



# O que é que tem de realmente importante lá em Chapada dos Negros, além da cicatriz?

Processos de enquadramento  
do patrimônio, estereotipagem e  
silenciamento de memórias em Arraias-TO



Goiânia, GO.  
Julho de 2022.



**UFG**

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS – FCS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL – PPGAS

GENILSON ROSA SEVERINO NOLASCO

***O que é que tem de realmente importante lá em Chapada dos Negros, além da cicatriz? Processos de enquadramento do patrimônio, estereotipagem e silenciamento de memórias em Arraias-TO***

GOIÂNIA  
2022

**UFG**UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS**TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE  
TESES****E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG**

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

**1. Identificação do material bibliográfico**

Dissertação     Tese     Outro\*: \_\_\_\_\_

\*No caso de mestrado/doutorado profissional, indique o formato do Trabalho de Conclusão de Curso, permitido no documento de área, correspondente ao programa de pós-graduação, orientado pela legislação vigente da CAPES.

Exemplos: Estudo de caso ou Revisão sistemática ou outros formatos.

**2. Nome completo do autor**

GENILSON ROSA SEVERINO NOLASCO

**3. Título do trabalho**

O que é que tem de realmente importante lá em Chapada dos Negros, além da cicatriz? Processos de enquadramento do patrimônio, estereotipagem e silenciamento de memórias em Arraias-TO

**4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)**

Concorda com a liberação total do documento  SIM     NÃO<sup>1</sup>

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

- a) consulta ao(a) autor(a) e ao(a) orientador(a);
- b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação.

O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

**Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.**

Documento assinado eletronicamente por **GENILSON ROSA SEVERINO NOLASCO, Discente**, em



01/11/2022, às 13:37, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Camila Azevedo De Moraes Wichers, Professora do Magistério Superior**, em 01/11/2022, às 16:01, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://sei.ufg.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **3304830** e o código CRC **E9EB016B**.

GENILSON ROSA SEVERINO NOLASCO

***O que é que tem de realmente importante lá em Chapada dos Negros, além da cicatriz? Processos de enquadramento do patrimônio, estereotipagem e silenciamento de memórias em Arraias-TO***

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, da Faculdade de Ciências Sociais, da Universidade Federal de Goiás (UFG), como requisito para obtenção do grau de Doutor em Antropologia Social.

Área de Concentração: Antropologia Social.

Linha de Pesquisa: Etnografia dos patrimônios, memórias, paisagens e cultura material.

Orientadora: Profa. Dra. Camila Azevedo de Moraes Wichers

GOIÂNIA  
2022

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Nolasco, Genilson Rosa Severino

O que é que tem de realmente importante lá em Chapada dos Negros, além da cicatriz? Processos de enquadramento do patrimônio, estereotipagem e silenciamento de memórias em Arraias-TO [manuscrito] / Genilson Rosa Severino Nolasco. - 2022.

265 f.

Orientador: Profa. Dra. Camila Azevedo de Moraes Wichers.

Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Ciências Sociais (FCS), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Goiânia, 2022.

Bibliografia.

Inclui siglas, mapas, fotografias, abreviaturas, tabelas, lista de figuras, lista de tabelas.

1. Memória. 2. Patrimônio Cultural. 3. Chapada dos Negros. 4. Arraias. 5. Estereotipagem. I. Wichers, Camila Azevedo de Moraes, orient. II. Título.

CDU 572



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS

## ATA DE DEFESA DE TESE

Ata nº 004/22-D da sessão de Defesa de Tese de GENILSON ROSA SEVERINO NOLASCO, que lhe confere o título de **Doutor em Antropologia Social**, na área de concentração **Antropologia Social**.

Aos vinte e nove dias do mês de julho de 2022, às 09:00 horas, por webconferência devido à pandemia de covid-19, realizou-se a sessão de julgamento da Tese de Doutorado de **GENILSON ROSA SEVERINO NOLASCO**, intitulada *O que é que tem de realmente importante lá em Chapada dos Negros, além da cicatriz? Processos de enquadramento do patrimônio, estereotipagem e silenciamento de memórias em Arraias-TO*. A Banca Examinadora foi composta pelos/as seguintes Professores Doutores/as: Camila Azevedo de Moraes Wichers (presidente - PPGAS/UFG); Manuelina Maria Duarte Cândido (PPGAS/UFG); Luis Felipe Kojima Hirano (PPGAS/UFG); José Guilherme Cantor Magnani (USP) e Cleube Alves da Silva (UFT), tendo como suplente Janine Helfst Leicht Collaço (PPGAS/UFG). O candidato apresentou seu trabalho, foi arguido pela Banca e respondeu às arguições. Ao final da arguição, a Banca Examinadora passou a julgamento em sessão reservada, pelo qual foi atribuído ao doutorando o seguinte resultado: Aprovado. Reabertos os trabalhos, a presidente proclamou os resultados e encerrou a sessão pública, da qual foi lavrada a presente ata, que vai assinada por ela e as/os demais integrantes da Banca Examinadora. A banca destaca a qualidade do trabalho e aponta a possibilidade de publicação.

## TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA



Documento assinado eletronicamente por **Camila Azevedo De Moraes Wichers, Professora do Magistério Superior**, em 29/07/2022, às 12:16, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Luis Felipe Kojima Hirano, Professor do Magistério Superior**, em 29/07/2022, às 12:56, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Manuelina Maria Duarte Cândido, Professor do Magistério Superior**, em 31/07/2022, às 18:25, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Carlos Eduardo Henning, Coordenador de Pós-graduação**, em 04/08/2022, às 16:50, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Camilo Albuquerque De Braz, Vice-Coordenador de Pós-Graduação**, em 08/11/2022, às 14:10, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

A autenticidade deste documento pode ser conferida no site  
[https://sei.ufg.br/sei/controlador\\_externo.php?](https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?)

08/11/2022 14:14

SEI/UGF - 3001630 - Ata de Defesa de Tese



[acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](#), informando o código verificador **3001630** e o código CRC **074C1BCA**.

---

**Referência:** Processo nº 23070.033904/2022-15

SEI nº 3001630

Genilson Rosa Severino Nolasco

***O que é que tem de realmente importante lá em Chapada dos Negros, além da cicatriz? Processos de enquadramento do patrimônio, estereotipagem e silenciamento de memórias em Arraias-TO***

**BANCA EXAMINADORA**

Presidente:

---

Prof. Dra. Camila Azevedo de Moraes Wichers (Orientadora)  
Universidade Federal de Goiás (UFG)

1º Examinador:

---

Prof. Dr. José Guilherme Cantor Magnani  
Universidade de São Paulo (USP)

2ª Examinador:

---

Prof. Dr. Cleube Alves da Silva  
Universidade Federal de Tocantins (UFT)

3º Examinadora:

---

Prof. Dra. Manuelina Maria Duarte Cândido  
Universidade Federal de Goiás (UFG)

4º Examinador:

---

Prof. Dr. Luis Felipe Kojima Hirano  
Universidade Federal de Goiás (UFG)

Goiânia, 29 de julho de 2022.



---

*“A verdadeira vida é a memória”  
(Frases atribuída a Agostinho de Hipona).*

*Para Alzita e Carlos (In memoriam), meus pais,  
e para Laura e Catarina, minhas filhas.*

## AGRADECIMENTOS

Sei que ao agradecer corro o risco de ser omissivo quando citar pessoas ou instituições que cruzaram o meu caminho e que deixaram algum recado apropriado para a construção deste trabalho. Em primeiro lugar, agradeço a Deus pela proteção e pelas oportunidades que me concedeu ao longo da vida.

Agradeço às pessoas de Arraias, que concordaram em trabalhar comigo para e na produção desta tese, pela confiança e receptividade, pelos ensinamentos, amizade, por terem gentilmente me recebido em seus lares e compartilhado comigo momentos de seus cotidianos. Sem vocês esta tese não teria sido materializada.

Agradeço à UFG/FCS, aos professores e às professoras do PPGAS, pelas experiências de ensino-aprendizagens fundamentais para minha formação e atuação no campo da Antropologia.

À professora e orientadora, Dra. Camila Azevedo de Moraes Wichers, pela atenção, pelos estímulos, pelas provocações, orientações e ensinamentos no decorrer das aulas do doutorado e no desenvolvimento da pesquisa. Camila, obrigado pelo carinho, pela amizade, paciência e respeito. Levarei seus ensinamentos comigo para sempre.

Aos parceiros de curso pela amizade, pelas trocas de experiências, ideias e textos, pelo apoio durante esta longa caminhada. A vocês, meus sinceros agradecimentos.

À Leide Theophilo pelo amor, afeto, apoio e companheirismo fundamentais para mim e para conclusão desta tese. À Joana Nolasco, minha irmã, e a Francisco Damasceno, meu cunhado, por todo apoio que recebi em um dos momentos mais difíceis no decorrer da produção desta tese. Aos meus familiares e amigos, agradeço a paciência que tiveram comigo durante o longo tempo que empenhei ao doutorado, bem como o apoio de sempre e por terem compreendido minhas ausências. E à minha mãe pela fé depositada em seu último rebento.

Muito obrigado!

## RESUMO

Esta tese é resultado de pesquisa realizada em Arraias, município localizado na região sudeste do Estado do Tocantins. Sua questão basilar foi perceber como os arraianos têm se apropriado dos traços físicos (FERRAZ, 1997) associados ao passado colonial e à escravização de homens e mulheres negros, com especial atenção às ruínas da Chapada dos Negros. Busquei compreender não apenas os bens patrimoniais, as ruínas da Chapada dos Negros, mas, principalmente, como as coisas se tornam ou se tornaram patrimônios naquela localidade, ao mesmo tempo em que problematizei os limites das políticas públicas patrimoniais. Para tanto, a abordagem investigativa foi desenvolvida em dois movimentos, conforme sugere Pollack (1989). Um “de cima para baixo” visando etnografar o processo de enquadramento promovido pelo Estado e seus agentes. O outro foi “de baixo para cima”, no qual busquei etnografar sujeitos, seus pontos de vista e lugares de enunciação.

**Palavras-Chave:** Memória; Patrimônio Cultural; Chapada dos Negros; Arraias; Estereotipagem.

## ABSTRACT

This thesis is the result of research carried out in Arraias, a city located in the southeast region of Tocantins. Its base goal was to understand how the people of Arraias have appropriated the physical traits (FERRAZ, 1997) associated with the colonial past and the enslavement of black people, regarding special attention to the Chapada dos Negros' ruins. I sought to understand not only the heritage assets, the Chapada dos Negros' ruins, but mainly how things become or have become heritage in that locality, at the same time that I problematized the limits of heritage public policies. Therefore, the investigative approach was developed through two movements, as Pollack (1989) suggests. Firstly, a "from top to the bottom" movement involving an ethnography of the State's heritage process and its agents. Second movement was the "from the bottom to the top" view, in which I've looked for the subjects' ethnography, their point of view and enunciation places.

**Keywords:** Memory; Cultural Heritage; Chapada dos Negros; Arraias; Stereotyping.

## LISTA DE FIGURAS

<b>FIGURA 01</b> - Ilustração com localização de Chapada, elaborada com imagens captadas pelo Google Earth no ano de 2018 e com algumas fotografias das ruínas _____	12
<b>FIGURA 02</b> - Vista panorâmica destacando as tonalidades da vegetação e do solo, após as queimadas e início do período chuvoso _____	28
<b>FIGURA 03</b> - Vista panorâmica de cerca de pedra _____	29
<b>FIGURA 04</b> - Vista panorâmica da Rua Otávio Magalhães _____	33
<b>FIGURA 05</b> - Vista aérea da Praça Dr. João D’Abreu _____	33
<b>FIGURA 06</b> - Igreja Matriz de Nossa Senhora dos Remédios _____	33
<b>FIGURA 07</b> - Vista de um dos casarões na Rua Brigadeiro Felipe, com destaque para suas numerosas janelas emolduradas e para sua platibanda decorada _____	34
<b>FIGURA 08</b> - Vista panorâmica do <i>centro histórico</i> , com destaque para os formatos dos telhados e o relevo irregular onde as edificações foram implantadas _____	34
<b>FIGURAS 09 E 10</b> - Platibandas decoradas, com brasões das famílias proprietárias e os anos em que as edificações foram construídas. A primeira está localizada na Rua Brigadeiro Felipe, e a segunda na Praça Dr. João d’Abreu, cujo prédio abriga o Museu Histórico de Arraias _____	35
<b>FIGURAS 11 E 12</b> - Edificações ao redor da Praça Dr. João D’Abreu _____	36
<b>FIGURA 13</b> - Vista panorâmica do casario no entorno da Praça Dr. João d’Abreu, com destaque para a Igreja de Nossa Senhora dos Remédios recebendo reformas. O registro fora realizado, possivelmente, em período anterior à instalação do chafariz ao lado direito da Igreja Matriz, inaugurado no ano de 1958 _____	37
<b>FIGURA 14</b> - Vista panorâmica do casario no entorno da Praça Dr. João d’Abreu. Esse registro também fora realizado, possivelmente, em período anterior à instalação do chafariz, inaugurado no ano de 1958 _____	37
<b>FIGURAS 15 E 16</b> - Ruínas da Chapada dos Negros, Arraias - TO _____	42
<b>FIGURA 17</b> - Arraias em 1828, William John Burchell _____	43
<b>FIGURA 18</b> - Igreja Matriz de Nossa Senhora dos Remédios _____	45
<b>FIGURA 19</b> - Sede do movimento pela criação do Estado do Tocantins, em Porto Nacional, no ano de 1956 _____	50
<b>FIGURA 20</b> - Ilustração com José Wilson Siqueira Campos discursando na Assembleia Nacional Constituinte de 1988 _____	82

<b>FIGURA 21</b> - Ilustração com José Wilson Siqueira Campos afirmando que vários segmentos sociais se unem para formar as bases do Tocantins _____	85
<b>FIGURA 22</b> - Capa da publicação “A saga de uma luta vitoriosa” _____	95
<b>FIGURA 23</b> - Vista panorâmica do Memorial Coluna Prestes, ao fundo, e do Levante do Forte de Copacabana de 1922, à frente _____	97
<b>FIGURA 24</b> - Panorâmica da sede do Museu Histórico e Cultural de Arraias, em 22 de novembro de 2019 _____	102
<b>FIGURA 25</b> - Salão de Entrada, em 22 de novembro de 2019 _____	106
<b>FIGURA 26</b> - Salão de Entrada com destaque para painel com imagens e textos sobre a formação da cidade, em 22 de novembro de 2019 _____	106
<b>FIGURA 27</b> - Painel Histórico com destaque para os dois primeiros ciclos históricos, em 25 de outubro de 2008 _____	107
<b>FIGURA 28</b> - Painel Histórico com destaque para os dois últimos ciclos históricos, em 25 de outubro de 2008 _____	110
<b>FIGURAS 29 E 30</b> - Exposição com objetos e painéis sobre comunidades quilombolas de Arraias e alguns aspectos culturais locais, em 22 de novembro de 2019 _____	112
<b>FIGURA 31</b> - Painel com imagens de mulheres e homens quilombolas, em 22 de novembro de 2019 _____	113
<b>FIGURA 32</b> - Painel com destaque para localização das imagens de Chapada dos Negros, em 22 de novembro de 2019 _____	115
<b>FIGURA 33</b> - Quadro com fotografia de ruínas localizadas em Chapada dos Negros, em 22 de novembro de 2019 _____	116
<b>FIGURA 34</b> - Certidão emitida pelo Cartório de Primeiro Ofício de Arraias, em 3 de março de 2011. Página 01 _____	123
<b>FIGURA 35</b> - Certidão emitida pelo Cartório de Primeiro Ofício de Arraias, em 3 de março de 2011. Página 02 _____	124
<b>FIGURA 36</b> - Imagem do Google Earth indicando o percurso realizado da cidade até a Chapada dos Negros _____	126
<b>FIGURAS 37 E 38</b> - Nessas imagens é possível perceber a vegetação de cerrado, afloramentos rochosos e o relevo acidentado na área da Chapada dos Negros. _____	127
<b>FIGURA 39</b> - Cerca de pedra na área da Chapada dos Negros. _____	128
<b>FIGURAS 40 A 47</b> - Ruínas em Chapada dos Negros. _____	133/136
<b>FIGURA 48</b> - Árvores que se desenvolveram entre ruínas. _____	137
<b>FIGURA 49</b> – Ponte de Pedra. _____	137

<b>FIGURA 50</b> – <i>Ponte de Pedra.</i>	138
<b>FIGURA 51</b> – <i>Cerca de pedra.</i>	138
<b>FIGURA 52</b> – <i>Área explorada por atividades mineradoras .</i>	139
<b>FIGURA 53</b> -	140
<b>FIGURAS 54 E 55</b> – <i>Estrutura para canalização de água da chuva.</i>	140
<b>FIGURAS 56 E 57</b> – <i>Buraco do Testa.</i>	142
<b>FIGURAS 58 E 59</b> – <i>Ruínas do que seriam os restos de uma senzala e da Igreja de Nossa Senhora do Rosário.</i>	145
<b>FIGURA 60</b> – <i>Secador de ouro e, ao fundo, cerca de pedra.</i>	146
<b>FIGURA 61</b> – <i>Rego para canalização de água da chuva.</i>	147
<b>FIGURA 62</b> – <i>Muro de pedra para desvio e canalização de água da chuva.</i>	148
<b>FIGURA 63</b> – <i>Represa.</i>	148
<b>FIGURA 64</b> – <i>Um dos locais que teriam sido utilizados para lavagem do ouro extraído.</i>	149
<b>FIGURA 65</b> – <i>Pilão de Pedra.</i>	150
<b>FIGURA 66</b> – <i>Cemitério.</i>	152
<b>FIGURA 67</b> – <i>Capela.</i>	153
<b>FIGURAS 68 E 69</b> – <i>Placas para identificações das Ruínas dos Senhores Feudais e do Buraco do Testa. A placa em destaque na Figura 68 cita Senhores Feudais, forma como o Mestre Fumaça nomeia os senhores de escravizados.</i>	154
<b>FIGURAS 70 E 71</b> – <i>Placas para identificações da Ponte de Pedra e do Cemitério.</i>	154
<b>FIGURAS 72 E 73</b> – <i>Placas de identificações do local onde teria existido uma Capela e de Chapada dos Negros.</i>	155
<b>FIGURAS 74 E 75</b> – <i>Frente de uma das placas de identificações e seu verso com adesivo informando a fonte, o patrocínio e a data de sua produção.</i>	156
<b>FIGURA 76</b> - <i>Mapa com a integração dos distintos pontos de referências e nomenclaturas em diferentes fontes consultadas (Cartografia elaborada por Michiel Wichers)</i>	166
<b>FIGURA 77</b> - <i>Localização das estruturas observadas durante a vistoria na Chapada dos Negros, com indicação do melhor acesso (linha vermelha).</i>	174
<b>FIGURA 78</b> - <i>Árvore que cresceu justaposta a uma ruína.</i>	175

<b>FIGURAS 79 A 81</b> – Na sequência, as Figuras destacam um Giro de folia em homenagem a São Cosme e Damião, homem devoto em reverência à bandeira e folião retornando para sua casa na zona rural. _____	222
<b>FIGURA 82</b> – Roda de capoeira do Mestre Fumaça. _____	223
<b>FIGURA 83</b> – Roda de São Gonçalo na comunidade quilombola Lagoa da Pedra. _____	223
<b>FIGURAS 84 E 85</b> – Produção de paçoca de carne seca. _____	223
<b>FIGURA 86</b> – Torrefação de farinha de mandioca na comunidade quilombola Lagoa da Pedra. _____	224
<b>FIGURAS 87 E 88</b> – Senhora Lucrécia Bento Filho, conhecida como Dona Pretinha, expondo e comercializando suas peças de cerâmica branca. _____	224
<b>FIGURA 89</b> – Mulheres dançando na comunidade quilombola Lagoa da Pedra no decorrer das gravações do documentário “Sússia” (2018). _____	224
<b>FIGURA 90</b> – Dançarinas e dançarinos da comunidade quilombola Lagoa da Pedra em performance de apresentação de Sússia, no âmbito das festividades alusivas ao aniversário do município e organizadas pela Prefeitura Municipal de Arraias. _____	234

## LISTA DE TABELAS

**TABELA 01** - Caracterização de materialidades identificadas. Fonte: Zanettini (2011, p. 240-241).\_\_\_\_\_ 164

**TABELA 02** - Coordenadas UTM de algumas estruturas observadas durante a vistoria. Aparelho utilizado: GPSMAP 62sc GARMIM. Precisão: 3 metros. Zona: 23 L, Datum: WGS84. Fonte: Negreiros (2014, p. 04).\_\_\_\_\_ 174

## SUMÁRIO

SUMÁRIO.....	9
INTRODUÇÃO.....	10
As condições da pesquisa .....	19
Organização da tese .....	25
CAPÍTULO 1: ENTRANDO EM CAMPO .....	27
1.1. Um breve olhar sobre aspectos da história e cultura arraianas.....	40
1.2 Pistas sobre as relações entre memória e silenciamento.....	48
1.3. Refletindo sobre o encontro etnográfico .....	54
1.3.1 Eu e o Outro: subjetividade e olhar etnográfico como resultantes de negociações construtivas em andamento.....	57
1.3.2 A virada: de objetos a sujeitos.....	66
1.3.3 Etnografia como resultado de uma negociação construtiva em andamento..	74
CAPÍTULO 2: CONSTRUINDO O PATRIMÔNIO “OFICIAL” (?): ARRAIAS, SEUS TRAÇOS MATERIAIS E IMAGENS IDEALIZADAS .....	78
2.1 A construção e legitimação de uma “marca de tradição” .....	78
2.2 Museu Histórico e Cultural de Arraias: silenciamentos e ausências.....	100
CAPÍTULO 3: CHAPADA DOS NEGROS: PATRIMÔNIO PARA QUEM?.....	119
3.1 O encontro com Chapada dos Negros .....	119
3.2 Diferentes olhares sobre Chapada dos Negros .....	142
3.3 Chapada dos Negros à luz de documentações produzidas no processo de patrimonialização.....	167
3.4 Etnografando movimentos “de cima para baixo” e “de baixo para cima”: sujeitos e instituições atuantes em processos de ativações, narrativas e contranarrativas.....	189
CAPÍTULO 4: PATRIMÔNIOS VIVIDOS: <i>É VISTO CHAPADA DOS NEGROS, É VISTO O CASARIO, MAS E ESSAS PESSOAS QUE FAZEM O TAPITI, QUE FAZEM O QUIBANO, ELAS SÃO VISTAS?</i> .....	209

4.1 Chapada dos Negros: <i>Memória da dor, do sofrimento do nosso povo, dos nossos ancestrais</i> .....	210
4.2 <i>O que é que tem de realmente importante lá em Chapada dos Negros, além da cicatriz?</i> .....	225
4.3 Patrimônios vividos/sentidos e agência através das fissuras.....	233
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	239
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	244

## INTRODUÇÃO

Esta tese parte de uma questão basilar, que, no caso, é perceber como os arraianos têm se apropriado dos traços físicos (FERRAZ, 1997) associados ao passado colonial e à escravização de homens e mulheres negros, com especial atenção às ruínas da Chapada dos Negros. Nesse sentido, direcionei meu olhar para as relações e apropriações que descendentes e também não descendentes estabelecem com esses patrimônios.

Dialogo aqui com o argumento de Michael Pollack (1992, p. 10-11), segundo o qual o “controle da memória” fundamenta-se na “produção de discursos” e em um “trabalho de enquadramento”, que deixam seus rastros em “objetos materiais: monumentos, museus, bibliotecas etc.”. Essa perspectiva teórica de Pollack permitiu que eu perseguisse os rastros desse trabalho de enquadramento da memória em Arraias, pois, ao tomar como referência a questão acima formulada, busquei dialogar com esse autor, mapeei e analisei usos, apropriações e narrativas em relação às ruínas da Chapada dos Negros, ainda que não tenha restringido minha análise a essa materialidade enquanto traço físico do sistema colonial e escravagista. Essa proposta de abordagem seguiu um dos caminhos apontados por Pollack, em seu texto “Memória, esquecimento, silêncio” (1989). Segundo ele,

Numa perspectiva construtivista, não se trata mais de lidar com os fatos sociais como coisas, mas de analisar como os fatos sociais se tornam coisas. Como e por quem eles são solidificados e dotados de duração e estabilidade. Aplicada à memória coletiva, essa abordagem irá se interessar, portanto, pelos processos e atores que intervêm no trabalho de constituição e de formalização das memórias (POLLACK, 1989, p. 04).

Nessa imersão investigativa, interessei-me em compreender não apenas os resultados, os bens patrimoniais ativados, as ruínas, mas, sobretudo, os processos que fundamentam o trabalho de enquadramento da memória, as seleções e ativações, os sujeitos envolvidos, as narrativas patrimoniais, as construções sociais e simbólicas de memórias e identidades, as tensões, os sentidos atribuídos e usos políticos e públicos. Procurei, portanto, aprofundar a análise para compreender como as coisas se tornam ou se tornaram patrimônios em Arraias, ao mesmo tempo em que busquei problematizar os limites das políticas públicas patrimoniais. E, para tanto, conversei novamente com

Pollack (1989), pois a abordagem aqui proposta para análise desses processos se desenvolveu em dois movimentos.

Se a análise do trabalho de enquadramento de seus agentes e seus traços materiais é uma chave para estudar, de cima para baixo, como as memórias coletivas são construídas, desconstruídas e reconstruídas, o procedimento inverso, aquele que, com os instrumentos da história oral, parte das memórias individuais, faz aparecerem os limites desse trabalho de enquadramento [...] (POLLACK, 1989, p. 12).

Assim, Pollack aponta dois movimentos possíveis para analisar os processos de enquadramento. Um “de cima para baixo”, que analisa o trabalho de enquadramento, seus agentes e seus traços materiais. Dessa forma, persigo o processo de construção de uma memória “oficial”, cujo trabalho de enquadramento é alimentado por uma história “oficial”, que também fundamenta a construção de um patrimônio cultural “oficial”. O outro movimento foi “de baixo para cima”, perseguindo histórias múltiplas construídas por pessoas, coletivos e intelectuais arraianos. Cabe sublinhar que a relação entre os dois “níveis” é porosa e fluida, como será demonstrado mais adiante.

Nesse segundo movimento, apesar de Pollack propor a história oral como recurso para análise, a abordagem que desenvolvi foi a da etnografia como teoria vivida (PEIRANO, 2008), o que me levou ao encontro de histórias, memórias, experiências e patrimônios, que são contranarrativas em relação aos processos de enquadramento que constroem a história-memória-patrimônio “de cima para baixo” em Arraias.

Essa perspectiva de abordagem foi aos poucos me encontrando no desenrolar de experiências vivenciadas no campo do patrimônio, naquele município. Esses encontros produziram os contornos da tese, razão pela qual fui levado a ampliar meu olhar e a trazer o caso de Chapada dos Negros. Essa dinâmica do encontro etnográfico também me levou a alterar o título que fora submetido ao Comitê de Ética na Pesquisa (CEP) da UFG, “Ruínas da Chapada dos Negros: memórias e identidades”, para o que nomeia esta tese.

A cidade de Arraias está situada na região sudeste do Estado do Tocantins, há 414 quilômetros de distância da capital, Palmas. O núcleo populacional que a originou surgiu nas proximidades de uma área de exploração aurífera localizada no alto de um morro, que ficou conhecida como Chapada dos Negros, na década de 1730 (APOLINÁRIO, 2007).

Com o declínio da produção aurífera, na segunda metade do século XVIII, a exploração oficial da mina foi encerrada. Atualmente, no local, é possível visualizar ruínas e estruturas de mineração. Essas ruínas estão localizadas a aproximadamente três quilômetros do centro da cidade (ver Figura 01 de localização, abaixo, elaborada a partir de imagem captada pelo Google Earth) e sua área está inserida, atualmente, em uma propriedade privada.

**Figura 01** – Ilustração com localização de Chapada, elaborada com imagens captadas pelo Google Earth no ano de 2018 e com algumas fotografias das ruínas (NUTA, 2009).



O trabalho de Apolinário (2007), que discorre sobre as vivências escravistas em Arraias, foi um dos pontos de partida desta pesquisa. Ressalta-se que, assim como eu, essa pesquisadora é uma “outsider” (WARREN, 1997), pois produzimos olhares que “vêm de fora” dos contextos socioculturais nos quais realizamos as pesquisas, como indica Wellington da Silva Conceição (2016.). No entanto, apesar de ser um “outsider”, a etnografia, conforme sugere José Guilherme Cantor Magnani (2002), me permitiu

desenvolver um “olhar de perto e de dentro” para “fugir” da superficialidade característica das narrativas “oficiais” construídas sobre aquela localidade, sem a intenção de me colocar como um “insider” (WARREN, 1997). Nesse caso, destaco que tenho consciência do meu lugar de fala como homem, branco, antropólogo em formação, bem como profissional atuante no campo do patrimônio no Núcleo Tocantinense de Arqueologia (NUTA), da Universidade Estadual do Tocantins (UNITINS). No processo de entendimento do meu lugar de fala, dialoguei com Djamila Ribeiro (2017). Segundo ela,

O lugar social não determina uma consciência discursiva sobre esse lugar. Porém o lugar que ocupamos socialmente nos faz ter experiências distintas e outras perspectivas. A teoria do ponto de vista feminista e lugar de fala nos faz refutar uma visão universal de mulher e de negritude, e outras identidades, assim como faz com que homens brancos, que se pensam universais, se racializem, entendam o que significa ser branco como metáfora do poder... (RIBEIRO, 2017, p. 69-70).

Compreendi, assim, que esse lugar de fala tendeu a determinar, em certa medida, o meu ponto de vista sobre o objeto desta tese – sempre perspectivado pela experiência etnográfica, situou-me como mais um sujeito nos processos de ativações patrimoniais das expressões culturais em Arraias. Ademais, como será possível verificar ao longo da tese, a partir do diálogo com Maria Aparecida Silva Bento, busquei compreender a branquitude (BENTO, 2002) e os processos de branqueamento como eixos que afetam a constituição de bens patrimoniais em Arraias.

