municipal. E é neste sentido que surge este material didático: refletir, pensar e criar propostas atividades, tendo como público alvo professores e professoras de História da rede municipal, que sirvam de ferramenta para abordar a história e a cultura dos povos e comunidades tradicionais da cidade.

É importante enfatizar que este material pedagógico é parte integrante do trabalho de pesquisa desenvolvido no programa de Mestrado Profissional em Ensino de História (PROFHISTÓRIA) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Ao mesmo tempo, é igualmente importante salientar que as propostas de atividades aqui presentes não pretendem ser um manual que deva ser seguido à risca pelos docentes.

1 NAÇÕES UNIDAS BRASIL, 2019

2 *Ibidem*

Muito menos, têm a pretensão de ensinar a estes como proceder em sala de aula, visto que são totalmente capacitados para tal função e cada um exerce seu ofício sob diversas condicionantes e especificidades. Além disso, as experiências individuais e coletivas, devem sempre ser levadas em conta no processo de ensino e aprendizagem. Desta maneira, o objetivo deste material é trazer sugestões de atividades de apoio, podendo ser modificadas, alteradas e adaptadas a cada contexto escolar. Neste sentido, cada atividade traz um conjunto de documentos, imagens, músicas, textos e vídeos que buscam tratar da história e cultura dos povos e comunidades tradicionais em Paraty. Sendo assim, as atividades aqui propostas não pretendem de maneira alguma suprimir o protagonismo dos docentes na construção de suas aulas.

Além disso, o material apresentado aqui não visa ser definitivo sobre como abordar a história e cultura dos povos e comunidades tradicionais de Paraty, mas sim somar esforços e contribuições aos mais diversos materiais que tem como ponto de partida o título de Patrimônio Mundial Misto conquistado pelo município e que estão sendo produzidos com a finalidade de serem utilizados em sala de aula.

Assim, este material, que é fruto das pesquisas, reflexões e experiências de um professor de História atuante na rede desde o ano de 2018, tem como principal finalidade ser um apoio para os demais colegas docentes, que se esforçam em seu dia a dia na busca de didáticas, práticas e metodologias que de alguma maneira possam ajudar os estudantes a produzirem sentido para os conteúdos ensinados nas salas de aula de todo o município ao longo de todo o ano letivo.

De igual para igual, entre pares, compartilhando os desafios, dificuldades e, também, prazeres e conquistas do cotidiano da sala de aula da escola pública brasileira, esperamos que este material possa ser útil para todos os professores e professoras de História da rede municipal de Paraty.

CAPÍTULO I

QUEM SÃO OS POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS NO BRASIL E QUAIS SÃO OS SEUS DIREITOS?

O Decreto 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, que estabelece a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, identifica os povos e comunidades tradicionais como:

I – Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição;

II – Territórios Tradicionais: os espaços necessários à reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária, observado, no que diz respeito aos povos indígenas e quilombolas, respectivamente, o que dispõem os arts. 231 da Constituição e 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e demais regulamentações; e

III – Desenvolvimento Sustentável: o uso equilibrado dos recursos naturais, voltado para a melhoria da qualidade de vida da presente geração, garantindo as mesmas possibilidades para as gerações futuras.³

Além disso, os povos e comunidades tradicionais

São povos que ocupam ou reivindicam seus territórios tradicionalmente ocupados, seja essa ocupação permanente ou temporária. Os membros de um povo ou comunidade tradicional têm modos de ser, fazer e viver distintos dos da sociedade em geral, o que faz com que esses grupos se autorememorem como portadores de **identidades e direitos próprios** (*Ibidem*, p. 12. Grifo nosso.).

Como é possível observar no art. 3º do Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, exposto acima, uma importante característica dos povos e comunidades tradicionais é sua relação com os territórios que ocupam. Para os indivíduos pertencentes a estas comunidades, o território não se reduz apenas a um espaço físico onde ocorre o desenrolar da vida cotidiana, mas também um lugar que através dos nomes de rios, morros, matas, espaços de convivência e de moradia, as comunidades expressam sua História e Memória. Sendo assim,

As relações específicas que esses grupos estabelecem com as terras tradicionalmente ocupadas e seus recursos naturais fazem com que esses lugares sejam mais do que terras, ou simples bens econômicos. Eles assumem a qualificação de território (*Ibidem*, p. 13).

Desta maneira,

O território implica dimensões simbólicas. No território estão impressos os acontecimentos ou fatos históricos que mantêm viva a memória do grupo; nele estão enterrados os ancestrais e encontram-se os sítios sagrados; ele determina o modo de vida e a visão de homem e de mundo; o território é também apreendido e vivenciado a partir dos sistemas de conhecimentos locais, ou seja, não há povo ou comunidade tradicional que não conheça profundamente seu território (COSTA FILHO; MENDES, 2021, p. 13).

O direito aos territórios tradicionais também é garantido pela Convenção 169 sobre Povos Indígenas e Tribais, da OIT (Organização Internacional do Trabalho), órgão ligado à ONU (Organização das Nações Unidas), da qual o Brasil passou a ser signatário através do Decreto Presidencial n.º 5.051 de 19 de abril de 2004, que afirma o seguinte:

Artigo 14

1. Dever-se-á reconhecer aos povos interessados os direitos de propriedade e de posse sobre as terras que tradicionalmente ocupam. Além disso, nos casos apropriados, deverão ser adotadas medidas para salvaguardar o direito dos povos interessados de utilizar terras que não estejam exclusivamente ocupadas por eles, mas às quais, tradicionalmente, tenham tido acesso para suas atividades tradicionais e de subsistência. Nesse particular, deverá ser dada especial atenção à situação dos povos nômades e dos agricultores itinerantes.
2. Os governos deverão adotar as medidas que sejam necessárias para determinar as terras que os povos interessados ocupam tradicionalmente e garantir a proteção efetiva dos seus direitos de propriedade e posse.
3. Deverão ser instituídos procedimentos adequados no âmbito do sistema jurídico nacional para solucionar as reivindicações de terras formuladas pelos povos interessados.⁴

Diante desta relação estabelecida entre os povos tradicionais e o espaço que ocupam, é possível afirmar que o território está carregado de sentidos para a comunidade.

No caso de Paraty, quando se fala em povos e comunidades tradicionais, se refere especificamente aos povos indígenas, quilombolas e caiçaras, entretanto, a rigor de uma identificação geral, é importante salientar que

Estão sendo considerados “povos e comunidades tradicionais” no Brasil os povos indígenas, as comunidades remanescentes de quilombos, pescadores artesanais, os ribeirinhos, os povos ciganos, os povos de terreiro, os pantaneiros (do pantanal mato-grossense e sul-matogrossense), os faxinalenses do Paraná e região (que consorciaram o plantio da erva-mate com a suinocultura e com o extrativismo do pião a partir do uso comum do território), as comunidades de fundos de pasto da Bahia (que praticam a caprinocultura em territórios de uso comum), os caiçaras (pescadores artesanais marítimos dos estados de São Paulo, Rio de Janeiro e Espírito Santo, que consorciaram a pesca artesanal e extrativismo em áreas comuns com o cultivo), os geraizeiros (que exercem ocupação tradicional dos gerais ou cerrado), os apanhadores de flores sempre-vivas (que tradicionalmente exerciam o extrativismo em áreas de uso comum nas campinas, hoje cercadas em grande medida pela monocultura do eucalipto e pela criação de unidades de conservação de proteção integral), entre outros que, somados, representam parcela significativa da população brasileira e ocupam parte considerável do território nacional. (*Ibidem*, p. 15)

Os Direitos dos povos e comunidades tradicionais do Brasil estão hoje salvaguardados pela Constituição de 1988, que nos Artigo 215:

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 [...].⁵

4 BRASIL, 2004 *apud* COSTA FILHO; MENDES, 2021, p. 22

5 BRASIL, 1988 *apud* COSTA FILHO; MENDES, 2021, p. 18-19

Tendo em vista que ao falarmos sobre os povos e comunidades tradicionais de Paraty nos referimos em certa medida aos povos indígenas e comunidades quilombolas, é necessário destacar que tais povos têm direitos específicos garantidos pela Constituição de 1988.

Em relação aos povos indígenas, podemos associar a conquista de direitos como, viver de acordo com seus próprios valores culturais, garantidos pela Carta Constitucional de 1988, a um contexto de transformação na forma como estes passaram a ser vistos pela historiografia brasileira. Maria Regina Celestino de Almeida, em seu “*Os índios na História do Brasil*”, afirma que,

Desde a *História do Brasil* de Francisco Adolfo Varnhagen (1854) até um momento bastante avançado do século XX, os índios, *grosso modo*, vinham desempenhando papéis muito secundários, agindo sempre em função dos interesses alheios. Pareciam estar no Brasil à disposição dos europeus, que se serviam deles conforme seus interesses. Teriam sido úteis para determinadas atividades e inúteis para outras, aliados ou inimigos, bons ou maus, sempre de acordo com os objetivos dos colonizadores. Além disso, em geral, apareciam na história como índios apenas no momento do confronto, isto é, quando pegavam em armas e lutavam contra os inimigos. Assim, os tamoios, os aimorés, os goitacazes e tantos outros eram vistos como índios guerreiros, que resistiram bravamente à conquista de suas terras. Foram, no entanto, derrotados e passaram a fazer parte da ordem colonial, na qual havia brecha nenhuma para a ação. Tornavam-se então, vítimas indefesas dessa ordem. Na condição de escravos ou submetidos, aculturavam-se, deixavam de ser índios e desapareciam de nossa história. (ALMEIDA, 2010, p.13-14)

Ainda a respeito de uma interpretação historiográfica sobre os povos indígenas no século XIX, a referida autora nos diz que:

O Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), fundado em 1838 com a intenção de criar uma história do Brasil que unificasse a população do novo estado em torno de uma memória histórica comum e heróica, iria reservar aos índios um lugar muito especial: o passado. Nessa história, os índios apareciam na hora do confronto, como inimigos a serem combatidos ou como heróis que auxiliavam os portugueses. Os índios vivos e presentes no território nacional, no século XIX, não eram incluídos. Para eles, dirigiam-se as políticas de assimilação que, desde meados do século XVIII, tinham o objetivo de integrá-los acabando com as distinções entre eles e os não índios, primeiro na condição de súditos do Rei, depois como cidadãos do Império (*Ibidem*, p.17-18).

Desta maneira, é possível notar que os direitos constitucionais nos dias de hoje são reflexo da luta dos povos indígenas, assim como também o é a interpretação histórica sobre o papel destes nos processos históricos brasileiros. Almeida demonstra que os indígenas deixaram de ser vistos como ocupando um lugar de passividade ou de vítima indefesa para o de agente histórico atuante. Sobre esta questão, a autora afirma que:

Essas formas de compreensão sobre os índios iriam se manter até muito avançado o século XX e eram respaldadas e incentivadas pelas políticas indigenistas. A política assimilacionista para os índios, iniciada com as reformas pombalinas em meados do século XVIII, teve continuidade no Império brasileiro e também na República. Ainda que diferentes legislações garantissem as terras coletivas, e alguns outros cuidados especiais para os índios enquanto eles não fossem considerados civilizados, a proposta de promover a integração e extingui-los como grupos diferenciados iria se manter até a Constituição de 1988. Essa foi a primeira lei do Brasil que garantiu aos índios o direito à diferença, marcando uma virada significativa na legislação brasileira. A nova lei, em grande parte influenciada pelos movimentos sociais e indígenas do século XX, veio, na verdade, a sancionar uma situação de fato: os índios, nos anos 1980, contrariando as previsões acadêmicas, davam sinais claros de que não iriam desaparecer. (ALMEIDA, 2010, p.18)

Com a finalidade de corroborar com as teses apresentadas por Maria Regina Celestino de Almeida sobre a relação dos direitos assegurados aos povos indígenas pela Constituição de 1988, que diz respeito diretamente à luta dos movimentos sociais indígenas, e a maneira como os historiadores passaram a perceber a atuação destes na História do Brasil, cabe trazermos o que diz tal documento em seus artigos. Afirma-se o seguinte:

Art. 231 – São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

§1º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

§2º As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nela existentes.⁶

O direito ao usufruto das terras tradicionalmente ocupadas pelos povos indígenas garantido pela Constituição de 1988 acaba se estendendo às comunidades quilombolas, que também alcançam importantes conquistas de direitos nas discussões constitucionais das últimas décadas do século XX. Sendo assim,

Cabe salientar que a Constituição brasileira de 1988, no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), consagra aos remanescentes das comunidades de quilombos o direito à propriedade de suas terras, de acordo com uma política fundiária baseada no princípio de respeito aos direitos territoriais dos grupos étnicos e minoritários.

Art.68 – Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.⁷

Retomando a importância e a centralidade do território para as comunidades tradicionais explicitado anteriormente, é necessário destacar que para as comunidades remanescentes de quilombos, isto não é diferente, de maneira que é possível afirmar que

As terras de quilombos são territórios étnico-raciais com ocupação coletiva baseada na ancestralidade, no parentesco e em tradições culturais próprias. Elas expressam a resistência a diferentes formas de dominação e a sua regularização fundiária está garantida pela Constituição Federal de 1988. (CARVALHO, 2016,s/p.)

É necessário ressaltar a importância desta breve discussão apresentada até aqui sobre a definição do conceito de povos e comunidades tradicionais, seus direitos conquistados na Constituição de 1988 referentes à manutenção de sua identidade, cultura e direito às terras tradicionalmente ocupadas, visto que demonstra a trajetória de luta e resistência destes povos e comunidades que durante muito tempo estiveram às margens das políticas públicas nacionais.

6 COSTA FILHO; MENDES, 2021, p. 29

7 *Ibidem*, p. 32

CAPÍTULO II

OS POVOS INDÍGENAS NA HISTÓRIA DE PARATY

Sobre a história e memória dos povos indígenas de Paraty, basta voltarmos o olhar sobre o próprio nome da cidade e demais localidades para notarmos a presença destes. Segundo Marcos Caetano Ribas, em *A História do Caminho do Ouro em Paraty*,

Acredita-se que Paraty herdou seu nome do peixe da família da tainha, que, segundo o Aurélio, é uma palavra tupi que significa peixe branco. Hans Staden menciona o mesmo peixe como chamando-se “pirati”, nome que me parece mais correto, já que a palavra para peixe é “pira”. Pode ser também que o nome venha da palavra “parahy”, que significa pequena enseada. Ou ainda, talvez, de uma fusão das duas palavras, feita num passado bem remoto, pré-cabralino. (RIBAS, 2003, p. 17)

Já para Diuner Mello,

O nome Paraty, segundo Teodoro Sampaio, ilustre geógrafo e historiador brasileiro, em “O Tupi na Geografia Nacional”, significa: jazida do mar, o golfo, lagamar e informa ainda, não confundir com Pirati: peixe da família das tainhas muito comum na região. Alguns historiadores porém acreditam e informam que o nome da cidade se originaria do nome do peixe, outros que seria “viveiro de peixes”, Melhor a definição de Teodoro Sampaio. (MELLO, 2006, p. 11)

Seja qual for a tese adotada para a explicação da origem do nome da cidade, é inegável que a memória dos povos indígenas está presente na formação do município. Para um melhor entendimento sobre a atuação de povos indígenas em Paraty, é necessário apontarmos alguns aspectos referentes aos primeiros momentos da colonização no século XVI.