Até o ano de 2007, meu conhecimento sobre Arraias era fundamentado, em parte, pelas leituras de alguns trabalhos acadêmicos cujos focos eram o período colonial, o regime escravagista e a exploração aurífera na região. Essas referências me forneceram lentes acadêmicas que me levaram a construir representações de uma cidade, cujas bases de sua fundação foram a exploração aurífera sustentada pelo trabalho de negras e negros escravizados. A narrativa “oficial”, por sua vez, que era produzida e reproduzida (e ainda é) pelos sucessivos Governos do Estado do Tocantins, também exerceu influência na formação da minha percepção sobre aquela localidade. Essa narrativa era (e, em certa medida, ainda é) amplamente divulgada em matérias jornalísticas, revistas e livros sobre turismo e patrimônio regional, textos e vídeos publicitários em páginas oficiais do Governo do Estado do Tocantins.

Assim, trata-se de narrativa que fundamenta um processo de enquadramento de memórias e de patrimônios. É relevante destacar que optei fazer uso da expressão “narrativa ‘oficial’”, no singular, por entender que se trata de uma narrativa ampla produzida e disseminada pelo Estado, que passou por um processo de construção histórica e de legitimação institucional e que tem produzido estereótipos e silenciamentos nos campos da memória e do patrimônio.

Essas percepções me instigaram a problematizar e propor o objeto desta tese, pois, até o ano de 2007, sem ter conhecido pessoalmente aquela cidade, a imagem que formulei sobre Arraias, em certa medida, era fundamentada por essa narrativa disseminada pelo Estado. Em minhas representações sobre aquele lugar, permeava a imagem romântica de uma cidade com arquitetura e monumentos que remetiam a um passado de quase 300 anos. Entretanto, as primeiras experiências “in loco” (2007, 2010 e 2014) me levaram a perceber os desencontros da narrativa “oficial” com a arquitetura daquela localidade e promoveram meu encontro com Chapada dos Negros.

Esse olhar, ainda superficial, fez-me entender que eu havia construído imagens idealizadas sobre aquela localidade e sobre referências materiais de seu passado que estavam sendo ativadas pela narrativa “oficial”. E, eu, de certa forma, tomei consciência de que também estava participando desses processos de ativações patrimoniais e de que era preciso problematizar. Ao problematizar/reavaliar, percebi que a narrativa “oficial” estava construindo e consolidando uma narrativa patrimonial sobre Arraias que promovia silenciamentos, estereotipagens e exclusões em um processo de constituição de um patrimônio “oficial” idealizado.

É interessante mencionar que, nessas primeiras reflexões, não estava procurando certificados de “pureza” ou de “originalidade”, nem guiado por uma “retórica da perda” (GONÇALVES, 1996), mas, sim, buscando perceber os processos locais e suas relações/contradições com a narrativa disseminada pelo Estado.

Essas percepções, portanto, levaram-me a desenvolver a pesquisa que resultou nesta tese de doutorado, para perceber como a população arraiana tem se apropriado das materialidades associadas ao passado colonial e à escravização de homens e mulheres negros. E, para tanto, me referenciei nas ruínas da Chapada dos Negros, pois elas são uma das “poucas” materialidades relacionadas ao período colonial e ao sistema escravista que resistiram ao processo de silenciamento e de transformação da paisagem arquitetônica em Arraias.

Os trabalhos acadêmicos aos quais tive acesso, produzidos pelas pesquisadoras “insiders” (WARREN, 1997), Magda Suely Pereira Costa (2008) – sobre o poder local em Arraiais (COSTA, 2008) – e Silvia Adriane Tavares Moura (2012) – sobre a ancestralidade negra do município e as estratégias de resistência política da população negra local –, sugerem que a capilaridade do poder colonial escravagista, através da elite local, tem exercido sua influência em processos de seleção, organização e de enquadramento (POLLACK, 1992) de uma memória hegemônica, produzindo silenciamentos, conflitos e refletindo nas formas como os arraianos tem se relacionado com seu passado e com as materialidades associadas a ele. Chamo a atenção para o fato de que Costa e Moura são mulheres negras que desenvolvem olhares a partir “de dentro” (CONCEIÇÃO, 2016) ao ocuparem lugares de fala como pesquisadoras de seus próprios contextos sociais e culturais. Ainda, ao voltarem seus olhares não só para o que lhes são familiares, mas também para o que lhes são conhecidos, para objetos e campos “que transcendem o interesse científico”, pois “há um sentimento de pertença que resulta dos afetos e demais formas de sociabilidades desenvolvidas e do conhecimento quase intuitivo das práticas e rotinas” (CONCEIÇÃO, 2016, p. 42-43). Por esse motivo, as citações literais de seus trabalhos foram destacadas no texto em itálico e com aspas. Também usei essa forma para citações do trabalho de Rosângila Domingos Gualberto (2017). Gualberto (2017) é uma pesquisadora “insider” (WARREN, 1997) que desenvolve um olhar a partir “de dentro” (CONCEIÇÃO, 2016), pois ela também ocupa lugar de fala como pesquisadora de seu próprio contexto social e cultural, é descendente de quilombolas, negra e capoeirista. As categorias êmicas e os diálogos das entrevistas foram lançados apenas em itálico.

O processo de enquadramento e a narrativa “oficial”, em certa medida, têm fundamentado noções e ações que, para Costa (2008), estariam motivando a apologia a uma história idealizada e romantizada sobre o município, produzindo silenciamentos em relação às suas contradições, ao seu passado escravagista e às histórias e culturas das populações negras no município. Segundo Costa (2008, p. 98), tem-se buscado “*reviver as tradições e valorizar os monumentos da cidade*”, mas reforçando “*valores tradicionalistas que, ignorando a realidade do município, busca defini-lo pela apologia a uma história idealizada*”. Para Canclini:

A comemoração tradicionalista do passado assenta-se frequentemente sobre o desconhecimento do passado. Dado que

essa versão do culto é sustentada por grupos oligárquicos, pode-se supor que a “ignorância” se deve ao interesse de preservar privilégios que conquistaram no período idealizado (CANCLINI, 1997, p. 168).

A análise desse processo indicou que as materialidades associadas ao passado colonial e à escravização estão sendo marginalizadas e silenciadas nas arenas em que se decide o que é ou não patrimônio naquela localidade, em consonância com a comemoração tradicionalista apontada por Canclini (1997).

As reflexões e observações aqui apresentadas sugerem que esse contexto está sendo perpassado também por processos de branqueamento e de representações estereotipadas (HALL, 1992, p. 14). Nesse ponto, além de dialogar com Bento (2002), também, explorei a perspectiva teórica desenvolvida por Stuart Hall (2016), segundo a qual, na estereotipagem, há uma “conexão entre representação, diferença e *poder*” (HALL, 2016, p. 193).

A representação é entendida por Hall (2016) como uma prática de produção de significados, sendo a estereotipagem uma prática representacional, tendo seu funcionamento alicerçado na essencialização, no reducionismo, na naturalização e, ainda, em oposições binárias. Hall (2016, p. 192) explica que essa oposição binária é produzida por “nós que somos ‘normais’ em uma ‘comunidade imaginária’” enquanto se “envia para o exílio simbólico todos Eles, ‘os Outros’, que são de alguma forma diferentes”. Nesse sentido, esse teórico entende que a configuração da estereotipagem estaria presa no jogo de poder e argumenta que “a estereotipagem tende a ocorrer onde existem enormes desigualdades de poder” e seria dirigida “contra um grupo subordinado ou excluído” (HALL, 2016, p. 192), tendo no etnocentrismo um de seus principais aspectos.

Em uma aproximação com Hall (2016), Bento (2002, p. 25), ao analisar a branquitude, ou seja, os “traços da identidade racial do branco brasileiro a partir das ideias sobre branqueamento”, argumenta que a exclusão moral desvaloriza negras e negros como pessoas ou como seres humanos, produzindo representações negativamente estereotipadas sobre elas, e suas falhas justificariam o “utilitarismo, a exploração, o descaso, a desumanidade com que são tratados” (BENTO, 2002, p. 25).

Essas primeiras aproximações com o tema levaram-me a entender que há, nesse contexto, processos de memórias em disputa (POLLACK, 1989). Segundo Mário Chagas (2002), onde há memória, há poder; e onde há poder, há também um exercício

de construção de memórias. Esse jogo envolve ações para promover o esquecimento, mas que, como Pollack (1989) ressalta, não sem resistências. Dessa maneira, foi relevante para o objetivo desta tese, neste caso, para perceber, por um lado, como a narrativa “oficial” sobre Arraias e a capilaridade do “*poder local*” (COSTA, 2008), com raízes coloniais, influenciou e tem influenciado esses processos de seleção, organização e de enquadramento (POLLACK, 1992) de uma memória hegemônica, constituindo, assim, algo similar ao que Pollack classifica como um movimento “de cima para baixo”. Por outro lado, também foi relevante atentar e perceber que esse processo tem sido contestado por movimentos sociais que produzem suas formas de (re)apropriação dos patrimônios e dos mecanismos institucionalizados para sua preservação, constituindo um outro movimento também similar ao que Pollack conceitua como “de baixo para cima”. Nesse sentido, proponho referir-me a “memórias”, pois o contexto sugere que a narrativa “oficial” tem recebido repostas plurais, diversas.

Diante desse cenário, entendi que o campo havia se apresentado antes mesmo do meu ingresso no doutorado e que a realização deste estudo antropológico levou-me a aprofundar o olhar, a mergulhar no universo social e cultural arraiano para, de certa forma, me distanciar da narrativa “oficial” e das lentes fornecidas por ela. Ao caminhar nessa direção, mapeei sujeitos e suas narrativas/apropriações, bem como as negociações/contradições/tensões inerentes aos processos de ativação/patrimonialização da Chapada dos Negros. E, ao desenvolver esse percurso na pesquisa, percebi as relações entre memória e poder, memórias e silenciamentos, colonialidade (QUIJANO, 1999; 2000; 2014) e retórica patrimonial, memórias e identidades, memórias e resistência política e, ainda, memória e racismo.

Nessa última relação, memória e racismo, preciso esclarecer qual é a expressão do racismo que considere nesta tese. Kabengele Munanga (1999, p. 24) concebe o racismo como “uma crença na existência das raças naturalmente hierarquizadas pela relação intrínseca entre o físico e o moral, o físico e o intelecto, o físico e o cultural”. Portanto, construindo uma “tendência que consiste em considerar que as características intelectuais e morais de um dado grupo são consequências diretas de suas características físicas ou biológicas”. Para Manunga (2010), temos grande dificuldade para “entender e decodificar as manifestações do nosso racismo à brasileira, por causa de suas peculiaridades” (MUNANGA, 2010, p. 169) marcadas, principalmente, pelo “mito da democracia racial” e porque o racismo brasileiro seria implícito, sutil, silenciado e negado (MUNANGA, 1999).

No Brasil, existem várias expressões do racismo, entre as quais posso mencionar os racismos cultural, individual, estrutural e institucional (SILVA, 1994). Dentre essas expressões do racismo, interessei-me pelo racismo institucional e adoto aqui a perspectiva conceitual de Munanga (2010). Esse teórico argumenta que o racismo institucional é caracterizado pela negação da igualdade de tratamento a “uma pessoa ou grupos de pessoas em razão de sua origem econômica, sexual, religiosa, étnica, racial, linguística, nacional”, produzindo-se e reproduzindo-se de formas diferentes “daquilo que acontece nas relações privadas entre as pessoas” (MUNANGA, 2010, p. 176). Em diálogo com esse ponto de vista teórico, portanto, direcionei meu foco ao racismo institucional nas práticas patrimoniais.

Antes de iniciar a apresentação das condições da pesquisa, também preciso apontar qual é a perspectiva de identidade que adotei para abordar a relação entre memória e identidade. Ao refletir sobre essa relação, Pollack argumenta que:

A memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si (POLLACK, 1992, p. 204).

Para Pollack, portanto, a memória exerce um papel importante no desenvolvimento do sentimento de continuidade no seio de um grupo e em um indivíduo. No entanto, para Hall, vivemos em um mundo em que as fronteiras estão sendo dissolvidas e as continuidades estão sendo rompidas ou questionadas, pois a identidade é resultante de processos fluidos e de intercâmbios, que, na atualidade, são cada vez mais dinâmicos. Essas características, portanto, levaram-me a trabalhar com a noção de “identificação”, proposta por Hall (2011). Segundo ele, na contemporaneidade, tem-se produzido “uma variedade de possibilidades e novas posições de identificação”, o que tem tornado “as identidades mais posicionais, mais políticas, mais plurais e diversas; menos fixas, unificadas ou trans-históricas” (HALL, 2011, p. 87).

Em toda parte, estão emergindo identidades culturais que não são fixas, mas que estão suspensas, em *transição*, entre diferentes posições; que retiram seus recursos, ao mesmo tempo, de diferentes tradições culturais; e que são o produto desses complicados cruzamentos e misturas culturais, que são

cada vez mais comuns no mundo globalizado (HALL, 2011, p. 88).

Em sua argumentação, Hall não sugere que as identidades, nesse cenário, estão fadadas ao desaparecimento, ou que possam se voltar para dentro, em direção às suas “raízes”, pois a “tradução” nos mostra que há “formações de identidades que atravessam e intersectam fronteiras” (HALL, 2011, p. 88-89). Desse modo, buscando manter vínculos com suas “raízes” culturais e seus lugares, ao mesmo tempo em que negociam com as culturas nas quais promovem intercâmbios culturais. E, assim, as identidades “não são e nunca serão *unificadas* no velho sentido, porque elas são, irrevogavelmente, o produto de várias histórias e culturas interconectadas, pertencem a uma e, ao mesmo tempo, a várias ‘casas’ (e não a uma ‘casa’ particular)” (HALL, 2011, p. 89). Essa reflexão leva Hall a entender que as pessoas têm renunciado “ao sonho ou à ambição de redescobrir qualquer tipo de pureza cultural ‘perdida’ ou de absolutismo étnico”, pois elas “estão irrevogavelmente *traduzidas*” (HALL, 2011, p. 89), traduzidas no sentido de que elas transportam significados, ressignificações e “novos” significados entre as fronteiras.

Portanto, Hall entende que a construção de um conceito pronto e acabado para identidade é “demasiadamente complexo” e seria incapaz de representar a dinamicidade e fluidez dos processos identitários no tempo e no espaço. Esse entendimento o leva a preferir utilizar a noção de “identificação”, pois ela traduz um processo em andamento, fluido e que traz implícitos a mudança, a transformação, a mutação e o movimento, mas também os intercâmbios ocasionados pelos encontros e desencontros que são cada vez mais dinâmicos na contemporaneidade. Assumi essa perspectiva como um elemento importante para as questões que desenvolvi nesta tese e, ao dialogar com ela, na observação da relação entre memória e identidade, persegui também as “práticas reguladoras” nos campos das memórias e dos patrimônios que “estariam relacionadas diretamente à construção das identidades” (WICHERS, 2017, p. 44) culturais em Arraias.

### **As condições da pesquisa**

Como pressupostos metodológicos, posso dizer que a pesquisa é qualitativa, de natureza etnográfica. Nesse caso, a pesquisa foi desenvolvida por meio de levantamento bibliográfico, etnografia e análises de documentos produzidos pelo processo de

patrimonialização de Chapada dos Negros, o que me permitiu também produzir um arquivo (CUNHA, 2004) sobre o tema pesquisado, seguido de trabalho de campo etnográfico em Arraias, onde lancei mão da observação participante e de entrevistas semiestruturadas.

Burgess (1997) argumenta que a dimensão social não é objetiva, visto que abrange não somente os significados subjetivos, mas também as experiências que são estabelecidas pelos sujeitos em circunstâncias sociais. Esse autor entende que a observação participante possibilita acessar os significados atribuídos pelos sujeitos às situações e experiências sociais. Tim May (2001, p. 177), por sua vez, conceitua a observação participante como o “processo no qual um investigador estabelece um relacionamento multilateral e de prazo relativamente longo com uma associação humana na sua situação natural com o propósito de desenvolver um entendimento científico daquele grupo” ou fenômeno social.

O antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira (2000) sugere que, no trabalho de campo etnográfico, o pesquisador deve tratar o “informante” como um “interlocutor”, porque essa atitude faz com que os horizontes semânticos em “confronto” – o do pesquisador e do sujeito pesquisado – abram-se um ao outro, de maneira a transformar um tal “confronto” em um “verdadeiro encontro etnográfico”.

O encontro que se desenvolve com essa perspectiva parte de outros fundamentos morais, tais “como a confiança no pesquisador, o desejo da escuta, a troca simbólica, a cumplicidade política ou a identificação com o tema de estudo” (DINIZ, 2010, p. 187). Com essa perspectiva, supõe-se que seria possível estabelecer uma relação dialógica superior metodologicamente à relação colonizadora pesquisador/informante ao permitir uma interação mais efetiva (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000). E isso levou-me a entender que o conhecimento etnográfico apresentado nesta tese é resultado de uma produção colaborativa (CLIFFORD, 1998).

O levantamento bibliográfico da literatura para fundamentação teórica contemplou os campos da Antropologia, História, Sociologia, Museologia e da Arqueologia, que convergem para a compreensão da problemática abordada pela pesquisa, com intenção de aprofundar o olhar e fundamentar as análises sobre o tema apresentado.

Nessa perspectiva, a etnografia de arquivo também foi um instrumento importante para o desenvolvimento da pesquisa e produção desta tese, pois, conforme sugere Olívia Maria Gomes da Cunha (2004), ela contribui para o entendimento dos

contextos social e simbólico, nos quais os documentos foram produzidos. O olhar etnográfico e as análises foram direcionados aos documentos produzidos pelo IPHAN (1989), nos processos de tombamento (não efetivado) e de cadastro da Chapada dos Negros, como sítio arqueológico histórico (NEGREIROS, 2014), pelo Estado e por alguns sujeitos cujos focos estão voltados para Chapada.

A pesquisa esteve atenta às questões éticas e foi submetida ao Comitê de Ética em Pesquisa da UFG (CEP) e à Plataforma Brasil, obtendo aprovação através de parecer sob o número 3.509.817, em 15 de agosto de 2019. Além disso, no desenvolvimento da pesquisa, também levei em consideração o código de ética da Associação Brasileira de Antropologia (ABA). Em campo, desenvolvi entrevistas com sujeitos maiores de 18 anos pertencentes a diferentes segmentos sociais, gerações, gêneros e representantes de instituições públicas e Organizações Não Governamentais (ONGs). No corpo da tese, optei por citar os sujeitos entrevistados com nomes fictícios para preservar suas identidades e para que se sentissem seguros e livres para expressar suas reflexões e narrativas. A exceção ocorreu com José Reginaldo Ferreira de Moura, mais conhecido por seu codinome *Mestre Fumaça*, pois seu nome é referência na esfera pública e no debate sobre o tema objeto desta tese, é citado na dissertação de mestrado de Silvia Adriane Tavares Moura (2012), além de ele ter autorizado a citação de seu nome verdadeiro no corpo desta tese. Da mesma forma, decidi pela citação dos nomes de alguns autores e autoras de textos jornalísticos e de agentes do Estado, por entender que esses sujeitos já estavam expressando suas opiniões publicamente através de veículos de comunicação impressos e digitais. Além disso, quando utilizei trechos de entrevistas realizadas por Rosângila Domingos Gualberto (2017), optei por manter os nomes verdadeiros de alguns sujeitos, pois eles já estão citados pela autora em sua dissertação de mestrado.

Considereei as entrevistas mais como “conversas com um objetivo” (BURGESS, 1997) do que como entrevistas semiestruturadas. Para utilização dessa técnica, Burgess (1997) sugere o emprego de um roteiro com uma série de temas que fundamentam as construções das questões dos percursos das conversas. Esperou-se, com isso, que os sujeitos da pesquisa tivessem maior autonomia para construir suas argumentações, tendo em vista que no:

[...] contexto específico criado no decorrer da entrevista, o outro elabora sua fala, que não é mero enunciado suscitado a partir de

uma pergunta, mas constituiu-se em tradução e síntese de múltiplas experiências, que ele seleciona e interpreta, procurando desvelar-lhes o significado para si e para o pesquisador, no momento mesmo em que organiza sua reflexão (ROMANELLI, 1998, p. 130).

Nessa perspectiva, a definição de onde e com quem foi desenvolvida a coleta de dados é relevante, tendo em vista que não foi possível contemplar todos os espaços e pessoas. Ao invés disso, de forma mais objetiva, desenvolvi as observações em alguns espaços onde diferentes sujeitos locais se expressam. Nos espaços de uso comum, onde convergem experiências e expressões sociais locais, como na Praça Dr. João d'Abreu, onde, vez por outra, a ACCN desenvolve aulas e apresentações de capoeira, e remanescentes de quilombolas fazem suas apresentações de sùssia. É também nesse local que a maioria da população (do campo e da cidade) se reúne, anualmente, para um festejo em celebração a Nossa Senhora dos Remédios (Padroeira do município), no início do mês de setembro. No entanto, também busquei explorar e observar o curso da vida cotidiana local. As observações desenvolvidas nesses contextos objetivaram perceber as relações que diferentes segmentos sociais locais estabelecem entre si, os discursos que proferem sobre suas ancestralidades, suas narrativas e identificações com a história do lugar e das ruínas.

Com base nesses pressupostos metodológicos, desenvolvi trabalho de campo em Arraias entre os meses de novembro e dezembro de 2019. Em campo, realizei observações, coletas de dados etnográficos, registros fotográficos e mapeamentos de interlocutores. Além disso, entrevistei seis desses interlocutores, cujos relatos possibilitaram-me entender como a sociedade arraiana tem lidado com as referências materiais de seu passado e, sobretudo, se relacionado/apropriado com as/das ruínas da Chapada dos Negros. As informações sobre essas atividades foram registradas e descritas em caderno de campo.

Nessa experiência “in loco”, também participei como ouvinte e observador em dois eventos realizados em Arraias, ambos sediados pelo Campus local da Universidade Federal do Tocantins, no mês de novembro do ano de 2019. Inicialmente, participei do IV Encontro de Pesquisadores sobre Quilombolas Kalunga, organizado pela Rede Kalunga e pela Universidade Federal do Tocantins – Campus de Arraias, de 14 a 16 de novembro. Posteriormente, participei do IV Fórum Internacional de Cidades Criativas, organizado pela Prefeitura Municipal de Arraias, de 27 a 29 de novembro. As participações e observações das ações desenvolvidas nos âmbitos desses dois eventos

foram relevantes para minha reinserção em Arraias, tendo em vista que reencontrei pessoas, fiz contatos, mapeei possíveis sujeitos colaboradores e suas narrativas/apropriações sobre/da Chapada dos Negros.

As restrições sanitárias adotadas para conter a pandemia provocada pela Covid-19, por um lado, impossibilitaram-me retomar esse modelo de trabalho de campo, mas, por outro lado, outras formas de conduzir a pesquisa de campo surgiram. Nesse caso, utilizei tecnologias digitais para continuar com o desenvolvimento da pesquisa, tais como o uso de correios eletrônicos institucionais, para reunir as documentações produzidas pelo processo de patrimonialização de Chapada dos Negros; pesquisa e acesso a sites e redes sociais institucionais para coletar informações sobre a narrativa e discursos “oficiais”; e realização de uma entrevista via Google Meet, fechando, assim, um total de sete pessoas entrevistadas, sobre as quais faço breve apresentação a seguir.

Iniciamos com Valéria, uma mulher que se autoidentifica<sup>1</sup> como parda, natural de Arraias, formada em Turismo pela UFT – Campus de Arraias, estava com 21 anos de idade na época da realização da entrevista, era funcionária da Prefeitura Municipal local e mestranda em Geografia pela UFT-Campus de Porto Nacional. Rafael (*In Memoriam*) era descendente de quilombolas, negro, natural de Arraias, tinha 86 anos de idade e era apontado como referência em relação ao conhecimento de aspectos da história e das culturas locais. José Reginaldo Ferreira de Moura, o *Mestre Fumaça*, tinha 58 anos de idade, é natural de Arraias, descendente de quilombolas, mestre de capoeira, fundador da ACCN, instituição que ele dirige desde sua fundação. Andreia é descendente de quilombolas, parda, nasceu em uma fazenda do município e residia na cidade de Arraias desde o ano de 1990, tinha 61 anos de idade. Alencar é um homem negro, natural do município de Conceição do Tocantins, estava com 62 anos de idade e era reconhecido pelos quilombolas do município como um *Griô*<sup>2</sup>. Carlos é um homem quilombola da Comunidade Lagoa da Pedra, negro, tinha 30 anos de idade e era estudante do curso de Matemática da UFT-Campus de Arraias. Joaquim era professor de história em uma escola pública estadual local desde o ano de 2017, negro, natural de Paranã (TO), tinha 25 anos de idade e residia em Arraias.

---

<sup>1</sup> Utilizei como critérios a autodeclaração e a autoidentificação étnico-raciais das pessoas entrevistadas.

<sup>2</sup> *Griô* é uma categoria atribuída a mulheres e homens anciãos, considerados como guardiões e transmissores da memória. Segundo Pereira (2014, p. 31), “**griô** é uma adaptação da palavra francesa griot – palavra de origem africana utilizada para designar as chamadas ‘bibliotecas vivas’, que são os velhos anciãos que carregam consigo todo saber ancestralizado e edificado por uma extraordinária leitura de mundo”.

Apesar de o contexto pandêmico não ter impedido a continuidade da pesquisa, foi enorme o desafio para manter contato, de forma remota, com as pessoas que conheci e conversei “in loco”, gerando dificuldades para o fortalecimento de vínculos e de parcerias para realização do estudo. Acerca do campo etnográfico, foi possível dar continuidade na forma digital, embora a prática tenha revelado desafios. Ainda que as propagandas de empresas telefônicas tenham insistido em apresentar uma suposta universalização do acesso à Internet móvel, ou mesmo a oferta de linhas telefônicas móveis com capacidade de deixar a população potencialmente comunicável, boa parte das pessoas com quem mantive contato em campo não tinha acesso à Internet, nem sinais de redes de telefonia móveis, impossibilitando manter uma comunicação frequente. Houve casos em que não foi mais possível estabelecer contato através desses meios. Cheguei, inclusive, a enviar recados para terceiros na tentativa de retomar as conversas, mas perdi contato completamente. Ainda, outras pessoas repeliram a ideia de fortalecer vínculos ou desistiram de participar da pesquisa de forma remota via redes sociais, Google Meet ou por telefone, sob alegação de que não tinham afinidades com essas tecnologias, de que não apreciavam essa forma de contato e, por fim, de que valorizavam a relação face a face, presencialmente.

A entrevista que realizei via Google Meet foi um bom exemplo do tamanho do desafio. Carlos reside no território tradicional de seu povo e, lá, rede telefônica e internet móveis pouco funcionavam. Carlos trabalhava o dia todo e só tinha tempo para conversarmos à noite, caso ele conseguisse utilizar a internet da escola. No dia e horário combinados, acessamos o Google Meet. Carlos estava no escuro e eu não conseguia ver seu rosto, apenas o vulto. Apesar de a internet da escola estar relativamente estável, não consegui gravar nossas falas em meu equipamento. Então, optamos por conversar enquanto eu fazia anotações sobre temas que pude retomar posteriormente na entrevista gravada. Remarcamos para outro dia e, embora a internet não estivesse estável, realizamos a entrevista. Agradei e agradeço muito a disponibilidade de Carlos, bem como seu empenho para contribuir com a pesquisa e conceder a entrevista nessas condições.

Foi possível, sim, desenvolver remotamente atividades de campo etnográficas, mas houve desafios e, até, controvérsias. Estratégias acabaram sendo acionadas em função dos imponderáveis que o contexto apresentou, como o (re)refinamento do objeto, no entanto, muita coisa ficou no limbo, sem uma “solução” viável para a pesquisa. A pesquisa em arquivos físicos, por exemplo, como os que estão sob a guarda

do Museu das Bandeiras na cidade de Goiás, foi inviabilizada porque estavam fechados durante a pandemia. Interlocutores, vínculos e possíveis diálogos foram “perdidos”, tanto pela falta de acesso aos meios de comunicações, acima referidos, como pela renúncia em manter vínculos e diálogos através deles. Longe de querer insinuar que a pesquisa de campo etnográfica “malinowskiana” seja a ideal ou, ainda, que sua prática esteja isenta de desafios, intento apenas frisar que as questões acima referidas não impediram o desenvolvimento do estudo e me ensinaram que temos muito a aprender e a experimentar em situações e contextos diversos para não cairmos em visões românticas sobre a pesquisa etnográfica de forma remota no Brasil.

### **Organização da tese**

Para contemplar as questões e temas abordados, estruturei a tese em quatro capítulos. O primeiro capítulo intitula-se **Entrando em campo**, nele, apresento como fui me aproximando do objeto de estudo desta tese. Uma das minhas argumentações é a de que, no desenrolar do encontro etnográfico, o objeto fora me encontrando em vários momentos da minha experiência profissional no campo do patrimônio até chegar ao doutorado.

A narrativa “oficial” sobre Arraias, no campo do patrimônio, havia me levado a formular imagens romantizadas e idealizadas sobre aquele município e em relação às materialidades de seu passado colonial. Descrevi, portanto, essas experiências e os contornos que elas foram tomando. Nessa descrição, apresentei um olhar introdutório sobre aspectos históricos, sociais e culturais do município, bem como algumas pistas que indicam como os arraianos têm lidado com as materialidades de seu passado.

E, por fim, fiz um exercício reflexivo em que abordo temas como trabalho de campo, etnografia, etnógrafo e o papel do antropólogo em uma contemporaneidade em que sujeitos pesquisados têm exigido, cada vez mais, a construção de relações menos marcadas pela colonialidade (QUIJANO, 1999; 2000; 2014). Nesse exercício, apresentei algumas perspectivas metodológicas e teóricas com as quais dialoguei em campo e no desenrolar da escrita desta tese.

O segundo capítulo recebeu o título **Construindo o patrimônio ‘oficial’ (?): Arraias, seus traços materiais e imagens idealizadas**. Neste capítulo, aprofundei aspectos de como a narrativa “oficial” no campo do patrimônio tem fomentado a criação de imagens romantizadas e idealizadas em relação à região de Arraias. Assim, esse ponto foi analisado de forma mais ampla, visto que apresentei alguns sujeitos e

instituições, bem como suas narrativas/apropriações em relação à cidade, suas memórias e as materialidades de seu passado, ao mesmo tempo em que apontei silenciamentos, contradições e conflitos nas entrelinhas dessas narrativas/apropriações. Por fim, direcionei meu olhar etnográfico para o Museu Histórico e Cultural de Arraias, com a finalidade de perceber a capilaridade de um processo de construção histórica e a legitimação institucional de uma “marca de tradição” (OLIVEIRA, 2002) na exposição daquele museu.

No terceiro capítulo, **Chapada dos negros: patrimônio para quem?**, desenvolvi dois pontos que considero relevantes para as discussões desta tese. No primeiro, apresentei uma descrição das ruínas da Chapada dos Negros e mapeei os pontos de vista produzidos pelos campos da história, da arqueologia e do patrimônio em relação àquelas ruínas. No segundo ponto, o questionamento “Chapada dos Negros: patrimônio para quem?”, que nomeia a seção, norteia as análises desenvolvidas sobre as narrativas/apropriações em relação àquelas ruínas e apresenta o mapeamento de sujeitos e instituições atuantes em processos de ativações e de enquadramento da memória, suas narrativas e apropriações em relação à Chapada dos Negros.

**Patrimônios vividos: *É visto Chapada dos Negros, é visto o casario, mas e essas pessoas que fazem o tapiti, que fazem o quibano, elas são vistas?*** é o título atribuído ao quarto capítulo. Nessa seção, assumi o desafio de promover diálogo entre as argumentações apresentadas ao longo dos três capítulos anteriores, utilizando como fio condutor para esse diálogo as tensões provocadas pelo processo de patrimonialização de Chapada dos Negros e, principalmente, a narrativa de um dos interlocutores da pesquisa.

## CAPÍTULO 1: ENTRANDO EM CAMPO

A viagem de Palmas para Arraias teve início às oito horas e trinta minutos do dia 12 de novembro de 2019, e foi realizada em uma van de transporte alternativo. Apesar de o aspecto físico denunciar o desgaste do veículo, pelo uso ao longo dos anos, ele ainda é o principal meio de transporte para tal localidade, pois não há muitas opções de conduções públicas para Arraias.

A uma distância de 60 quilômetros de Palmas, passei por Porto Nacional, cidade que tem suas bases de formação firmadas na navegação pelo rio Tocantins e pela mineração nas primeiras décadas do século XVIII. Seu “centro histórico” é tombado como patrimônio cultural brasileiro pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), mas o itinerário da van não me permitiu observar os contornos daquele patrimônio arquitetônico, visto que ela seguiu pela rodovia federal BR-010, que margeia a cidade até a rodoviária local, e esta, por sua vez, também está à margem daquela rodovia.

Em seguida, passei por Silvanópolis e Santa Rosa, cujas histórias de formação remontam à primeira metade do século XX. E, então, passei por mais duas cidades, Chapada de Natividade e Natividade, cujas formações remontam ao período da mineração que teve início na região na década de 1730. A van entrou na cidade de Chapada de Natividade e estacionou para desembarque de um passageiro, em frente às ruínas da Igreja de Nossa Senhora do Rosário, que foi erguida por negras e negros escravizados ainda no período colonial, e retornou para a rodovia estadual TO-050 para seguir seu itinerário. Após 10 quilômetros percorridos, cheguei em Natividade. Alguns passageiros desembarcaram, e a van atravessou a cidade contornando as bordas de seu *centro histórico* tombado pelo IPHAN. Natividade também é uma cidade que remonta ao período da mineração. Além de ter seu *centro histórico* tombado, também é considerada *berço* de expressões conhecidas na região, tais como os mestres ourives e suas joias artesanais, o biscoito amor-perfeito e a romaria do Senhor do Bonfim.

Ao sair de Natividade, coloquei-me a pensar que em quase todo o percurso estávamos passando por municípios e suas zonas urbanas, cujas histórias remontam à fase da mineração no período colonial, com exceção de Silvanópolis e de Santa Rosa. Alguns instantes depois, percebi que estávamos entrando em Príncipe, após 20 quilômetros de Natividade, para o desembarque de uma passageira. A cidade de Príncipe também tem sua formação ligada ao período da mineração, mas por onde a van

trafegou não percebi qualquer característica arquitetônica que remonte àquele período, como pude observar em Natividade e em Chapada de Natividade. A cerca de 41 quilômetros de distância de Príncipe, começamos a entrar na cidade de Conceição do Tocantins, mas por onde a van circulou só pude observar edificações recentes de alvenaria. Não cheguei a ver a Igreja Matriz Nossa Senhora da Conceição, cuja construção teve início no ano de 1741, ou edificações que remontem ao período.

Ao seguirmos viagem, o motorista do veículo me informou que a distância entre Conceição e Arraias é de 100 quilômetros, o que levaria cerca de uma hora e trinta minutos para percorrermos. Foram 100 quilômetros em que a van trafegou solitária pela rodovia estadual TO-050, demonstrando a pouca movimentação de veículos e de pessoas naquela via. Isso me fez lembrar dos discursos políticos sobre o antigo norte goiano, discursos que rotulavam-no como um “sertão isolado”, de “pouca densidade populacional” e “atrasado” em comparação com outras regiões do país, sobretudo do Sul e Sudeste (SENA, 2003; SENA, 2011). Cabe mencionar que a categoria Sertão, retomada adiante, conforme Custódia Selma Sena (2010), é representada no imaginário nacional como espaços primitivos, “decadentes, atrasados ou periféricos a serem totalizados pela nação” enquanto “alguns espaços são definidos como a origem ou centro da nação” (SENA, 2010, p. 37), como o litoral.

A vegetação, embora estivesse retomando sua imponência verde em razão da chegada das chuvas, ainda trazia as sequelas da seca e das queimadas. E, assim, o verde, os tons de cinza, o preto das vegetações queimadas e o branco do solo eram as cores mais destacadas nos vales e nas serras (Figura 02). Boa parte dos rios que cortam a rodovia ainda estavam secos, outra parte resistia à estiagem com um nível de água baixo, que, possivelmente já havia se tornado imprópria para consumo humano.

**Figura 02** – Vista panorâmica destacando as tonalidades da vegetação e do solo, após as queimadas e início do período chuvoso.



Créditos do autor.

No desenrolar dessas sensações iniciais, comecei a perceber que já estávamos contornando as linhas menores de serras e logo chegaríamos àquelas elevações que guardam a cidade de Arraias. Arraias é considerada uma *cidade histórica importante*<sup>3</sup>, inclusive para o denominado turismo cultural. Está situada na região Sudeste do Estado do Tocantins, incrustada na cadeia das Serras Gerais, a 414 quilômetros de distância de sua capital, Palmas, e com uma altitude média de 722,40 metros em relação ao nível do mar, o que faz dela a cidade mais alta do Estado, a segunda da região Norte do Brasil, sendo conhecida como “*Cidade das Colinas*”<sup>4</sup>.

Após aproximadamente uma hora e trinta minutos de viagem, começamos a subir a serra. A van, por ter um *motor cansado*, segundo seu condutor, deslocou-se para a faixa destinada a veículos lentos e, vagarosamente, foi vencendo a subida. Aos poucos, a paisagem da serra foi sendo apresentada, até sermos recepcionados com monumentais *cercas* feitas com pedras (Figura 03). Encravadas nas serras, as cercas dão as boas-vindas aos visitantes, alertando-os sobre a história e cultura locais.

**Figura 03** – Vista panorâmica de cerca de pedra.



Créditos do autor.

Poucos minutos depois, já por volta das dezessete horas, começamos a entrar na cidade e logo desembarquei para me hospedar, inicialmente, em um hotel local.

Esse foi, portanto, o começo da minha entrada em campo, de forma oficial e simbólica, no dia 12 de novembro de 2019. Entretanto, durante a viagem e posteriormente à chegada, comecei a levantar questões sobre os caminhos que deveria seguir em campo. Nesse momento reflexivo, recordei dos meus primeiros contatos com

---

<sup>3</sup> NUNES, Brenner. *Cidade histórica importante do Tocantins*, Arraias completa 279 anos. Disponível em: <<https://gazetadocerrado.com.br/cidade-historica-importante-do-tocantins-arraias-completa-279-anos/>>. Acesso em: 10 out. 2019.

<sup>4</sup> PREFEITURA MUNICIPAL DE ARRAIAS. *Geografia*. Disponível em <<https://www.arraias.to.gov.br/geografia-da-cidade/>>. Acesso em: 18 mar. 2020.

as nuances daquele que seria o objeto desta tese. Na verdade, entendi que o objeto foi, aos poucos, me encontrando ao longo das leituras e experiências etnográficas que realizei e vivenciei.

E, assim, ao começar a elaboração e a escrita deste capítulo, fui levado a pensar e a considerar que a entrada em campo iniciou muito antes da abertura dos estudos para o doutorado. Os primeiros contatos com o campo não iniciaram simplesmente pela chegada à localidade onde pretendia desenvolver a pesquisa etnográfica. Começaram anos antes, durante a leitura de matérias jornalísticas, revistas e livros sobre o turismo regional, textos e vídeos publicitários em páginas oficiais do Governo do Estado do Tocantins e algumas publicações acadêmicas. Nesses momentos, então, fui alimentando minhas noções sobre a história, mas também sobre a sociedade e cultura arraianas.

Os estudos realizados no âmbito do doutorado forneceram-me novas lentes para rever e analisar essas experiências, fizeram-me entender que o campo teve início muito antes da data oficial e simbólica de entrada para o desenvolvimento da pesquisa etnográfica. Assim, iniciou no ano de 2007, quando ainda me preparava para fazer um mestrado e começava a desenvolver pesquisas sobre patrimônio cultural no Núcleo Tocantinense de Arqueologia (NUTA) da Universidade Estadual do Tocantins (UNITINS).

Naquele período, meu conhecimento sobre Arraias era fundamentado, em parte, pelas leituras de alguns trabalhos acadêmicos cujos focos eram o período colonial, o regime escravagista e a exploração aurífera locais. Em minha mente, formavam-se imagens de uma cidade cujas bases de sua fundação foram a exploração aurífera sustentada pelo trabalho de escravizados. Entretanto, essas leituras exerciam menos influência em minha percepção do que a narrativa “oficial” do Estado sobre aquela localidade.

Esse contexto histórico, social e cultural tem sido utilizado para produção de uma narrativa “oficial” que dissemina imagens idealizadas, romantizadas e até estereotipadas sobre aquela localidade. Um dos sujeitos que atuam na produção dessas imagens é o Estado do Tocantins. Em uma de suas páginas oficiais na internet, intitulada *Turismo do Estado do Tocantins*, por exemplo, o Estado tem construído e divulgado uma narrativa que destaca a paisagem arquitetônica de Arraias como composta por edificações que remontam ao período colonial. Essa narrativa tem destacado Arraias como um dos *berços da história* regional.

*O Centro de Arraias concentra várias casas do período colonial que permitem conhecer um pouco da arquitetura e da dinâmica social da época. Ainda é possível ver em algumas casas da época as iniciais das famílias proprietárias do imóvel<sup>5</sup>.*

Assim, naquele período, sem ter conhecido pessoalmente a cidade, a imagem que formulei sobre Arraias, em certa medida, era determinada por essa narrativa disseminada pelo Estado. Em minhas noções sobre aquele lugar, permeava a imagem romântica de uma cidade com arquitetura e monumentos que remetiam a um passado de quase 300 anos.

Ainda, com materialidades que poderiam nos informar sobre processos sociais, políticos, econômicos e culturais na formação do município. Entretanto, nos meus (des)encontros com a arquitetura daquela localidade, que ocorreram, inicialmente, no ano de 2007, quando a visitei pela primeira vez; posteriormente, no ano de 2011, quando realizei ações de educação patrimonial no município; e em 2014, quando proferi uma palestra sobre patrimônio imaterial a convite da Secretaria Municipal de Cultura de Arraias, observei que as edificações mais antigas do núcleo urbano remetiam à primeira metade do século XX e que as ruínas da Chapada dos Negros pareciam estar situadas muito além dos poucos mais de três quilômetros que as separam do centro da cidade.

Era como se elas não existissem ou não fizessem parte do cotidiano, da história e nem das memórias locais. Pairava no ar um certo silenciamento em relação àquelas materialidades. As ausências levaram-me a pensar que eu havia construído imagens idealizadas sobre tal localidade e sobre referências materiais de seu passado, que estavam sendo ativadas pela narrativa “oficial”. E, eu, de certa forma, tomei consciência de que também estava participando desses processos de ativações patrimoniais e de que era preciso rever meus conceitos.

Esse movimento de repensar, como um profissional em iniciação no campo do patrimônio, levou-me a buscar compreender não apenas os resultados, os bens ativados, mas especialmente os processos que fundamentam as seleções e exclusões. Com essa perspectiva, ao mencionar esses (des)encontros, não estou preocupado com o que supostamente foi “perdido” e nem guiado pelo que José Reginaldo Gonçalves (1996) conceituou como “retórica da perda”. Meu objetivo, neste capítulo, é apontar a existência de uma narrativa que dissemina imagens idealizadas, romantizadas e

---

<sup>5</sup> SECRETARIA DA INDÚSTRIA, COMÉRCIO E TURISMO DO ESTADO DO TOCANTINS. *Arraias: centro histórico*. SICTUR, 2018. Disponível em: <<https://turismo.to.gov.br/regioes-turisticas/serras-gerais/principais-atrativos/arraias/centro-historico/>>. Acesso em: 10 dez. 2018.

estereotipadas sobre Arraias, como também buscar compreender os processos envolvidos em sua composição e apontar seus descompassos com a paisagem arquitetônica arraiana, ponto que será trabalhado de forma mais aprofundada no capítulo seguinte.

Nesses (des)encontros, as imagens que até então havia formulado sobre Arraias contrastaram com as sensações que o campo me provocou. Na primeira vez que entrei na cidade, no ano de 2007, interessava-me encontrar o *centro histórico* que ilustrava a narrativa construída e disseminada pelo Estado e, em certa medida, a imagem que formulei sobre aquela cidade.

Caminhei por algumas ruas no chamado *centro histórico* observando, em poucas casas, a existência de algumas características remanescentes da arquitetura colonial, desenvolvida durante o processo de urbanização da colônia, a saber: seu aspecto vernacular, baseado em técnicas de construção que utilizavam madeira, pedra, barro e tijolo cru (adobe), como matéria-prima para erguer as edificações; telhas de barro para a cobertura das casas, principalmente das famílias mais abastadas; telhados em duas ou quatro águas; algumas residências construídas seguindo os alinhamentos das ruas e o relevo acidentado da área, uma característica de muitas cidades que surgiram nas proximidades de minas auríferas; eiras, beiras e platibandas; numerosas janelas e portas, geralmente emolduradas; além de algumas edificações geminadas.

Caminhei pela Rua Otávio Magalhães (Figura 04) até chegar à Praça Dr. João d'Abreu, núcleo irradiador da formação da cidade. Parei por alguns instantes a contemplar aquela paisagem. Uma praça com linhas curvas até aproximadamente sua metade, que é quando se expande formando um triângulo comprido (Figura 05), acompanhando o desnível acentuado do terreno e tendo em seu entorno as Ruas Antero D'Abreu, ao norte, Otávio Magalhães, ao oeste, Brigadeiro Felipe, ao sul, e Da Independência, ao leste.

Essa praça possui calçamentos em pedra, obra realizada pela prefeitura municipal, alguns bancos de concreto, um quiosque que abriga um bar, uma cruz feita com madeira roliça de pau-brasil, com aproximadamente quatro metros de altura, um símbolo do catolicismo que recebe romarias e missas (8 de setembro) em devoção à Nossa Senhora dos Remédios, padroeira do município. Na parte mais elevada e plana da praça, de forma imponente, está a Igreja Matriz de Nossa Senhora dos Remédios (Figura 06), templo do catolicismo que agrega ao seu redor a maioria dos casarões (das famílias abastadas e ligadas a antigas linhagens) e prédios públicos mais antigos, e as

ruas remanescentes do período colonial que confluem até ela. Assim, constituindo uma das características arquitetônicas e urbanísticas de muitas cidades nascidas no período colonial brasileiro.

**Figuras 04 e 05** - Vista panorâmica da Rua Otávio Magalhães e vista aérea da Praça Dr. João D'Abreu.



Créditos do autor e do Google Earth, respectivamente.

**Figura 06** – Igreja Matriz de Nossa Senhora dos Remédios.



Créditos do autor.

Em várias casas ao redor dessa praça destacam-se numerosas janelas – sendo que em algumas edificações elas são emolduradas –, altas portas em madeira maciça e platibandas decoradas de várias formas (Figura 07). Essas edificações foram construídas sobre os alinhamentos das ruas, seguindo a topografia irregular dos terrenos onde estão implantadas, com telhados em duas ou quatro águas (Figura 08).

**Figura 07** – Vista de um dos casarões na Rua Brigadeiro Felipe, com destaque para suas numerosas janelas emolduradas e para sua platibanda decorada.



Créditos do autor.

**Figura 08** – Vista panorâmica do *centro histórico*, com destaque para os formatos dos telhados e o relevo irregular onde as edificações foram implantadas.



Créditos do autor.

Essas primeiras sensações despertaram-me e, assim, busquei aprofundar o olhar, pois, conforme sugere Mariza Peirano (2008), a surpresa é um elemento fundamental do conhecimento etnográfico. Foi quando percebi que, de fato, uma parte das casas mais antigas ao redor da Praça traziam em suas platibandas o brasão das famílias proprietárias e os anos em que foram construídas (Figuras 09 e 10). Entretanto, as datas indicam que as edificações foram construídas na primeira metade do século XX. Ou seja, não havia, aparentemente, casarões do período colonial, como aponta o Estado em sua narrativa sobre aquela localidade.

**Figuras 09 e 10** - Platibandas decoradas, com brasões das famílias proprietárias e os anos em que as edificações foram construídas, 1940 e 1941, respectivamente. A primeira está localizada na Rua Brigadeiro Felipe e a segunda na Praça Dr. João d'Abreu, cujo prédio abriga o Museu Histórico de Arraias.



Créditos do autor.

Como ilustração dessa narrativa, também menciono uma matéria jornalística publicada no dia 14 de maio de 2014, no site oficial da Secretaria de Comunicação (SECOM), cujo conteúdo apresenta museus e casas de culturas no Estado do Tocantins. Nesse texto, percebe-se claramente a exposição de parte da narrativa disseminada pelo Estado sobre a paisagem arquitetônica arraiana. Segundo o texto, *na cidade histórica de Arraias, o Museu Histórico e Cultural do município é atrativo turístico na Praça Dr. João de Abreu. Instalado em um casarão antigo, da época da extração de ouro na cidade*<sup>6</sup>. No entanto, a platibanda do prédio onde está instalado o museu informa que sua construção ocorreu no ano de 1941, conforme percebe-se na Figura 09 acima.

Além dessas contradições, uma parte desses casarões remanescentes da primeira metade do século XX também foi transformado em suas características arquitetônicas (Figuras 11 e 12). E a Igreja Matriz de Nossa Senhora dos Remédios, considerada como uma referência do catolicismo e da arquitetura do período colonial, também recebeu reformas no decorrer do século XX. Ao conversar com algumas pessoas, fui informado de que ela era inicialmente feita em pedra, havia enterramentos em seu interior e que ela foi, em parte, demolida e reconstruída.

---

<sup>6</sup> LIMA, Josélia de. *Espaços de cultura do sudeste preservam a história e relembram ciclo do ouro no TO*. Disponível em <<https://secom.to.gov.br/noticias/espacos-de-cultura-do-sudeste-preservam-a-historia-e-relembra-ciclo-do-ouro-no-to-188204>>. Acesso em: 10 out. 2019.

**Figuras 11 e 12** - Edificações ao redor da Praça Dr. João D'Abreu.

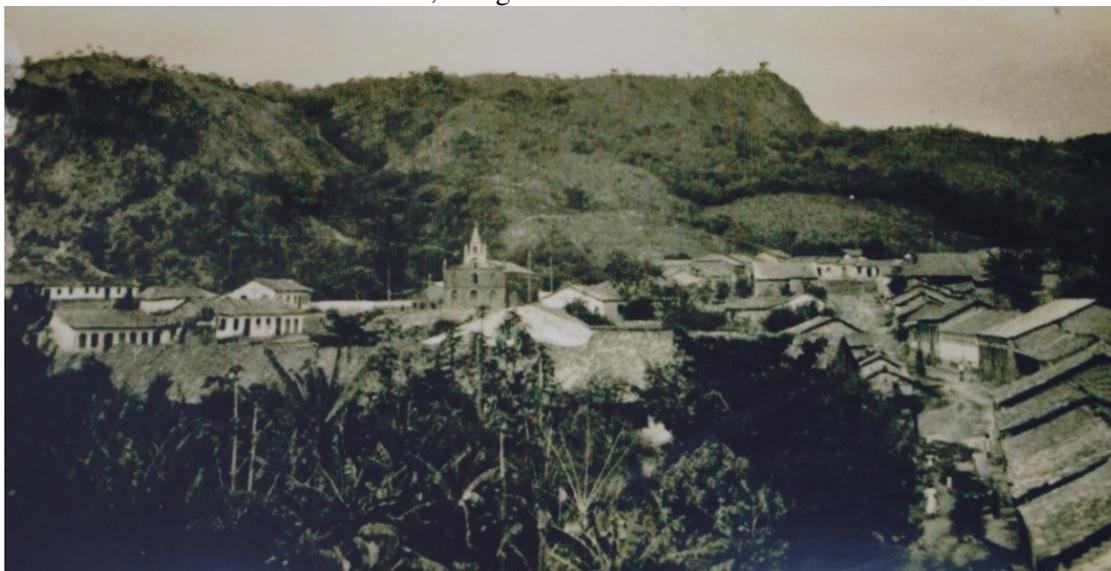


Créditos do autor.

Nessas primeiras reflexões, não estava procurando certificados de "pureza" ou de "originalidade", mas, sim, buscando perceber os processos locais que se desenvolvem e suas relações/contradições com a narrativa acima disseminada pelo Estado. Isso porque, conforme sugere Eucanaã Ferraz (1997), devemos reconhecer que não há uma continuidade da forma urbana, mas sim "situações urbanas". Segundo ele, não se deve "pensar em termos de evolução, como se houvesse um sucessivo aprimoramento ou desenvolvimento lógico, mas em situações que correspondem a momentos históricos diferentes" (FERRAZ, 1997, p. 337).

Os (des)encontros com a imagem construída pela narrativa do Estado foi ainda mais marcante quando busquei suporte em álbuns de fotografias particulares e da Prefeitura Municipal, cujos registros tinham sido realizados há aproximadamente 60 anos (Figuras 13 e 14). Ao analisar algumas fotografias, percebi que a maioria dos casarões da primeira metade do século XX deu lugar a novas edificações; algumas receberam reformas substanciais que transformaram suas estruturas primárias (conforme ilustram as Figuras 11 e 12) ou simplesmente se deterioraram em função das ações do tempo e da ausência de intervenções visando sua manutenção.

**Figura 13** – Vista panorâmica do casario no entorno da Praça Dr. João d’Abreu, com destaque para a Igreja Matriz de Nossa Senhora dos Remédios recebendo reformas. O registro foi realizado, possivelmente, em período anterior à instalação do chafariz ao lado direito da Igreja Matriz, inaugurado no ano de 1958.



Fonte: Acervo do Museu Histórico de Arraias.

**Figura 14** – Vista panorâmica do casario no entorno da Praça Dr. João d’Abreu. Esse registro também foi realizado, possivelmente, em período anterior à instalação do chafariz, inaugurado no ano de 1958.



Fonte: Acervo do Museu Histórico de Arraias.

Na busca por informações que pudessem fundamentar meu entendimento sobre esse processo de formação/transformação arquitetônica na cidade, tive acesso a um trecho do relato do padre Joaquim Misael da Silva, registrado por pesquisadores do Núcleo Tocantinense de Arqueologia no ano de 2008 (NUTA, 2009; PEDREIRA *et al.*, 2012). Em seu relato, esse padre revela, inicialmente, um discurso contrário à narrativa “oficial” e à afirmação de que a paisagem arquitetônica arraiana seria representativa de

uma arquitetura colonial portuguesa, pois afirma que a maioria das edificações anteriores ao século XX foi demolida e expõe sua preocupação com o que fora *perdido*, em uma espécie de “retórica da perda” (GONÇALVES, 1996). Segundo ele,

[...] Arraias perdeu muito do seu patrimônio, praticamente quase cem por cento. Eu ainda me lembro dessas ruas todas calçadas em pedra e aí foram tirando, foram tirando... Depois derrubaram as casas históricas que tinha, conservando-se uma ou outra, perdeu-se todo um patrimônio. Foram construindo casas mais modernas e perdeu-se todo um patrimônio arquitetônico, toda uma história [...] (SILVA *Apud* NUTA, 2009; PEDREIRA *et al.*, 2012).

Nesses (des)encontros, lembrei da reflexão de Eduardo Restrepo (2016), para quem, na etnografia, o sujeito passa por uma experiência pessoal que o transforma. No meu caso, ocorreu a desintegração de uma imagem sobre Arraias que parecia conformada, em favor de outra imagem complexa, conflituosa, duvidosa, borrada. Esses (des)encontros causaram-me certa inquietação no sentido de buscar perceber como os arraianos lidam com suas memórias e com os traços físicos (FERRAZ, 1997) de seu passado, tomando como referência as ruínas da Chapada dos Negros para desenvolver esta análise. Questão esta que norteia as reflexões desenvolvidas no decorrer desta tese.

Após essa provocação inicial, busquei suporte na literatura acadêmica sobre Arraias, realizei atividades em que tive acesso às ruínas e vivi algumas experiências etnográficas, as quais me sugerem que esse processo de transformação e a narrativa hegemônica são perpassados por silenciamento, bem como pelos conflitos no campo da memória. Assim, isso me levou a perceber processos de memórias em disputa (POLLAK, 1989); também, a observar, nesse cenário, as relações entre memória e poder, memória e silenciamento e, em função do processo histórico do município, entre memória e racismo. Interessei-me, portanto, pela questão e decidi realizar uma imersão no campo das memórias em Arraias, na intenção de trazer aspectos da história local que contribuíram para análises dos processos e das questões acima apontadas.

Memória e história são campos diferentes. Le Goff (1990, p. 25) aponta que “a história é bem a ciência do passado, com a condição de saber que este passado se torna objeto da história, por uma reconstrução incessantemente”. Em relação à memória, esse autor afirma que ela “é um elemento essencial do que se costuma chamar *identidade*, individual ou coletiva, cuja busca é uma das atividades fundamentais dos indivíduos e

das sociedades de hoje, na febre e na angústia” (LE GOFF, 1990, p. 476). Pierre Nora (1993), por sua vez, argumenta que:

A memória é a vida, sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulneráveis a todos os usos e manipulações, suscetível de longas latências de repentinas revitalizações. A História é a reconstrução sempre problemática e incompleta do que não existe mais. A memória é um fenômeno sempre atual, um elo vivido no eterno presente; a história, uma representação do passado (NORA, 1993, p. 09).

Apesar de existirem essas diferenças, Le Goff (1990, p. 49) sugere que há aproximações, dentre elas, ele menciona que “como o passado não é a história, mas o seu objeto, também a memória não é a história, mas um dos seus objetos e simultaneamente um nível elementar de elaboração histórica”. Ao trabalhar com a memória e com as fontes orais, a história ampliou sua base de trabalho científico, tornando-se um “dos grandes progressos da produção histórica contemporânea” (LE GOFF, 1990, p. 50).

Le Goff (1990, p. 476) sugere que a memória também é “um instrumento e um objeto de poder”, pois foi “posta em jogo de forma importante na luta das forças sociais pelo poder” (LE GOFF, 1990, p. 426). O autor ainda argumenta que:

Tornarem-se senhores da memória e do esquecimento é uma das grandes preocupações das classes, dos grupos, dos indivíduos que dominaram e dominam as sociedades históricas. Os esquecimentos e os silêncios da história são reveladores desses mecanismos de manipulação da memória coletiva (LE GOFF, 1990, p. 426).

Portanto, entendo que o olhar atento às produções da história, enquanto campo do saber, sobre aquela localidade, é um recurso relevante para as análises antropológicas das relações entre memória e poder, memória e silenciamento e entre memória e racismo, pois, conforme sugere Lilia K. Moritz Schwarcz (2005, p. 135),

[...] se a antropologia deve se debruçar sobre o que é considerado “nativamente” relevante, não pode deixar escapar a centralidade que a história ocupa em nosso pensamento: ela é parte fundamental das grandes narrativas sociais e da forma de nos autorrepresentar, costurando eventos.

Tomo essa perspectiva como referência para apresentar, na seção seguinte, olhares produzidos pela história, em relação àquela localidade, a fim de trazer algumas informações que considero relevantes para o entendimento das composições dos panoramas social, político e cultural arraianos. Com esse olhar, notei algumas pistas que sugerem que as supostas relações, por exemplo, entre memória e poder e memória e silenciamento estão, em parte, ancoradas em relações de poder que foram sendo constituídas desde o período colonial. Vejamos!