É importante destacar que não existe uma data certa sobre a formação do primeiro núcleo colonial de origem portuguesa na cidade. Sobre esta divergência, Thereza e Tom Maia nos dizem que:

A data de fundação de Paraty é motivo para divergência entre os historiadores. Alguns pendem para o ano de 1600, quando Paraty era apenas um povoamento de paulistas de São Vicente. Outros preferem a data de 1606, quando se deu a chegada a Paraty dos primeiros sesmeiros, beneficiados com as doações feitas em nome do Conde da Ilha do Príncipe, donatário da Capitania de Itanhaém. (MAIA; MAIA, 2015, p.20)

No entanto, o primeiro registro referente à Paraty remete ao final do século XVI, mais precisamente ao ano de 1597, quando o inglês Anthony Knivet esteve na expedição de Martim Correa de Sá que partiu de Paraty e através da chamada “Trilha Guaianá”, atravessou a Serra do Mar até o Vale do Paraíba “com 700 portugueses e 2000 índios, em expedição de exploração e captura de escravos indígenas” (RIBAS, 2003, p.18). Portanto, podemos notar que a prática de buscar estabelecer alianças com povos indígenas para, desta maneira conhecer melhor o território e avançar no processo de colonização, também ocorreu em Paraty. Como nos afirma Marina de Mello e Souza,

O lugar onde em 1667 foi oficialmente erigida a vila de Paraty provavelmente conheceu o colonizador português em meados do século XVI, quando os índios guaianás eram senhores daquelas terras. Devem ter sido esses índios que ensinaram aos colonizadores os caminhos então utilizados para a travessia da serra, ligando o mar ao planalto do Vale do Paraíba, às aldeias e vilas paulistas e, mais tarde, à zona de mineração (SOUZA, 2008, p.35).

A autora segue sua tese sobre a relação entre portugueses e indígenas no conhecimento de caminhos na região de Paraty afirmando que

Na colonização do Brasil, os caminhos dos índios foram fartamente usados pelos portugueses e pelas bandeiras, que sempre contavam com guias nativos. Um “caminho dos guaianás”, como dizem os documentos, partia do mar, na baía onde em 1660 foi erigido o pelourinho na localidade de Paraty, e, transpondo a serra e o planalto, chegava no território onde no fim do século XVII foi encontrado ouro. Esse caminho serviu às expedições de Martim Correa de Sá para o atual sudeste de Minas em fins do século XVI. (*Ibidem*, p.35)

Nesta questão sobre a relação entre indígenas e europeus no processo de colonização, é necessário que tenhamos o devido cuidado para não reproduzir a visão eurocêntrica que coloca os povos indígenas em papel de passividade diante das ações do colonizador português. Em relação a esta questão, Maria Regina Celestino de Almeida afirma que:

De início, convém ressaltar que as relações de contato estabelecidas na América entre europeus e grupos indígenas não devem ser vistas simplesmente como relações entre brancos e índios. Essa abordagem generaliza e simplifica uma questão que é extremamente complexa. Afinal, os grupos indígenas no Brasil eram muitos e com culturas e organizações sociais diversas, que os levavam a comportar-se de diferentes formas em relação aos estrangeiros. Os índios não estavam na América à disposição dos europeus, e se muitos os receberam de forma extremamente aberta e cordial, oferecendo-lhes alimentos, presentes e, inclusive, mulheres, não o fizeram por ingenuidade ou tolice. A abertura ao contato com o outro é uma característica de muitos grupos indígenas americanos e especialmente dos tupis. Outros grupos, no entanto, tinham características culturais distintas e alguns foram bastante arredios e hostis aos estrangeiros, como os aimorés, os muras, os guaicurus, e muitos outros. (ALMEIDA, 2010, p.25-6)

Ainda segundo a autora,

Além disso, não se pode esquecer a contínua transformação da experiência do contato. Os interesses e objetivos dos vários atores sociais que interagem na colônia, incluindo os índios, modificavam-se com a dinâmica da colonização e das relações entre eles. Assim, do século XVI ao XIX, os comportamentos e ações dos atores sociais eram impulsionados por motivações que se alteravam e podiam ter significações diversas, conforme tempos e regiões. (ALMEIDA, 2010, p.26)

Em relação aos indígenas guaianás, habitantes de parte do litoral de São Paulo e do Rio de Janeiro à época da chegada dos europeus, não existe muita certeza sobre sua origem e até mesmo sobre sua denominação. Em capítulo dedicado a estes indígenas, Marcos Caetano Ribas nos apresenta as possíveis origens destes povos, ao mesmo tempo que nos fala que

Porém, para complicar mais um pouco esta história, Theodoro Sampaio afirma, concordando em parte com Diogo de Vasconcelos, que a palavra goianá é realmente tupi, mas “*não é um nome de nação*”; guaianã (como ele grafava) é o nome usado pelos tupis para designar “*gente aparentada (...) um povo com quem podiam se entender, aquele que é parente*”.

Ou seja, goianá ou guaianã não era o nome de nenhuma tribo e sim uma designação genérica que se dava a um grupo que, não sendo de determinada tribo, era parente, ou próximo, ou que, simplesmente, de alguma forma podia ser entendido por ela. Ou, ainda, que goianá podia ser apenas a maneira pela qual qualquer tribo designava seus vizinhos da aldeia mais próxima. (RIBAS, 2003, p.64-5)

Pedro Campos Franke e João Augusto de Andrade Neto também abordam as discussões referentes aos guaianás:

Há muita controvérsia em torno da categorização e do tronco linguístico desses indígenas, e parece certo que Guaianá não seria um nome de nação, e sim uma palavra tupi que poderia designar “gente aparentada”. Seu idioma provavelmente pertencia ao grupo macro-Jê, assim como os Puri, seus prováveis remanescentes. Ao menos dois documentos históricos do século XVII referentes aos habitantes de Paraty os designam como Goramenis ou Goiaminins, e outros como Maromimis ou Miramomis, o que poderia significar “gente miúda”. Segundo pesquisas recentes, estas designações os aproximariam dos indígenas Miramomi do Vale do Paraíba, também conhecidos como Guarulhos, e os distinguiria dos Guaianá do sul de São Paulo, ancestrais dos atuais Caingang. (ANDRADE NETO; FRANKE, 2019, p.6-7)

Maria Regina Celestino de Almeida também chama atenção para o fato de que no momento do contato com os povos indígenas, os portugueses acabaram considerando existir etnias que não necessariamente compunham grupos étnicos específicos, mas sim representavam relações de amizade ou inimizade, ou até mesmo grau de parentesco com os indivíduos com quem os europeus estabeleciam relações. Segundo Almeida,

A designação dos grupos étnicos é bastante problemática e controvertida, sobretudo se levarmos em conta as dificuldades dos portugueses em identificar e compreender os vocábulos indígenas. Varnhagen já alertava para o problema, destacando que aparecem nos documentos antigos os mesmos povos apelidados por nomes muito diferentes. Refletindo sobre as denominações e seus significados usados pelos tupis para designar a si próprios e aos demais, o autor questiona as divisões étnicas estabelecidas pelos cronistas, revelando que muitas nações passaram a ser assim consideradas a partir de apelidos que lhes eram dados por seus vizinhos, muitas vezes do mesmo grupo. Tais apelidos, convém destacar, variavam conforme o tipo de relação que estivessem vivendo num determinado momento e podiam refletir relações de parentesco ou de aliança e de inimizade. Eram relações flexíveis e fluidas que se alteravam intensamente. Assim, as identidades étnicas apontadas pelos cronistas não devem ser vistas como categorias fixas, uma vez que muitas delas devem ter sido criadas a partir das situações vivenciadas pelos índios e pelos portugueses. (ALMEIDA, 2010, p.34)

No entanto, apesar deste debate ser referente a serem os guaianás de Paraty ou não formadores de uma nação indígena, é evidente o papel central que estes indígenas desempenharam no processo de colonização desenvolvido pelos portugueses. Desta maneira, podemos afirmar que a cidade só pôde assumir a condição de entreposto comercial, e ponto de ligação entre o Rio de Janeiro e as vilas paulistas do Vale do Paraíba e no momento da exploração aurífera, com as zonas mineradoras de Minas Gerais, graças aos caminhos já criados pelas relações desenvolvidas entre os povos indígenas em momento precedente à colonização.

Além disso, é importante chamar atenção sobre o papel de destaque que os guaianás recebem em um momento de mudança no núcleo colonial da cidade. Assim como nos afirmam Andrade Neto e Franke,

Não sabemos ao certo quando e como a região de Paraty foi ocupada pela primeira vez pelos europeus, mas provavelmente isso se deu no início do século XVII, na medida em que as populações de São Vicente e da Ilha Grande começaram a se espalhar pela costa do sudeste brasileiro e passaram a proliferar as lavouras de cana-de-açúcar na região. (ANDRADE NETO; FRANKE, 2019, p.9-10)

No entanto, é sabido que a cidade originou-se onde hoje está localizado o Forte Defensor Perpétuo, chamado de Morro da Vila Velha a partir de um povoado que se organizou em torno de uma capela dedicada a São Roque. Já no século XVII, tal povoado, em função da doação de uma sesmaria, deslocou-se do morro para uma região entre os atuais rios Perequê-Açu e Matheus Nunes. Thereza e Tom Maia descrevem este movimento na seguinte passagem:

O primeiro núcleo de povoamento surgiu em um morro distante 25 braças para o norte do Rio Perequeçu, onde foi erecta uma capela em louvor a São Roque. Depois, por volta de 1646, em local mais favorável, se erigiu outra capela em honra de Nossa Senhora dos Remédios, em terreno doado por Maria Jácome de Melo, para a ampliação da vila, sob duas condições: a primeira, que a mesma fosse feita em devoção àquela santa, e a segunda, exigindo a segurança dos índios Guaianazes moradores naquele local (MAIA; MAIA, 2015, p.21).

Embora à primeira vista esta exigência de proteção e manutenção dos indígenas guaianás de Paraty possa passar alguma imagem de preocupação dos agentes coloniais portugueses em relação a este povo, Andrade Neto e Franke nos dizem que

Esta determinação parece apontar para a prática conhecida como “aldeamento” – em que “celeiros” de mão de obra indígena eram mantidos ao alcance de empreendedores coloniais, muitas vezes pela ação de missionários católicos, especialmente jesuítas. A escravidão indígena no Brasil foi intensificada neste período, devido às invasões holandesas que tiraram dos portugueses feitorias importantes como as de Luanda, em Angola, e dificultaram temporariamente o fornecimento de africanos escravizados para as lavouras e engenhos da América Portuguesa. (ANDRADE NETO; FRANKE, 2019, p.8)

Tal histórico de exploração enfrentada pelos povos guaianás pode ser revelado pelo fato de que

Não há registros conhecidos sobre a presença destes indígenas em Paraty desde o século XVII. Sua língua e sua cultura foram extintas ao longo dos séculos XVII e XVIII em todo o Brasil, mas há fortes indícios de que os Maromomi foram ancestrais dos atuais caiçaras que habitam nossa região costeira (*Ibidem*, p.9).

Como foi exposto acima, não há registro dos guaianás em Paraty desde o século XVII, pois no século seguinte, estes indígenas tiveram sua cultura extinta. Contudo, retomando o ponto de partida, a presença de povos e comunidades indígenas na cidade foi um dos fatores que garantiram o título de Patrimônio Mundial Misto concedido pela UNESCO. Desta maneira, é importante enfatizar que as atuais comunidades indígenas presentes no território paratiense não são as mesmas que habitavam estas terras no início do período colonial.

Os povos e comunidades indígenas de Paraty, os quais podemos nomear especificamente como os das cinco aldeias indígenas das etnias Guarani Mbya (aldeias Itaxim, Araponga e Arandu-Mirim), Guarani Kaiowá (aldeia Rio Pequeno) e Pataxó (aldeia Iriri) chegaram na cidade a partir da primeira metade do século XX em muitos casos em virtude de movimentos migratórios forçados. Podemos observar em alguns relatos na publicação do projeto “*Povos. Território, Identidade e Tradição – Territórios do Carapitanga*” esse movimento. O Cacique da Aldeia Araponga, à época da produção do referido material, Seu Augustinho de 100 anos, nos conta sobre sua chegada à Paraty:

Minha mãe e meu pai vieram lá do Paraguai, já eu nasci aqui em Brasil. Nós guaranis, as minhas famílias todas são de Chapecó/SC, daí eu casei lá para Argentina e voltei. Meus filhos são todos do Brasil, quando voltei eu andei por todos os lugares, fui para Uruguai, passei pelo Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo e Rio de Janeiro, agora eu estou aqui no Rio de Janeiro há 45 anos (TERRITÓRIOS DO CARAPITANGA, 2021, p. 53).

Já Eva Jera Mirim Benite, de 50 anos, da aldeia Itaxi Mirim, nos conta da seguinte maneira sua chegada à Paraty:

Eu vim de Paraná quando tinha 12 anos. Tivemos que vir porque meu pai não estava bem de saúde, não sabíamos como resolver. Daí, pelo sonho dele, começamos a nossa caminhada: viemos para São Paulo, onde era conhecido como capoeirão, ficamos durante dois anos por lá. Daí meu pai sonhou novamente para continuarmos nossa caminhada através de uma luz, nós seguimos para o Espírito Santo

na aldeia de Aracruz, ficamos dois anos por lá. Quando estávamos lá, minha vó, ainda estava viva, Dona Maria dos Santos, [disse]: meu filho, tem uma terra para lá onde eu vivi e o Deus está iluminando seu caminho para vocês irem para lá [...] e meu pai decidiu vou tentar saber sobre essa aldeia onde sua avó morou e vamos caminhar para lá. [...] Tivemos que ficar mais próximos e daí ficamos na aldeia em Bracuí (Angra dos Reis). Saímos de Bracuí e fomos para a aldeia Araponga onde estão pajé seu Agostinho, e lá ficamos mais dois anos até que conseguimos passar para essa terra. E até hoje estamos aqui (TERRITÓRIOS DA CARAPITANGA, 2021, p. 54-55).

Desta maneira, é possível perceber que a memória dos povos indígenas não remete apenas aos primórdios da história do município, mas também, ao mesmo tempo demonstra como esta memória faz parte do presente e está em constante transformação.

PROPOSTAS DE ATIVIDADES

OS POVOS INDÍGENAS NA HISTÓRIA DE PARATY

ANO DE APLICAÇÃO:

6º ano.

UNIDADE TEMÁTICA:

A invenção do mundo clássico e o contraponto com outras sociedades.

OBJETO DE CONHECIMENTO:

- Povos da Antiguidade na África (egípcios), no Oriente Médio (mesopotâmicos) e nas Américas (pré-colombianos).
- Os povos indígenas originários do atual território brasileiro e seus hábitos culturais e sociais.

HABILIDADES:

- **(EF06HI07)** Identificar aspectos e formas de registro das sociedades antigas na África, no Oriente Médio e nas Américas, distinguindo alguns significados presentes na cultura material e na tradição oral dessas sociedades.
- **(EF06HI08)** Identificar os espaços territoriais ocupados e os aportes culturais, científicos, sociais e econômicos dos astecas, maias e incas e dos povos indígenas de diversas regiões brasileiras.

OBJETIVO:

Esta proposta de atividade visa abordar a história dos povos indígenas em Paraty, tendo como ponto de partida o título de Patrimônio Mundial Misto recebido pela UNESCO, no qual os povos indígenas que habitam o território do município, juntamente como os demais povos e comunidades tradicionais, que no caso são quilombolas e caiçaras, tiveram papel determinante para tal conquista. Neste sentido, a proposta da atividade é refletir sobre a presença e atuação dos povos indígenas do passado e do presente nos processos históricos da cidade.

PASSO A PASSO

PASSO I

Em um primeiro momento, para introduzir a discussão sobre a história dos povos indígenas em Paraty, pode ser abordada a própria origem do nome da cidade (as possibilidades para as hipóteses para a origem do nome da cidade podem ser retomadas nas páginas 9 e 10). Também podem ser apresentados os vários nomes de localidades da cidade que são de origem indígena. Os nomes apresentados a seguir foram retirados do livro “*Paraty Estudante*” de Diuner Mello.

Açu = grande

Caçununga = vespa zumbidora ou ruidosa

Cairuçu = grande queimada

Cajahiba = muita cajazeira

Graúna = pássaro preto

Iriri = a ostra

Jabaquara = o refúgio ou esconderijo de fujões

Juatinga = fruto branco com espinhos

Mamangá = a comida de reunião ou dentro da cerca, o pasto

Mambucaba = o furo, a passagem, a abertura, o rasgão

Mirim = pequeno

Patitiba = sítio dos patis (palmeira que dá cordas ou tiras)

Perequê (piraiquê) = lugar onde o peixe entra para desovar ou comer

Taquari = rio das taquaras

Tarituba = lugar de frutas em cacho

PASSO 2

Em um segundo momento, os povos indígenas que vivem atualmente em Paraty podem ser localizados geograficamente no mapa interativo produzido pelo Observatório de Territórios Sustentáveis e Saudáveis da Bocaina. As comunidades que podem ser observadas no mapa são a Aldeia Pataxó-Iriri, do Rio Pequeno, de Itaxi-Mirim, de Arandu Mirim e Araonga. O mapa pode ser acessado através do seguinte link: <https://www.otss.org.br/mapas> .



Imagem que traz os territórios tradicionais localizados no mapa da cidade. Fonte: <https://www.preservareresistir.org/single-post/nos-por-nos-mesmos-publicacoes-revelam-mapas-de-30-comunidades-tradicionais-de-paraty-e-ubatuba>

Em conjunto com a localização geográfica, podem ser apresentadas também algumas imagens destas comunidades:



Aldeia Itaxi-Mirim. Foto de Gustavo Cerqueira (2015). Fonte: <https://brasis.vc/rapadura/povo-guarani-em-paraty/>



Coral Indígena da Aldeia Itaxim-Mirim. Foto: ICMBio. (2014). Fonte: <http://www.paratyonline.com/jornal/2014/03/ecologia-em-paraty-apa-cairucu-30-anos-oficinas-premiacoes-artesanato-coral-indigena-paraty-mirim/>

PASSO 3

Para abordar a importância destes povos na conquista do título de Patrimônio Mundial Misto, é interessante exibir o vídeo oficial da candidatura (disponível em: https://youtu.be/FMMI_ZPzIqY) e promover alguns questionamentos, como por exemplo:

- Quem são as pessoas que aparecem neste vídeo?
- Aparecem indígenas?
- Qual a importância destes povos para a cidade?
- Você sabia da existência de povos indígenas em Paraty?

PASSO 4

Pode ser realizada uma abordagem sobre os povos indígenas guaianás que viviam no território de Paraty no período anterior ao processo de colonização portuguesa. Para tratar destes povos, pode ser abordado o seguinte texto presente no livro “Uma breve história de Paraty”, produzido pelo Museu do Forte Defensor Perpétuo:

“Os habitantes mais antigos da região de Paraty nos deixaram como registro de sua ocupação um conjunto amplo de *sambaquis* – depósitos fossilizados de matéria orgânica e calcária como conchas, ossos e dentes animais, acumulados pela ação de povos pré-históricos ao longo de toda a costa brasileira e datados entre 8 mil e 2 mil anos antes do presente. Esse conjunto de sambaquis inclui aqueles encontrados ao lado da Praia do Jabaquara.

Segundo relatos históricos da época da chegada dos portugueses, a região era habitada, além dos Tupinambá, por indígenas chamados Guaianá ou Goianá ou Wyanasses – as grafias são as mais variadas em diferentes narrativas. Esses indígenas foram descritos de muitas formas por autores viajantes tão diversos quanto Padre Anchieta, Gabriel Soares de Souza e Hans Staden, apresentando caracterizações por vezes contraditórias. Anthony Knivet, viajante inglês, os descreve como de baixa estatura e muito barrigudos. Muito afeitos ao tabaco e ao urucum, usariam seus cabelos raspados no alto da cabeça e longos nos lados, e dormiram em redes feitas de cascas de árvores ou de fios de algodão. Teriam sido

os primeiros andarilhos que subiram a Serra do Mar até a região do Vale do Paraíba, a que se deve a denominação “Trilha dos Guaianá” ao trajeto que ficou posteriormente conhecido como “Caminho do Ouro”. (ANDRADE NETO, João Augusto de; FRANKE, Pedro Campos. Uma breve história de Paraty (em negrito). Paraty: Museu Forte Defensor Perpétuo de Paraty; Instituto Brasileiro de Museus (IBRAM), 2019, p. 6.)

A partir da leitura do texto podem ser levantadas algumas questões com os estudantes:

- A ocupação de Paraty pelo ser humano é muito antiga?
- Você já viu o sambaqui mencionado no texto?
- Os relatos sobre os modos de vida e sobre como estes eram foram realizados por eles próprios ou por outros indivíduos?

DA TRILHA GUAIANÁ AO CAMINHO DO OURO

ANO DE APLICAÇÃO:

7º ano.

UNIDADE TEMÁTICA:

A organização do poder e as dinâmicas do mundo colonial americano.

OBJETO DE CONHECIMENTO:

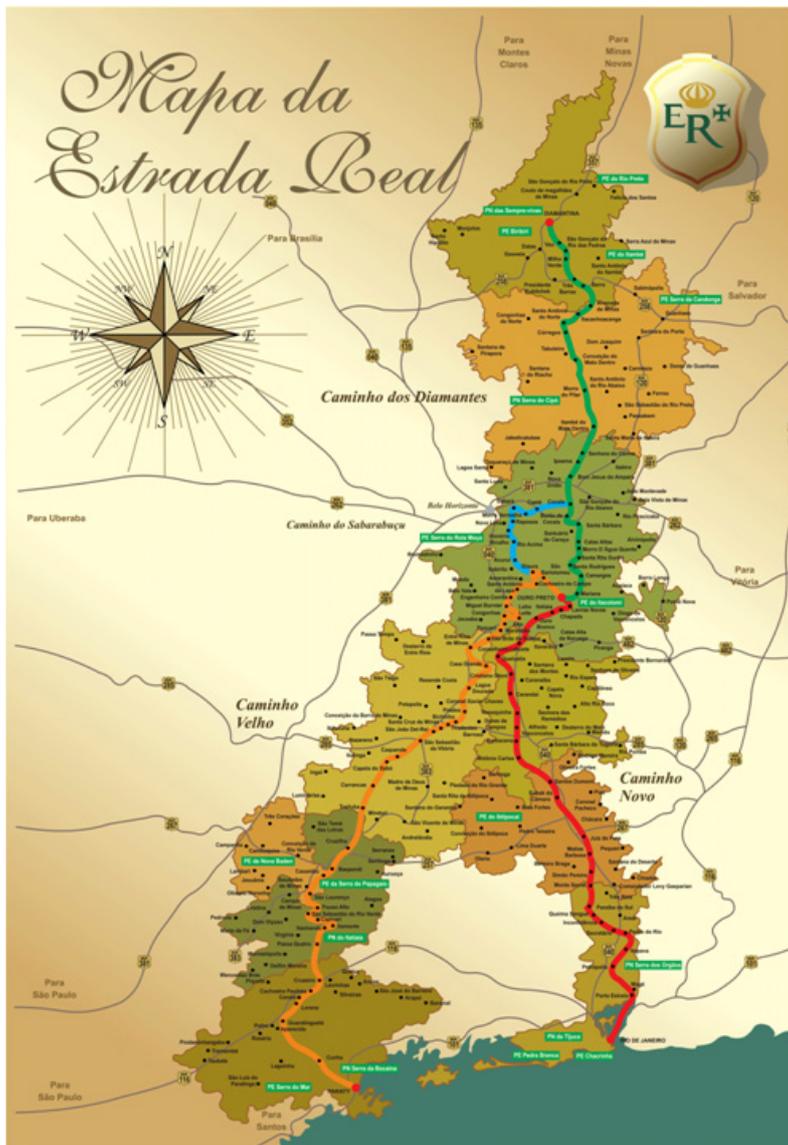
- A conquista da América e as formas de organização política dos indígenas e europeus: conflitos, dominação e conciliação.
- A estruturação dos vice-reinos nas Américas. Resistências indígenas, invasões e expansão na América portuguesa.

HABILIDADES:

- **(EF07HI08)** Descrever as formas de organização das sociedades americanas no tempo da conquista com vistas à compreensão dos mecanismos de alianças, confrontos e resistências.
- **(EF07HI09)** Analisar os diferentes impactos da conquista europeia da América para as populações ameríndias e identificar as formas de resistência.
- **(EF07HI10)** Analisar, com base em documentos históricos, diferentes interpretações sobre as dinâmicas das sociedades americanas no período colonial.

OBJETIVO

Esta proposta de atividade tem como principal finalidade promover uma reflexão crítica sobre as relações entre indígenas e portugueses no processo de colonização a partir da hoje rota turística da “Estrada Real”, que tem uma de suas partes conhecida em Paraty também como “Caminho do Ouro”. Nos primeiros momentos da colonização este caminho era conhecido como “Trilha Guaianá”, demonstrando que tal percurso já era explorado pelas populações indígenas da região.



Instituto Estrada Real. Fonte: <http://www.eco-brasil.eco.br/30-restrito/categoria-conceitos/1204-trilhas-mapa-estrada-real>

PASSO I

Para dar início às discussões, é interessante apresentar um mapa da “Estrada Real” e localizar a cidade de Paraty geograficamente neste.

Ao longo do trajeto da “Estrada Real” que passa pela cidade há diversos marcos como o representado na imagem a seguir. É interessante questionar se os estudantes já observaram tais marcos e se estes sabem do que se trata.



Totem da Estrada Real
(Vitor Felipe Almeida Lobo, 2023, Paraty - RJ)

PASSO 2

A “Estrada Real”, mais especificamente o chamado “Caminho Velho” se notabilizou por cumprir a função de ser o caminho que ligava as zonas de exploração aurífera de Minas Gerais ao litoral, tendo como importante entreposto comercial a cidade de Paraty, de onde por mar o ouro seguia para o Rio de Janeiro. Contudo, este “Caminho do Ouro” pode servir como ponto de partida para a reflexão sobre as relações entre os povos indígenas que viviam nesta região no período anterior à colonização e sobre a própria relação entre indígenas e portugueses no processo de colonização. O texto de Marcos Caetano Ribas no livro “*A História do Caminho do Ouro em Paraty*” pode servir de base para esta discussão:

“Nômades por natureza, os primeiros habitantes do Brasil circulavam por uma vasta trama de trilhas que cortava o atual território brasileiro de ponta a ponta.

Eram caminhos de caça, caminho ligando aldeias e caminhos de migração, que mais tarde foram aproveitados pelos portugueses à medida que a colônia foi penetrando do litoral para o interior.

(...) as minas de ouro foram primeiro descobertas pelos exploradores paulistas. Foram eles que, abrindo caminho e avançando palmo a palmo de São Paulo a Itaquaquecetuba, a Mogi, a Jacareí, a Taubaté, a Pindamonhangaba e a Guaratinguetá e depois subindo pela garganta do Embaú, acabaram chegando ao já lendário Sabarabuçu. (...)

Nos primeiros tempos, as pessoas procuraram todas as maneiras de chegar ao ouro dos paulistas e logo começaram a buscar os caminhos possíveis. Os principais e mais conhecidos eram dois: o caminho do gado, que seguia da Bahia até alcançar o Rio São Francisco e daí, rio acima, até o Rio das Velhas, por onde subiam e chegavam à atual cidade de Sabará; e o caminho marítimo-terrestre, que começava no Rio de Janeiro, seguia por terra até Sepetiba, daí, por mar, aproveitando as águas protegidas da baía da Ilha Grande, até Paraty. A partir deste ponto, seguia por uma velha trilha de índios que levava até Taubaté, onde se encontrava com o caminho dos paulistas.

(...) Ou seja, a passagem que aproveitava a velha trilha dos Goianás já “aberta e descoberta” por Salvador Correia de Sá e Benevides, em 1660, com a intenção de facilitar a ligação do Rio de Janeiro com São Paulo e que agora escolhemos chamar de Caminho do Ouro.”(RIBAS, Marcos Caetano. **A História do Caminho do Ouro em Paraty**, Contest Produções Culturais, Paraty, 2003. P. 11-14)

A partir da leitura deste texto com os estudantes, podem ser levantados os seguintes questionamentos:

- Como os portugueses foram conhecendo melhor o território brasileiro?
- Podemos dizer que os portugueses não teriam sobrevivido no território se não fosse a ação dos povos indígenas que aqui já viviam?
- Você acha que hoje em dia ao invés de ser chamada de “Estrada Real”, ou “Caminho do Ouro”, este trajeto poderia ser chamado de “Trilha Goianá”? Por quê?

PASSO 3

É importante também demonstrar que nos primeiros tempos da colonização, em uma mudança de núcleo populacional, teve papel de destaque os goianás. Quando os primeiros colonizadores descem o hoje conhecido como Morro do Forte ou Morro da Vila Velha, e se instala na outra margem do rio Perequê-Açu, onde se concentram as principais edificações do centro histórico, Maria Jácome de Melo ao conceder as terras para povoamento colocou como condição a proteção dos indígenas guaianás que viviam na região. Para provocar reflexões entre os estudantes, é interessante a leitura dos trechos de Thereza e Tom Maia, e também de João Augusto de Andrade Neto e Pedro Campos Franke que se encontram na páginas 13 e 14 deste material.