### **1.1. Um breve olhar sobre aspectos da história e cultura arraianas**

A fundação de Arraias está diretamente ligada ao processo de exploração aurífera e de escravização que teve início no norte da capitania de Goiás, na década de 1730. No entanto, é relevante mencionar que a região já era habitada por populações indígenas, sobretudo, povos do tronco linguístico Macro-Jê. Esse fato foi confirmado por pesquisadores que identificaram sítios arqueológicos com urnas funerárias indígenas na zona rural de Arraias e no Território Quilombola Lagoa da Pedra. Esse processo de exploração aurífera, promovido pela colonização portuguesa, gerou o confronto e a expulsão dessas populações dos territórios que ocupavam (APOLINÁRIO, 2006; LARAIA, 2006; GIRALDIN, 2002; PEDROSO, 1994), além da formação de diversos arraiais e povoados próximos às áreas de mineração. A historiadora Juciene Ricarte Apolinário (2007) aponta algumas informações sobre esse processo de formação de arraiais e povoados.

A partir do descobrimento das minas no norte de Goiás, foram-se formando os primeiros povoados. Mais pareciam acampamentos nascidos do “boom aurífero” e bruscamente ampliados na vertigem do ouro. Os pequenos aglomerados populacionais eram constituídos de barracos improvisados que, com o tempo, iam adquirindo feições urbanas nas margens dos córregos e rios em regiões de topografia acidentada. Com o passar do tempo, esses aglomerados humanos constituíam-se em arraiais (APOLINÁRIO, 2007, p. 38).

Informa-se que Apolinário foi professora da UNITINS e da UFT e atualmente é professora da Universidade Federal de Campina Grande, na Paraíba, de onde é natural. Em termos étnico-raciais, é uma pessoa branca que desenvolve um olhar que “vem de fora” (CONCEIÇÃO, 2016) do contexto social e cultural arraiano. Assim, revisitou documentações arroladas em arquivos públicos e particulares para produzir um estudo

histórico, durante seu mestrado em História do Brasil (1996), na Universidade Federal de Pernambuco, sobre a escravização de negros e negras em Arraias, entre os anos de 1739 e 1800. Desse modo, publicou os resultados em livro sob o título *Escravidão negra no Tocantins colonial: vivências escravistas em Arraias (1739 –1800)* (2000). Inicialmente, na intenção de trazer algumas informações sobre o processo histórico de formação de Arraias e sobre a escravização de negros e negras naquela localidade, direciono meu olhar para a obra dessa pesquisadora.

O núcleo populacional que deu início à formação da atual cidade de Arraias surgiu nas proximidades de uma dessas áreas de exploração aurífera, localizada no alto de uma serra que ficou conhecida como Chapada dos Negros, na década de 1730 (APOLINÁRIO, 2007). Chapada dos Negros chegou a abrigar 3169 negros e negros escravizados entre os anos de 1739 e 1740 (SALLES, 1992, p. 228-247). Dali, no ano de 1740, a população do arraial foi transferida para o local onde está situada a cidade de Arraias, dando início à construção do novo núcleo urbano.

O núcleo urbano de Arraias foi, pouco a pouco, constituindo-se, apresentando um traçado com característica de acentuada irregularidade. A tortuosidade passou a prevalecer sobre a ortogonalidade. As ruas iam se formando, adaptando-se às condições topográficas mais favoráveis (APOLINÁRIO, 2007, p. 58).

Com o declínio da produção aurífera, na segunda metade do século XVIII, a exploração da mina, localizada no antigo arraial, foi oficialmente abandonada. Assim, no local, atualmente, ainda é possível visualizar várias ruínas, regos de captação de água e diversos escombros de possíveis habitações (Figuras 15 e 16). Chapada está localizada a aproximadamente três quilômetros do centro da cidade e, hoje, sua área faz parte da fazenda Guanabara. Em 2014, ela foi registrada como sítio arqueológico histórico pelo IPHAN.

**Figuras 15 e 16 - Ruínas da Chapada dos Negros, Arraias – TO.**



Fonte: Acervo UNITINS/NUTA.

O fim das atividades oficiais de exploração aurífera obrigou a população arraiana a elaborar novas estratégias de produção econômica que permitissem sua subsistência, período em que se intensificou a pecuária e a produção agrícola. O crescimento da atividade criatória em Arraias, no final do século XVIII, pouco a pouco foi redefinindo sua economia interna para assegurar o desenvolvimento do mercado local e de arraiais circunvizinhos (APOLINÁRIO, 2007).

Esse novo cenário também provocou a diversificação de atividades nas quais se utilizava mão de obra escravizada. Os “cativos” foram utilizados em atividades agrícolas, pastoris e domésticas, tais como criados, ourives, mensageiros, marceneiros, administradores, vaqueiros, produção de roças de subsistência. Havia ainda quitandeiras e vendeiras, que, segundo Apolinário,

[...] teciam um mundo à parte das residências senhoriais. Estas mulheres alternavam os trabalhos domésticos com as pequenas vendas. Nesse convívio social, as negras eram instrumentos de resistência escrava, fazendo aflorar as suas tradições através da religiosidade, linguagem e culinária. Sabe-se que, no desenrolar da trama escrava, as mulheres vendeiras também acoitavam escravos fugidos, conduzindo informações entre o estreito mundo urbano e rural da sociedade nortista, especialmente de Arraias (APOLINÁRIO, 2007, p. 83).

Nesse contexto, apesar da condição de escravização, elaboraram mecanismos para que pudessem interagir naquela sociedade escravagista e, sobretudo, estratégias de resistência, como a fuga. Ao fugirem de Arraias, negros e negras escravizados demonstravam suas insatisfações com as condições sociais que lhes eram impostas. Essa estratégia de resistência, segundo Apolinário (2007), formou os quilombos Lagoa da Pedra (35 quilômetros da cidade) e Kalunga Mimoso do Tocantins (120 quilômetros

da cidade). Organizados em quilombos, buscavam sua sobrevivência física, resistindo a todo tipo de infortúnios e ao sentimento de medo diante da possibilidade de serem apanhados (APOLINÁRIO, 2007).

Nas primeiras décadas do século XIX, segundo Raymundo José da Cunha Mattos (1979), Arraias contava com aproximadamente 90 casas, além das Igrejas Matriz de Nossa Senhora dos Remédios, de Nossa Senhora do Rosário e de Nossa Senhora da Conceição, esta última ainda estava em construção. A Figura 17, abaixo, de autoria de William John Burchell (1828), mostra um pouco da paisagem arquitetônica de Arraias nesse período, com destaque para a Igreja Matriz de Nossa Senhora dos Remédios, ao centro.

**Figura 17** - Arraias em 1828, William John Burchell.



Fonte: Apolinário (2007, p. 63)

Arraias foi elevada à condição de “julgado” no ano de 1807, assim permanecendo até 1833, ano em que foi elevada à categoria de vila. Nesse período, já sem as vantagens econômicas oriundas da mineração, Arraias continuou com atividades ligadas à agricultura e à pecuária e estabeleceu relações comerciais com a Bahia (COSTA, 2008), situação que assegurou certa sustentabilidade econômica para o município durante o século XIX (MOURA, 2012).

Guilherme Ferreira Coelho (2008), por sua vez, informa que Arraias, em 1918, era uma cidade que possuía várias casas comerciais e ainda havia abundância de ouro e prata nas ourivesarias, com os quais eram feitos os mais atraentes adornos, como o emprego da prata nos utensílios de montaria (COELHO, 2008). Atualmente, essas

atividades ligadas à ourivesaria perderam fôlego e deixaram de aquecer o comércio local que, em certa medida, girava em torno da mineração.

Apesar dessa história, as transformações que ocorreram na paisagem arquitetônica local eliminaram a maioria das edificações anteriores ao século XX. Restam, como referências materiais de uma época mais recuada no tempo, as ruínas da Chapada dos Negros e os traçados das ruas, que seguem as características de cidades coloniais, construídas acompanhando a topografia acidentada das áreas de mineração, confluindo à praça principal. As igrejas de Nossa Senhora do Rosário e a de Nossa Senhora da Conceição não existem mais em suas materialidades.

A Igreja Matriz de Nossa Senhora dos Remédios, segundo Magda Costa (2008), foi reconstruída entre os anos de 1929 e 1942, em substituição à estrutura anterior que permitia que as pessoas consideradas “*importantes que morriam fossem enterradas dentro dela*” (COSTA, 2008, p. 233). Prática esta que foi suspensa após a construção do primeiro cemitério. Ela ainda argumenta que “*devido o movimento de sepultamento dentro da igreja, suas paredes ficaram abaladas, sendo necessário reerguê-la dentro dos moldes de uma arquitetura que possibilitasse aproveitar suas bases e concluir a segunda versão*” (COSTA, 2008, p. 233). Posteriormente à sua reconstrução, aquela igreja ainda recebeu sucessivas reformas de reparação e adequação dos espaços (COSTA, 2008.). Ainda sobre essa igreja, o padre Joaquim Misael da Silva relata que:

A igreja foi reformulada. Ela era toda em pedra e hoje é assim, perdeu toda sua originalidade. Ela não era assim! Sua frente eu penso que não mudou, ela foi construída provavelmente em duas etapas: do meio para a frente e do meio para trás posteriormente [...]. De um lado é mais estreita, depois ela alarga mais um pouco, o que mostra ter sido construída depois. Então é uma igreja que é bem antiga, porém perdeu os traços da sua originalidade. Fizeram algumas reformas, mas que tiraram toda sua beleza. (SILVA *Apud* PEDREIRA, 2012, p. 122).

Embora esse padre tenha ficado em dúvida em relação às alterações na fachada da Igreja Matriz, a gravura acima, de William John Burchell, indica que tanto a nave da igreja quanto sua fachada foram transformadas pelas intervenções recebidas, até chegar ao padrão que se apresenta na atualidade (Figura 18).

**Figura 18** - Igreja Matriz de Nossa Senhora dos Remédios.



Créditos do autor.

Antes de seguir com essas reflexões, preciso dedicar algumas linhas deste texto às autoras Magda Suely Pereira Costa (2008) e Silvia Adriane Tavares Moura (2012), já citadas acima e que são novamente chamadas para compor as análises desenvolvidas à frente.

Costa foi professora no Campus da UNITINS, em Arraias e, atualmente, é professora aposentada pela UFT. Nesta instituição, exerceu suas atividades de docência no Campus de Arraias, é uma mulher negra e enxerga essa realidade a partir “de dentro” (CONCEIÇÃO, 2016). Moura é descendente de quilombolas, natural de Monte Alegre de Goiás (município vizinho de Arraias), professora junto ao curso de licenciatura em Educação do Campo da UFT – Campus de Arraias, capoeirista e integrante da Associação Cultural Chapada dos Negros (ACCN). Moura, assim como Costa, desenvolve seu olhar a partir “de dentro” (CONCEIÇÃO, 2016). Ambas pesquisam contextos sociais e culturais com os quais estão envolvidas a partir de processos de identificação, sendo fundamentais para esta tese. As citações de seus trabalhos estão destacadas no texto em itálico e com aspas.

Em sua pesquisa de doutorado em Sociologia, pela Universidade de Brasília (UnB), Costa direcionou seu olhar para a “*dinâmica do poder local em Arraias,*

*entendido como as relações de dominação geradas e reproduzidas localmente, tanto pela via da tradição quanto pela apropriação dos sistemas de dominação estadual, regional ou federal”* (COSTA 2008, p. 15). Os resultados de sua pesquisa geraram a tese intitulada *“Poder local em Tocantins: domínio e legitimidade em Arraias”* (2008). Moura, por sua vez, em sua pesquisa de mestrado em História, pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-GO), focou na *“atuação do grupo de Capoeira intitulado Associação Cultural Chapada dos Negros (ACCN), à luz de conceitos que fundamentam essa modalidade esportiva, cultural, e política”* (MOURA, 2012, p. 18), fazendo uma discussão que envolve memória, identidade e educação para as relações étnico-raciais. Os resultados de sua pesquisa deram origem à dissertação intitulada *“Nas palmas da capoeira: resistência cultural pela Chapada dos Negros em Arraias/TO (1984 a 2012)”*. Embora sejam estudos com objetos e perspectivas diferentes, as lentes dessas pesquisadoras contribuem de forma expressiva para as análises que aqui desenvolvo ao longo deste capítulo e da tese.

Sigamos com as contribuições de Magda Costa (2008). Ela apresenta algumas informações interessantes sobre as Igrejas de Nossa Senhora do Rosário e de São Benedito – esta última não foi mencionada por Raymundo José da Cunha Mattos (1979) em sua descrição sobre Arraias. Do prédio da Igreja de Nossa Senhora do Rosário, construído por negros e negros escravizados, sobrou a memória compartilhada pelos moradores mais velhos e um quadro pintado pela escritora Cordeiro (1991).

Os versos da primeira versão do Hino de Arraias, *“composto pela irmã Zoé da Eucaristia”* (COSTA, 2008, p. 145), também mencionam essa igreja e não é incomum encontrarmos pessoas mais velhas cantando-os como expressão de sua saudade da Igreja (COSTA, 2008). A Igreja de Nossa Senhora do Rosário teria sido derrubada em *“resposta à exigência de uma médica, moradora local”*, que era vizinha e alegava que a demolição *“era necessária por causa dos muitos morcegos negros que residiam na igreja e representariam, assim, uma ameaça para a saúde pública”* (COSTA, 2008, p. 145). Costa (2008, p. 145) menciona que, para alguns moradores daquela cidade, *“os morcegos surgiram em função da má-conservação e abandono da construção pelo padre da época, que se preocupava em construir a matriz dos Remédios”*.

Em relação à igreja de São Benedito, Costa (2008) destaca que há relatos de que ela foi a primeira do município, pois teria sido construída por africanos escravizados ainda no século XVIII, na rua São Benedito. Entretanto, a igreja não sobreviveu às transformações arquitetônicas e o santo negro que nominava aquela rua deu lugar a

Antônio da Conceição, que pertenceu a uma das famílias descendentes das linhagens que detinham o “*poder local*” em Arraias, referidas por Costa (2008). Essa autora não soube precisar o período de sua destruição, mas menciona que seus alicerces e escombros só foram vistos pelos moradores mais velhos do município. O que sobrou foi soterrado ou aplainado por máquinas para construção de novas edificações.

Em suas reflexões, Magda Costa (2008) questiona por que as Igrejas de Nossa Senhora do Rosário e de São Benedito, construídas supostamente por escravizados, “*foram demolidas ao invés de restauradas*”. Na tentativa de entender tais episódios, ela menciona que “*o culto a Nossa Senhora do Rosário começou em reposta às desavenças entre senhores e escravos. A santa teria sido como uma mediadora, sob cujo nome todos poderiam se juntar para rezar*” (COSTA, 2008, p. 145). Ainda, apresenta um relato que informa sobre os supostos motivos que levaram às suas demolições e sobre as camadas sociais que frequentavam aquelas igrejas, além de possibilitar pensar na intersecção entre raça e classe.

*“A Igreja de São Benedito era para os pretos, e a Nossa Senhora do Rosário era para quem quisesse ir, mas pouca gente ia lá, até quando construiu a Igreja de Nossa Senhora dos Remédios, fundada para e pelos ricos. Com o tempo as Igrejas dos pobres foram caindo, porque não tinha conserto e todo mundo passou a ir na de Nossa Senhora dos Remédios e os padres acolheram a todos os que chegavam para rezar e pedir auxílio da santa” (Entrevistados 07 e 08/2006 Apud COSTA, 2008, p. 146).*

A demolição dessas igrejas integrou-se a um processo maior, que, no caso, levou à transformação da paisagem arquitetônica local, promovendo reformulações cada vez mais dinâmicas, adquirindo novas aparências, significados e seguindo novas tendências de construções. Em uma passagem pelo *centro histórico* de Arraias, conforme descrito acima, percebe-se que a maioria de suas edificações remonta à primeira metade do século XX.

Segundo Moura (2012), essas transformações na paisagem arquitetônica levaram, inclusive, o IPHAN a declinar do processo que pleiteava o reconhecimento de Arraias como patrimônio histórico, política de salvaguarda que tem sido implementada em cidades vizinhas, como foi o caso de Natividade (TO).

## 1.2 Pistas sobre as relações entre memória e silenciamento

Inicialmente, ao observar essa realidade e ler a tese de Magda Costa (2008), levantei a hipótese de que as narrativas hegemônicas sobre a região e Arraias e a capilaridade do “*poder local*”, com raízes coloniais, poderiam estar influenciando nesses processos de seleção, organização e de enquadramento (POLLAK, 1992) de uma memória hegemônica. Assim, produzindo silenciamentos, conflitos e refletindo na forma como os arraianos tem se relacionado com seu passado.

Segundo Magda Costa (2008), das raízes colonizadoras que dividiram os espaços geográficos no Brasil, desvela-se uma sequência de hierarquizações regionais que resultaram em diversos pares binários como metrópole/colônia, Sul/Sudeste, litoral/sertão, capital/interior, Sul/Norte. Frisa-se que tais terminologias possuem diferentes conotações.

Conforme sugere Custódia Selma Sena (2003), as diferentes definições de regiões, em distintas tradições disciplinares, ressaltam esse caráter subordinado da região, relativamente a uma totalidade que a contém, seja uma área geográfica, uma área cultural, um território nacional ou modo de produção. Esse processo tem originado relações de dominação e de subordinação (SENA, 2003; SENA, 2011) por meio das ações das oligarquias, em uma dinâmica que, para COSTA (2008, p. 73), gera desigualdades “*dentro de um mesmo estado, como ocorreu com o estado de Goiás*”.

O Estado de Goiás era percebido pelos moradores de localidades mais urbanizadas como uma região de infinitas terras desabitadas, isoladas, lugares ermos, de aridez e abandono (LEAL, 1980, p. 35). Sua população foi descrita por um escritor lusitano como “a imagem do povo que não fala, boceja, não anda, arrasta-se, não vive-vegeta” (LEAL, 1980, p. 35).

As reflexões de Edward Said (1990), em *Orientalismo*, são bem interessantes para se estudar tais processos de representação do Outro. As provocações de Said (1990) me levaram a entender que, nesse contexto, a representação do Outro surge como um recurso ideológico para justificar o “domínio e a subordinação” desse Outro. Assim como o Orientalismo, as definições de região, acima descritas, são resultantes de discursos que estão imersos em relações de poder, pois não são mera representação da realidade, eles produzem processos colonizatórios, de subalternização e de dominação.

Esse processo teria estabelecido relações de poder que deram origem ao que Costa (2008) conceitua como “*poder local*”, gerando, por sua vez, desigualdades e processos de dominação. E é para o *poder local* que essa autora direciona seu olhar,

conforme mencionado acima. Costa (2008) conclui que a situação de “*subordinação*” e de “*isolamento*” fez emergir e consolidar uma organização política, econômica e social que buscou assegurar um “*poder desproporcional aos produtores abastados, donos de terras e de gado*”. Nessas condições, esses sujeitos passaram a manipular a “*Justiça, o orçamento, as eleições e, acima de tudo, o próprio atraso: o desenvolvimento precisava ser administrado para não desestruturar seu poder como chefes políticos das diferentes regiões goianas*” (COSTA, 2008, 74).

Em Arraias, os produtores abastados, donos de terras e de gado, teriam promovido alianças, à distância, com as capitais estadual (Goiás) e federal (Rio de Janeiro), vindo a fortalecer o coronelismo e trazendo consequências políticas e sociais para o município (COSTA, 2008). Um coronelismo caracterizado pelo “*mandonismo, assistencialismo e clientelismo*”, que se manifestaria nas ações de chefes políticos que detinham a posse da terra e que almejavam impedir a população de ter “*acesso aos meios de produção e ao poder político*” (COSTA, 2008, p. 99).

E, assim, o município arraiano teria sido “*controlado*”, desde sua criação, por políticos de linhagens que “*intervinham na vida da cidade e dos seus moradores por meio das influências pessoais, do prestígio junto à Igreja, de troca de favores, do poder econômico e do status intelectual*” (COSTA, 2008, p. 76). Através desse “*status intelectual*”

*“Sugieram que quem possuía ‘mais estudo’ e ‘sabia mais’ tudo podia, transformando autoridade em dominação. E eram, de fato, estas linhagens que possuíam o conhecimento, pois apenas elas podiam custear os estudos de seus filhos em grandes cidades como Salvador, Rio de Janeiro, Belo Horizonte, a cidade de Goiás, Silvânia, Porto Nacional e, posteriormente, Goiânia” (COSTA, 2008, p. 76).*

Os membros dessas famílias tinham contatos com políticos da capital e recebiam deles um apoio quase impossível para quem não desfrutasse de tais redes sociais. Ou seja, os coronéis

*“[...] que representavam o município eram também mediadores culturais e políticos. Trazendo notícias e estabelecendo as ações prioritárias da comunidade e da administração local, eram eles que definiam o desenvolvimento, uma condição privilegiada que lhes rendia retornos políticos, inserindo suas atividades um complexo sistema de troca” (COSTA, 2008, p. 76).*

Essas estratégias de intermediação, influência e de interferência dos chefes políticos locais teriam perdurado de forma mais incisiva até 1970. E, segundo Costa (2008), ainda se fazem presentes com outras roupagens. Mesmo com a construção de Goiânia décadas antes, não ocorreram transformações efetivas no cenário descrito acima, pois houve a manutenção da cadeia de “*subalternidades que marcava as relações entre as instâncias municipais, estadual e nacional*” (COSTA, 2008, 86). Já a construção de Brasília, por sua vez, marcou o início do enfraquecimento do poder político das oligarquias e dos coronéis goianos, mas, também, segundo Costa (2008), teria promovido o “*esquecimento*” ainda maior do “*sertão*” das regiões norte e nordeste, o que acabaria por fomentar o clamor pela visibilidade, valorização e separação do norte. As lideranças desse movimento promoveram ações para tentar consolidar na população um sentimento de pertencimento a uma identidade regional (Figura 19) em oposição ao sul goiano, conforme percebeu Maria do Espírito Santo Rosa Cavalcante (2003) na atuação de profissionais liberais e políticos, em Porto Nacional, no período de 1956 a 1960.

Figura 19 – Sede do movimento pela criação do Estado do Tocantins, em Porto Nacional, no ano de 1956.



Fonte: Acervo particular de Dr. Feliciano Machado Braga Apud Cavalcante (2003)

Em Arraias, embora a criação do Estado do Tocantins tenha possibilitado o atendimento de algumas reivindicações locais, ainda se insistia em reviver tradições e preservar valores goianos, como a idealização de Brasília como uma cidade de arquitetura única e a culminância do modernismo. Para Costa (2008, p. 91), “*a tensão*

*entre tradição e modernidade é uma categoria fundamental para a compreensão da vida diária dos arraianos”.*

*“Grande parte dos arraianos recorre à capital apenas para resolver questões administrativas e profissionais inerentes ao fato de estarem legalmente jurisdicionados ao Tocantins. Ou seja, vão a Palmas devido a compromissos e responsabilidades profissionais e por razões de saúde. Vivenciam sua condição de cidadãos preponderantemente em função de questões legais e jurídicas e quando precisam de serviços médicos hospitalares. Na busca de lazer, cultura e entretenimento, os arraianos buscam outras capitais: Brasília e Goiânia e percebem, nestas duas, referências da modernidade, embora vejam Palmas como uma cidade à imagem da capital federal. Em algumas rotinas culturais – como as formas de comer, vestir e entreter-se –, a sociedade arraiana também se identifica com a cultura goiana. Ou seja, associa seu próprio código cultural cotidiano não ao Tocantins, mas a Goiás, e minimiza o fato de que o município, inclusive por sua localização geográfica, sofreu mais influências da Bahia do que de Goiás” (COSTA, 2008, p. 91).*

Assim, segundo a autora, os referenciais de boa educação, cultura, lazer e de saúde residem em Brasília e em Goiânia. Desse modo, os arraianos também associam tais cidades ao conhecimento, ao aperfeiçoamento profissional e à aquisição de produtos modernos.

Palmas é o outro lado, o oposto. E mesmo quando percebem aspectos negativos da modernidade em Goiânia e em Brasília, ainda se mantém a idealização das mesmas (COSTA, 2008), além de supostamente ignorarem as influências da Bahia, originadas através das relações comerciais estabelecidas desde o período colonial.

Um dos mecanismos que deu início ao enfraquecimento do poder dos coronéis, bem como de suas linhagens, foi a redemocratização. Esta, por sua vez, fortaleceu a atuação de parte da população, do judiciário (como um espaço onde a população passou a poder questionar opressões e defender seus direitos) e de representantes de setores marginalizados dos processos decisórios e políticos.

Além disso, tem-se a implantação do campus da atual Universidade Estadual Tocantins (UNITINS), no ano de 1991, que possibilitou, em parte, a democratização do acesso ao ensino superior. Em sua argumentação, Costa (2008) revela que esses representantes de setores marginalizados empreendiam nas décadas anteriores ao processo que levou à redemocratização do país, mesmo sem alcançar seus objetivos, aos movimentos questionadores e de resistência.

Essa resistência, para Costa (2008, p. 274), seria como uma conduta “*de rebatimento a um comportamento ou prática de grupos dominantes que queriam imprimir suas vontades pessoais*”. Resistência à percepção de que Estado, partido e espaço público seriam como uma extensão da família, e aos abusos praticados pelos “*detentores do poder em quase todos os campos da organização política*” (COSTA, 2008, p. 81).

Atualmente, as famílias descendentes das linhagens que detinham o “*poder local*” não conseguem “*perpetuar sua dominação tradicional inalterada*”, mas são detentoras de terra e gado e, ainda, conseguem a manutenção de alguns privilégios típicos do “*coronelismo*”. Desse modo, continuam capazes de conceder “*benefícios públicos, aprovar isenções de taxas e trocar apoios com diferentes atores políticos*” (COSTA, 2008, p. 100). E, assim,

*“[...] ainda que o avanço de cidadania tenha inviabilizado as arbitrariedades, violências e atitudes mandonistas, persistem algumas práticas clientelistas e assistencialistas, características do coronelismo. O clientelismo sobrevive entre chefes políticos que o utilizam para consolidar vínculos com políticos das esferas estadual e federal. Já o assistencialismo garante a base social e sustenta-se através da troca de bens materiais, favores e influências, especialmente com atores da esfera religiosa. Como grande parte da população é excluída e carece de bens e serviços fundamentais, a troca pessoal de favores continua a sustentar as relações de dominação”* (COSTA, 2008, p. 100-101).

Dessa forma, para Magda Costa (2008), o panorama acima descrito tem influenciado na produção de uma história idealizada sobre o município. E essa história idealizada estaria gerando silenciamentos, na medida em que se produzem narrativas hegemônicas que desconsideram a ancestralidade negra do município, sua história escravagista e o legado material e imaterial deixados por negras e negros que viveram as experiências da escravização em Arraias.

Como resultado desse processo de seleção e de enquadramento da memória (POLLAK, 1992), é possível observar que os monumentos públicos arraianos tendem a refletir as “*lógicas das tônicas hegemônicas*” e os “*esquecimentos induzidos*” (BORGES, 2017).

Por um lado, podemos observar o “*desaparecimento*” da maioria das materialidades relacionadas ao regime escravagista local e à ancestralidade negra do

município, como as igrejas construídas por negros e negras em situação de escravização. Por outro, algumas das ruas mais antigas e praças receberam os nomes ou bustos de homens que pertenciam às linhagens mencionadas por Magda Costa (2008) e que detinham “*poder local*”. Eram, inclusive, oriundos de famílias adeptas à escravidão.

As ruínas da Chapada dos Negros têm resistido a esse processo. Entretanto, apesar de a literatura acadêmica apontar que essas materialidades tenham um peso histórico e simbólico, elas foram lançadas à marginalidade em relação às políticas públicas de patrimonialização locais. Situação que começou a mudar nos últimos anos, quando em 2009, o Governo do Estado do Tocantins publicou a Lei nº 2199, que chancela como “bem de valor cultural e como patrimônio histórico do Estado do Tocantins as Ruínas da Casa do Feitor, localizadas na Chapada dos Negros”.

No entanto, chamo a atenção para o fato de que essa Lei reconheceu como patrimônio apenas a casa do feitor e não as ruínas em seu conjunto, que é formado por valas e buracos para exploração aurífera, ponte de pedra, canais para captação de água, nascentes e diversos escombros de possíveis habitações.

Em outras palavras, considerou-se como patrimônio a casa do feitor e não a Chapada dos Negros, cujo nome carrega consigo a memória de uma ancestralidade negra do município e que viveu sob um regime escravagista naquela localidade. Neste caso, em uma espécie de reprodução do processo em que as políticas públicas de chancela do Estado brasileiro reconheciam como patrimônio a casa-grande e não a senzala.

Ainda nesse processo de ativação, em 2012, além da aprovação da Câmara Municipal de Arraias, o prefeito municipal da época também sancionou a Lei nº 846, que autoriza o “Poder Executivo a efetuar o tombamento da Chapada dos Negros”. Em 2014, elas foram reconhecidas como “sítio arqueológico de valor histórico” pelo IPHAN.

Sobre o assunto, informa-se que esse panorama de “ativações” (ZANIRATO, 2018) recebeu uma análise mais adiante no capítulo três deste estudo. No entanto, pergunto-me, aqui, sobre quais interesses ou relações estariam por trás dessas ativações, partindo do Estado e seus agentes, tendo em vista que, anteriormente, as materialidades ligadas à escravização negra, no município, foram invisibilizadas dentro do contexto das narrativas patrimoniais institucionais.

Descrevi até aqui apenas alguns apontamentos, minhas experiências em campo e algumas inquietações. Nas páginas seguintes, desenvolvi um exercício reflexivo sobre

os caminhos e perspectivas metodológicas e teóricas com as quais dialoguei em campo e no desenrolar da escrita desta tese. Também, sobre meus encontros etnográficos com as nuances do que veio a se transformar no objeto desta tese de doutorado.

### **1.3. Refletindo sobre o encontro etnográfico**

Foi, portanto, com a bagagem descrita primeiramente que iniciei meus estudos no doutorado e, posteriormente, realizei minha entrada em campo de forma oficial e simbólica no dia 12 de novembro de 2019. Mencionei também que fui, aos poucos, sendo encontrado pelas nuances daquele que seria, mais tarde, o objeto desta tese. Na época em que ocorreram os primeiros contatos, preparava-me para ingressar no mestrado e, então, escrever uma dissertação sobre educação escolar indígena. A etnologia indígena caminhou junto comigo durante a maior parte da minha graduação em História e, após formado, comecei a trabalhar, em 2007, com pesquisa e gestão de patrimônio. Ao me introduzir nesse outro campo, trazia “em minha formação de base as leituras e experiências, ainda iniciais, de uma antropologia voltada aos estudos indígenas, mas que começou a alcançar novos repertórios e perspectivas ao conhecer o campo de pesquisa sobre patrimônio” (NOLASCO, 2019, p. 3).