Uma vez que o novo núcleo populacional colonizador se instalou em torno da construção da igreja de Nossa Senhora dos Remédios, é importante trazer para a discussão a atual Matriz de Nossa Senhora dos Remédios da cidade. No entanto, é importante chamar atenção que a atual edificação não é a primeira mencionada nos relatos antigos, que inclusive estava localizada em outra região do centro histórico.



Igreja Matriz de Nossa Senhora dos Remédios. (Domínio Público, 2009) Fonte: https://pt.wikipedia.org/wiki/Igreja_Matriz_de_Nossa_Senhora_dos_Rem%C3%A9dios_%28Paraty%29

Pode ser feito aos estudantes os seguintes questionamentos a partir da observação da imagem:

- Você conhece esta Igreja?
- Você já esteve no interior deste prédio? Se sim, o que você lembra de ter visto lá?
- Você costuma frequentar o centro histórico?
- Esta Igreja é semelhante ou diferente das demais construções do centro histórico? Por quê?

PASSO 4

A canção “Eu brasileiro” do artista paratiense Luís Perequê também traz contribuições importantes para esta discussão e pode ser trabalhada em sala com os estudantes. Segue a letra:

EU BRASILEIRO

Eu brasileiro eu!
Euroafroíndio eu

Eu sou da água do coco
Do toco do pindoba
Da goga que sobra do caxinguelê
Mistura de raça, graça na postura
Jogo de cintura, jeito de viver

Eu brasileiro eu!
Euroafroíndio eu

De brancos ponteios de viola,
De negros tambores de Angola,
Pele morena, cocar de pena,
Pena de arara, cara de índio,
Minha cara!
Cara de nego maluco
Mucungo é suco de cana,
Mucama é dama africana
Cachaça, cana caiu!

Quem descobriu o Brasil
Não foi eu, nem você nem Cabral
Quem levou o pau-brasil
Não foi eu nem você, ninguém viu!

Eu brasileiro eu!
Euroafroíndio eu

Negro é raça
Preto é cor
Quanta graça, quanta dor
Nos olhos de minha mãe
Lembranças de meu avô.
Meu avô que era banto, era preto
Minha avó, uma preta outra branca
Minha alma mestiça hoje canta
Minha canção mestiça nação
Miscigenação!

Meu avô veio nas caravelas
Minha avó num navio negreiro
Num terreiro um sinhô gosto dela
Da senzala sai brasileiro.

Fonte :<https://www.vagalume.com.br/luis-pereque/eu-brasileiro.html>

Com base na letra da música, podem ser levantadas as seguintes questões:

- Por que o compositor se diz “euroafroíndio”?
- Por que Luís Perequê afirma que quem descobriu o Brasil não foi o Cabral?
- Qual a importância de estudarmos sobre o papel dos indígenas na história de Paraty?
- Além da dos povos indígenas, que outras culturas são mencionadas na música como formadoras da identidade brasileira?

CAPÍTULO III

OS POVOS DE ORIGEM AFRICANA E A FORMAÇÃO DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DE PARATY

Paraty conta atualmente com duas comunidades remanescentes de quilombos, a do Campinho da Independência e a do Cabral. Inclusive, é importante destacar que a comunidade do Campinho foi a primeira do Estado do Rio de Janeiro a ter a titulação de suas terras garantida no ano de 1999. No entanto, é importante salientarmos determinadas especificidades na formação destas comunidades.

É sabido que

A palavra “quilombo” é derivada do banto e pode estar relacionada a algo como aldeia, acampamento ou similares. O banto refere-se ao grupo africano étnico-linguístico composto de várias línguas chamadas “línguas bantas”, que se caracterizam pela utilização de prefixos. Algumas delas são quimbundo, quincongô, dentre outras. A manutenção das línguas de origem dos povos escravizados constituiu uma das formas de resistência, uma vez que garantia um mecanismo de comunicação pouco acessível aos proprietários. Assim, falar no idioma natal ou aprender outro idioma durante a travessia ou no convívio foi uma das formas encontradas pelos escravos para compartilhar segredos, maldizer seus senhores e, quem sabe, arquitetar planos. Além disso, pela manutenção do idioma, os escravos mantinham, também, a identidade deles. (PEREIRA; SERRANO; PORTO, 2012, p.25)

Portanto, pela própria origem semântica do termo “quilombo”, já é possível notar o caráter de resistência dado a estas comunidades desde o início do tráfico de escravizados de origem africana para a América portuguesa. Por conta disso,

Em 1733, em São Paulo, denominava-se quilombo as formações com mais de 4 indivíduos que sobreviviam nas matas. Já em São Salvador dos Campos dos Goytacazes, em 1757, quilombo era uma aglomeração de escravos fugidos que lutavam para não ser recapturados. No regimento do Conselho Ultramarino, em 1741, correspondia a qualquer ajuntamento de escravos, contando-se mais de cinco deles fugidos.

O quilombo representava uma espécie de núcleo de resistência, podendo surgir em qualquer área onde houvesse escravismo, o que significa que não havia nenhuma característica física ou geográfica que lhes predeterminasse a formação (*Ibidem*, p.26).

Sendo assim, sinteticamente, os quilombos eram de maneira geral espaços de resistência de escravizados fugidos. Contudo, é necessário destacar que, embora “conta-se sobre a existência de um quilombo no morro da Praia da Cajaíba, onde teriam sido encontrados fogões e plantações antigas de mandioca e gengibre” (CARVALHO, M., 2016, p.4), os quilombos do Campinho e do Cabral não se formaram mediante a ação de escravizados fugidos mas, sim, quando em um momento de decadência econômica, proprietários de fazendas, abandonaram suas terras e as deixaram para seus escravizados. Portanto,

No fim do século XIX, Paraty começou a passar por um declínio econômico e um acelerado processo de despovoamento, situação que perdurou ao longo da primeira metade do século XX. As mudanças nas estradas e a abertura de uma ferrovia entre Rio e São Paulo fizeram com que caminhos que cortavam a região perdessem sua importância, criando um relativo isolamento. Essa situação se intensificou com a Abolição da escravatura, em 1888. As pessoas que permaneceram se dedicaram às atividades de subsistência, com uma pequena produção de açúcar e aguardente, comércio local e pesca artesanal (CARVALHO, M., 2016, p. 4-5).

Sobre o declínio econômico de Paraty, Cássio Cotrim localiza seu início na segunda metade do século XIX:

Com a lei Eusébio de Queirós, e o conseqüente fim do contrabando de africanos, os paratienses perderam o mercado de seus produtos e daquilo que compravam para revender.

Os contrabandistas que residiam na vila preferiram transferir sua residência e seus negócios para a cidade do Rio de Janeiro, onde poderiam aplicar melhor o dinheiro de que dispunham.

Com o volume do comércio bastante reduzido, e com menos moradores abastados, não havia dinheiro para reformar ou para reconstruir as casas e os sobrados da vila. Iniciou-se então um processo de preservação pela pobreza. (COTRIM, 2012, p.53)

Desta maneira,

No processo de Abolição, muitas fazendas entraram em decadência, sendo abandonadas pelos antigos fazendeiros e parcialmente divididas entre os escravizados, por doação ou apossamento. Aqueles que ali permaneceram deram origem a comunidades com fortes laços de parentesco, compadrio e vizinhança. Foi o caso das comunidades negras rurais de Cabral e Campinho. As duas comunidades indicam a existência de um território contínuo de comunidades negras rurais no sertão de Paraty, que se estende de Ubatuba-SP, incorporando a comunidade de Caçandoca-SP na mesma rede de trocas e parentesco (CARVALHO, M., *Op.cit.*, p.5).

De acordo com o quilombola da comunidade do Campinho, Ronaldo dos Santos, em relato exposto na publicação do “Projeto Povos – Territórios da Carapitanga”, “ao final do século XIX, com a decadência do regime escravocrata, a história do Quilombo Campinho da Independência começa a ser escrita por três mulheres: Vovó Antonica, Tia Marcelina e Tia Maria Luíza que, com base no regime matriarcal, conduziram o processo de desenvolvimento local.” (TERRITÓRIOS DA CARAPITANGA, 2021, p. 32) Fato que merece destaque neste relato é o caráter matriarcal na formação do Quilombo do Campinho. Já sobre a formação do Quilombo do Cabral,

Francisca Alvarenga é uma personagem fundamental para a história do grupo. Ela foi proprietária da fazenda Rio dos Meros e, depois de viúva, tornou-se dona da Fazenda da Caçada e do Engenho D'Água pertencentes ao seu marido, Francisco Alves. Seus escravizados se dividiam entre a sua casa na cidade e as fazendas no sertão de Paraty, onde podiam plantar. Ali se estabeleceram em condições de certa autonomia e estabilidade. Francisca deixou suas terras em herança para seus filhos e seus escravizados. Em seu testamento, dividiu-as em quatro partes: 70 alqueires para Benedito Francisco, 40 para Benedito Alves, 400 para Alto Melo e 300 para Araquém (CARVALHO, M., 2016, p. 5).

Tendo sido tratada a formação das duas comunidades quilombolas de Paraty, é necessário que seja feita uma abordagem sobre a origem e a história da população afrodescendente na cidade.

Como em outras regiões da então colônia do Império português, Paraty, que além de ser um ponto de ligação entre o litoral e as vilas do interior do Vale do Paraíba paulista, e durante um tempo também com as regiões mineradoras de Minas Gerais, se notabilizou por uma vultosa produção de cachaça pelos diversos engenhos que se proliferaram em seu território. Sobre esta questão, Marina de Mello e Souza nos diz que:

Com a centralização do abastecimento das Minas pelo porto do Rio de Janeiro e pelo Caminho Novo, deslocando a principal rota comercial do nordeste para o sudeste da colônia, em 1763 a sede administrativa do vice-reinado foi transferida para aquela cidade. Essa mudança, além de intensificar o aumento da circulação de provisões, manufaturados, escravos e ouro pelo porto do Rio de Janeiro, fez com que a lavoura canavieira se espalhasse do recôncavo da Guanabara para as planícies de Campos e Cabo Frio. Enquanto a região dos Campos dos Goitacazes, ao norte da província, tornou-se grande produtora de açúcar, abrigando centenas de engenhos, o sul da província – Ilha Grande e

principalmente Paraty – tornou-se o maior centro produtor de aguardente, gênero menos nobre mas que as exíguas planícies entre o litoral e a Serra do Mar permitiam explorar, e que ocupou lugar de destaque no quadro comercial de então. Além de ser largamente consumida dentro do território colonial, principalmente pelos escravos exauridos pelos árduos trabalhos nas minas, servia de moeda nas trocas efetuadas com a África. Enquanto no tráfico negreiro feito na costa da Mina, através da Bahia e de Pernambuco, o tabaco era a moeda mais utilizada, no comércio do Rio de Janeiro com a costa da Angola, o binômio que prevalecia era pinga-escravo, e Paraty era o maior centro produtor de aguardente da capitania. Em 1799, o Rio de Janeiro abrigava 616 engenhos de açúcar e 253 de aguardente, sendo 155 destes em Paraty. (SOUZA, 2008, p.46)

Isto demonstra a importância de Paraty para o tráfico de escravizados africanos no período colonial e também no imperial. Cássio Cotrim apresenta Paraty como um dos principais portos de entrada de cativos, sendo também esta atividade comercial um dos fatores que impulsionaram o florescimento de Paraty nos primeiros anos de colonização. O autor associa a elevação do povoado à condição de vila independente da de Angra dos Reis com o apoio do governador do Rio de Janeiro, Salvador Corrêa de Sá e Benevides, a uma possível rota de contrabando de escravizados de origem africana “para concorrer com aquela, marítima, da África ao Rio da Prata, e vender diretamente aos espanhóis boa parte dos escravizados que trazia da Angola reconquistada, eliminando os atravessadores rioplatenses e somando os ganhos das viagens marítima e terrestre” (COTRIM, 2012, p.21).

Os documentos que tratam do tráfico negreiro em Paraty não são tão abundantes devido ao fato de ser uma atividade econômica que para os traficantes era interessante que ficasse escondida, mas é possível encontrar relatos que fazem referência a tal prática (*Ibidem*). Na obra “*Villa de Paraty*”, Cássio Cotrim traz importantes documentos, como o seguinte relato de 1712 do pirata inglês Woodes Rogers em seu diário, publicado sob o título *A Cruising Voyage Round The World*:

Este foi um dia agradavelmente belo, mas de violento calor. Nós [do Duke] alcançamos o [navio] Dutchess: e nos emparelhamos a ele. Conseguimos grande quantidade de madeira, pescamos excelentes peixes com nossas linhas, e contactamos várias canoas provenientes da Vila, que nos informaram [a presença] de um Bergantim ancorado na vereda por onde adentrávamos. Enviei uma Pinaça tripulada e armada para sondar o que era ela. Descobri ser portuguesa, e carregada com negros destinados às minas de ouro (*Ibidem*, p. 27)⁸

Outro importante documento que trata do tráfico negreiro em Paraty que Cássio Cotrim nos traz, está no livro intitulado *Brazil Viewed Through a Naval Glass*, de Edward Willberforce, publicado em 1856, que trata de duas enseadas de Paraty:

Do lado externo, fica uma baía (Cairoçu), pequena e muito exposta ao mar. Há ali uma casa comprida, branca, de propriedade do senhor Pinto, grande fornecedor de escravos que teve que fugir do país após terem descoberto ser ele proprietário de certo navio negreiro que navegava ao largo da costa para o norte do Rio de Janeiro. Separada da baía do Cairoçu pela ponta do Sono, fica a baía do Sono, também muito exposta às fortes ondas do Atlântico, impedindo a ancoragem de qualquer embarcação quando o tempo está turbulento. Em frente à casa, há dois patriarcais [árvores tais quais palmeiras imperiais ou jequitibás] que se espalham em grandes ramos de folhagem, fazendo abaixo, circunferências de sombra capazes de acomodar todos os habitantes da propriedade em agradáveis

8 Sobre a localidade descrita por Woodes Rogers em seu relato, Cotrim faz a seguinte observação: “Navegando pela baía da Ilha Grande, possivelmente junto à vereda de Paraty Mirim, onde há profundidade suficiente para a ancoragem de navios, Rogers confundiu o local com Santos (“Sanetas”), mas as notícias de seu diário não deixam dúvidas de que visitava a região de Paraty” (COTRIM, 2012, p. 27)

tardes. Um homem veio até a corveta Geysler com bananas para vender. Homem bruto e mal educado, que sabia pouco, ria muito e falava demais a respeito de navios negreiros.” (*Ibidem*, p. 53).