Ao atuar nesse campo de pesquisa, fui aos poucos percebendo que as alegorias patrimoniais são marcadas também por tensões, conflitos e contradições, sendo, portanto, espaços políticos em que se percebe as relações entre memória e poder, patrimônio e poder (CHAGAS, 2002). Em Arraias, ao longo do processo que foi gerando o encontro etnográfico, deparei com questões que apontavam para um contexto em que se poderia perceber relações entre memória e poder, memória e racismo, memória e ancestralidade negra. Essas questões foram desestabilizando as imagens idealizadas que havia formado em minha mente sobre aquela localidade, além de sinalizar para um caminho que me levou a perceber as contradições e tensões nas entrelinhas das narrativas oficiais.

E, nesse contexto, decidi desenvolver um estudo antropológico para mergulhar no universo social e cultural arraiano para, de certa forma, distanciar-me da narrativa oficial e perceber as tensões, contradições e silenciamentos, além das diferentes narrativas de seleção e enquadramento das memórias locais. Para estudar esses processos, busquei levantar sujeitos, instituições e seus pontos de vista na produção de alegorias patrimoniais, especialmente em relação às ruínas da Chapada dos Negros, pois elas são uma das “poucas” referências materiais do período da escravidão e de

exploração aurífera que resistiram ao processo de silenciamento, de transformação arquitetônica e paisagística em Arraias.

Segundo Gilberto Velho (2006), para desenvolver um estudo antropológico em um contexto de conflito e negociação envolvendo memória, patrimônio e poder, a

posição do cientista social, particularmente do antropólogo, diante desse quadro complexo e conflituoso, não implica necessariamente neutralidade acadêmica. No entanto, é crucial a nossa tarefa de procurar perceber e compreender os diferentes pontos de vista em jogo (Velho, 2006, p. 246).

Ao refletir sobre o papel da antropologia nesses contextos, Gilberto Velho (2006) sugere também que sua atuação poderia contribuir na avaliação das dificuldades, limitações e contrassensos nos processos de ativações patrimoniais de expressões culturais. Com essa perspectiva, para desenvolver este estudo, foi necessário refletir sobre temas como etnografia, sujeitos pesquisados, etnógrafo e autoridade etnográfica, para traçar os caminhos e perspectivas metodológicas e teóricas com as quais busquei dialogar em campo e no desenrolar da escrita desta tese.

Essas reflexões chamaram minha atenção para a necessidade de se tentar produzir conhecimento alicerçado em outras relações que não sejam mais aquelas consideradas como monológicas entre pesquisador e informante, classificadas como colonizadoras.

Assim, tentar não ser um agente reprodutor de processos colonizatórios ao entender que o Outro também é corresponsável pela produção do conhecimento antropológico. E, esse Outro, no caso, arraiano, está imerso em um universo sociocultural marcado por tensões nos campos da memória e do patrimônio. Universo este que traz consigo as heranças de uma ancestralidade negra que viveu processos de escravização, colonização, racismo, preconceito e de silenciamento.

E, nessa relação, por ter consciência do meu lugar de fala como homem, branco e antropólogo em formação, foi fundamental respeitar a alteridade do Outro e considerar que o conhecimento antropológico é resultado de um diálogo intersubjetivo com o Outro. O lugar de fala, segundo Flavia Medeiros (2017, p. 342), “pressupõe uma interação social entre dois sujeitos ou mais, que se reconhecem como outros entre si, desde seus corpos, seus status social e sua visão de mundo”.

Portanto, ele reivindica que a existência de um lugar de escuta impõe a existência de Outro, e o reconhecimento de posições estruturais que classificam os

sujeitos (MEDEIROS, 2017). Essa perspectiva teórico-metodológica não foi desenvolvida da noite para o dia, nem foi apenas um movimento voluntário da antropologia ou de antropólogos. O processo foi e ainda é mais complexo e provocativo. Vejamos!

Nas últimas décadas, a busca pela descolonização do saber e do poder tem levado a antropologia a fazer um movimento introspectivo, de autoanálise e autocrítica sobre sua relação histórica com colonialismo e com poder. Essa proposta tem provocado uma reconsideração não apenas sobre as bases de formação da antropologia, no cenário mundial, mas também sobre suas formas de produção de conhecimento. Isso envolve a construção de relações não mais apenas com objetos de pesquisas, mas, sim, com sujeitos pesquisados que possuem agência, falam, pensam, articulam-se politicamente e olham para o futuro em um mundo que ainda se mostra intolerante à diversidade social e cultural.

Tal movimento provocativo tem levantado questões sobre o papel do antropólogo, sobre etnografia, autoridade etnográfica, trabalho de campo e as relações entre antropólogos e sujeitos de suas investigações. Esses são pontos que considero relevantes no debate atual, pois a reflexão sobre eles pode nos fazer avançar no campo epistemológico da disciplina.

Desse modo, é nesse caminho que busquei guiar esta reflexão. Sem intenção de propor métodos ou protocolos. Aventuro-me a lançar algumas notas introdutórias sobre trabalho de campo, etnografia, etnógrafo e o papel do antropólogo em uma contemporaneidade em que sujeitos pesquisados têm exigido, cada vez mais, a construção de outras relações que não sejam mais aquelas consideradas como colonizadoras, nem monológicas entre pesquisador/objeto/informante.

Nesse sentido, pensar sobre tais demandas é relevante, porque antropólogos frequentemente se deparam com elas em campo. Os sujeitos pesquisados passaram a questionar a própria antropologia e a utilidade do trabalho antropológico para legitimar identidades e fazer mediações. O pesquisador, em muitos casos, passou a assumir também um papel de mediador em zonas de conflitos. Sendo assim, essa realidade suscita uma reflexão sobre o trabalho e o papel do antropólogo na contemporaneidade. E, nesse exercício reflexivo, apresento, a seguir, alguns apontamentos sobre a formação da minha subjetividade como antropólogo.

### *1.3.1 Eu e o Outro: subjetividade e olhar etnográfico como resultantes de negociações construtivas em andamento*

A inclusão deste parêntese, nesta parte da tese, objetiva expor um pouco sobre minhas origens e sobre algumas passagens da formação da minha subjetividade até a produção deste estudo. Também, sobre a transformação no meu olhar e na forma como me relaciono com o Outro enquanto uma alteridade. Isso porque, de acordo com Peirano (2008, p. 34), “a personalidade do investigador e sua experiência pessoal não podem ser eliminadas do trabalho etnográfico”, pois, na verdade, “elas estão engastadas, plantadas nos fatos etnográficos que são selecionados e interpretados” e, posteriormente, escritos.

Escrever sobre si mesmo é sempre um processo provocativo e desafiador, pois ao mesmo tempo em que ele nos faz revisitar passagens de nossa trajetória de formação, esse movimento também pode nos desestabilizar e nos fazer refletir sobre determinados pontos dessa trajetória. Por conseguinte, gerando em nós, no presente, um amadurecimento que pode nos levar a robustecer nossos alicerces acadêmico, teórico e profissional. Entretanto, questioneimei-me por onde iniciar esse movimento introspectivo. Escolhi começar por algumas passagens da minha trajetória anterior à academia, tendo em vista que elas exibem pistas sobre as bases das minhas escolhas acadêmicas e teóricas, experiências e produções acadêmicas.

Sou natural de Altamira, Estado do Pará, nascido no dia 16 de janeiro de 1977. Filho de pais baianos que migraram para o Estado do Pará, no ano de 1972, em um contexto político da Ditadura Militar e do projeto do Governo Federal voltado para colonização da região através da migração massiva, especialmente de nordestinos que estabeleceriam núcleos populacionais ao longo das margens de rodovias, como a Transamazônica. A migração nordestina foi uma estratégia adotada pelo Governo Federal para tentar atenuar os problemas oriundos da seca e de conflitos agrários provocados pelo latifúndio (IANNI, 1978).

Frise-se, problemas que convulsionavam a região nordeste do Brasil. Nesse contexto político de colonização, meus pais e meus irmãos se estabeleceram em um dos lotes rurais distribuídos pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), a 53 quilômetros da cidade de Altamira, localizado às margens da Rodovia Transamazônica e da margem direita do rio Xingu. Nasci em um dos núcleos rurais do projeto de colonização, conhecido como agrovila, a 40 quilômetros da cidade de Altamira e situado em uma das margens da Transamazônica, próximo ao nosso lote de terra.

Assim, cresci nesse contexto rural e familiar com outros cinco irmãos e uma irmã mais velhos, até completar a idade de sete anos, quando minha mãe se mudou comigo e mais dois irmãos para a cidade de Altamira. Foi necessário mudarmos para a cidade para seguirmos com os estudos, em razão da dificuldade de acesso ao local onde estava instalada uma unidade do antigo “Grupo Escolar Rural”, modelo de educação voltado para o desenvolvimento de vocações agrícolas e pastoris, mas também porque o ensino nessa escola só era assegurado até à antiga quarta série do Ensino Fundamental, atual quinto ano.

Meu pai (*in memoriam*) carregava a marca da mistura e, da mesma forma, minha mãe também carrega essa marca. No aspecto físico, considerava meu pai um homem negro, embora ele não se reconhecesse como tal. Ele também tinha ascendências indígena e espanhola. As poucas vezes em que meu pai mencionou sobre suas ascendências negra e indígena, ele carregou em sua fala um tom pejorativo. Não era incomum, por exemplo, ele referir que sua bisavó, indígena, fora “pega no laço”.

Igualmente, não era incomum ele emitir comentários preconceituosos e racistas às pessoas indígenas e negras com tons de pele mais escuros do que a dele, tais como “índio não têm alma”, “índio é um selvagem” e “preto não é gente!”. Minha mãe é branca e tem ascendência indígena e portuguesa. Embora ela não tenha exposto seus preconceitos e racismos com a mesma frequência que meu pai, ela, em algumas ocasiões, demonstrou constrangimento ou desconversou sobre sua ascendência indígena. Em razão dessa origem, meus pais geraram filhos negros e brancos.

Na atualidade, minha mãe parece tratar deste tema com mais tranquilidade e com maior identificação com sua ancestralidade, já meu pai não ajustou suas concepções. Desse modo, convivi com tais perspectivas, utilizadas por meus pais, para olhar para si e para os Outros, para a diferença. Ao fazer esse exercício de olhar para essas questões, lembro-me de que Franz Boas (1986) salienta que o olho que vê é o órgão da tradição. Ao fazer essa citação, quero dizer que as lentes utilizadas por meus pais tinham suas raízes firmadas em um contexto social, cultural e político profundamente marcado pelo racismo, pelos mitos das três raças e da democracia racial, pelas políticas institucionais do Estado brasileiro, todas voltadas para o branqueamento da população, enfim, pela “branquitude” (BENTO, 2002).

Assim, ao mesmo tempo em que convivia com esse contexto familiar, também encontrava vestígios de cerâmicas indígenas nas estradas recém-patroladas ou na roça.

Pode-se dizer que eram vestígios passíveis de transformação, neste caso, em meios para perceber a presença indígena na região e a própria diferença.

Embora não entendesse esses vestígios como outras perspectivas, outras possibilidades de perceber essas populações, eles chamavam minha atenção e aguçavam minha curiosidade. “Será que eles não têm alma mesmo?”; “Será que sabem falar ou são selvagens como uma onça?”; “Onde eles estão ou vivem?”. Nesse contexto, questionava-me. Recordo-me que meus irmãos e outros garotos da época utilizavam esses vestígios para arremessar em pássaros, era a utilidade mais óbvia em um contexto como o que descrevi resumidamente até aqui. Tratamento similar também era dado às machadinhas polidas feitas em rochas. Minha mãe e demais vizinhos diziam “enterre isso, menino, é pedra de raio!”, “é um corisco e vai chamar outro raio!”. Tenho a lembrança de ter sentido pavor quando encontrava tais objetos, com medo de ser atingido por um raio.

Já na cidade, em Altamira, lembro que participava das aulas de História e folheava o livro da disciplina com muito entusiasmo. Hoje, percebo o quanto os conteúdos, embora me estimulassem, eram atravessados pela capilaridade do contexto social, político e cultural, os mesmos que estavam sob as lentes de meus pais. Ao longo dos anos do Ensino Fundamental, aproximei-me cada vez mais da disciplina, embora ela não tenha, naquela época, me possibilitado construir ou obter outras perspectivas.

No ano de 1991, nossa família migrou para Palmas, capital do recém-criado Estado do Tocantins. Nessa capital, concluí os ensinos fundamental e médio, ao mesmo tempo em que trabalhava, além de ter atuado junto à Associação de Moradores do bairro no qual residi, em ações educativas voltadas à prevenção da gravidez e da utilização de drogas na adolescência. Essa atuação ensinou-me que era importante olhar criticamente para o contexto no qual eu estava inserido e que era preciso pensar em caminhos para superar os desafios e problemas socioeconômicos que enfrentávamos, em um bairro da periferia de uma capital em construção, em que as políticas públicas pouco chegavam.

Meu ingresso no ensino superior ocorreu aos 26 anos de idade. Ingressei entusiasmado, no ano de 2002, via vestibular, no curso de licenciatura em História do Campus de Porto Nacional da Universidade Estadual do Tocantins (UNITINS).

O ingresso na graduação representou o início de uma trajetória que me desestabilizou e me trouxe outras perspectivas para olhar para mim mesmo e para os Outros. Voluntariamente, mantive-me aberto a essas novas influências e experiências. Logo no primeiro período, frequentei as aulas da disciplina de Antropologia, o que me

estimulou a abraçar a formação oferecida pelo programa do curso e a mergulhar no mundo da antropologia, da etnografia.

Nos primeiros períodos do curso, esbarrei com a proposta do Governo do Estado para instituir a cobrança de mensalidades na UNITINS e com uma das maiores movimentações estudantis ocorridas na região. Quando foi possível, o movimento fez passeatas, greves e usou as mídias televisiva e impressa para protestar, ao mesmo tempo em que o Estado não quis dialogar e impôs a truculência, a violência.

Após meses de embates, o movimento propôs ao Governo do Estado que cedesse uma parte da estrutura, cursos e alunos da UNITINS para encampar a recém-criada UFT. Essa proposta foi aceita e a UFT foi encampada assumindo quase toda a estrutura da UNITINS, e a instituição cedente não recebeu qualquer contrapartida, algo inédito no país. Assim, passamos a compor o corpo discente da UFT.

Apesar de a UNITINS ter sofrido com a ingerência que quase a levou à extinção, esse movimento contribuiu para a construção de uma instituição pública de ensino superior extremamente importante para a região. Ao mesmo tempo, essa movimentação também nos educou, pois Paulo Freire (1987) nos ensina que os movimentos sociais também educam. Ao participar desse processo, aprendi que, além de ser resistência, é preciso ser resiliente e unir forças para superar os desafios e problemas impostos por quem ocupa os espaços decisórios.

Ao longo dos quatro anos do curso, imergi nas formações oferecidas por diversas disciplinas, assim, ao utilizar as lentes oferecidas por elas, comecei a questionar aquelas que meu contexto de origem me forçava a utilizar para perceber a mim e às Outras alteridades. Nesse processo, busquei desenvolver pesquisas em etno-história e em etnologia indígena, pois foram os campos que mais me fascinaram e me levaram a desconstruir os pontos de vista que possuía. Comecei a atuar em linhas de pesquisas sobre povos indígenas no estado do Tocantins, desenvolvidas entre os anos de 2003 e 2006, pelo Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas (NEAI), da UFT. Foi um período muito importante para me aproximar da pesquisa antropológica e da produção etnográfica, o que me levou a produzir trabalhos, apresentá-los em eventos (NOLASCO, 2004)<sup>7</sup> e também a publicá-los (NOLASCO, 2005)<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> NOLASCO, Genilson Rosa Severino. Frei Francisco do Monte São Victor e os Apinajé. *In: III Seminário Fontes Históricas: Patrimônio da Sociedade - Memória, História e Preservação*, 2004, Palmas. Patrimônio da Sociedade - Memória, História e Preservação, 2004.

<sup>8</sup> Idem. *Aldeamento Apinajé, de 1841 a 1864: Catequese e Trabalho*. Produção Acadêmica (UFT), v. 01, p. 86-92, 2005.

Ao mesmo tempo em que a formação em História e o aprofundamento no campo da antropologia me forneciam outras perspectivas, fui questionado pelas lentes do meu contexto sociocultural e familiar, que resistiam e buscavam me desestimular. Não foram poucas as vezes em que parentes, amigos e colegas de trabalho me questionaram: “você vai estudar isso?”, ao se referirem pejorativamente aos meus estudos sobre as populações indígenas no Estado do Tocantins. Diziam, ainda, “ah, você está virando índio!”, como se eu, ao estudar a essas populações e enxergá-las de outra forma, tivesse atravessado a fronteira e assumido um lugar ao lado do Outro, representado de forma inferiorizada e estereotipada.

A resiliência foi, nesse caso, um mecanismo para prosseguir na construção de novas lentes. Eu estava decidido a fazer mestrado em Antropologia após a conclusão da licenciatura. Dessa maneira, optei por fazer, como trabalho de conclusão de curso, um estudo que me instrumentalizou para a pesquisa antropológica, etnográfica e me direcionou teoricamente. Esse estudo possibilitou-me desenvolver o olhar etnográfico, a entender o contexto de pesquisa e a me inserir em um trabalho de campo, a utilizar ferramentas como caderno de campo, observação participante e entrevistas. E, assim, elaborei, no ano de 2006, o artigo “Clãs Xerente: nomes, narrativas e prerrogativas associadas”<sup>9</sup>, como requisito final para obtenção do título de licenciado em História. Esse artigo foi disponibilizado para os Akwẽ e suas instituições representativas e, mais tarde, durante o mestrado, foi apresentado e publicado pelo “XXXI Convegno Internazionale di Americanistica”, em Perugia, Itália, no ano de 2009<sup>10</sup>.

Em 2007, já formado, ingressei no Núcleo Tocantinense de Arqueologia (NUTA), da UNITINS, para atuar profissionalmente no campo do patrimônio. Trazia comigo as experiências acumuladas nas pesquisas antropológicas em que atuei no âmbito da graduação. Eram lentes da etnologia indígena, mas que foram fundamentais para minha formação inicial e para atuar nos projetos de pesquisa e registro dos patrimônios na região. Assim, atuar nessas atividades de pesquisa e de registro possibilitou novas experiências de pesquisas etnográficas, bem como o desenvolvimento de trabalhos de campo e o aprimoramento do meu olhar antropológico.

---

<sup>9</sup> NOLASCO, Genilson Rosa Severino. *Clãs Xerente: nomes, narrativas e prerrogativas associadas*. 2006. 30 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em História). Universidade Federal do Tocantins, Porto Nacional, 2006.

<sup>10</sup> NOLASCO, Genilson Rosa Severino. *Clãs Xerente: nomes, narrativas e prerrogativas associadas*. *Quaderni di Thule - Atti del XXXI Convegno Internazionale di Americanistica*, v. 1, p. 107-120, 2009.

Apesar de a Constituição Federal de 1988 e as legislações subsequentes estabelecerem “novos” parâmetros e formas de pensar e perceber os patrimônios, o contexto social, político e cultural, que moldara as formas como meus pais e grande parte da sociedade percebiam a diversidade sociocultural, ainda lançava sua capilaridade sobre esse campo, produzindo silenciamentos e fechando os olhos para as produções culturais das minorias ou de segmentos sociais historicamente silenciados nos espaços decisórios do país. Essa percepção despertou meu interesse pelas vidas cotidianas e pelas produções pouco observadas em nossa região.

E foi nesse contexto de pesquisa que comecei a ter contato, em 2007, com o tema que veio a se tornar objeto desta tese. No entanto, acreditei que, para o mestrado, eu poderia desenvolver um estudo dentro da temática indígena, tendo em vista a experiência acumulada junto ao NEAI, e consolidar minha entrada no campo da antropologia. As experiências que acumulei junto ao NEAI forneceram bagagens para desenvolver um estudo voltado para a educação escolar indígena e atender ao prazo de dois anos para concluir o mestrado.

Desse modo, ainda naquele ano, inscrevi-me para o Programa Internacional de Bolsas de Pós-Graduação da Fundação Ford (International Fellowships Programa – IFP), pois me enquadrava em dois dos três requisitos para participar, ou seja, “ser oriundo das regiões Norte e Nordeste do país e de famílias que tiveram poucas oportunidades econômicas e educacionais”, além de “ter um histórico de atuação em prol da justiça social”. Foram dois meses preenchendo o formulário de inscrição e reunindo documentações, gerando um dossiê com aproximadamente 100 páginas. Depois da inscrição realizada, foram longos seis meses de processo seletivo liderado por Fúlvia Rosemberg (*in memoriam*). O processo foi composto por entrevistas, provas, reuniões, exames psicológicos para perceber em nós a capacidade de liderança em processos de identificação de problemas sociais e de “soluções” para superação dos mesmos. No fim, fui premiado com a aprovação para integrar o grupo de outros 39 bolsistas, em um universo de mais de 900 pessoas inscritas de todas as regiões do país.

Foi uma grande conquista para minha formação, pois sem a bolsa de estudos eu não conseguiria sair do Tocantins e seguir na área pretendida. Como a bolsa também possibilitava fazer o mestrado no exterior, para ter experiências acadêmica e cultural internacionais, optei por fazer em Portugal, em razão do idioma. Em 2008, ingressei na Universidade de Coimbra (UC), em seu “Departamento de Ciências da Vida” da “Faculdade de Ciências e Tecnologia”. Meus eixos de interesses se alinhavam com o

mestrado, pois tratava-se de “Antropologia Social e Cultural”, com ênfase em “Conflitualidade e mediação cultural no mundo contemporâneo”.

O curso possibilitou-me frequentar aulas com professores e professoras que ministraram disciplinas e apresentaram discussões e análises voltadas para migrações, refugiados e deslocados, direitos humanos, práticas e representações identitárias em diferentes contextos etnográficos (como na África e na América Latina), movimentos de reivindicação de direitos indígenas, propriedade material, cultural e moral, terra e ambiente com base em casos etnográficos contemporâneos diversificados (Europa, África, América Latina e América do Norte).

Essa formação acadêmica alinhou-se com as perspectivas do IFP e contribuiu com o processo de produção das lentes que estavam se consolidando em meu olhar, pois, além de fomentar minha formação no campo epistemológico da antropologia, também me instrumentalizou com ferramentas para análises de conflitos e desigualdades sociais, de contextos que apresentam conflitualidades decorrentes do confronto de diferentes experiências culturais. Possibilitou-me, ainda, interagir com muitos pesquisadores da UC, como Boaventura de Souza Santos, de outros países (Espanha, Canadá, EUA, Itália), e universidades (de Lisboa e Nova de Lisboa, do Minho, de Roma e de Barcelona), além de me apresentar amigos brasileiros, portugueses e de outras nacionalidades, e me fazer conhecer um pouco das culturas portuguesas.

Nesse contexto de formação acadêmica e em razão das minhas experiências no campo da antropologia indígena, durante a graduação, propus estudar a educação propriamente Akwê e sua relação com o processo de escolarização<sup>11</sup>, cujos resultados foram publicados no artigo “Aprender e ensinar: a ‘pedagogia’ Akwê-Xerente e a construção da pessoa” (2017)<sup>12</sup>.

Ao analisar todas as experiências vivenciadas no contexto do mestrado, posso dizer que aliar a teoria adquirida com o trabalho de campo, a escrita da dissertação e sua defesa, tudo isso me ajudou, especialmente, a consolidar o início da minha caminhada na antropologia. O IFP, por sua vez, possibilitou-me experiências formativas e o contato com bolsistas e ex-bolsistas de diversas partes do Brasil cujas atuações convergiam para

---

<sup>11</sup> NOLASCO, Genilson Rosa Severino. *Rowahtuze Sinã: um estudo sobre a ‘pedagogia’ Akwê e a sua relação com a escola indígena*. 2010. 87 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Ciências e Tecnologia, Departamento de Ciências da Vida, UC, Coimbra, 2010.

<sup>12</sup> NOLASCO, Genilson Rosa Severino; GIRALDIN, Odair. Aprender e ensinar: a “pedagogia” Akwê-Xerente e a construção da pessoa. *HUMANIDADES & INOVAÇÃO*, v. 4, p. 09-20, 2017.

a justiça social, fortalecendo minha formação acadêmica, social e política. Nesse processo, fui inserido nas redes formais e informais de professores, estudantes e militantes de várias partes do Brasil e de fora do país. Essa formação proporcionada pela bolsa encontrou ressonância na formação ofertada pelo mestrado, pois, em conjunto, elas me possibilitaram desenvolver a habilidade de olhar as realidades sociais e culturais do Brasil de uma forma mais crítica e aprofundada, levando-me a buscar entender as causas dos conflitos sociais contemporâneos. Tal atuação encontrou lugar, no meu retorno ao país, no NUTA, quando assumi concurso na área técnica de gestão do patrimônio cultural naquele núcleo de pesquisa, no ano de 2010. Ano, inclusive, em que publiquei, como coautor, o livro didático “História dos Indígenas no Brasil: Um outra história brasileira”<sup>13</sup> pela editora Soler, livro que foi distribuído na rede pública de ensino do Estado do Tocantins.

Nesse retorno ao NUTA, em 2010, tenho atuado em projetos de pesquisas<sup>14</sup> e de gestão de patrimônios culturais da instituição, os quais ganharam publicação em livros (2011<sup>15</sup>; 2012<sup>16</sup>) e capítulos de livros (2013a<sup>17</sup>; 2013b<sup>18</sup>; 2015<sup>19</sup>), além de desenvolver palestras, atividades de formação para professores e demais sujeitos que atuam em processos educativos e no campo do patrimônio cultural.

De 2010 a 2017, consegui conciliar atividades que foram desenvolvidas no NUTA com a atuação na docência. Essa atuação trouxe-me amadurecimento acadêmico e profissional. Também, levou-me a pensar que era necessário dar continuidade em

---

<sup>13</sup> SILVA, Cleube Alves; REZENDE, Diva Nunes; SILVA, Flávio Alves; NOLASCO, Genilson Rosa Severino. *História dos Indígenas no Brasil: Um outra história brasileira*. Recife: Soler Edições Pedagógicas, 2010. v. 1. 156p.

<sup>14</sup> Alguns desses projetos foram desenvolvidos no contexto de processos de licenciamento ambiental. No entanto, ainda que a inserção no ambiente dos empreendimentos traga limites e desafios, esses projetos foram desenvolvidos buscando alcançar certa profundidade.

<sup>15</sup> PEDREIRA, Antonia Custódia; NOLASCO, Genilson Rosa Severino; ZIMMERMANN, Marcos Aurélio Câmara. *Patrimônio cultural: possibilidades de conhecer e aprender sobre as culturas das localidades do Projeto SALTPONTE II*. Porto Nacional: Provisão, 2011. v. 1. 66p.

<sup>16</sup> PEDREIRA, Antonia Custódia; SILVA NETO, Antônio Aires da; MENESTRINO, Eunice; NOLASCO, Genilson Rosa Severino; JUNIOR, José Carlos de Oliveira Pinto; ZIMMERMANN, Marcos Aurélio Câmara; ARAÚJO, Rosângela Gonçalves de. *Arqueologia e Patrimônio: Um olhar sobre a história e a cultura dos municípios de Peixe, Arraias, Paranã e Taguatinga, no Estado do Tocantins*. Palmas: Exata Copiadora, 2012. v. 01. 160p.

<sup>17</sup> NOLASCO, Genilson Rosa Severino. Símbolos culturais: expressões da arte religiosa. In: Antonia Custódia Pedreira. (Org.). *As diferentes faces e interfaces do patrimônio: registros para preservação e memória*. Palmas: UNITINS, 2013a, v., p. 88-95.

<sup>18</sup> Idem. Culinária: os sabores tradicionais. In: Antonia Custódia Pedreira. (Org.). *As diferentes faces e interfaces do patrimônio: registros para preservação e memória*. Palmas: UNITINS, 2013b, v., p. 104-111.

<sup>19</sup> Idem. *Identidades culturais em movimento: um olhar sobre as culturas do norte tocantinense e do sudoeste maranhense*. In: Antonia Custódia Pedreira. (Org.). *A região da UHE Estreito: investigação e interpretação da sucessão temporal e espacial em que se dá a história humana*. Palmas: Unitins, 2015, v., p. 177-190.

minha formação e buscar ingressar em um curso de doutorado em Antropologia no país, pois já havia vivenciado uma experiência internacional durante o mestrado. As atividades desenvolvidas através do NUTA possibilitaram-me entrar nos universos dos patrimônios, a buscar entender os processos de chancela, de seleção e os espaços decisórios, bem como as relações de poder e os sujeitos envolvidos em tais processos. Assim, nessa situação de problematização, Arraias e o objeto desta tese foram me encontrando, mostrando-me possibilidades, direcionando meus olhares e regulando minhas lentes.

Com esses primeiros olhares e problematizações, embora tivesse uma experiência anterior que me levou à construção do projeto, o ingresso no doutorado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), da Faculdade de Ciências Sociais (FCS) da UFG, e as orientações foram de suma importância para a regulação das minhas lentes e para a aquisição de outras que me levaram à construção e à definição dos contornos desta tese.

As experiências do doutorado foram essenciais para minha formação e para me consolidar no campo da Antropologia, também, para me aproximar das discussões mais contemporâneas desenvolvidas nesse campo do saber. Ainda, para buscar, conforme menciono anteriormente, produzir conhecimento alicerçado em outras bases que não sejam mais aquelas consideradas como colonizadoras, fundamentadas em relações monológicas entre pesquisador e o informante/objeto. Desse modo, isso tem me levado a refletir, cada vez mais, sobre o meu lugar de fala. Também, a me relacionar com o Outro como um corresponsável pela produção do conhecimento antropológico, pois os conhecimentos antropológicos que venho publicando também são resultantes de diálogos intersubjetivos com as alteridades que concordaram em trabalhar comigo para e na produção desses conhecimentos.

Ao revisitar algumas passagens dessa trajetória, entendo que as experiências formativas nos âmbitos da graduação, do mestrado, das atividades ligadas à docência, à pesquisa e ao doutorado, têm me fornecido outros pontos de vista para perceber a mim e ao Outro, opostos àqueles cujas origens estão ligadas ao contexto social e cultural no qual meus pais formaram suas subjetividades. No entanto, devo esclarecer que o processo de aquisição e amadurecimento desses pontos de vista, aqui referido, não acena para um ponto de chegada e, sim, para outro processo reflexivo que percebe minha subjetividade como objeto de formação e transformação na relação com o Outro,

na construção de relações que tenham por base a equidade, a intersubjetividade, o respeito, a parceria, a polifonia e que valorizam a pluralidade e a diversidade.

### *1.3.2 A virada: de objetos a sujeitos*

Desde que nos foi apresentada por Malinowski (1978 [1922]), a observação participante tem sido utilizada pela Antropologia como uma técnica fundamental para coleta de dados etnográficos, amplamente utilizada para estudar povos nativos e/ou minorias. No entanto, os antropólogos, em seus trabalhos de campo, teciam uma relação pesquisador/objeto/informante, de forma que, ao informante, caberia responder a questionários e entrevistas. Este era supostamente um agente passivo nessa relação. Em outras palavras, em favor de uma observação mais neutra possível, constituía-se uma relação monológica e “profundamente empobrecedora” (OLIVEIRA, 2000).

Em um período não muito distante, estudos antropológicos consideravam como “exóticos” os povos nativos de regiões longínquas em relação aos lugares de origens dos responsáveis por esses estudos. Eles eram forçados a aceitar a presença de pesquisadores em razão da situação colonial na qual foram inseridos (LECLERC *apud* ALBERT, 1997, p. 57). O antropólogo escrevia seus textos e buscava validá-los pela autoridade do “eu estava lá” ou “eu estive lá (CLIFFORD, 1998), o que supostamente “lhe conferia o poder de falar sobre ‘o outro’”. E, “no texto, aparecia como porta-voz dos grupos estudados, afirmando como viviam e como pensavam os diferentes povos” (MAIA, 2000, p. 129). Nos textos, os antropólogos apresentavam etnografias para os membros da sociedade da qual eram originários. Assim, eles não colocavam em questão o caráter do poder que se estabelecia na relação entre as duas sociedades (MAIA, 2000).

Essa relação começou a mudar a partir de meados do século XX, período em que povos nativos, em razão das medidas desenvolvimentistas estatais, organizaram-se em movimentos que buscavam a legitimação de reivindicações territoriais e de etnicidade. O que se exigia era a construção de outras relações com antropólogos. E, em maior proporção, com Estados nacionais e suas instituições. Esse processo ganhou força à medida que se tornaram mais explícitos os relacionamentos entre conhecimento e poder; e entre antropologia e colonialismo (RIBEIRO, 2005).

Assim, sobretudo durante o desenrolar das lutas contra o imperialismo e o colonialismo e em prol de causas das minorias em busca de reconhecimento, uma crítica severa foi lançada contra a antropologia e, justamente, pelos sujeitos que outrora foram

seus objetos de pesquisa. Isso colocou na linha de frente do levantamento de críticas a relação histórica da disciplina com colonialismo e as formas de produzir conhecimento.

Desde então, estudar, por exemplo, populações nativas, comunidades negras e de imigrantes, passou a exigir da antropologia uma autocrítica em virtude da relação dela com o colonialismo e com o poder colonial. Segundo Valdir Nascimento:

Com o fim da colonização, a antropologia e, por conseguinte, os antropólogos se viram enleados em um turbilhão de incertezas. A primeira foi tachada de “criada do colonialismo” e os segundos acusados de construir suas carreiras à custa da riqueza cultural do mundo colonizado (NASCIMENTO, 2016, p. 151).

Desse modo, a antropologia foi, portanto, acusada de ser aliada das empresas colonizadoras e de produzir discursos científicos, cuja intenção era a de legitimar uma espécie de dominação racional de povos nativos (REINHARDT E CESARINO, 2017). Segundo Ribeiro (2005), esses povos reagiram falando “com suas próprias vozes” ao criticarem a antropologia enquanto instrumento do colonialismo.

Nesse viés, especialmente na África, continente no qual os últimos processos de descolonização estavam acontecendo, o papel da disciplina foi problemático durante tempos coloniais, pois o discurso universalista da antropologia foi associado ao eurocentrismo. Isso gerou um debate sobre a necessidade de uma epistemologia africana. Assim, a associação da antropologia ao colonialismo foi uma crítica afiada, lançada por intelectuais pós-coloniais africanos (RIBEIRO, 2005).

Nos Estados Unidos da América, esse processo político levou os afro-americanos a forçar o Estado a um “novo pacto nacional onde cultura e identidade tornaram-se altamente politizados, em um movimento que abriria caminho para o multiculturalismo e as políticas da diferença” (RIBEIRO, 2005, p.7). Na América do Sul, povos indígenas e suas organizações, desde a década de 1960, estão questionando abertamente os efeitos e as consequências dos estudos antropológicos, em relação aos seus próprios projetos de autodeterminação (ALBERT, 1997).

No final dos anos 1960, as reações dos povos indígenas às políticas do Banco Mundial e de bancos regionais de desenvolvimento levaram progressivamente ao surgimento de novas formas de organização política, baseadas em etnias e em estratégias de empoderamento, sobretudo sob a influência de Organizações Não Governamentais (ONGs) (ALBERT, 1997). A criação, em 1975, do Conselho Mundial

dos Povos Indígenas marcou o início da interação dos movimentos indígenas em nível global. As questões relativas aos povos indígenas começaram a ser cada vez mais discutidas por organizações internacionais, tais como o estudo sobre discriminação contra populações indígenas, autorizado pela Organização das Nações Unidas (ONU), em 1972; e foi realizada a primeira conferência sobre o tema em 1977, em Genebra, na sede da ONU.

Esse contexto de empoderamento ganhou proporção mundial com a globalização, porque ela possibilitou a internacionalização das lutas e dos movimentos políticos de povos nativos e de minorias, além de uma reflexão abrangente sobre as populações exploradas e dominadas no mundo. Para Aníbal Quijano (1999), essas transformações permitiram as constituições de novas perspectivas e novos canais culturais, além da irrupção da diversidade e heterogeneidade das experiências culturais existentes no mundo. E, assim, promoveu-se, além de outros aspectos, a crise do eurocentrismo como perspectiva de conhecimento hegemônico e como instrumento – definido por Quijano (1999) como “colonialidade do poder”.

Surgem dessas transformações os estudos a respeito do passado colonial, principalmente nos países de língua inglesa. Segundo Nascimento (2016), nos anos 1980, passou-se da inquietação com o papel da disciplina, no projeto colonial e nas políticas de seus praticantes, à preocupação com as formas de conhecimento sobre os “mundos” não europeus, mas essa preocupação ainda era mais epistemológica do que política.

Houve nesse período um entendimento de que a antropologia tinha que começar a dar atenção às questões de poder e de desigualdade (ORTNER, 2016). Nasce desse movimento uma antropologia do colonialismo, influenciada por autores como Edward W. Said (1995; 2007), Frantz Fanon ([1961] 2007), Georges Balandier (2014), Homi K. Bhabha (2005), o que estimulou a reflexão crítica sobre a antropologia atual em razão de sua matriz histórica de viés colonial (PELS, 2008 *apud* NASCIMENTO, 2016, p. 152). Desde então, tornou-se quase impossível olhar para o chamado Terceiro Mundo sem compreendê-lo como parte de uma história de expansão colonial (ORTNER, 2016).

Ainda como frutos desse contexto de mudanças das abordagens, surgiram os estudos pós-coloniais. Em tais estudos, denota-se a preocupação com a condição pós-colonial dos “mundos” que, outrora, foram colônias de países europeus (APPADURAI, 2016), mas também com o imperialismo dos Estados Unidos e com uma espécie de colonialismo contemporâneo.

Segundo Ribeiro (2005), esse cenário em perspectiva foi decorrente da mudança para a condição de sujeito do “objeto” antropológico por excelência, povos nativos ao redor do planeta e ou grupos minoritários, afetando a antropologia como um todo. Essa virada gerou “a necessidade de mudança nas fundações epistemológicas, institucionais e políticas da antropologia” (RIBEIRO, 2005, p. 08), pois seu trabalho não poderia ser separado das condições do mundo real em que ocorre (ORTNER, 2016).

O mundo real contemporâneo é também o da mudança para a condição de sujeito das populações estudadas pela disciplina. Seria, talvez, um exemplo do que Ortner (2011; 2016) chama de as possibilidades transformadoras da “teoria da prática”, ou seja, se fazemos o mundo através da prática social, também podemos desfazê-lo e refazê-lo da mesma forma. Portanto, a prática e o posicionamento político das populações nativas e ou grupos minoritários têm levado a antropologia, enquanto ciência, a repensar suas estruturas de produção de conhecimento, suas práticas e formas de se relacionar com essas populações, além de fazer uma autocrítica sobre o vínculo com colonialismo e com poder.

A antropologia, por isso mesmo, de certa forma, perdeu o “objeto” clássico de estudo e o posto autoproclamado de ser sua única porta-voz. Os antropólogos passaram a não se encontrar mais em uma situação de exclusividade, em relação à produção do conhecimento sobre o Outro. Desse modo, perderam os lugares de sujeitos absolutos do conhecimento quando esbarraram com objetos falantes, com pontos de vista próprios e que aceitam ou se contrapõem às interpretações antropológicas. Eles assumem, recusam ou corrigem as imagens que foram feitas deles e que dividem os acadêmicos em torno da natureza da explicação antropológica (MONTERO, 1991 *apud* MAIA, 2000, p. 130-1).

[...] os objetos de estudo impõem seus padrões, principalmente se estivermos falando de grupos pertencentes a movimentos sociais e políticos. Em alguns casos, como grupos indígenas, grupos das religiões afro-brasileiras, os nativos têm seus *ólogos* para tratar com os pesquisadores. Assim, o antropólogo convive com outras regras que não constam nos velhos manuais científicos. Deste modo, é um conhecimento fundamentado em um poder legitimado pela academia e, ao mesmo tempo, sujeito às regras de um outro campo, o universo do pesquisado (MAIA, 2000, p 134).

José Guilherme Cantor Magnani (2009), ao realizar uma discussão sobre a especificidade da etnografia como método de pesquisa, argumenta que essas transformações levaram os antropólogos a:

[...] haver-se com complicados problemas de ordem teórico-metodológica pois, acostumados à investigação de grupos com fronteiras bem definidas e de dimensões que permitiam o uso de seu instrumental costumeiro, agora enfrentavam-se com movimentos, com grupos regidos por diferentes padrões culturais e com sujeitos de práticas sociais de consequências políticas – tudo numa escala até então pouco trabalhada por eles (MAGNANI, 2009, p. 131).

Esse processo vem, de certa forma, definindo o contexto em que as condições e os desafios da pesquisa antropológica, sobre as sociedades de referência da antropologia, são retirados hoje (ALBERT, 1997). No Brasil, desde a década de 1970, por exemplo, os povos indígenas e suas organizações vêm abertamente questionando os efeitos e as consequências de estudos antropológicos em relação aos seus próprios projetos de autodeterminação.

Segundo Magnani (2009), a “etnografia como experiência” é descontínua e imprevista, enquanto “como prática”, ela é programada e contínua. O desenvolvimento da etnografia como prática em territórios indígenas proporcionou-me contato com esse contexto político de mudança, de questionamento do trabalho e do papel do antropólogo e tem me instigado a refletir sobre ele, conforme exemplo que menciono a seguir.

No ano de 2006, desenvolvi um trabalho de campo para acompanhar a realização de um ritual e me encontrar com dois anciãos de um povo indígena, com território demarcado no Estado do Tocantins. Ao chegar à aldeia pretendida, fui informado de que os anciãos e o cacique local iriam realizar uma reunião no pátio central para que eu dissesse a eles qual era meu propósito ali. Alguns instantes depois, chegaram ao pátio central da aldeia aproximadamente trinta pessoas para ouvir sobre os objetivos de minha visita. Na reunião, apresentei-me e falei sobre a pesquisa que pretendia desenvolver, ainda, que minha intenção era a de retornar para, minimamente, apresentar e entregar cópias do resultado da pesquisa.

Ao concluir minha fala, os anciãos me questionaram sobre a utilidade que a investigação teria para eles. Eles justificaram que seu questionamento estava baseado em uma atitude comum praticada por uma parcela de antropólogos. Na concepção deles, poderia ser mais um pesquisador que “vem pra saber como a gente vive e a gente nunca

vê o que eles falam de nós”. No final, a investigação foi aceita, mas com certa desconfiança, que, supostamente, foi superada quando entreguei cópias do trabalho final para as entidades representativas deles e para algumas lideranças que acompanharam o trabalho.

Esses movimentos de repensar o trabalho de campo e o papel do antropólogo me provocaram a procurar entender quais seriam os pontos de vista ou as expectativas dos anciãos para justificar a revelação de seus conhecimentos (ou pelo menos aquilo que era de interesse revelar) para um terceiro. Isto é, um pesquisador interessado em desenvolver um estudo acadêmico de cunho antropológico, que estaria na aldeia por poucos dias,<sup>20</sup> e que, na verdade, era um representante dos não indígenas, branco e de uma disciplina que carrega o “pecado” do colonialismo.

Ainda estou em busca de uma resposta para essa questão, mas, de início, pareceu-me que os anciãos tinham consciência de que eu estava ali porque pretendia obter algo deles. Desse modo, como uma atitude de empoderamento, eles exigiram também o retorno, como uma troca, esperando que o resultado da pesquisa pudesse dar alguma contribuição em seus processos de articulação política ou de negociações, em um contexto de contato com não indígenas e suas instituições.

Nessas circunstâncias, segundo Bruce Albert (1997), os antropólogos encontram-se confrontados com duas obrigações éticas e políticas: por um lado, sendo responsáveis por trabalhos que, tradicionalmente, tratavam indígenas apenas como objetos de seus estudos, sem considerar sua alteridade; e, por outro lado, assumindo a responsabilidade da implicação de seus conhecimentos em estratégias de resistência dessas populações. Assim, o papel dos antropólogos no cenário da etnologia, especialmente sul-americana, está envolto no campo político (CASTRO, 2008). Segundo Deise Maia (2000), a dimensão política do trabalho antropológico, com esses grupos, é um dos temas evidenciados nas pesquisas contemporâneas.

Nesses termos, exprime-se a questão do poder, não apenas sobre a interpelação do "outro", mas de ser o seu intermediário no contato com a sociedade inclusiva. É impossível ficar neutro, uma vez que a comunidade atribui um papel ao antropólogo e

---

<sup>20</sup> Na atualidade, essa é mais uma das características dos trabalhos de campo. Em função da escassez de financiamentos, bem como do pouco tempo para se produzir a pesquisa e transformar os resultados em monografias, dissertações e teses, são desenvolvidas estadas em campo de curta duração, em contraste com os estudos clássicos, que envolviam longas estadas em campo.

espera um engajamento com efeitos concretos (MAIA, 2000, p. 137).

No Brasil, tem sido crescente a procura pelo envolvimento de antropólogos, com ares de mediação entre indígenas e não indígenas. Nesse caso, a demanda vem das próprias populações nativas e de suas organizações, além de ONGs empenhadas na defesa de direitos humanos ou de advocacia (ALBERT, 1997). A etnografia como experiência (MAGNANI, 2009) confrontou-me com esse contexto anos antes do fato narrado acima.

Em 2003, quando ainda cursava a graduação, estive com uma equipe de professores e colegas estudantes em uma aldeia de outro povo indígena, com território demarcado no Estado do Tocantins, para acompanharmos um ritual de finalização de luto. Naquela aldeia, um professor indígena pretendia candidatar-se a vereador e, no penúltimo dia de nossa estada entre eles, alguns professores indígenas e o cacique convidaram nossos professores para irem até ao pátio da aldeia falar aos que ali estavam sobre a relevância e a possibilidade que eles tinham para eleger um de seus pares para o legislativo municipal.

De certa forma, naquele instante, fui levado a refletir sobre qual postura deveria ser adotada. Talvez não fosse do agrado deles que nossos professores negassem lhes dizer algumas palavras. Assim, acerca das possibilidades que um vereador indígena teria para abrir o diálogo intercultural, os professores se limitaram a dizer que eles participariam das discussões sobre as políticas indigenistas praticadas pelo executivo municipal.<sup>21</sup>

Ao refletir sobre esse contexto atual, sobre esse chamado voltado aos antropólogos para participarem das estratégias de resistências dessas populações, recorro novamente a Bruce Albert (1997), o qual sugere que a antropologia da “observação” já não é apenas “participante”, tem-se tornado “participação” social em função da condição e do âmbito de seu campo de investigação (1997).

Em campo, não é mais possível que o antropólogo fique neutro em sua observação sobre determinada realidade social, se é que algum dia foi. Durante a pesquisa em Arraias, enquanto meus sentidos estavam direcionados para o objeto desta

---

<sup>21</sup> O professor não foi eleito, mas eles conseguiram eleger um representante de outra aldeia para o legislativo local.

tese, os sujeitos com quem me relacionei estavam imersos em suas demandas, nos desafios que estavam enfrentando.

Essas questões apareceram frequentemente durante nossas conversas e entrevistas. A diretora de uma das escolas mais antigas da cidade pediu-me orientação e apoio para restaurar a imagem de uma santa localizada no pátio da instituição e preparar um dossiê na intenção de pedir o tombamento dela. Um homem quilombola, durante nossas conversas, apresentou suas demandas e insatisfações em relação à Justiça local porque, segundo ele, ela teria permitido que as terras de sua família fossem *griladas*, mesmo tendo registros paroquiais atestando que eram de sua família.

E, assim, percebi que não era possível desenvolver a pesquisa ao mesmo tempo em que fechava os olhos para essas demandas, buscando uma suposta neutralidade. A intersubjetividade estava candente na relação e na produção da pesquisa em campo.

Desse modo, isso me fez atender ao chamado daquela diretora e a buscar orientar aquele senhor no que fosse possível sobre suas demandas, mas, especialmente, sobre como preservar as dezenas de documentos fundiários em sua posse, pois eles estavam se deteriorando em função da umidade e da falta de acondicionamento adequado.

Assim, tem sido cada vez mais frequente, em países onde povos nativos e minorias têm emergido como sujeitos políticos, antropólogos combinarem a pesquisa etnográfica com a “advocacia”. Por isso, eles assumem um *status* de mediadores em zonas de tensão e de fricção interétnica<sup>22</sup>. Essa realidade atual traz com ela dois tipos de problemas à investigação antropológica.

[...] o primeiro, relativo à manutenção da independência do antropólogo em face de novos tipos de “demanda social”, que implica certas limitações intelectuais: cria-se o problema da autonomia intelectual do pesquisador [...] e, segundo, relativo às potencialidades metodológicas etnográficas para uma relação não baseada na política da sujeição e ingenuidade positivista (ALBERT, 1997, p. 58).

Segundo Josué Tomasini (2008), o cuidado ético ou moral do pesquisador é necessário, justamente, porque a posição dele tem sido cada vez mais percebida como importante para a determinação de certos territórios identitários. Entretanto, isso não

---

<sup>22</sup> “Chamamos ‘fricção interétnica’ o contato entre grupos tribais e segmentos da sociedade brasileira, caracterizados por seus aspectos competitivos e, no mais das vezes, conflituosos, assumindo esse contato muitas vezes proporções ‘totais’” (OLIVEIRA, [1964] 1996, p. 118).

quer dizer que essa situação tenha limitado o exercício da antropologia em uma reprodução apologética de discursos étnicos, por exemplo. Albert (1997) sugere que, nesse caso, antropólogos devem incorporar aspectos dessa nova política e simbologia como novas propostas de estudos antropológicos.

Nesse sentido, o autor argumenta que essa deslocação de parâmetros originais, do trabalho de campo “malinowskiano”, abre novas perspectivas para uma análise etnográfica, e essa mudança de perspectiva certamente é rica em potencial heurístico para a antropologia (ALBERT, 1997). Inclusive, com a possibilidade de fazer com que o trabalho de campo produza um novo olhar etnográfico, que prefiro chamar de um “novo” encontro etnográfico.

### *1.3.3 Etnografia como resultado de uma negociação construtiva em andamento*

Ao apontar aqui esse movimento introspectivo de autoanálise e autocrítica, não tenho a intenção de sugerir métodos para a pesquisa e muito menos traçar conclusões apressadas ou esgotar as minhas dúvidas. Elas ainda são as dúvidas de quem está dando os primeiros passos no campo epistemológico da Antropologia. Entretanto, desenvolver essa breve reflexão é relevante para tomar consciência sobre o contexto atual em que a antropologia está sendo exercitada. Contexto este que, de certo modo, marca o meu lugar de fala enquanto estudante de antropologia. Entendo, assim, que esse lugar de fala tende a determinar, em certa medida, o meu ponto de vista sobre o objeto desta tese, situando-me como mais um sujeito nos processos de ativações patrimoniais de expressões culturais em Arraias.

Em um período não muito recuado no tempo, o lugar de fala não era uma questão que demandava muita atenção. Todavia, como exposto acima, a disciplina que praticamos foi e está sendo duramente cobrada por aqueles que outrora foram considerados como seus objetos de estudos, gerando, assim, a necessidade de mudanças nas fundações epistemológicas, institucionais e políticas da antropologia (RIBEIRO, 2005), mas também na própria atuação de antropólogos em campo e com os sujeitos de suas pesquisas.

Esse deslocamento, além de outras coisas, gerou o compromisso de repensarmos nossa atuação, pois estávamos falando sobre os Outros (SPIVAK, 2010), mas negando o Outro, “que está constantemente presente na construção da ‘leitura’ que fazemos de suas práticas sociais” (MAIA, 2000, p. 148). Tínhamos a autoridade etnográfica, mas até essa autoridade ser questionada pelos próprios sujeitos pesquisados. Tal situação

levou-me a pensar que essa suposta autoridade tendia a determinar o que é relevante para merecer um registro etnográfico, em uma espécie de “processo seletivo” (ARAÚJO E SANTOS, 2007). Ainda, como deve ser realizado esse registro, sobretudo na escrita etnográfica nos campos da memória e do patrimônio.

Jean-Yves Durant (2007) sugere que o processo de registro escrito é insustentável quando é aplicado a uma matéria viva e dinâmica, como são os campos da memória e do patrimônio, que se destacam por suas polifonias e alegorias, campos estes nos quais esta tese se insere. E isso me desloca de uma posição conformada para outra que exige movimentos reflexivos e críticos constantes para pensar sobre a escrita e sobre a autoridade etnográfica, principalmente nos processos de registro das memórias de coletivos inseridos em contextos histórico, social e cultural, marcados por uma ancestralidade negra que viveu sob um regime escravagista, como é o caso arraiano.

Nesse caminho, lanço mão das reflexões de James Clifford (1998). Esse autor desloca nossa perspectiva quando discute em seu texto, “Sobre a autoridade etnográfica”, a formação e a desintegração da autoridade etnográfica na antropologia social do século XX. Segundo ele, os paradigmas de experiência – esse tipo de autoridade está presente nos textos dos primeiros observadores-participantes profissionais, como Margaret Mead e Malinowski – e de interpretação – surgiu como um contraponto ao paradigma da experiência, e tem em Clifford Geertz seu principal expoente – estão dando lugar a paradigmas discursivos de diálogo e polifonia (CLIFFORD, 1998, p. 43). Clifford argumenta que “um modelo discursivo de prática etnográfica traz para o centro da cena a intersubjetividade de toda fala, juntamente com seu contexto performativo imediato” (CLIFFORD, 1998, p. 43). E, assim, as “palavras da escrita etnográfica, portanto, não podem ser pensadas como monológicas, como a legítima declaração sobre, ou a interpretação de uma realidade abstraída e textualizada” (CLIFFORD, 1998, p. 44). Portanto, a linguagem etnográfica é atravessada por outras subjetividades e nuances contextuais específicas, convidando-nos a reconhecer a heteroglossia da e na produção etnográfica.

E, desse modo, segundo James Clifford, tem surgido uma série de trabalhos recentes que têm escolhido apresentar os processos discursivos da etnografia sob a forma de um diálogo entre dois indivíduos. Do ponto de vista da autoridade dialógica, interlocutores negociam ativamente com etnógrafos uma visão compartilhada da realidade. No entanto, James Clifford alerta-nos para o fato de que a forma textual não deve ser a de um diálogo literal.

Nesse caso, para ele, o “diálogo ficcional é de fato uma condensação, uma representação simplificada de complexos processos multivocais”, e sugere que “uma maneira alternativa de representar essa complexidade discursiva é entender o curso geral da pesquisa como uma negociação em andamento” (CLIFFORD, 1998, p. 47).

Esse antropólogo, portanto, nos leva a refletir sobre quem é, na verdade, o autor das anotações feitas em campo. Segundo ele, o controle nativo sobre o conhecimento adquirido em campo pode ser considerável e mesmo determinante. Em função disso, a “escrita etnográfica atual está procurando novos meios de representar adequadamente a autoridade dos informantes” (CLIFFORD, 1998, p. 48).

Clifford (1998) reconhece que toda exposição etnográfica inclui em si mesma uma diversidade de descrições, transcrições e interpretações feitas por uma variedade de “autores”.

Assim, estimula a refletir sobre como essas presenças autorais devem ser manifestadas no texto. Nesse caminho, ele lança duas questões provocativas. Deveríamos adotar um estilo de citação “indireto livre”, estilo este que suprime a citação direta em favor de um discurso controlador, que é sempre, mais ou menos, o do autor? Ou será que o retrato de outras subjetividades requer uma versão estilisticamente menos homogênea, cheia das “vozes diferentes”? Em sua resposta, Clifford nos diz que a etnografia, no geral, tem optado pelo estilo indireto em diferentes níveis de abstração.

Embora seja cada vez mais comum “realizar a produção colaborativa do conhecimento etnográfico e citar os informantes extensa e regularmente” (Clifford, 1998, p. 54), essa tática apenas começa a romper com a autoridade monofônica, porque as “citações são sempre colocadas pelo citador, e tendem a servir meramente como exemplos ou testemunhos confirmadores” (CLIFFORD, 1998, p. 54). Para James Clifford, mesmo indo além da citação, tomando os informantes e os etnógrafos com vozes diferentes, com alteridades diferentes, seria uma espécie de heteroglossia domesticada, pois, ainda assim, confirmaria “uma vez mais a orquestração final virtuosística feita por um só autor de todos os discursos presentes no texto” (CLIFFORD, 1998, p. 54).

Para a etnografia ser invadida pela heteroglossia, James Clifford (1998, p. 55) sugere uma “estratégia textual alternativa, uma utopia da autoria plural que atribui aos colaboradores não apenas o status de enunciadores independentes, mas de escritores”. E argumenta que os “antropólogos terão cada vez mais de partilhar seus textos, e por vezes as folhas de rosto dos livros, com aqueles colaboradores nativos para os quais o

termo informante não é mais adequado, se é que um algum dia foi” (CLIFFORD, 1998, p. 55).

Ao expor essas perspectivas teóricas e metodológicas até aqui, fui levado a repensar e a problematizar minha produção etnográfica, tanto no nível do desenvolvimento da pesquisa de campo, das relações com os sujeitos pesquisados, quanto no nível da produção de escrita desta tese. Com essas reflexões, percebi que a escrita etnográfica tende a entrar em choque com a multivocalidade, com a dinâmica complexa da memória, da oralidade, do patrimônio e suas alegorias, sobretudo quando se produz recortes e engessamentos de narrativas orais, em um processo seletivo referente ao que merece ou não o registro escrito.

Diante disso, questioneimei-me sobre como a escrita etnográfica pode alcançar ou expressar a heteroglossia e a própria dinâmica da memória e da oralidade.

Assim, entrei nesse universo teórico-metodológico construindo mais questões do que certezas em minha cabeça, especialmente por estar percorrendo caminhos ainda não muito conhecidos por este antropólogo em formação. Talvez, sejam mais relevantes as questões formuladas por James Clifford do que eventuais repostas.

Desse modo, em vez de propor um caminho supostamente mais “simples”, com respostas objetivas, Clifford sugere caminhos mais complexos e tortuosos. Ele apresenta outras perspectivas que trazem mais questões e dúvidas do que certezas, mas que incentivam a buscar a construção de relações mais simétricas e menos colonizadoras com sujeitos pesquisados e na produção do conhecimento antropológico, conforme exposto acima.

Começo, então, como sugere Clifford, assumindo que a etnografia é resultado de uma negociação construtiva em andamento entre duas ou mais alteridades, a deste antropólogo e as dos sujeitos sem os quais esta tese não teria sido escrita.

## **CAPÍTULO 2: CONSTRUINDO O PATRIMÔNIO “OFICIAL” (?): ARRAIAS, SEUS TRAÇOS MATERIAIS E IMAGENS IDEALIZADAS**

No capítulo anterior, descrevi meus primeiros contatos com o objeto de estudo desta tese, minha entrada em campo e trouxe alguns dos descompassos provocados pelo que chamo aqui de narrativa hegemônica em relação à região de Arraias. Narrativa esta que tem sido gestada, principalmente, pelo Estado e reproduzida pelos meios de comunicação e por agentes do próprio Estado, fomentando a produção de imagens idealizadas sobre Arraias.