Em outro momento, o referido autor traz o relato do governador da capitania de São Paulo e Minas Gerais, Dom Pedro de Almeida, conde de Assumar, de 1717 que traz informações sobre uma massiva presença de escravizados em Paraty e o prestígio que os senhores tinham em função da quantidade de cativos que estes tinham:

(...) fomos jantar à villa de Paraty em caza do Cappitão Lourenço de Carvalho, que nos regalou magnificamente. Ellehé natural da Villa de Basto, cazado com huma mulata filha de Francisco do Amaral: He muy rico, e poderoso: porque acha com trezentos negros, que lhe adiquirem grande cabedal com a condução das cargas, em que continuamente andão pela serra asima, q. vay a sahir à Villa de Guaratingueta: que por ser tão áspera não podem subir cavallos carregados, e lhes é preciso aos viandantes valerse desse meyo para poder seguir a sua viagem para Minas. (COTRIM, 2012, p. 30-31)

Através dos relatos expostos aqui, é possível notar a estreita relação de Paraty com o tráfico de escravizados. Ao lado destes documentos, é possível também apontarmos elementos da cultura material que são referências da presença de escravizados africanos. Uma das principais e mais icônicas referências pode ser encontrada no centro histórico da cidade: a Igreja de Nossa Senhora do Rosário. De acordo com Thereza e Tom Maia,

Como “negro não tinha lugar entre os brancos da Matriz”, Manoel Ferreira dos Santos e seu irmão Pedro, por volta de 1725, iniciaram a construção de uma capela dedicada a Nossa Senhora do Rosário, para os homens pretos de Paraty, e “lhes fizeram patrimônio em oito moradas de casas e três e meia braças de chaons, para sua subsistência. Aos cuidados de uma Irmandade, erecta a 20 de agosto de 1750, está a conservação do templo, que se reedificou no ano de 1757 ou pouco mais”. A posterior criação, na mesma igreja, de uma outra Irmandade, a de São Benedito, se deu em época ignorada. (MAIA; MAIA, 2015, p.87)

A festa de São Benedito e Nossa Senhora do Rosário é comemorada em Paraty desde o período colonial, e até os dias de hoje tal celebração ainda é uma das principais comemorações do calendário religioso da cidade. De acordo com Thereza e Tom Maia,

É tradição em Paraty que, como os pretos não podiam participar das festividades do Divino, criaram para eles um Rei e uma Rainha, que se vestiam na procissão com roupas iguais às usadas “pelo Imperador do Brasil e pelo Rei de Portugal”. Usavam, como ainda hoje, coroa e cetro, onde se encontra gravada a imagem de São Benedito. (*Ibidem*, p. 94)

Esta festa passou por diversas transformações ao longo da História, mas a presença de elementos africanos em sua celebração permaneceu. O Jongo era uma das danças realizadas na festa, assim como também o era na Festa de Santa Cruz. Em Paraty, há uma pequena capela que recebe o nome de Santa Cruz da Generosa, pois

A construção dessa capela está ligada a uma superstição da Semana Santa. Contam que existiu um preto, de nome Teodoro, escravo liberto do senhor José Quadrado que, em uma Sexta-Feira Santa, desafiando os conselhos dos mais sensatos, insistiu em lançar “uma tarrafiada” nas águas do rio Perequê-açu. Aconteceu, porém, que uma das malhas da tarrafa enganchou-se em um botão de sua camisa, derrubando-o no rio e levando-o para o fundo das águas. Quando puderam prestar alguma ajuda, o homem já estava agonizando, morrendo em seguida. Uma senhora, de nome D. Generosa, moradora no local, prometeu então mandar ali erguer uma cruz de cedro. (*Ibidem*, p. 116)

Como podemos observar, a memória dos povos quilombolas da cidade, e conseqüentemente uma memória afrodescendente, perpassa toda a história de Paraty em diversos momentos, e pode ser observada em variados espaços da cidade.



PROPOSTAS DE ATIVIDADES

PARATY E O TRÁFICO DE ESCRAVIZADOS DE ORIGEM AFRICANA

ANO DE APLICAÇÃO:

7º ano.

UNIDADE TEMÁTICA:

Lógicas comerciais e mercantis da modernidade.

OBJETO DE CONHECIMENTO:

- As lógicas mercantis e o domínio europeu sobre os mares e o contraponto Oriental.
- A escravidão moderna e o tráfico de escravizados.

HABILIDADES:

- **(EF07HI13)** Caracterizar a ação dos europeus e suas lógicas mercantis visando ao domínio no mundo atlântico.
- **(EF07HI14)** Descrever as dinâmicas comerciais das sociedades americanas e africanas e analisar suas interações com outras sociedades do Ocidente e do Oriente.
- **(EF07HI15)** Discutir o conceito de escravidão moderna e suas distinções em relação ao escravismo antigo e à servidão medieval.
- **(EF07HI16)** Analisar os mecanismos e as dinâmicas de comércio de escravizados em suas diferentes fases, identificando os agentes responsáveis pelo tráfico e as regiões e zonas africanas de procedência dos escravizados.

OBJETIVO

A atividade proposta visa refletir sobre a formação das comunidades afrodescendentes e quilombolas em Paraty a partir da posição de destaque que a cidade exercia no tráfico de escravizados de origem africana. Ao mesmo tempo, visa refletir sobre a resistência destes indivíduos na luta pela liberdade e manutenção de suas culturas.

PASSO I

Neste primeiro momento da proposta de atividade é importante localizar as duas comunidades quilombolas de Paraty: a do Campinho da Independência e a do Cabral. Para isso, pode ser utilizado o mapa interativo produzido pelo Observatório de Territórios Sustentáveis e Saudáveis da Bocaina já mencionado aqui anteriormente.

A partir da observação podem ser realizados alguns questionamentos:

- Você sabe o que são quilombos?
- Você sabia que existem estas duas comunidades em Paraty?
- Qual a importância destas comunidades para a cidade?
- Você sabe como estas comunidades se formaram?

Em um segundo momento, o vídeo da candidatura oficial, também já mencionado neste material anteriormente, pode ser exibido e os estudantes podem ser provocados a fazerem as seguintes reflexões:

- Quem são as pessoas que aparecem no vídeo?
- Como é representada a relação entre ser humano e natureza no vídeo?
- Você conseguiu perceber os povos tradicionais no vídeo (indígenas, quilombolas e caiçaras)? Por que?
- Como os povos quilombolas são retratados no vídeo?

PASSO 2

Para refletir sobre como foi o processo de formação da população de origem africana em Paraty, é necessário pensar sobre o papel da cidade no tráfico de escravizados para o Brasil no período colonial. Com esta finalidade, alguns textos e documentos podem trazer discussões importantes. O texto a seguir do livro “*Villa de Paraty*”, de Cássio Ramiro Mohallem Cotrim fala sobre a hipótese de Paraty ser um entreposto fundamental no tráfico de escravizados:

“É comum entre os historiadores a afirmação de que o povoado de Paraty teve seu primeiro desenvolvimento em decorrência da expansão do ciclo fluminense do açúcar no século XVII. A expansão de fato ocorreu, mas o povoado pode ter prosperado graças ao contrabando de escravos para a América espanhola, ali iniciado na década de 1660.

A elevação do povoado de Paraty à condição de vila também pode estar ligada ao progresso trazido pelo tráfico de africanos. [...]

Sem colônias africanas de onde trazer negros escravizados para a América, os espanhóis os compravam dos portugueses. O comércio geralmente concluía-se na região de Buenos Aires, no rio da Prata. Por rotas fluviais, os negros eram transportados até os locais de mineração. [...]

Em 1648, Salvador Corrêa de Sá e Benevides, então governador do Rio de Janeiro, liderou pessoalmente uma expedição de reconquista de Angola para o Império colonial português. Ainda bastante jovem, antes de ser nomeado governador, Salvador Corrêa trilhou pessoalmente os caminhos entre a vila de São Paulo e as longínquas cidades de Assunção, no Paraguai, e de Potosí, na Bolívia. [...]

É possível que Salvador tenha criado uma rota terrestre e fluvial de tráfico não autorizado por Lisboa, para concorrer com aquela, marítima, da África ao rio da Prata, e vender diretamente aos espanhóis boa parte dos escravos que trazia da Angola reconquistada, eliminando os atravessadores rio-platenses e somando os ganhos das viagens marítima e terrestre.

Desse modo, a elevação de Paraty à condição de vila e a abertura do caminho podem ter ocorrido para que ali se iniciasse essa rota terrestre de tráfico não autorizado – ou contrabando.

Subindo a serra de Paraty ao vale do Paraíba paulista, caminhando por este até a região de São Paulo, seguindo os cursos dos rios Anhembi (Tietê), Paraná e Paraguai, e adentrando caminhos espanhóis, tanto terrestres quanto fluviais, tais quais o rio Pilcomayo, os negros chegavam ao Paraguai, à Bolívia (para as Minas de Potosí) e ao longínquo Peru” (COTRIM, Cássio Ramiro Mohallem. *Villa de Paraty*, Cássio. Editora Capivara, 2012, p.19-22)

PASSO 3

Alguns documentos da época trazem importantes informações sobre o tráfico de escravizados na cidade. Um destes documentos já foi mencionado neste material anteriormente na página 27, que é o relato do pirata inglês Woodes Rogers em seu diário, de 1712, publicado sob o título *A Cruising Voyage Round The World*, que fala sobre a presença de um navio negreiro ancorado na Baía de Paraty. Outro importante documento que trata do tráfico negreiro em Paraty que Cássio Cotrim nos traz, está no livro intitulado *Brazil Viewed Through a Naval Glass*, de Edward Willberforce, publicado em 1856, citado neste material na página 27.

PASSO 4

Outro importante relato trata da participação de escravizados no transporte de mercadorias pelo caminho que dava nas zonas de exploração aurífera. Cássio Ramiro Mohallem Cotrim no seu já citado aqui também “*Villa de Paraty*”, o relato do contrabandista francês Ambroise Jauffret de 1704:

“Os moradores da cidade do Rio de Janeiro que querem ir as minas do ouro a trabalhar ou a negociar, vão livremente sem ser necessário licença do governador nem de nenhum ministro; e somente tratão de preparar as cargas que seus escravos hão de levar e carregar; e se embarcão em humas barquas e saem fora da Barra do Rio de Janeiro, correndo a costa até a Ilha grande distante do Rio quinze legoas; e da Ilha grande vão a hum pequena povoação que chamão Paraty, que he o porto do mar, aonde chegão as ditas barquas. Nella desembarcão seus escravos, e cada hum carrega a cabeça o que há de levar, ou vinhos, agoardente, dossedos, tabaco, vestidos e camizas feitas, e outras fazendas assim de seda como de lã cujas cargas carregão por humas serranias muito altas, em cujo caminho gastão sinco, e as vezes oito dias, até chegarem a villa de Taubaté, aonde assiste hum capitam mayor que a governa e hum provedor dos quintos reais, com caza de fundição. Nesta ditta villa se proveem os mineiros de mantimentos para vinte dias, porquanto no caminho não hay nem povoação nem morador algum até o Rio das Velhas. Aqui achão alguns moradores que lhe vendem milho, abobara, e algum feijão, com que chegão até o Rio das Mortes, aonde se furnessem do mesmo mantimento até chegarem ao Rio de Nossa Senhora do Carmo, que começam as primeiras minas. E neste caminho, do porto do mar ditto Paraty até este Ribeiro de Nossa Senhora do Carmo, gastão ordinariamente dous mezes no caminho. E quando voltão das minas, o fazem em quinze dias em razão que vem os negros com menos pezo e mais lucro, porque não trazem mais que ouro e de comer.” (COTRIM, Cássio Ramiro Mohallem. *Villa de Paraty*. Editora Capivara, 2012, p. 27)

Após a leitura deste documento pode ser utilizada a música “*Pé de Muleque*”, de Luís Perequê:

Eu sou muleque de rua
 De rua de pedra de pé de muleque
 Muleque de rua de rua de
 Pedra de pé de muleque (BIS)
 Que os pretos pisaram quando
 Plantaram este país de negros
 Este país de negros, este país!
 De braços fortes
 De brancos fartos
 De índios mortos
 Nascemos pardos
 E nosso fardo é muito pesado
 Esse batalhão de ladrões que
 Roubam em nome de Deus
 Que roubam em nome dos meus
 Que roubam em nome dos seus
 Que roubam em nome esse país!
 Triste conclusão!
 No caminho do ouro dos brancos
 Morreram tantos negros
 E eram tantos: cabindas
 Bantos e um outro tanto
 Vendidos em pele de ouro preto
 Eu sou moleque de rua
 De rua de pedra de pé de muleque (BIS)
 Eu sou brasileiro e lá no Rio de Janeiro
 Eu vi uma nuvem de vagalumes vermelhos
 Apavorante
 Eram traçantes cruzando o céu do meu desespero (BIS)
 Era o mesmo senhor o mesmo pavor o mesmo dinheiro

O documento e a letra da canção podem ser relacionados e levantadas as seguintes reflexões:

- Por que podemos dizer que junto com a riqueza do ouro, muita tristeza e exploração percorria o chamado “Caminho do Ouro”? Por quê?
- Por que podemos afirmar que toda a riqueza do ouro foi construída em “costas negras”? Por quê?
- Ao relatar a violência urbana no Rio de Janeiro, o autor afirma que “Era o mesmo senhor, o mesmo pavor, o mesmo dinheiro”. O que será que o artista quis dizer com esta frase?
- Luís Perequê diz na música que morreram muitos negros “cabindas, bantos e outros tantos” no “Caminho do Ouro”. Você sabe o que estas palavras significam?

PASSO 4

A música de Luís Perequê dá espaço para que seja tratada a discussão sobre a origem das pessoas escravizadas de origem africana. Esta discussão se mostra fundamental para que haja a construção de uma visão humanizada destes indivíduos, de modo que o continente africano não seja visto como um depósito de escravos que estavam à espera de ter sua mão de obra explorada nas colônias europeias no continente americano.

Com isso, uma outra música, chamada “Zumbi”, de Jorge Ben Jor, também pode contribuir para esta discussão.

Zumbi

Jorge Ben Jor

Angola, Congo, Benguela	Do outro lado o cafezal
Monjolo, Cabinda, Mina	Ao centro senhores sentados
Quiloa, Rebolo	Vendo a colheita do algodão branco
Aqui onde estão os homens	Sendo colhidos por mãos negras
Há um grande leilão	Eu quero ver
Dizem que nele há	Eu quero ver
Uma princesa à venda	Eu quero ver
Que veio junto com seus súditos	Quando Zumbi chegar
Acorrentados em carros de boi	O que vai acontecer
Eu quero ver	Zumbi é senhor das guerras
Eu quero ver	É senhor das demandas
Eu quero ver	Quando Zumbi chega é Zumbi
Angola, Congo, Benguela	É quem manda
Monjolo, Cabinda, Mina	Eu quero ver
Quiloa, Rebolo	Eu quero ver
Aqui onde estão os homens	Eu quero ver
Dum lado cana de açúcar	

Fonte: <http://www.letras.mus.br/jorge-ben-jor/86395/>

Para ampliar esta discussão, pode ser apresentado o seguinte mapa que traz informações sobre a origem destes povos africanos escravizados.



Principais rotas do tráfico negreiro para o Brasil. Fonte: <https://terreirodegrios.wordpress.com/2016/09/01/de-onde-eram-os-africanos-escravizados-que-vieram-para-o-brasil/>

A FORMAÇÃO DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DE PARATY

ANO DE APLICAÇÃO:

9º ano.

UNIDADE TEMÁTICA:

Modernização, ditadura civil-militar e redemocratização: o Brasil após 1946.

OBJETO DE CONHECIMENTO:

- O processo de redemocratização
- A Constituição de 1988 e a emancipação das cidadanias (analfabetos, indígenas, negros, jovens etc.)
- A história recente do Brasil: transformações políticas, econômicas, sociais e culturais de 1989 aos dias atuais.
- Os protagonismos da sociedade civil e as alterações da sociedade brasileira

HABILIDADES:

- **(EF09HI23)** Identificar direitos civis, políticos e sociais expressos na Constituição de 1988 e relacioná-los à noção de cidadania e ao pacto da sociedade brasileira de combate a diversas formas de preconceito, como o racismo.
- **(EF09HI24)** Analisar as transformações políticas, econômicas, sociais e culturais de 1989 aos dias atuais, identificando questões prioritárias para a promoção da cidadania e dos valores democráticos.
- **(EF09HI25)** Relacionar as transformações da sociedade brasileira aos protagonismos da sociedade civil após 1989.

OBJETIVO

A proposta de atividade visa refletir sobre o contexto histórico de formação dos quilombos do Campinho da Independência e do Cabral em Paraty no final do século XIX, e a conquista de direitos destas comunidades a partir da redemocratização do país e da criação da Constituição de 1988.

PASSO I

Em um primeiro momento, é fundamental buscar explorar entre os estudantes seus conhecimentos sobre o que são comunidades quilombolas e se estes sabem que em Paraty existem duas destas comunidades. Para este fim, podem ser utilizados os textos presentes na página 25.

Nesta discussão pode ser utilizado também o recurso já mencionado aqui anteriormente que é o mapa interativo produzido pelo Observatório de Territórios Sustentáveis e Saudáveis da Bocaina.





Em destaque a Igreja de São Benedito no Quilombo do Campinho. Fonte: <https://novosterritorios.com/tradicao-e-historia-um-quilombo-em-paraty/>



Apresentação de jongo no Quilombo do Campinho. (Foto: Autor desconhecido) Fonte: <https://novosterritorios.com/tradicao-e-historia-um-quilombo-em-paraty/>

Durante a abordagem desta discussão, é importante chamar atenção para os estudantes sobre a característica específica de formação destas comunidades em Paraty. Como os quilombos são comumente associados a comunidades que se formam a partir de escravizados fugidos, deve-se dar destaque que no caso do Quilombo do Campinho da Independência e do Cabral, a formação destes territórios se dá em virtude do declínio econômico de Paraty na segunda metade do século XIX.

PASSO 2

Para abordar os direitos dos quilombolas no Brasil garantidos pela Constituição de 1988, podem ser retomados as definições e direitos dos povos e comunidades tradicionais presentes entre as páginas 03 e 09. É importante chamar atenção para o fato do Quilombo do Campinho ter sido a primeira comunidade remanescente de quilombo a ganhar sua titulação no Estado do Rio de Janeiro, no ano de 1999.



Capa da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Fonte: https://pt.wikipedia.org/wiki/Constitui%C3%A7%C3%A3o_brasileira_de_1988

PASSO 3

Neste momento, pode ser trabalhado como a memória dos povos afrodescendentes e quilombolas estão presentes em Paraty. Sendo assim, a Igreja de Nossa Senhora do Rosário e a Festa de São Benedito podem ser trabalhadas. Para isto podem ser encontradas informações nas páginas 25 a 28.



Igreja de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos homens pretos. (Foto: Rejane Sarmento, 2013) Fonte: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Igreja_de_Nossa_Senhora_do_Ros%C3%A1rio_e_S%C3%A3o_Benedito_\(Paraty\)](https://pt.wikipedia.org/wiki/Igreja_de_Nossa_Senhora_do_Ros%C3%A1rio_e_S%C3%A3o_Benedito_(Paraty))



Representação do Rei e da Rainha da festa de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito. (Foto: Isabela Kassow/ Diadorim Ideias) Fonte: <http://mapadecultura.com.br/manchete/festa-de-sao-benedito-e-de-nossa-senhora-do-rosario>

PASSO 4

O jongo, que hoje em dia é muito praticada no Quilombo do Campinho da Independência, e que é uma importante expressão da memória do povo negro, já teve uma presença muito mais marcante em Paraty.

Para refletir sobre a prática do jongo em Paraty pode ser realizada a leitura da crônica “Jongos em Paraty”, do escritor paratiense Zezito Freire, presente no livro “Crônicas de Paraty”. Segue abaixo tal crônica:

JONGOS EM PARATY

O jongo, em alguns lugares chamado caxambu, dançado ao som de um grande tambor que, em Paraty, é o que leva o nome de caxambu, foi dança das mais apreciadas na periferia da cidade e se não desapareceu de todo, só raramente uns poucos se arriscam a dançá-lo.

No antigo largo que existiu em frente à casa do João Lapeiro, hoje ocupado pelo prédio da Imperial Ferragens e pelo que serviu de estabelecimento da primeira farmácia do Natalino, debaixo de um frondoso pé de arriós, a dança entrava pela madrugada e, curiosamente, o padre Hélio, Vigário da Paróquia, que morava em frente, convivia, tranquilamente, com o barulho da jongada.

Também o terreno que fica ao lado da capela da Santa Cruz da Generosa, no Beco do Propósito, servia como terreiro de jongo e, ao que consta, ali, vez ou outra, ainda ele é dançado.

No batuque do caxambu, dançavam cantando melodias singelas, com letras sem significado aparente, como o ponto musicado que ilustra o texto.

*Papai comprô marreco,
Mas não compro lagoa.
Marreco do papai tá morreno
À toa à toa.
À toa à toa, à toa à toa,
Marreco de papai
tá morreno à toa à toa.*

Outros “pontos” eram cantados e, dos poucos que conseguimos apurar, transcrevemos sua letra,

*Papai mando uma carta,
mandano avisá,
no jongo de mineiro
é preciso sarava.*

*Eu pisei na pedra,
A pedra escorrego
O mundo tava torto
A rainha indereitô,
Indereitô, indereitô,
O mundo tava torto
A rainha indereitô.*

*Sabiá prantô o milho
Lá no caminho de Minas.
Sabiá prantô o milho,
Pombo comeu o milho.
Sabiá prantô o milho,*

Pombo comeu o milho.

*O seu Zé Graúna
Disse porque ele sabe,
Que piriquito miúdo
Não sabe cantarolá.
Naão sabe, não sabe,
Não sabe cantarolá.*

*Sete carro de lenha, oi!
Galo véio na cozinha.
Sete carro de lenha, oi!
Galo véio na cozinha.*

*Mutango, mutango a papai
Mutango lelê a papai.
A papai mutango lelê,
Mutango lelê papai.*

Ainda outros havia, também usados como canção de ninar:

*A muié do saço
Foi que me conto,
Que o marido dela,
Sá dona, era um dotô.*

*Encontrei o saço
Na beira do rio,
Tirando camisa a fora,
Sá dona, tremeno de frio.*

Outras danças, originárias do folclore português, e aquelas trazidas ou adaptadas pelos africanos, vão desaparecendo, como o xiba ou cateretê e o corta-jaca. Restam ainda, cantadas ao som das violas e adufos, a ciranda, a cana verde, a marrafa, o caranguejo e poucas outras.

Pena que os violeiros e cantadores estão envelhecendo sem que apareçam interessados em substituí-los. (Janeiro de 1996) (FREIRE, José Carlos de O. **Crônicas de Paraty**. Sumaúma Editora e Gráfica. Tribuna de Petrópolis. Petrópolis/RJ, p. 99-101.)

CAPÍTULO IV

OS CAIÇARAS DE PARATY

Uma vez que tratamos de alguns aspectos da história dos povos indígenas e quilombolas em Paraty, neste momento vamos tratar das comunidades caiçaras da cidade, que ao longo do tempo, acabaram sendo vistas como um dos principais elementos formadores da cultura e identidade paratiense. Isto ocorreu pois a formação destas comunidades se deu principalmente através da ação de colonizadores portugueses em conjunto com indígenas, e mais tarde africanos. Com isso, os povos caiçaras acabaram tornando-se uma representação da chamada miscigenação do povo brasileiro. Contudo, não podemos deixar aqui de chamar atenção sobre o caráter romantizado e pacífico que esta visão promove do processo de colonização portuguesa do Brasil, que tem por objetivo mascarar as violências sofridas pelos povos indígenas e africanos neste processo. Feita esta observação, cabe destacar que, de acordo com Julia Manso Paes de Carvalho,

O termo caiçara tem origem no vocábulo tupi-guarani caá-içara, utilizado para denominar as estacas rudimentares colocadas em torno das tabas ou aldeias e também o curral feito de galhos de árvores fincados na água para cercar o peixe. Posteriormente, as pessoas que habitavam essas aldeias e tabas, descendentes de índios e portugueses que habitavam as áreas litorâneas foram sendo reconhecidos como “caiçaras”, ou seja, aquela população que ficou conhecida por suas habitações rústicas, de pau-a-pique e telhado de sapê (CARVALHO, Julia.2010, p.18).

Ainda segundo Carvalho, e chamando atenção para o aspecto da miscigenação que foi atentado anteriormente,

Inicialmente, as comunidades caiçaras se formaram da miscigenação entre colonizadores portugueses e os grupos indígenas do litoral do Paraná, São Paulo e Rio de Janeiro. Posteriormente a inserção da mão de obra escrava à região veio contribuir com a formação desta peculiar forma de vida. As práticas culturais, os materiais utilizados e os meios de produção da cultura caiçara são uma mescla destas três matrizes culturais. (CARVALHO, Julia.2010, p.19)

Sobre como se deu a formação destas comunidades caiçaras no litoral do Rio de Janeiro, de São Paulo e Paraná, Cristina Adams afirma que:

Historicamente, a formação das comunidades caiçaras só pode ser entendida no contexto da ocupação do litoral brasileiro e dos ciclos econômicos vividos pela região sul/sudeste. O caráter predominantemente agrícola de nossa colonização fez que as terras férteis, úmidas e quentes das baixadas fossem as mais ocupadas, inclusive graças à facilidade de escoamento dos produtos para o exterior. Formaram-se, então, aglomerados grandes e médios, ao redor dos quais gravitavam pequenos núcleos, formados graças a condições particulares da costa, que favoreciam sua ocupação, e que enviavam aos núcleos maiores parte de sua pequena produção (farinha de mandioca, peixe e algum café). Muitas vezes, esses pequenos núcleos converteram-se em compartimentos estanques, com pouca comunicação entre si ou com o exterior, em razão da dificuldade de comunicação por terra. (ADAMS, 2000, p.147)

Apesar de serem conhecidas por terem certo isolamento das zonas urbanas, as comunidades caiçaras de Paraty sempre mantiveram relações com a cidade, seja por questões afetivas, como, por exemplo, os laços de parentesco, ou comerciais, uma vez que os caiçaras poderiam vender nas cidades sua produção agrícola e também o pescado. Quanto a esta questão, Carvalho afirma que:

As comunidades caiçaras supriam as cidades com produtos da agricultura (melado, farinha etc), da pesca, do extrativismo vegetal e artesanato (balaies, redes etc). Com a decadência dos ciclos econômicos, estas comunidades se voltavam para a produção de subsistência. As comunidades caiçaras sempre mantiveram contatos e intercâmbios econômicos e sociais, em intensidades diferentes, com as cidades próximas que emergiram no litoral, como Paraty, Santos, Ubatuba. Dependiam delas para atender às necessidades materiais não produzidas em seus sítios (sal, combustível, vestimentas, nylon, etc.) e nelas comercializavam cachaça, melado, farinha, peixe seco e fresco, utensílios de pesca artesanais, fumo, etc. (CARVALHO, Julia, 2010, p. 19-20)

O modo de vida caiçara tem como uma de suas principais características a integração com o meio onde estas comunidades estão inseridas. Seja através de suas roças ou de técnicas de pesca artesanal, os povos caiçaras expressam seus saberes tradicionais que traduzem um profundo conhecimento do meio e as características ambientais e geográficas das regiões onde estão inseridas. A cartilha “Territórios da Península da Juatinga”, do “Projeto Povos: Território, Identidade e Tradição”, versa que

O modo de vida caiçara se desenrola em diferentes espaços do território e integra praia, costeira, encostas, sertão e mar. As atividades são definidas e organizadas muito em função das estações do ano, geralmente chamadas de “tempo quente” e “tempo frio”. As estações definem o tempo de fazer roça, o tempo de pescar e o trabalho no turismo. Também influencia as condições de navegação e a circulação das pessoas entre as comunidades e para a cidade. (TERRITÓRIOS DA JUATINGA, 2021, p. 26).