Assim, um processo de construção de um patrimônio “oficial” idealizado, descolado da vida cotidiana da população arraiana e em descompasso com a paisagem cultural local. Esse ponto é analisado de forma mais ampla e aprofundada neste capítulo, no qual apresento alguns sujeitos e suas narrativas/apropriações em relação à região de Arraias e às materialidades de seu passado, trazendo o Museu Histórico e Cultural de Arraias como referência para essa análise.

### **2.1 A construção e legitimação de uma “marca de tradição”**

*O sonho secular já se realizou  
Mais um astro brilha dos céus aos confins  
Este povo forte, do sofrido Norte  
Teve melhor sorte  
Nasce o Tocantins!  
(Hino de Tocantins, Liberato Costa Póvoa)*

Desde os anos de 1990, venho acumulando publicações institucionais assinadas pelos sucessivos Governos do Estado como fonte de informação sobre o Tocantins e as políticas públicas governamentais regionais. De início, foram nessas publicações que observei as nuances de uma narrativa hegemônica que se tornou lugar comum nas ações institucionais no campo do patrimônio. Começo, então, referindo-me à agência do Estado na construção dessa narrativa, tomando, em parte, a perspectiva do institucionalismo histórico como referência para o desenvolvimento das análises.

Para Sven Steinmo (2008), o institucionalismo histórico não é uma teoria particular e, muito menos, um método específico. Por certo, é melhor entendido como

uma abordagem para o estudo da política que se distingue de outras abordagens das ciências sociais por sua atenção às questões empíricas do “mundo real”, usar a história como ferramenta analítica e sua atenção às maneiras pelas quais as instituições estruturam e moldam o comportamento e os resultados políticos. Os seres humanos seriam como seguidores de regras que obedecem às normas e também *atores*<sup>23</sup> autointeressados, cujo comportamento dependeria, em parte, dele mesmo, do contexto e da regra. Essa agência dos *atores*, para Steinmo (2008), é uma das causas que geram alterações nas instituições. Estas últimas são compreendidas pelo institucionalismo histórico como “procedimentos, normas e convenções editados por organizações formais da comunidade política ou da economia política” (NASCIMENTO, 2009, p. 113).

Nessa abordagem, destaco dois pontos que considero relevantes para esta tese. O primeiro é considerar que o movimento de aprofundar e enriquecer a compreensão do momento histórico e dos sujeitos dentro dele leva-me a desenvolver análises mais produtivas sobre eventos específicos que explorei. Segundo Steinmo (2008), a observação de processos, ao longo do tempo, permite que o pesquisador coloque eventos específicos em um determinado momento, sem, no entanto, perder os padrões gerais.

O segundo está relacionado ao fato de que o institucionalismo histórico enfatiza “as assimetrias de poder associadas ao funcionamento e ao desenvolvimento das instituições” (HAL e TAYLOR, 2003, p. 196). Dessa forma, focando seu olhar no modo como as “instituições repartem o poder de maneira desigual entre os grupos sociais” e postulando “um mundo onde as instituições conferem a certos grupos ou interesses um acesso desproporcional ao processo de decisão” (HAL e TAYLOR, 2003, p. 200).

O institucionalismo histórico, portanto, fornece “conceitos a partir dos quais o lugar do ator institucional pode ser observado e, assim, identificar os resultados de suas escolhas e mudanças ao longo do tempo” (SALADINO e WICHERS, 2015, p. 39, tradução minha). Com essa perspectiva, debrucei-me sobre alguns estudos históricos e sociológicos e sobre as publicações acima referidas para identificar os processos, a agência do Estado e seus objetivos, na construção da narrativa mencionada, bem como

---

<sup>23</sup> Embora prefira o usar o conceito de *sujeito*, para dar ênfase à sua capacidade de agência, mantive a noção de Steinmo (2008), pois esse autor também destaca a agência do *ator* no desenvolvimento de seus papéis sociais.

perceber a capilaridade dessa narrativa na construção de um patrimônio “oficial” para o Estado do Tocantins.

Nesse caminho, preciso “colar” a reflexão junto à narrativa elaborada do movimento pela criação do Estado do Tocantins, organizado pela Comissão de Estudos dos Problemas do Norte Goiano (CONORTE) e por lideranças políticas, na década de 1980. Em um processo que gerou o que Maria do Espírito Santo Rosa Cavalcante classificou como “O discurso autonomista do Tocantins” (2002, 2003), e, em uma perspectiva similar, Rosy de Oliveira chamou de “A ‘invenção’ do Tocantins” (2002). Mesmo após a concretização da autonomia da região em relação ao Estado de Goiás, “o discurso autonomista” continua influenciando e permeando certas ações institucionais.

Fundamentando-se nesse “discurso autonomista”, as autoridades políticas têm buscado propagar uma identidade regional idealizada e deslocada, reverberando nas políticas públicas e narrativas voltadas para o campo do patrimônio.

Rosy de Oliveira (2002) analisa esse processo pela perspectiva do conceito de “tradições inventadas”, desenvolvido por Eric Hobsbawm e Terence Ranger (1984). Para esses autores, por “tradição inventada” tem-se: o seguinte

[...] entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado (HOBSBAWM e RANGER, 1984, p. 23).

Ao se fundamentar nesta perspectiva teórica, Rosy de Oliveira (2002, p. 23) argumenta que a CONORTE tinha como “objetivo principal agregar os idealistas dispostos a lutar pela causa ‘centenária’”, em uma espécie de reedição ou de continuidade do primeiro movimento divisionista, que foi liderado por Joaquim Theotônio Segurado. Movimento este que levou o antigo Norte goiano à independência da Província de Goiás durante o período de 1821 a 1823.

O movimento separatista da década de 1980 se posicionou como herdeiro de uma *luta* que seria *secular* em prol da independência do antigo Norte goiano e, em uma reedição do discurso que embasou a causa separatista do século XIX, voltou a *denunciar* “o descaso do governo central [de Goiás] para com as carências da região” (OLIVEIRA, 2002, p. 17). No entanto, esses separatistas não explicitaram as

contradições e disputas pelo poder entre as lideranças do século XIX arregimentadas em Cavalcante, Palma (atual Paranã), Natividade e Arraias. Para Oliveira (2002) e Cavalcante (2002 e 2003), essas contradições tomaram corpo quando a capital da Província do Norte foi transferida, em outubro de 1821, de Cavalcante para Arraias, terra natal do capitão Felipe Antônio Cardoso, aliado de Theotônio Segurado, em prol do movimento separatista, e, posteriormente, no início do ano de 1822, para Natividade.

Esse cenário de conflito interno e a ausência de Theotônio Segurado na liderança do movimento<sup>24</sup> contribuíram para seu enfraquecimento e derrocada (CAVALCANTE, 2002 e 2003; OLIVEIRA, 2002), levando à reunificação do norte à Província de Goiás no ano de 1823 (CAVALCANTE, 2003). Além disso, segundo as autoras aqui citadas, o movimento de 1820 também não atentou para o fato de que Segurado era contrário à independência, pois pretendia criar um território fiel a Portugal independente do sul goiano, que defendia a independência do Brasil. Esse conflito de interesses também atingia internamente o movimento, pois o capitão Felipe Antônio Cardoso, um dos principais aliados de Segurado, também era favorável à independência da colônia em relação a Portugal (CAVALCANTE, 2002 e 2003; OLIVEIRA, 2002).

Houve, assim, uma apropriação desse passado e a “reafirmação desse movimento feita pela CONORTE nos anos oitenta, assim, por meio dessa repetição quase obrigatória, transformou-o em uma valiosa marca de ‘tradição’” (OLIVEIRA, 2002, p. 17). Mesmo após a criação do Estado do Tocantins, os sucessivos governos afinaram suas estratégias e discursos para fortalecer essa “marca de tradição”.

Em uma de suas publicações direcionadas às escolas públicas, em comemoração ao décimo ano de autonomia, o Governo do Estado do Tocantins, liderado por José Wilson Siqueira Campos, reafirmou essa ideia logo no início da narrativa ao argumentar que *a criação do Estado do Tocantins é uma aspiração legítima de mais de um século. É a única forma de arrancar o povo do norte de Goiás da miséria e do abandono!* (GOVERNO DO ESTADO DO TOCANTINS, 1998, p. 03).

A Figura 20 ilustra a “página 03” da referida publicação e essa narrativa, destacando Siqueira Campos, então deputado federal por Goiás e representando a região norte do Estado, durante discurso em que pedia a criação do Tocantins na Assembleia Nacional Constituinte de 1988. Na plateia que o assiste, um parlamentar comenta que *Siqueira Campos defende essa causa há anos*, colocando-o também como um líder

---

<sup>24</sup> Joaquim Theotônio Segurado desligou-se da liderança do movimento e viajou, em janeiro de 1822, para Lisboa como deputado constituinte pela Capitania de Goiás.

importante na *luta secular* pela criação do Estado. E, logo abaixo, no rodapé da página, uma frase sugere que o processo *divisionista* começou há alguns séculos e as reticências no final da frase convida o leitor a viajar no tempo através das páginas seguintes da publicação.

**Figura 20** – Ilustração com José Wilson Siqueira Campos discursando na Assembleia Nacional Constituinte de 1988.



Fonte: Governo do Estado do Tocantins (1998).

Com esse discurso, estabelecia-se “uma identificação artificial e uma legitimação histórica entre a reivindicação divisionista defendida pelo primeiro movimento ocorrido nas duas primeiras décadas do século XIX e o último em 1988” (OLIVEIRA, 2002, p. 17). Embora tenha havido reivindicações propondo a criação do Estado, ocorridas em determinados períodos do século XX, como a do brigadeiro Lysias Augusto Rodrigues, no ano de 1943, e de Feliciano Machado Braga, Fabrício César Freire e Oswaldo Aires da Silva, entre os anos de 1956 e 1960, os separatistas da década

de 1980 lançaram seus olhares para a primeira cisão, ocorrida nas primeiras décadas do século XIX, transformando-a em um símbolo da *luta* pela liberdade e atestando que a divisão seria um anseio *secular*. Além disso, segundo Oliveira (2002, p. 29), ao mesmo tempo se “buscou traçar e reforçar uma identificação cultural dos habitantes da região com os hábitos e costumes locais”.

Ana Elisete Motter, Marisete Cristina Soares Lunckes e Jarbas da Silva Mendonça (2002) direcionaram suas análises para os mecanismos utilizados pelos discursos de autoridades políticas e da imprensa escrita para construir o que seria essa identidade regional tocantinense, no período que abrange aos anos de 1988 a 2000. Segundo eles, com a criação do Estado do Tocantins, buscou-se reverter aqueles que seriam os “símbolos identitários do antigo norte” (MOTTER *et al.*, 2002, p. 75), com base em uma situação de marginalizado, esquecido e abandonado (SENA, 2003 e 2010; MOTTER *et al.*, 2002) pelo sul goiano, pois esta era uma “identidade negativa que, com o Tocantins, torna-se extremamente positiva” (MOTTER *et al.*, 2002, p. 75).

Nos discursos das autoridades políticas da época, buscou-se exaltar e legitimar a nova identidade e o que é “ser tocantinense”, destacando-se o caráter neoliberal e moderno do “novo” Estado (MOTTER *et al.*, 2002). Em outros termos, a imagem de um sertão rejeitado, explorado, abandonado e sofrido deveria ser desconstruída para a instalação da modernidade (MOTTER *et al.*, 2002).

Custódia Selma Sena (2010) argumenta que, no imaginário nacional, o sertão é representado como um espaço no qual a civilização ainda não teria chegado e teria que ser, “tal como as sociedades colonizadas, [...] derrotado pelas camadas sucessivas de civilização” (SENA, 2010, p. 45). Dessa maneira, para as autoridades políticas da época e para a imprensa, a região deveria ser dinâmica para implantação de uma economia capitalista moderna (MOTTER *et al.*, 2002), que estabeleceria os pilares desenvolvimentistas do Estado do Tocantins e o retiraria da periferia da nação.

Na atualidade, essa narrativa tem buscado agenciar o silenciamento das contradições e conflitos regionais, além de destacar o “novo” Estado como um lugar privilegiado e que organiza e unifica os interesses dos vários segmentos sociais. Segundo Motter *et al.* (2002),

[...] este discurso procura homogeneizar a situação do Tocantins, ou seja, o mesmo nega toda e qualquer diferença interna desse espaço que constitui o Estado. Além de negar qualquer diferenciação espacial, o mesmo nega as diferenças no

que tange às possibilidades e oportunidades para os variados segmentos sociais que convivem e interagem nesse “novo” espaço social (Motter *et al.*, 2002, p. 73-74).

Diante disso, entendo que esse processo é similar ao apontado por Edward W. Said (2007). Com base em Gramsci (1975)<sup>25</sup>, Said (2007, p. 18-19) argumenta que, em qualquer sociedade que se diz não totalitária, “certas formas culturais predominam sobre outras, do mesmo modo que certas ideias são mais influentes que outras; a forma dessa liderança cultural é o que Gramsci identificou como *hegemonia* [Grifo do autor]”. Alcançando-se tal hegemonia por meio de narrativas que buscam construir e consolidar unidade social e consensos.

Dessa maneira, entendo a narrativa hegemônica como sendo um instrumento utilizado por determinado grupo para alcançar/manter sua dominação política e cultural e gerar consensos por meio de construções discursivas e, conforme sugere Norman Fairclough (2001), representações de mundo particulares.

Tem-se constituído, assim, uma narrativa hegemônica que propagou e propaga a ideia de unificação dos interesses dos vários segmentos sociais, ofuscando as diferenças apontadas por Motter *et al.* (2002). Na penúltima página da publicação comemorativa em alusão aos dez anos de autonomia, acima referida, essa narrativa é reafirmada pela frase *índios, migrantes, gente de toda raça e procedência, se unem para estabelecer as bases do Tocantins e do Brasil do futuro [...] (GOVERNO DO ESTADO DO TOCANTINS, 1998, p. 31).*

A Figura 21 ilustra a “página 31” em que se destaca Siqueira Campos, Governador do Estado na época da publicação, pronunciando essa narrativa por trás de um mapa do Tocantins com imagens de um homem indígena, um negro, dois brancos, uma mulher branca com uma criança no colo, também branca, e um homem com traços indígenas e negros, representando vários segmentos sociais e momentos da história. Esse cenário social e cultural ilustrado é acompanhado pela afirmação de Siqueira Campos de que a suposta união entre as pessoas ao longo da história confirmaria que *[...] este seria o mais precioso patrimônio do Tocantins: sua gente!!!.*

No mapa, apresenta-se, ao fundo, a figura de um homem negro, remontando ao período da escravização, mas que, aparentemente, desaparece nos períodos históricos posteriores, como se a denominada *miscigenação* diluísse ou fizesse desaparecer negros

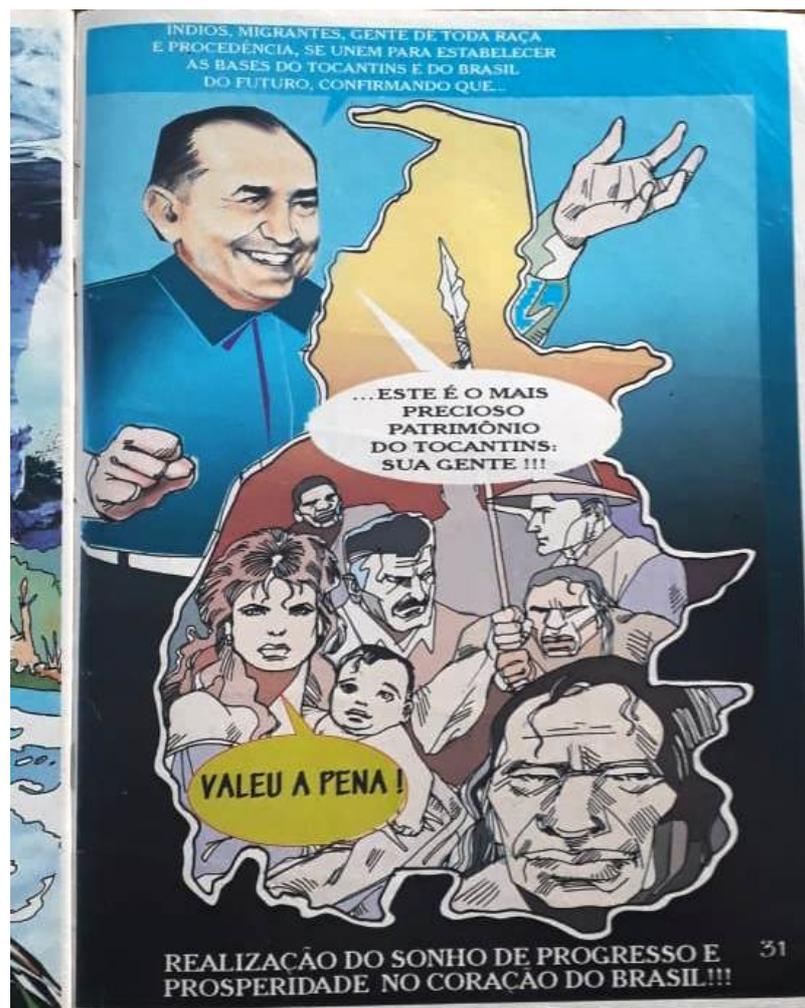
---

<sup>25</sup> Edward W. Said (2007) tomou como referência a obra GRAMSCI, A. *Quaderni del carcere*. Torino: Einaudi, 1975 (edição crítica de Valentino Gerratana, do Instituto Gramsci).

e negras como sujeitos históricos. Pode-se perceber essa perspectiva ao observarmos a figura de um homem provavelmente trazendo traços indígenas e negros, posicionado à frente da mulher. A mulher com a criança no colo afirma que *valeu a pena!*, em alusão a essa suposta união e também ao processo que levou à criação do Estado do Tocantins.

Nesse ponto, entendo que a ilustração da mulher com a criança no colo, no contexto geral da representação, parece uma tentativa de amenizar ou dissimular a imagem construída de que o processo de criação do Estado do Tocantins teria sido uma *luta secular* liderada por homens, sobretudo, brancos. Ademais, a criança branca representaria o futuro desejado. Cabe apontar que a representação da mulher com uma criança nos braços traça seu lugar nesse quadro: a ordem reprodutiva do sistema (MCCLINTOCK, 2010). Aliás, o “discurso autonomista” tem silenciado a participação da mulher na esfera pública, no processo que levou à criação do Estado.

**Figura 21** – Ilustração com José Wilson Siqueira Campos afirmando que vários segmentos sociais se unem para formar as bases do Tocantins.



Fonte: Governo do Estado do Tocantins (1998).

Para Motter *et. al.* (2002), a região construída por esse discurso transforma-se “num espaço idealizado e deslocado de sua concretude” (MOTTER *et. al.*, 2002, p. 74), projetando-se para um suposto futuro promissor que superaria as desigualdades e o subdesenvolvimento do passado (MOTTER *et. al.*, 2002).

No livro *Símbolos: um registro do patrimônio cultural e natural do Tocantins*, publicado em 2014, pela Assembleia Legislativa do Tocantins, percebe-se o reforço da narrativa até aqui referida. O texto de apresentação da obra destaca que os registros fotográficos e textuais compilados no livro são representativos de elementos que fazem parte da história regional e do processo de composição de uma suposta identidade tocantinense. Também, classifica a referida publicação como *o registro histórico de um Tocantins que cresce olhando para o futuro ao mesmo tempo em que valoriza suas raízes, seu povo e suas tradições* (ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DO TOCANTINS, 2014, p. 05). No desenrolar da narrativa do livro, percebe-se essa perspectiva de forma mais objetiva. Vejamos!

Apesar de ser o Estado mais jovem do Brasil, o Tocantins tem suas raízes nas cidades fundadas durante o ciclo do ouro que ocorreu no antigo norte goiano entre os séculos XVII e XVIII. O Estado conta com um rico patrimônio arquitetônico formado pelas igrejas centenárias e o casario colonial das cidades históricas. Esse cenário contrasta com a arrojada arquitetura de Palmas, uma cidade planejada, com traçado e prédios modernos. No Tocantins, a arquitetura é a ponte que liga o passado, o presente e o futuro (ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DO TOCANTINS, 2014, p. 09).

Nas entrelinhas desses fragmentos do livro, destaco a presença do que Rosy de Oliveira (2002) chama de “marca de tradição”. O movimento da década de 1980 colocou-se como herdeiro de uma *luta* que seria *secular* pela *autonomia do antigo norte goiano*, formulando o que Cavalcante (2002 e 2003) conceitua como “o discurso autonomista do Tocantins”. Segundo esse discurso, embora se estivesse pleiteando a criação de um *novo* Estado, seu território já existiria há mais de 200 anos enquanto norte goiano e *abandonado* pelo sul, com suas cidades mais antigas surgidas durante o ciclo do ouro.

Essas cidades seriam como monumentos *reveladores* da gênese de ocupação colonial da região, além de *testemunhas materiais* do primeiro movimento separatista. Em outros termos, construiu-se um suporte patrimonial para o “novo” Estado, para o “novo” território, referenciado na arquitetura e que a considera como uma ponte que

liga passado, presente e futuro. Estabelecendo-se, assim, uma “marca de tradição” que, em certa medida, fundamentou “o discurso autonomista” durante o processo que gerou a criação do Estado do Tocantins. Ainda, que se mantém, sustentando-se em uma história “oficial” imposta após a autonomia do antigo Norte goiano. Refiro-me aqui à perspectiva de Richard Kagan (2010) a respeito da “história oficial”. Segundo o autor:

[...] a história oficial é a história “aprovada” ou “autorizada”, história que recebe apoio do poder ou é até patrocinada por ele. Além disso, a história oficial é geralmente elaborada com o objetivo de criar um registro histórico que favoreça os interesses e objetivos do governante – também pode ser uma igreja, uma ordem religiosa, uma cidade, uma universidade, até mesmo uma família ou um indivíduo – para quem foi originalmente escrito. Nesse sentido, a história oficial, como outras histórias, é dirigida ao público futuro: destina-se a oferecer às gerações sucessivas uma leitura particular do passado. Tão importante quanto isso, a história oficial aborda o presente: muitas vezes é projetada para seduzir a opinião pública, legitimar a reivindicação de poder de um governante ou reunir apoio para um determinado programa político ou conjunto de crenças particulares (KAGAN, 2010, p. 24, tradução minha).

Dessa maneira, entendo que o processo que venho descrevendo e analisando tem certa aproximação com o que é apontado por Benedict Anderson (2008). Segundo ele, o censo, o mapa e o museu são três instituições de poder que, juntas, “moldaram profundamente a maneira pela qual o Estado colonial imaginava o seu domínio – a natureza dos seres humanos por ele governados, a geografia do seu território e a legitimidade do seu passado” (ANDERSON, 2008, p. 227).

O Estado colonial adotou o censo como uma maneira de criar imagens ou classificações totalizantes das populações sob seus domínios coloniais, pois a ideia “fictícia do censo é que todos estão presentes nele e que todos ocupam um – e apenas um – lugar extremamente claro” e “sem frações” (ANDERSON, 2008, p. 230). E, assim como os censos, “os mapas de tipo europeu operavam com base em uma classificação totalizante” (ANDERSON, 2008, p. 239), delimitando territorialmente, para finalidades políticas, as populações enquanto “o censo preenchia politicamente a topografia formal do mapa” (ANDERSON, 2008, p. 240).

Desse modo, o “Estado colonial não pretendia apenas criar, sob seu controle, uma paisagem humana de plena visibilidade; a condição dessa ‘visibilidade’ era que tudo e todos tivessem (por assim dizer) um número de série” (ANDERSON, 2008, p.

254). Segundo Anderson (2008), no início do século XIX, a “arqueologia colonial oitocentista” voltou seu olhar para antigos monumentos no Sudeste Asiático, fazendo proliferar o número de museus. Inúmeras “localidades antigas foram sucessivamente desenterradas, capinadas, medidas, fotografadas, reconstruídas, removidas, analisadas e postas em exposição” (ANDERSON, 2008, p. 246).

Com essa atuação, “os serviços arqueológicos coloniais se tornaram instituições de poder e prestígio, convocando os serviços de alguns funcionários com erudição e de capacidade excepcional” (ANDERSON, 2008, p. 246-247). Ao analisar esse contexto, Anderson (2008) argumenta que a “arqueologia monumental, cada vez mais ligada ao turismo, permitia que o Estado aparecesse como o guardião de uma tradição generalizada, mas também local” (ANDERSON, 2008, p. 250).

Além disso, por um lado, os antigos sítios sagrados foram incorporados ao mapa da colônia, no entanto, por outro lado, “os monumentos reconstruídos eram cercados por gramados elegantemente traçados, sempre com placas explicativas, cheias de datas, dispostas aqui e ali” (ANDERSON, 2008, p. 250), mas eram “feitos para permanecer vazios ou com meia dúzia de turistas perambulando (na medida do possível, nada de peregrinações ou cerimônias religiosas)” (ANDERSON, 2008, p. 250). Dessa maneira, ele conclui que “assim museificados, eles eram reposicionados como insígnias de um estado colonial *secular*” (ANDERSON, 2008, p. 250).

Ao utilizar as lentes oferecidas por Anderson (2008), entendo que a “marca de tradição” e “o discurso autonomista”, que fundamentam a narrativa hegemônica, produziram e ainda produzem representações da cultura (para criar uma identidade tocantinense em oposição à goiana e referenciada na arquitetura tanto para atestar a existência de um passado que remonta ao período colonial quanto para construir suporte material/narrativa patrimonial “oficial” para o território). Igualmente, do território (o antigo norte goiano, visando alcançar a criação do Estado do Tocantins) e dos aspectos da história local (construir um discurso histórico “oficial” sobre a região e a *causa separatista*, mas também que exalta e centraliza o protagonismo da criação do Estado em determinados sujeitos ou forças políticas).

Na atualidade, a “marca de tradição” e “o discurso autonomista” permeiam as narrativas institucionais sobre os aspectos históricos e culturais do Tocantins. A causa separatista seria *secular* e *justa*, o território do *novo* Estado teria, em suas cidades do século XVIII, os registros monumentais de um passado colonial, mas também de ideais libertários ao se referir aos movimentos em prol da autonomia da região. Essas cidades

seriam, portanto, como monumentos desse passado, como referências históricas e culturais de um *novo* Estado que carrega consigo e valoriza *suas raízes, seu povo e suas tradições*.

Esse discurso idealizado sobre o espaço, a identidade e sobre a história regional, por meio da “invenção” de uma “marca de tradição”, reverberou na produção de narrativas patrimoniais também idealizadas e até homogeneizadoras, como se pode perceber em alguns textos jornalísticos assinados por agentes do Estado. Em comemoração aos 30 anos de autonomia do Estado, Seleucia Fontes (2018)<sup>26</sup>, jornalista da Secretaria de Comunicação do Estado do Tocantins (SECOM-TO), escreveu a matéria *Tocantins, 30 anos: Cidades tocaninenses revelam caminhos da emancipação do Estado* e a publicou em vários veículos de comunicação na *Internet*, cuja narrativa institucional fora reforçada na abertura do texto.

O Estado do Tocantins festeja 30 anos de autonomia política e econômica, mas traz consigo uma jornada centenária, que pode ser contada por meio de suas tradições religiosas e culturais, pelo patrimônio preservado nas cidades mais antigas [...] (FONTES, 2018).

Além da reafirmação de que a autonomia do Estado foi resultado de uma *jornada centenária*, esse trecho da matéria também menciona que os patrimônios das cidades mais antigas estão preservados e seriam testemunhos de uma *luta secular*. Essa afirmação, ao mesmo tempo em que produz uma imagem idealizada, também homogeniza a situação, sobretudo se pensarmos nas paisagens arquitetônicas das cidades mais antigas do Estado, pois, apesar de não citá-las diretamente, o texto sugere que elas também estariam *preservadas*.

Assim, se pensarmos nos contextos das cidades de Natividade e de Porto Nacional, talvez, essa narrativa encontre ressonância (GONÇALVES, 2005). A primeira obteve o tombamento de seu casario mais antigo em 1987 e, desde então, recebe intervenções do IPHAN para manutenção daquela paisagem arquitetônica chancelada como patrimônio cultural pelo órgão federal. A segunda recebeu o tombamento de 250 edificações no ano de 2008 e, igualmente, vem recebendo intervenções do IPHAN desde então. Entretanto, ao observar as paisagens arquitetônicas de algumas cidades,

---

<sup>26</sup> FONTES, Seleucia. *Tocantins, 30 anos: Cidades tocaninenses revelam caminhos da emancipação do Estado*. Disponível em <<https://gazetadocerrado.com.br/tocantins-30-anos-cidades-tocantineses-revelam-caminhos-da-emancipacao-do-estado/>>. Acesso em: 20 jan. 2020.

cujas formações remontam ao período de exploração aurífera, ocorrido nas primeiras décadas do século XVIII, tais como Arraias, Chapada da Natividade, Monte do Carmo e Almas, verifiquei que a maioria das edificações daquele período deu lugar a casas e edifícios que remontam à primeira metade do século XX. No caso de Arraias, o descompasso ganha ainda mais corpo, pois não há edificações que remontam àquele período, a não ser as ruínas da Chapada dos Negros, os traçados da Praça Dr. João D' Abreu e das ruas mais antigas que confluem até ela, conforme mencionei anteriormente. A Igreja Matriz de Nossa Senhora dos Remédios, por sua vez, foi demolida e reconstruída, além de receber sucessivas reformas ao longo do século XX. Em outras palavras, as edificações mais antigas, que ainda existem na cidade, não foram contemporâneas ao movimento separatista liderado por Theotônio Segurado e pelo arraiano capitão Felipe Antônio Cardoso, no início do século XIX.

Paraná é outra cidade mencionada na matéria. No entanto, apesar de ter sido sede da Comarca do Norte (CAVALCANTE, 2002 e 2003), no início do século XIX, de ter ligação histórica com o movimento separatista daquele período e, ainda, de ter sido a localidade em que Theotônio Segurado fixou residência até ser assassinado no ano de 1831, a maioria das edificações da área mais antiga de Paraná é do início do século XX.