E sobre a relação com o território, também é dito que:

O modo de se relacionar e de apreender o território se expressa de várias maneiras. Uma delas é o nome dado para os lugares (os topônimos). Na Juatinga, os morros, as pedras, tocas, sacos, pontas, trilhas, ilhas, sertões, tudo recebe um nome. Os nomes são escolhidos pelo formato, pelo uso, ou pela memória de algum fato ali ocorrido. Assim, a Juatinga não é um mero cenário da vida caiçara, e sim um espaço repleto de significados, uma paisagem produzida pelos seus habitantes ao longo de gerações vivendo ali. (*Ibidem*, p. 27)

No entanto, é necessário destacar que este modo de viver do povo caiçara sofreu grandes modificações com a construção da rodovia Rio-Santos e com a chegada em massa do turismo na região. Neste movimento, veio uma forte especulação imobiliária, que em muitos casos foi acompanhada de conflitos entre as comunidades tradicionais e grileiros, uma vez que

Empreendedores menos escrupulosos compravam as propriedades rurais dos caiçaras por preços baixíssimos, ou os ameaçavam, expulsando-os, sem quaisquer direitos, de suas terras mal documentadas ou sem documentos. Após transformarem tais áreas em loteamentos, ou nelas construírem casas e condomínios de luxo, revendiam os imóveis com lucros muito altos. (COTRIM, 2012, p. 71)

Haja vista que a Rio-Santos representa um importante marco na história de Paraty e também na própria região da chamada Costa Verde do Estado do Rio de Janeiro e dos municípios atravessados por ela no litoral paulista, é necessário destacar que os fatores que levaram à construção desta rodovia na década de 1970 foram

o terminal petrolífero de São Sebastião, no litoral paulista; a usina nuclear situada junto à pedra do Frade, em Mambucaba, no município de Angra dos Reis; os estaleiros de construção de grandes navios da empresa Verolme, também em Angra dos Reis; e o terminal portuário de Sepetiba, para o desembarque de carvão e de minério de ferro destinados ao parque siderúrgico de Santa Cruz. (COTRIM, 2012, p. 70)

Desta maneira, é possível notar que a Rio-Santos não veio para atender aos interesses da população, que no caso de Paraty, vivia quase um século de certo isolamento, mas sim aos de grandes empreendimentos. Sendo assim, os impactos sociais que estas transformações poderiam causar na região, não estiveram entre as principais preocupações dos que estiveram à frente dos projetos de engenharia que construíram a “Estrada do Sol”. Em consequência disto,

Os efeitos mais imediatos da abertura da estrada foram a valorização das terras e o aumento da periferia das cidades, com o grande afluxo de moradores da área rural que foram afetados pela estrada ou escorraçados pelos ditos proprietários das terras em que moravam e de onde tiravam seu sustento. (LOPES, Luiz. 2019, p. 30)

Em relação à história dos conflitos travados pelo território pelas comunidades tradicionais, Luiz Carlos de Oliveira Lopes afirma que:

“Há muita dificuldade em encontrar registros da presença de populações tradicionais na região supracitada. Especialmente em relação aos Guarani, essa dificuldade se exacerba dada a ausência, quer seja nos documentos oficiais da FUNAI, quer seja na produção historiográfica, contrastando com a presença em jornais de grande circulação da época, como O Globo, Folha de São Paulo e o Estado de São Paulo. Citando de maneira indistinta a “presença de populações tradicionais”, o tema emerge em documentos relativos à dimensão agrária, especialmente em relação aos “conflitos”. Mas essa é uma história de ausências, de invisibilidades, de luta pela terra como forma de reconhecimento, de ação política, de movimento social organizado, de protagonismo, emergência e empoderamento dos atores sociais.” (*Ibidem*, p. 28)

Com isso, nota-se que a luta pelo direito de permanecer em seus territórios é um ponto em comum entre os povos e comunidades tradicionais de Paraty. Como exposto no exemplar sobre a comunidade quilombola do Cabral, na coleção já mencionada anteriormente neste trabalho “Terras de Quilombos”,

A situação de relativo isolamento e autonomia em que vivia a comunidade de Cabral modificou-se principalmente a partir da década de 1960, quando vias de acesso à região foram asfaltadas e o processo de ocupação turística se intensificou. Os primeiros conflitos fundiários envolvendo as comunidades locais iniciaram nessa época. A situação piorou com a abertura da BR 101 em 1970, atraindo grileiros e aumentando a especulação sobre as terras. (CARVALHO, M. 2016, p. 11)

No entanto, é necessário chamar atenção para o fato de que os conflitos pela terra não se dão apenas entre as comunidades tradicionais e indivíduos interessados em tomarem posse das terras para fins de exploração turística, mas também com o próprio Estado brasileiro. Isso se dá, pois a criação de Unidades de Conservação Ambiental, como por exemplo, o Parque Nacional da Serra da Bocaina, criado em 1971, cuja sua área é parte do título de Patrimônio Mundial Misto, acabou limitando determinadas práticas das comunidades tradicionais.

Na cartilha do *Projeto Povos* já mencionada aqui anteriormente, ao tratar das ameaças e conflitos nas comunidades caiçaras da Península da Juatinga, afirma-se que “outra ameaça apontada foi a criminalização de práticas tradicionais por leis ambientais, principalmente agricultura e extrativismo” (TERRITÓRIOS DA JUATINGA, 2021, p.34). Em outra cartilha do mesmo projeto, ao tratar da comunidade quilombola do Campinho da Independência, chama-se atenção para o mesmo ponto, uma vez que, “segundo os entrevistados, a criminalização do manejo tradicional agrícola e extrativista, juntamente com o alto processo de urbanização do território da Bocaina, têm dificultado a continuidade do modo de vida e da cultura quilombola”. (TERRITÓRIOS DA CARAPITANGA, 2021, p. 46). Neste sentido,

Um dos principais focos de conflito ainda se relaciona à sobreposição do território tradicional com unidades de conservação criadas sem processos de consulta prévia com a comunidade. Segundo os entrevistados, isso levou à criminalização de roças, do manejo agroextrativista e da caça sem que fosse resguardado o direito à autonomia dos quilombolas de realizarem práticas que remetem ao seu modo de vida tradicional. (*Ibidem*, p.46)

É possível notar que os povos caiçaras e os demais povos e comunidades tradicionais de Paraty, tão fundamentais para a conquista do título de Patrimônio Mundial Misto, são protagonistas na história local, e que muito da cultura e dos saberes tradicionais que hoje são colocados como elementos de destaque da cidade, ao lado das belezas naturais da Mata Atlântica, como uma maneira de exploração turística da região, não estariam de pé até os dias atuais se estes povos não tivessem guardado e perpetuado tais tradições ao longo do tempo ao custo de muita luta.

PROPOSTAS DE ATIVIDADES

HISTÓRIA, MEMÓRIA E CULTURA CAIÇARA DE PARATY

ANO DE APLICAÇÃO:

7º ano.

UNIDADE TEMÁTICA:

- A organização do poder e as dinâmicas do mundo colonial americano.

OBJETO DE CONHECIMENTO:

- A conquista da América e as formas de organização política dos indígenas e europeus: conflitos, dominação e conciliação.
- A estruturação dos vice-reinos nas Américas.
- Resistências indígenas, invasões e expansão na América portuguesa.

HABILIDADES:

- **(EF07HI08)** Descrever as formas de organização das sociedades americanas no tempo da conquista com vistas à compreensão dos mecanismos de alianças, confrontos e resistências.
- **(EF07HII1)** Analisar a formação histórico-geográfica do território da América portuguesa por meio de mapas históricos.
- **(EF07HII2)** Identificar a distribuição territorial da população brasileira em diferentes épocas, considerando a diversidade étnico-racial e étnico-cultural (indígena, africana, europeia e asiática).

OBJETIVO

Levando em conta a importância das comunidades caiçaras na conquista do título de Patrimônio Mundial Misto ao lado dos demais povos e comunidades tradicionais de Paraty, a atividade aqui proposta visa trabalhar com os educandos a História e a Memória do povo caiçara em Paraty através de vídeos e músicas que retratam a cultura e os processos históricos nos quais estes povos atuaram.

PASSO I

Inicialmente, é importante buscar identificar quais os conhecimentos prévios que os estudantes trazem sobre a cultura e as comunidades caiçaras de Paraty, inclusive se estes ou seus familiares pertencem a alguma destas comunidades. Para isso, podem ser feitas as perguntas a seguir:

- Você sabe o que é “ser caiçara”?
- Você faz parte de alguma comunidade caiçara? Qual?
- Você conhece alguém que faça parte de uma comunidade caiçara?
- Você já visitou alguma comunidade caiçara? Qual? O que achou?

Após a discussão com base nas respostas dos educandos, as comunidades caiçaras de Paraty podem ser indicadas através do “Mapa das Comunidades Tradicionais” produzido pelo Observatório de Territórios Sustentáveis e Saudáveis da Bocaina (OTSS) (Disponível em: <https://www.otss.org.br/mapas>).



PASSO 2

Depois de situar geograficamente onde estão localizadas as comunidades caiçaras de Paraty, pode ser realizada uma abordagem histórica sobre a formação das comunidades caiçaras em Paraty, tendo por base para este fim os textos que aparecem na página 41 deste material didático.

PASSO 3

Para ampliar as discussões, pode ser exibido o documentário “O Caiçara de Paraty”, que pode ser acessado pelo YouTube no seguinte link: https://www.youtube.com/watch?v=wN4cV992kYE&list=PL9Y6oKWWIbR-nIXRbt6ds5XthBjLJ_mbjO&index=1&t=1499s. Após a exibição, podem ser realizados os seguintes questionamentos:

- Qual o origem do nome “caiçara”?
- Como se formaram as comunidades caiçaras em Paraty?
- Como é o modo de vida dos caiçaras?
- Qual a importância do mar para os caiçaras?
- De acordo com o documentário, qual a importância da permanência dos caiçaras nos seus territórios tradicionais?
- A partir do que você assistiu no documentário, porquê podemos afirmar que a manutenção das comunidades caiçaras é fundamental para a preservação da natureza de Paraty?

PASSO 4

Em seguida, pode ser executada a seguinte canção de Luís Perequê chamada “*Encanto Caiçara*”.

Venho de campos e matas
 Terra verde, fértil e farta
 Nossa roça a beira mar
 Canto a pesca e canto a planta
 E a vida santa do lugar
 Juca acordando cedo visitando o cerco
 E Manézinho saindo pra tirar taquara
 E nos olhos da caiçara
 Um riso, uma beleza rara
 E a natureza não para
 É tanta estória pra contar
 Lá da casa de farinha uma voz sozinha
 Vem soprando um canto e solta pelo vento manso
 Nossa estória pelo ar.
 E quem pensar que o meu canto terminou aqui
 Não viu que não falei da rama, a planta da mandioca,
 O peixe, a banana, a massa e o tapeti
 Nem na casinha de palha
 Um porco na seva, um quarto de lua
 Um cio de égua e um peixe na malha
 Nem na viola do Dito, na tarde de um dia bonito
 Um azul-marinho e um pirão de gonguito
 Uma cachaça boa e a gente cantando

Poesia brotando pelo chão do peito
 E esse canto é feito pra quem quer morar.
 Nesse encanto do meu canto caiçara
 É camarão no covó criança na praia
 Remendando rede, reunindo malhas
 Pra cercar o peixe e fartar a casa
 E mariscar maré rasa.....Eh lêlê lê lá láláláiera.lê,lê, lê,lêia
 E mariscar maré rasa.....Eh

Após a execução da música acompanhada da leitura da letra, podem ser feitas as seguintes perguntas:

- Quais os saberes tradicionais do povo caiçara que aparecem na música?
- Como você acha que os caiçaras passaram a desenvolver todos estes saberes?
- Qual a importância da manutenção destes saberes tradicionais?
- Como que estes saberes são passados de geração em geração destas comunidades caiçaras?
- Podemos dizer que a música representa uma relação de respeito e integração à natureza por parte dos caiçaras? Por que?

NOVOS CAMINHOS E A LUTA CAIÇARA PELA TERRA

ANO DE APLICAÇÃO:

7º ano.

UNIDADE TEMÁTICA:

- Modernização, ditadura civil-militar e redemocratização: o Brasil após 1946.

OBJETO DE CONHECIMENTO:

- O Brasil da era JK e o ideal de uma nação moderna: a urbanização e seus desdobramentos em um país em transformação.
- A ditadura civil-militar e os processos de resistência.

HABILIDADES:

- **(EF09HI17)** Identificar e analisar processos sociais, econômicos, culturais e políticos do Brasil a partir de 1946.
- **(EF09HI18)** Descrever e analisar as relações entre as transformações urbanas e seus impactos na cultura brasileira entre 1946 e 1964 e na produção das desigualdades regionais e sociais.
- **(EF09HI20)** Discutir os processos de resistência e as propostas de reorganização da sociedade brasileira durante a ditadura civil-militar.

OBJETIVO

Esta proposta de atividade visa tratar da resistência das comunidades caiçaras de Paraty no processo de especulação imobiliária no qual a abertura da rodovia Rio-Santos na década de 1970 foi um fator que intensificou a ação de grileiros sobre os territórios tradicionais.

PASSO 1

Inicialmente, assim como nas demais atividades, é importante localizar as comunidades caiçaras no território de Paraty através do “Mapa das Comunidades Tradicionais” produzido pelo Observatório de Territórios Sustentáveis e Saudáveis da Bocaina (OTSS) (Disponível em: <https://www.otss.org.br/mapas>).

PASSO 2

Para uma abordagem do contexto histórico no qual ocorreram os conflitos pela terra entre grileiros e caiçaras, podem ser utilizados os textos presentes entre as páginas 42 e 43 deste material didático.

PASSO 3

Em seguida, para ampliar o debate, pode ser exibido o documentário “Vento Contra” (disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=4tzltE7FxDo>) que aborda a luta da comunidade caiçara de Trindade contra agentes da especulação imobiliária. Após a exibição do documentário, podem ser realizadas as seguintes perguntas:

- Qual a relação da abertura da rodovia Rio-Santos com a expulsão das comunidades caiçaras?
- Por que as comunidades caiçaras seriam um entrave para o chamado “progresso”?
- O “progresso” favoreceria os caiçaras? Por quê?
- Como os caiçaras lutaram para manter o direito de viver em seus territórios tradicionais?

PASSO 4

Para ampliar as discussões, pode ser realizada a leitura do poema “Aves e Ervas”, de Luís Perequê:

Madrugada se levanta, canta galo, tudo canta...
Beira de mar, Mata Atlântica!
Suave canção de aves, cheiro de erva pisada,
Trilha, trabalho, renda de orvalho,
Tramam tratores, novas estradas.
É a mentira do progresso mudando o rumo dos versos
Casa de aves e ervas, virando areia e deserto
Matas mortas, morros calvos e os corvos cuidam do resto
O povo vence o grileiro, mas não vence os projetos
Da mentira dos políticos mascarados, desonestos.
No canto bravo do Sono, vou deixando um manifesto
Adeus, adeus curupira, caipora e insetos
Os guardiões naturais não têm armas pro concreto
Mata Atlântica te levanta, deixo meu peito aberto
Pra te guardar na lembrança, pra te contar pros meus netos
No registrar dos meus olhos vou te cantar nos meus versos
Se pudesse eu te dava as asas do pensamento
Quem sabe te guardaria do jeito que eu te penso
Criando os teus nativos, crescendo no teu silêncio
Bem longe desses projetos de pseudo crescimento

Que prometem melhoria e trazem arrependimento
 Porque vem os condomínios com o fascínio do dinheiro
 E o pescador troca a rede pela colher de pedreiro
 Depois só volta na praia, de gari ou faxineiro
 A estrada do político não foi feita pro roceiro
 Só serve pra o levar no dia de ir limpar o lixo dos forasteiros
 E a cultura é esmagada, como se deu tantas vezes
 Trocamos trovas da roça por batuques e farofas
 Ou silêncio pros burgueses
 E assim começa outra história porque é o fim da estrada
 Não tem matas, não tem aves, não tem ervas, não tem nada
 Tem uma cerca, um portão, um caiçara de farda
 E uma placa, atenção: É PROIBIDO A ENTRADA.

Fonte: <http://luispereque.blogspot.com/2012/07/poemas-de-luis-pereque.html>

Após a leitura do poema, podem ser realizadas as seguintes perguntas:

- O que você acha que o poeta quis dizer com o verso “é a mentira do progresso mudando o rumo dos versos”?
- Por que o poeta chama os projetos de pseudo crescimento?
- De acordo com o poema, quais as consequências para os caiçaras que os projetos imobiliários podem causar?
- Qual a relação que podemos estabelecer entre o documentário “*Vento Contra*” e o poema “*Aves e Ervas*”?

PASSO 5

O vídeo “Rio-Santos: Estrada do Sol” (disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=EnGEVNB_tfo), que traz uma visão que vai mais no sentido da exaltação da rodovia Rio-Santos, pode ser exibido com a finalidade de identificar as diferenças entre o documentário e a música apresentadas anteriormente. Após a exibição, podem ser realizados os seguintes questionamentos:

- O vídeo traz uma imagem positiva ou negativa da rodovia Rio-Santos? Como você notou isso?
- Quais as diferenças que podemos notar entre o vídeo “Rio-Santos: Estrada do Sol” e o documentário “*Vento Contra*”?
- Em algum momento o vídeo fala sobre os povos e comunidades tradicionais de Paraty?
- A idéia de “progresso” como aparece no vídeo é igual ou diferente de como aparece no documentário “*Vento Contra*” e no poema “*Aves e Ervas*”? Por que?
- Na sua opinião, por que o vídeo não fala sobre a retirada dos caiçaras de seus territórios tradicionais?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABUD, Kátia Maria; SILVA, André Chaves de Melo; ALVES, Ronaldo Cardoso. Estudo do meio e aprendizagem de História. In: _____. **Ensino de História**. São Paulo: Cengage Learning, 2011, p. 41-58.

ADAMS, Cristina. As populações caiçaras e o mito do bom selvagem: a necessidade de uma nova abordagem interdisciplinar. **Revista de Antropologia**, v. 43, n. 1, p. 145-182. São Paulo, 1999. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/27091/28863>. Acesso em 21 de junho de 2023.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios na História do Brasil**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

BARBOSA, Vilma de Lurdes de. Ensino de História Local: Redescobrimos Sentidos. **SAECULUM – Revista de História**, João Pessoa, p.57-85, 2006.

BARROSO, Vera Lúcia Maciel. Educação Patrimonial e Ensino de História: Registros, Vivências e Proposições. In: BARROSO, Vera Lúcia Maciel; PEREIRA, Nilton Mullet; BERGAMASCHI, Maria Aparecida; GEDOZ, Sirlei Teresinha; PADRÓS, Enrique Serra (Org.). **Ensino de História: Desafios Contemporâneos**. Porto Alegre: EST Edições, 2010, p. 15-24.

BEZERRA, Márcia. Patrimônio e Educação Patrimonial. In: CARVALHO, Aline; MENEGUELLO, Cristina (Orgs.). **Dicionário Temático de Patrimônio**. Campinas: Editora Unicamp, 2020 p. 63-65.

BOUDIN, Alain. **A Questão Local**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

CAMPOS, Yusef Daibert Salomão de. Patrimônio e a Constituição de 1988. In: CARVALHO, Aline; MENEGUELLO, Cristina (Orgs.). **Dicionário Temático de Patrimônio**. Campinas: Editora Unicamp, 2020 p. 43-45.

CARTOGRA, Fernando. **Memória, História e Historiografia**. Coimbra: Quarteto, 2001.

CARVALHO, Júlia Manso Paes de. **O Patrimônio Imaterial da Comunidade Caiçara do Pouso da Cajaíba e a Escola: Em busca de uma educação diferenciada** Paraty, RJ. 2010. (Dissertação). Mestrado (Ciências Sociais). Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). Seropédica, 2010.

CARVALHO, Maria Leticia de Alvarenga. **Quilombo Cabral**. Belo Horizonte, NUQ/FAFICH, 2016 — Coleção Terras de Quilombos. Disponível em: <https://www.gov.br/incra/pt-br/assuntos/governanca-fundia-ria/cabral.pdf>. Acesso em 20 de junho de 2023.

CHAGAS, M. Diabruras do Saci: Museu, memória, educação e patrimônio. **Musas – Revista Brasileira de Museus e Museologia**, vol.1, n. 1, 2004, p. 136-146.

CERRI, Luis Fernando. **Ensino de História e Consciência Histórica: Implicações didáticas de uma discussão contemporânea**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2020.

COSTA, Aryana. História Local. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; OLIVEIRA, Margarida Maria Dias de (coord.). **Dicionário de Ensino de História**. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2019.

COSTA, Fernando Sánchez. La Cultura Histórica. Una aproximación diferente a la memoria colectiva. **Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea**, n. 8, p. 267-286, 2009.

COSTA FILHO, Aderval; MENDES, Ana Beatriz Vianna. **Direitos dos Povos e Comunidades Tradicionais**. Belo Horizonte: Coordenadoria de Inclusão e Mobilização Sociais (CIMOS); Ministério Público de Minas Gerais (MPMG), 2012.

COTRIM, Cássio Ramiro Mohallem. **Villa de Paraty**. Rio de Janeiro: Capivara, 2012.

FRANKE, Pedro Campos. Uma história documental da Paraty. In: MATTOS, Iaci Sagnori de et al. (Org.). **Uma outra história de Paraty**: caderno pedagógico para projetos de Educação Escolar Diferenciada e Intercultural nas Escolas Caiçaras de Paraty/RJ. Paraty: Coletivo de Apoio à Educação Diferenciada (FCT); Secretaria Municipal de Educação de Paraty; Instituto de Educação de Angra dos Reis (UFF), 2019, p. 15-19. Disponível em: https://www.cenpec.org.br/wp-content/uploads/2020/07/Uma_Outra_Historia_de_Paraty_-_Caderno_P-1.pdf. Acesso em 20 de junho de 2023.

FUNARI, Pedro Paulo; PELEGRINI, Sandra C.A. **Patrimônio Histórico e Cultural**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

FUNARI, Pedro Paulo; PIÑON, Ana. **A Temática Indígena na Escola**. Subsídios para os professores. São Paulo: Contexto, 2016.

GABRIEL, Carmen Teresa. Que passados e futuros circulam nas escolas de nosso presente? In: GONÇALVES, Marcia; ROCHA, Helenice; REZNIK, Luís; MONTEIRO, Ana Maria (orgs.). **Qual o valor da história hoje?** Rio de Janeiro: FGV, 2012, p. 215-240.

GERMINARIA, Geyso; BUCZENKO, Gerson. História Local e Identidade: Um Estudo de Caso na Perspectiva da Educação Histórica. **História & Ensino**, Londrina, v. 18, n. 2, p. 125-142, 2012.

GIL, Carmem Zeli de Vargas. Memória. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; OLIVEIRA, Margarida Maria Dias de (coord.). **Dicionário de Ensino de História**. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2019, p. 155-161.

GIL, Carmem Zeli de Vargas; PACIEVITCH, Caroline. Patrimônio Cultural e Ensino de História: Experiências na Formação de Professores. **Revista OPSIS**, Goiânia, Universidade Federal de Goiás, v.15, n.1, p.28-42, 2015. Disponível em: https://www.revistas.ufg.br/Opsis/article/view/34720/20033#.Wp_5Y_nw-bIU. Acesso em: 15/12/2017.

GONTIJO, Rebeca. Cultura Histórica. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; OLIVEIRA, Margarida Maria Dias de (coord.). **Dicionário de Ensino de História**. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2019.

GOUBERT, Pierre. História Local. **Revista Arrabaldes – Por uma História democrática**, Rio de Janeiro, n. 1, p.69-82, 1988.

GRUNBERG, Evelina; HORTA, Maria de Lourdes Parreiras; MONTEIRO, Adriane Queiroz. **Guia Básico de Educação Patrimonial**. Petrópolis: IPHAN, 1999.

GUIMARÃES, Manoel Luiz Salgado. História, Memória e Patrimônio. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico**. n.34, p.91-111, 2012.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. Depois de “Depois de aprender com a história”, o que fazer com o passado agora? In: NICOLAZZI, Fernando; MOLLO, Helena M; ARAÚJO, Valdei Lopes de (orgs.). **Aprender com a História? O passado e o futuro de uma questão**. Rio de Janeiro: FGV, 2011, p.25-42.

JUNIOR, Durval Muniz de Albuquerque. Fazer defeitos nas memórias: para que servem o ensino e a escrita da história? In: GONÇALVES, Márcia de Almeida; ROCHA, Helenice; REZNIK, Luís; MONTEIRO, Ana Maria

(Org.) **Qual o valor da história hoje?** Rio de Janeiro, Editora FGV, 2012, p.21-39.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado**. Contribuição à semântica dos tempos históricos. Tradução, Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira, Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

LEAL, Claudia Feierabend Baeta. Patrimônio Natural. In: CARVALHO, Aline; MENEGUELLO, Cristina (Orgs.). **Dicionário Temático de Patrimônio**. Campinas: Editora Unicamp, 2020 p. 75-78.

LEMOS, Ângela Barbosa. **Narradores da Barra Grande**. Angra dos Reis: Universidade Federal Fluminense, 2007.

LOPES, Luciana Suarez. **Sobre a História Econômica de Paraty no Século XVIII**. Economia e História: relatos de pesquisa. FIPE, p. 65-67, 2016.

LOPES, Luiz Carlos de Oliveira. A abertura da Rio-Santos e os conflitos pela terra. In: MATTOS, Iaci Sagnori de et al. (Org.). **Uma outra história de Paraty**: caderno pedagógico para projetos de Educação Escolar Diferenciada e Intercultural nas Escolas Caiçaras de Paraty/RJ. Paraty: Coletivo de Apoio à Educação Diferenciada (FCT); Secretaria Municipal de Educação de Paraty; Instituto de Educação de Angra dos Reis (UFF), 2019, p. 28-32. Disponível em: https://www.cenpec.org.br/wp-content/uploads/2020/07/Uma_Outra_Historia_de_Paraty_-_Caderno_P-I.pdf. Acesso em 20 de junho de 2023.

MACHADO, Maria Beatriz Pinheiro; MONTEIRO, Katani Maria Nascimento. Patrimônio, Identidade e Cidadania: Reflexões sobre Educação Patrimonial. In: BARROSO, Vera Lúcia Maciel; PEREIRA, Nilton Mullet; BERGAMASCHI, Maria Aparecida; GEDOZ, Sirlei Teresinha; PADRÓS, Enrique Serra (Org.). **Ensino de História: Desafios Contemporâneos**. Porto Alegre: EST Edições, 2010, p. 25-37.

MAIA, Thereza; MAIA, Tom. **Paraty: Religião e Folclore**. Aparecida: Editora O Lince, 2015.

MARTINS, Estevão C. de Rezende. História: aprender o quê, por quê, para quê? In: URBAN, Ana Claudia; MARTINS, Estevão C. de Rezende; CAINELLE, Marlina (orgs.). **Educação Histórica – ousadia e inovação em Educação e em História**: escritos em homenagem a Maria Auxiliadora Moreira dos Santos Schmidt. Curitiba: W.A. Editores Ltda, 2018, 35-43.

MARTINS, Estevão de Rezende. Consciência Histórica. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; OLIVEIRA, Margarida Maria Dias de (coord.). **Dicionário de Ensino de História**. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2019.

MELLO, Diuner. **Paraty Estudante**. São Paulo: Frei Galvão Gráfica e Editora, 2006.

ANDRADE NETO, João Augusto de; FRANKE, Pedro Campos. **Uma breve história de Paraty**. Paraty: Museu Forte Defensor Perpétuo de Paraty; Instituto Brasileiro de Museus (IBRAM). 2019.

NOGUEIRA, Antonio Gilberto Ramos; RAMOS FILHO, Vagner Silva. Patrimônio e Cultura Popular. In: CARVALHO, Aline; MENEGUELLO, Cristina. **Dicionário temático do patrimônio**. Campinas: Editora da Unicamp, 2020.

OLIVEIRA, Almir. Educação Patrimonial. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; OLIVEIRA, Margarida Maria Dias de (coord.). **Dicionário de Ensino de História**. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2019.

OLIVEIRA, Sandra Regina Ferreira. Da sala de aula para a rua ou da rua para a sala de aula? Os movimentos inesperados da vida na cidade e a relação com o saber escolar. **Revista História Hoje**, Londrina, v.3, n.6, p.121-137, 2014.

PACHECO, Ricardo de Aguiar. **Ensino de História e Patrimônio Cultural: um percurso docente.** Juiz de Fora: Paco, 2017.

PAIM, Elison Antonio; ARAÚJO, Helena Maria Marques. Memórias outras, Patrimônios Outros e Decolonialidades: Contribuições Teórico-metodológicas para o Estudo de História da África e dos Afrodescendentes e de História dos Indígenas no Brasil. **Arquivos Analíticos de Políticas Educativas**, Arizona State University, v. 26, n. 92, p. 1-24, 2018.

PARATY: Culture and Biodiversity. Response to the ICOMOS and IUCN joint letter from October 17, 2018. Nov. 2018.

PALLA, Fernando *et al.* **Paraty: cidade da gente.** Estudos regionais - Ensino Fundamental. Fortaleza: Didáticos Editora, 2022.

PARATY e Ilha Grande se tornam patrimônio mundial da UNESCO por sua cultura e natureza. **Nações Unidas Brasil** [online]. 05 de julho de 2019. Disponível em: <https://brasil.un.org/pt-br/83629-paraty-e-ilha-grande-se-tornam-patrim%C3%B4nio-mundial-da-unesco-por-sua-cultura-e-natureza>. Acesso em 19 de junho de 2023.

PELEGRINI, Sandra. Patrimônio Imaterial. In: CARVALHO, Aline; MENEGUELLO, Cristina (Orgs.). **Dicionário Temático de Patrimônio.** Campinas: Editora Unicamp, 2020 p. 71-73.

PEREIRA, Júnia Sales; MIRANDA, Sonia Regina. Por que seguir pensando, hoje em dia, nas conexões entre prática de memória, patrimônio e ensino de história? **Revista História Hoje**, v. 3, n. 6, p. 11-18, 2014.

PEREIRA, Mateus Henrique de Faria; PORTO, Amélia Pereira Batista; SERRANO, Gisella de Amorim. **Quilombolas e Quilombos.** Histórias do Povo Brasileiro. Belo Horizonte: Rona, 2012.

RIBAS, Marcos Caetano. **A História do Caminho do Ouro em Paraty.** Paraty: Contest Produções Culturais, 2003.

SANTOS, Ynaê Lopes do. **História da África e do Brasil Afrodescendente.** Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

SILVA, Bruno Oliveira Candido da. **Saberes históricos em Paraty e o ensino de História.** 2016. 90 f. Dissertação (Mestrado Profissional em Ensino de História) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural Rio de Janeiro, Seropédica – RJ, 2016.

SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. **Dicionário de Conceitos Históricos.** São Paulo: Contexto, 2009.

SOUZA, Marina de Mello e. **Paraty. A cidade e as festas.** Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2008.

TERRITÓRIOS da Península da Juatinga. **Projeto Povos: Território, Identidade e Tradição,** Paraty, RJ, 2021.

TERRITÓRIOS do Carapitanga. **Projeto Povos: Território, Identidade e Tradição,** Paraty, RJ, 2021.