E, aqui, volto a mencionar que, ao citar esses descompassos ou (des)encontros, não estou buscando expressar minha preocupação com o que supostamente fora “perdido”, em uma espécie de “retórica da perda” (GONÇALVES, 1996). A intenção é apontar a existência de uma narrativa que permeia os discursos e as ações voltadas para o campo do patrimônio, como também apontar seus descompassos com as paisagens arquitetônicas das cidades mais antigas do Estado do Tocantins.

Ainda, apontar a agência do Estado na produção de uma narrativa idealizada, estereotipada e homogeneizadora. Narrativa esta que fundamenta o processo de construção de patrimônios arquitetônicos “oficiais” também idealizados, descolados e em descompasso com as paisagens arquitetônicas da maioria das cidades aqui mencionadas, principalmente de Arraias.

Conforme mencionei no Capítulo 1, em uma de suas páginas oficiais na *Internet*, intitulada *Turismo Tocantins*, o Governo do Estado refere-se à paisagem arquitetônica de Arraias como sendo composta por edificações que remontam ao seu período colonial.

O Centro de Arraias concentra várias casas do período colonial que permitem conhecer um pouco da arquitetura e da dinâmica

social da época. Ainda é possível ver em algumas casas da época as iniciais das famílias proprietárias do imóvel<sup>27</sup>.

Apesar de o período colonial ter um marco temporal que vai de 1530 até a independência em 1822, a narrativa em análise tem buscado não apenas associar as edificações atuais a uma arquitetura que seria colonial portuguesa, como também afirmar que elas teriam sido construídas naquele período, indicando que o estilo arquitetônico buscado ou almejado é o que fora produzido durante o período colonial. Em sua página oficial na *Internet*, a Prefeitura Municipal de Arraias reafirma essa perspectiva ao argumentar que *na arquitetura da cidade predomina o estilo colonial português. Nas casas mais antigas, pode-se encontrar as iniciais dos patriarcas das famílias que as construíram e o ano em que foram construídas*<sup>28</sup>.

De fato, nas platibandas de algumas edificações, há as iniciais das famílias e, juntamente com elas, também estão as inscrições dos anos em que foram construídas, indicando que suas construções foram realizadas na primeira metade do século XX. É preciso dizer, no entanto, que as características da arquitetura praticada nesse período, chamada de “arquitetura colonial”, transcendeu ao marco temporal mencionado acima e influenciou na paisagem arquitetônica arraiana, deixando algumas de suas marcas em alguns casarões construídos na primeira metade do século XX.

Esse processo também ocorreu em parte das cidades mencionadas até aqui. E isso não quer dizer que as paisagens arquitetônicas dessas cidades não possam ser consideradas patrimônios arquitetônicos, longe disso, pois o mérito, atualmente, não é atribuído apenas aos conjuntos urbanos cujas formações remontam a um período recuado no tempo (como o colonial) e que apresentam uma suposta homogeneidade (MARINS, 2016). Chamo a atenção aqui para o fato de que a narrativa “oficial” sobrepõe-se às questões apontadas, camuflando-as em favor de seu projeto patrimonial idealizado. Vejamos o caso a seguir.

O livro acima mencionado, publicado pela Assembleia Legislativa do Tocantins, através de imagens e textos, também produz uma narrativa similar à que venho mencionando até aqui. Segundo a referida obra, em Arraias, *o patrimônio histórico, formado por inúmeros casarões e igrejas dos séculos XVIII e XIX, permanece*

---

<sup>27</sup> SECRETARIA DA INDÚSTRIA, COMÉRCIO E TURISMO DO ESTADO DO TOCANTINS. *Arraias: centro histórico*. SICTUR, 2018. Disponível em: <<https://turismo.to.gov.br/regioes-turisticas/serras-gerais/principais-atrativos/arraias/centro-historico/>>. Acesso em: 10 dez. 2018.

<sup>28</sup> PREFEITURA MUNICIPAL DE ARRAIAS. *História*. Disponível em <<https://www.arraias.to.gov.br/hist-ria-da-cidade/>>. Acesso em: 06 mar. 2020.

*conservado e é o principal cartão postal da cidade* (ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DO TOCANTINS, 2014, p. 27)<sup>29</sup>. Chamo a atenção nesse trecho para a afirmação de que existem *casarões e igrejas dos séculos XVIII e XIX*. Conforme mencionei no Capítulo 1, as igrejas desse período foram demolidas, e a Igreja Matriz de Nossa Senhora dos Remédios, por sua vez, foi demolida e reconstruída no século XX, além de passar por sucessivas reformas posteriores. Ainda, os casarões mais antigos da cidade foram construídos durante a primeira metade do século XX.

Embora tenha percebido esses descompassos, preciso dizer que parte dessas edificações é representativa de uma arquitetura vernacular. Ainda, algumas delas trazem certas características de uma “arquitetura colonial”, tais como a existência de edificações geminadas; telhados em duas ou quatro águas; numerosas janelas e portas, algumas delas emolduradas; eiras, beiras e platibandas; edificações que seguem os alinhamentos das ruas e do relevo acidentado. Essas características podem ser percebidas em muitas cidades surgidas nas proximidades de minas auríferas no período colonial.

Diante disso, menciono aqui essa reflexão para apontar outro descompasso no trecho do livro acima citado: a inexistência de edificações dos séculos XVIII e XIX. Em outros termos, a paisagem arquitetônica referida na narrativa não foi *conservada*.

Há, portanto, a intenção de “reconstruir” ou “inventar” uma paisagem arquitetônica colonial para a cidade. De fato, a paisagem arquitetônica atual pode ser o *principal cartão postal da cidade*, mas, ao se basear nas informações do livro referido, um visitante, por exemplo, pode incorrer no equívoco de contemplá-la como representativa dos séculos XVIII e XIX e reproduzir narrativas e imagens também idealizadas e romantizadas sobre Arraias.

Essas narrativas vêm sendo constantemente reproduzidas e disseminadas também por veículos de comunicação regionais, alcançando um número cada vez maior de receptores. Em uma matéria publicada no portal de notícias, intitulado *Conexão Tocantins*, por exemplo, refere-se a oito cidades como destaques e como cidades monumentos do Estado. Segundo a referida matéria, *Arraias, Dianópolis, Monte do Carmo, Natividade, Paranã, Porto Nacional, Tocantínia e Tocantinópolis são os destaques, cidades monumentos do Estado* (NAYARA, 2014). Em um trecho da matéria, faz-se referência especificamente à região de Arraias.

---

<sup>29</sup> ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DO TOCANTINS. *Símbolos*: um registro do patrimônio cultural e natural do Tocantins. Palmas: AMP Propaganda, 2014.

Em Arraias, as construções mais antigas são datadas do século XIX. Algumas conservam paredões em tijolos de adobe, destacando-se a Igreja Matriz, que sofreu descaracterização dos seus traços originais em razão das reformas no século XX (NAYARA, 2014).

Nesse trecho, percebi, também, o que pode ser considerado como uma dissonância na narrativa, pois menciona que a Igreja Matriz de Nossa Senhora dos Remédios sofreu descaracterização devido às reformas ao longo do século XX. De fato, ela recebeu reformas, mas, antes disso, ela foi demolida e reconstruída, não foi apenas *descaracterizada*. É relevante contextualizar que a matéria foi produzida por um veículo da imprensa regional, o que indica que a reprodução da narrativa hegemônica não é totalmente “controlada” pelo Estado, abrindo espaço para dissonâncias e tensões, como veremos também em uma das publicações direcionadas ao turismo, mencionadas mais adiante.

Em outra matéria publicada na página oficial da SECOM-TO, há um trecho de entrevista concedida por Kátia Rocha, à época, secretária de cultura do Estado, no qual ela reforça essa narrativa. Segundo ela, *na arquitetura se destacam os centros históricos de cidades dos séculos 18 e 19, como Arraias, Dianópolis, Natividade, Paranã e Porto Nacional*<sup>30</sup>. Embora a análise sobre esse ponto seja desenvolvida mais à frente, chamo a atenção para a categoria *centro histórico* como um elemento dessa narrativa que traz intrínseco um processo de exclusão ao classificar o que é histórico e o que não se enquadra nessa classificação, o que é centro e o que é periferia. Dessa maneira, questiono-me sobre quem são os sujeitos que participam dos processos decisórios relacionados a tais classificações. A população participa democrática e equanimemente do processo decisório ou ele está concentrado nas mãos de agentes públicos ou exógenos? Essa é uma questão que passou a permear minhas reflexões ao longo do processo de investigação.

Conforme argumentei, essa narrativa tem produzido hierarquizações, homogeneização e exclusão, classificações e legitimações de bens culturais também idealizados. Esse processo e sua capilaridade não se apresentam ao receptor ou à receptora, pelo contrário, são ofuscados. E isso tem se consolidado a ponto de

---

<sup>30</sup> SOUZA, Jarlene. *Secult lembra Dia do Patrimônio Cultural com ações realizadas*. Disponível em: <<https://secom.to.gov.br/noticias/secult-lembra-dia-do-patrimonio-cultural-com-acoes-realizadas-83711/>>. Acesso em: 10 mar. 2020.

transformar um patrimônio arquitetônico “oficial” idealizado em produto para o turismo.

Observei esse processo em duas publicações voltadas para o turismo, são exemplares dos populares “guias turísticos” em suporte de papel. A primeira foi publicada no ano de 2005, pela empresa *Opção News Produções e Eventos*, com apoio do Governo do Estado do Tocantins, sob o título *Guia do Tocantins turismo*<sup>31</sup>. Em sua capa, o guia destaca as *idades históricas* como um dos primeiros produtos para o turismo e, em suas primeiras páginas, traz o texto *história de um povo* para situar os leitores em relação à história regional, que seria *secular*.

Após narrar essa *história secular*, no final do referido texto, afirma-se que *o Tocantins, embora seja oficialmente um estado novo, possui um legado de mais de trezentos anos de história* (AMORIN e CASTRO, 2005, p.17). Reproduzindo, assim, uma narrativa que vem construindo e legitimando o que Oliveira (2002) chama de “marca de tradição”. E, quando se refere à região de Arraias, embora mencione que a igreja fora reconstruída, o conjunto de textos e imagens passa a impressão de que os casarões remontam ao período de surgimento da cidade, reproduzindo, mesmo indiretamente, a narrativa até aqui mencionada.

E, por fim, também aponta as ruínas da Chapada dos Negros como atrativas para o desenvolvimento de atividades ligadas ao turismo, devido à sua relação com o surgimento da cidade.

Ressalto, também, uma outra dissonância. Esse guia menciona que a Igreja Matriz de Nossa Senhora dos Remédios foi reconstruída e não apenas reformada, conforme afirmou a matéria acima citada, produzindo, assim, outra dissonância na narrativa em relação a um mesmo elemento da arquitetura arraiana. É preciso contextualizar que o governador da época havia rompido com as forças políticas lideradas por José Wilson Siqueira Campos, começando a questionar alguns pontos do “discurso autonomista”, como a centralidade política decisiva atribuída a Siqueira Campos, no movimento pela criação do Estado, ofuscando, assim, a participação de outros sujeitos contemporâneos ao processo.

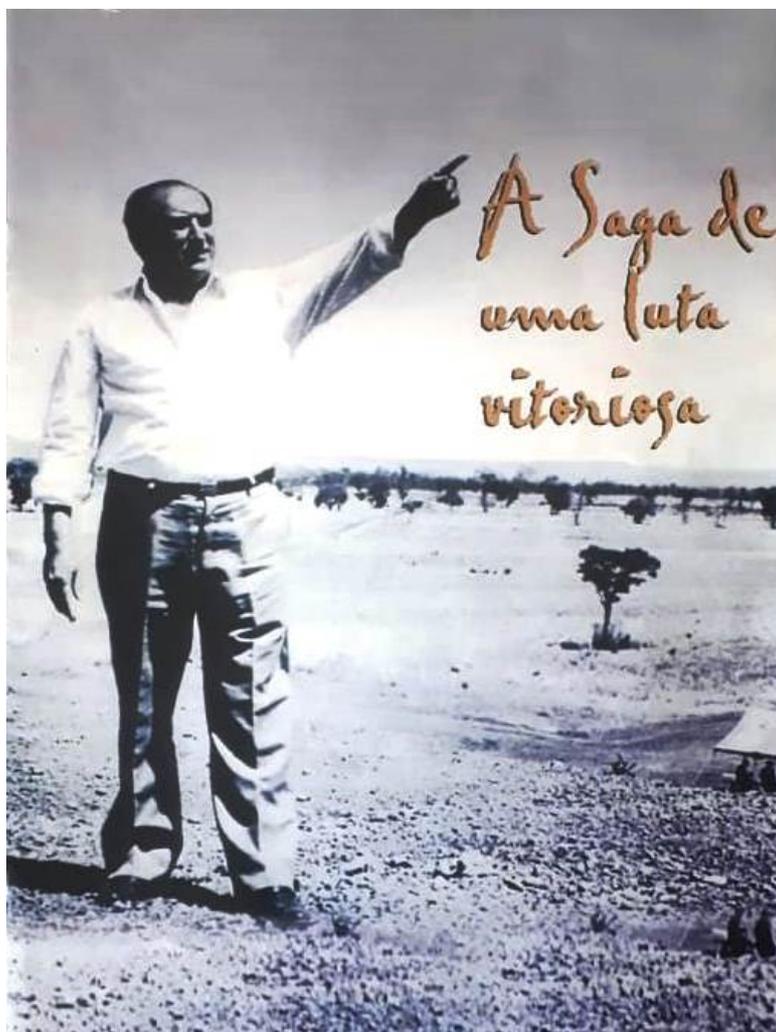
No ano de 1999, quando exercia seu terceiro mandato como governador, Siqueira Campos publicou sua biografia em material amplamente distribuído como folhetim e encarte em jornais e revistas, sob o título *A saga de uma luta vitoriosa*. A

---

<sup>31</sup> AMORIM, Magda; CASTRO, Eliane. História de um povo. In: NEWS, Opção. *Guia do Tocantins turismo*. Palmas: CromoGraf/Opção News, 2005, p. 17-20.

capa dessa publicação destaca a imagem de José Wilson Siqueira Campos apontando para aquele que seria o local escolhido por ele para ser instalada a Capital do Estado do Tocantins (Figura 22).

**Figura 22** – Capa da publicação “A saga de uma luta vitoriosa”.



Fonte: Secretaria de Comunicação do Tocantins (1999).

A narrativa dessa publicação exalta-o como o principal responsável pela criação do Estado. Vejamos um trecho.

Um tão distante do outro, mas unidos pelo mesmo ideal: a liberdade dos habitantes do Norte do jugo das oligarquias goianas. Em tempos diferentes, em linguagens e armas também diferentes, eles – como o português Joaquim Theotônio Segurado, o carioca Lysias Rodrigues, o paraense João Cardoso Moreira de Sousa, os goianos-tocantinenses Feliciano Machado Braga e Fabrício César Freire e tantos outros – sonharam e lutaram pelo ideal separatista. O cearense Siqueira Campos,

porém, pôde sentir o sabor da vitória final com a promulgação da Constituição Federal de 1988, resultado que tem nele o principal responsável (SECRETARIA DE COMUNICAÇÃO DO TOCANTINS, 1999, p. 06).

A construção dessa centralidade política atribuída à figura de Siqueira Campos provocou cisões em suas bases políticas. Esse contexto provavelmente refletiu de alguma forma para essa dissonância em relação à Igreja Matriz, pois o governador contemporâneo à publicação do guia havia rompido com Siqueira Campos e seus Aliados políticos.

Após o Guia do Tocantins Turismo, de 2005, o segundo guia foi publicado no ano de 2011, pela Empresa das Artes, com apoio do Governo do Estado do Tocantins, liderado por José Wilson Siqueira Campos, que exercia seu quarto mandato, sob o título *Guia turístico Tocantins: ecológico, histórico e cultural*<sup>32</sup>. Essa publicação também reproduz a narrativa de que a criação do Estado do Tocantins teria sido resultado de uma *luta secular*.

Segundo o referido guia, essa *luta* estaria inserida ainda no contexto de movimentos libertários e de combate às oligarquias, como o Levante do Forte de Copacabana de 1922 (movimento tenentista ocorrido no ano de 1922, no Rio de Janeiro, no contexto da República Velha) e a Coluna Prestes (movimento político-militar que ocorreu no país entre os anos de 1925 e 1927, ligado ao tenentismo e aos movimentos de insatisfação com a República Velha). Movimento este que passou pelas cidades de Arraias, Conceição do Tocantins, Natividade, Porto Nacional, Tocantínia, Pedro Afonso e Goiatins (ARTES, 2011) e que, supostamente, teria deixado nas lideranças políticas locais o desejo de romper com as forças oligárquicas que promoviam o *atraso* da região.

É relevante mencionar que, na Praça dos Girassóis, em Palmas, onde está localizado o Palácio do Governo do Estado, há um monumento em memória ao Levante do Forte de Copacabana de 1922, e um memorial dedicado à Coluna Prestes (Figura 23), materializados por esse processo de construção histórica e legitimação institucional de uma “marca de tradição”, representando símbolos de uma suposta história regional excepcional, cujo desfecho não poderia ser outro, senão a criação do Estado do Tocantins.

---

<sup>32</sup> ARTES, Empresa das. *Guia turístico Tocantins: ecológico, histórico e cultural*. Palmas: Editare Editora Ltda, 2011.

**Figura 23** – Vista panorâmica do Memorial Coluna Prestes, ao fundo, e do Levante do Forte de Copacabana de 1922, à frente.<sup>33</sup>



Especificamente sobre Arraias, o guia também menciona a Chapada dos Negros como um atrativo para o desenvolvimento de atividades ligadas ao turismo, além de afirmar que o *casario histórico* localiza-se na Praça Dr. João d' Abreu, tomando-o como sendo do período colonial. Em um dos textos de abertura do guia, assinado por Lúcio Flavo Marini Adorno, à época, presidente da Agência de Desenvolvimento Turístico do Estado do Tocantins, menciona-se que Arraias está entre as cidades que ainda possui uma arquitetura do período colonial.

[...] os roteiros seculares de Porto Nacional, Natividade, Arraias e Paranã são pontos que, a cada dia, atraem mais turistas e empresários. O contraste entre o conjunto arquitetônico do século XVIII e a modernidade da capital, Palmas, encanta o empreendedorismo privado e é convite para a aventura (ADORNO, 2011, p. 09).

Além desses guias, também posso mencionar o *Atlas do Tocantins: subsídios ao planejamento da gestão territorial*, publicado no ano de 2012, pela Secretaria de Planejamento e da Modernização da Gestão Pública do Estado do Tocantins (SEPLAN-TO). A publicação é uma referência importante para o desenvolvimento de políticas públicas e para subsidiar empreendedores privados com informações sobre as potencialidades sociais, ambientais, econômicas, culturais e políticas do Estado. No

<sup>33</sup> Figura disponível em: <<https://www.guiadasartes.com.br/tocantins/palmas/museus/memorial-coluna-prestes>>. Acesso em: 15 mar. 2020.

entanto, esse Atlas também reproduz a narrativa acima referida ao destacar, no mapa *Atrativos turísticos*, que Arraias possui uma *arquitetura histórica*, em referência à existência de edificações do período colonial. Além disso, o mapa não menciona a existência das ruínas da Chapada dos Negros.

Entendo que a disseminação dessas narrativas entre a população tem como objetivo consolidar um patrimônio arquitetônico “oficial” arraiano, idealizado e romantizado, de forma que os sujeitos receptores dessas mensagens também, supostamente, as reproduzam e não percebam seus descompassos e contradições, ao mesmo tempo em que não contestariam os processos que levaram às ativações desse patrimônio e muito menos às suas escolhas.

Assim, configurando um processo de construção que se aproxima daquele apontado por Caion Meneguello Natal (2013) ao analisar o que ele chama de a “invenção do patrimônio arquitetônico no Brasil”.

Segundo ele, deu-se uma centralidade à arquitetura, em especial àquela praticada no século XVIII, no processo de constituição de um patrimônio histórico e artístico nacional que desse “ao país referências nas quais os brasileiros pudessem se reconhecer” (NATAL, 2013, p. 01).

Buscou-se alçar a arquitetura praticada no século XVIII a uma condição de referência do que seria “genuinamente” uma “arquitetura brasileira”, de forma que pudesse também confirmar a “existência de uma tradição histórica e artística no Brasil” (NATAL, 2013, p. 07) considerada “como fundamental à identidade da nação” (NATAL, 2013, p. 07).

Como resultado, a política de proteção do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), atual IPHAN, foi direcionada não apenas para edifícios isolados, pois “cidades inteiras foram tombadas, como Diamantina, Mariana, Serro, Tiradentes e São João del Rei, todas no ano de 1938 e todas em Minas Gerais” (NATAL, 2013, p. 02). Desse modo, estas passando a ser consideradas oficialmente como “monumentos históricos” e como base para o resgate da tradição. E, assim, “a arquitetura colonial acabou por se tornar o paradigma do patrimônio brasileiro” (NATAL, 2013, p. 02).

Emergiram desse contexto, durante as décadas de 1920 e 1930, os projetos estéticos neocolonial ou tradicionalista e o moderno, que, segundo Natal (2013, p. 10), passaram a disputar “a primazia de definir a arquitetura brasileira”, pregando “o retorno de uma suposta tradição esquecida” e acreditando “que essa tradição seria reativada por

meio da criação de um novo estilo” pautado no “estudo da arquitetura colonial”. Nesse caso, teria sido fundamental para esses projetos o “mapeamento e a proteção do patrimônio arquitetônico antigo, dos nossos monumentos históricos” (NATAL, 2013, p. 10) para evitar que se perdesse a suposta tradição para sempre, o que poderia levar a uma não solução para crise urbana e identitária (NATAL, 2013). E, assim, tanto a arquitetura neocolonial quanto a arquitetura moderna “tentaram distinguir a verdadeira arquitetura da falsa e acreditavam que, com essa distinção, o patrimônio arquitetônico do Brasil seria, enfim, visualizado, reconhecido e protegido” (NATAL, 2013, p. 10-11). Em suas perspectivas, os “estilos considerados estrangeiros seriam falsos, porque, surgidos em outras plagas, não pertenceriam à tradição local – não seriam, portanto, originariamente brasileiros”, enquanto o “modelo colonial, ao contrário, demarcaria as origens de uma tradição própria” (NATAL, 2013, p. 37).

No entanto, apesar dessa aproximação, essas propostas almejavam alcançar esses objetivos por caminhos diferentes. A proposta neocolonial “defendia a reinvenção da arquitetura portuguesa colonial”, enquanto a “vertente moderna, por sua vez, ainda que pregasse a valorização dos edifícios do passado, concebia arquitetura radicalmente diversa” (NATAL, 2013, p. 11), pois entendia que a arquitetura deveria ser contemporânea e ser a “exata expressão dos materiais, técnicas, hábitos e costumes de uma sociedade cada vez mais integrada internacionalmente” (NATAL, 2013, p. 161).

E o debate entre essas duas propostas girou em torno do “questionamento da identidade nacional como um todo, buscando esclarecer o que pertencia e o que não pertencia à tradição e à história brasileiras” (NATAL, 2013, p. 161), referenciadas em um período anterior “ao advento dos estilos ecléticos responsáveis pela desordem urbana e pela desagregação da identidade nacional” (NATAL, 2013, p. 12). Ao lançar seu olhar para esse processo, Natal (2013) constrói sua tese de que houve a invenção da evidência que daria suporte a uma suposta “arquitetura brasileira”.

Portanto, para Natal (2013), nas perspectivas dessas propostas, os edifícios remanescentes do período colonial e núcleos urbanos, como os de Ouro Preto, Diamantina e Olinda, foram chancelados como “cidades históricas”, tornando-se relíquias e provas definitivas da existência do Brasil, de sua história, de sua arte, como também de seu povo (NATAL, 2013).

Dessa maneira, observo que o patrimônio arquitetônico “oficial” – arraiano e regional – busca afirmar-se também como patrimônio colonial português, inserido na alegoria patrimonial da nação, mas com suas especificidades, por ser considerado como

um *monumento da luta secular* para criação do Estado do Tocantins, tendo no “discurso autonomista” (CAVALCANTE, 2002 e 2003) uma ferramenta para buscar silenciar contradições, conflitos e questionamentos. Diante disso, concordo com Iñaki Arrieta Urtizbera (2016, p. 12, tradução minha), quando este autor afirma “que, juntamente com o estudo das características materiais, formais, objetivas e históricas dos bens culturais, seria necessário revelar, mostrar, tornar visíveis os interesses, valores, instrumentos e mecanismos que estão por trás da produção de bens culturais”.

Assim, atentar para essas questões torna-se relevante para evitar a ocultação e o desconhecimento dos processos que envolvem as escolhas e as construções de narrativas patrimoniais, pois, conforme sugere Urtizbera (2016), quanto maior for a ocultação ou o desconhecimento dos condicionantes e dos instrumentos da patrimonialização ou da valorização do patrimônio pelas estruturas do poder,

[...] maior será a imposição, simbólica e material, das opções patrimoniais escolhidas porque menores serão as possibilidades de criticar, contrariar ou deslegitimar as opções legitimadas, por não saber como, por que e para quê das ativações patrimoniais (URTIZBEREA, 2016, p. 12, tradução minha).

Desse modo, constituindo-se em um processo de imposição vertical, fundamentado em uma construção histórica e, também, legitimado institucionalmente. Isso ocorre em uma espécie de sacralização e naturalização do produto legitimado, ou seja, o bem cultural, processo que visa ocultar o conjunto de interesses e valores que estão em jogo (URTIZBEREA, 2016), além de tentar evitar movimentos contrários questionadores e silenciar as contradições e tensões que o perpassam.

Em Arraias, no ano de 2014, visitei brevemente a exposição do museu local, inaugurado em 2013, e percebi que se tratava de uma referência interessante para uma análise sobre esse processo de construção histórica e legitimação institucional de uma “marca de tradição”. Na seção seguinte, descrevi essas primeiras impressões para posteriormente entrar na apresentação do meu olhar etnográfico em relação à exposição daquele museu na atualidade.

## **2.2 Museu Histórico e Cultural de Arraias: silenciamentos e ausências**

Ao visitar o Museu Histórico e Cultural de Arraias, no ano de 2014, observei que a capilaridade da narrativa acima descrita tinha alcançado sua exposição,

transformando-a em mais um veículo reprodutor e disseminador da “marca de tradição”, referida por Rosy de Oliveira (2002), e de uma história idealizada. Começo, então, pela descrição dessas primeiras impressões. Em seguida, apresentarei outro momento do discurso expositivo daquele museu a partir da minha observação etnográfica em campo, buscando perceber, para além de silenciamentos e ausências em sua narrativa, as apropriações daquela instituição em relação às ruínas da Chapada dos Negros.

O imóvel que abriga o museu foi adquirido pelo Estado do Tocantins no ano de 2008. No ano seguinte, o IPHAN viabilizou sua restauração e adequação.

Entretanto, o museu foi efetivamente instalado e inaugurado no mês de agosto do ano de 2013, quando se consolidou uma parceria entre a Prefeitura Municipal de Arraias e o Governo do Estado. O imóvel está localizado na Praça Dr. João d’ Abreu, esquina com a Rua Antero d’ Abreu, e sua estrutura possui detalhes da arquitetura (Figura 24) praticada pelas famílias mais abastadas na cidade na primeira metade do século XX. A frente do imóvel está disposta para a Praça Dr. João d’ Abreu, ganhando destaque duas janelas maiores de madeira, com duas folhas cada uma, que, por sua vez, são divididas por uma coluna decorada em seu centro, localizadas nas extremidades da frente do imóvel. Entre essas duas janelas, estão três janelas menores de madeira, com uma folha cada. Essas janelas possuem soleiras e molduras decoradas.

A entrada está localizada em uma das laterais da frente do imóvel e possui porta de madeira em duas folhas, também emoldurada. O outro lado, na Rua Antero d’ Abreu, possui sete janelas de madeira com uma folha cada. Essas janelas também possuem soleiras e molduras decoradas.

Destaca-se ainda a platibanda em ambos os lados do imóvel, com desenhos e formas geométricas, as iniciais da família que o construiu e o ano de sua construção (1941), além de desenhos em toda extensão do reboco simulando os adobes das paredes. O telhado possui quatro águas e é coberto com telha de barro francesa, tendo pouca visibilidade em função da platibanda.

**Figura 24** - Panorâmica da sede do Museu Histórico e Cultural de Arraias, em 22 de novembro de 2019.



Créditos do autor.

A exposição daquele museu viveu dois momentos desde a sua criação. Ao estabelecer esses dois momentos, não tenho intenção de construir limites, rupturas ou divisão. Trabalho aqui com a perspectiva da fronteira, que é um lugar de troca e de comunicação, de permanências e ressignificações (MACHADO, 2000). Nessa perspectiva, entendo que o primeiro momento vai do mês de agosto do ano de 2013, quando o museu foi inaugurado, a 2016, ano em que quase foi fechado devido à falta de recursos humanos e financeiros.

A primeira visita que fiz ao museu ocorreu no ano de 2014, no contexto desse primeiro momento. Não cheguei a fazer uma etnografia detalhada, mas observei que a exposição dava destaque a imagens, documentos e objetos que faziam referência ao Levante do Forte de Copacabana de 1922 e à Coluna Prestes, movimento este que teria passado por Arraias nos anos de 1925 e 1926 (ARTES, 2011). Esses momentos ocupavam lugares de destaques na exposição, reproduzindo a narrativa que fundamenta a “marca de tradição” (OLIVEIRA, 2002) acima referida.

O primeiro movimento teria originado a Coluna Prestes e esta, por sua vez, ao passar por Arraias e outras cidades do antigo norte goiano, teria deixado na população local o anseio pela libertação em relação às forças oligárquicas do sul goiano que promoviam o *atraso* e *abandono* da região norte goiana, alimentando o sentimento separatista, que, mais tarde, teria levado à criação do Estado do Tocantins.

Conforme mencionei anteriormente, essa narrativa materializou dois monumentos alusivos a esses fatos históricos na Praça dos Girassóis, em Palmas, em uma tentativa de associar a criação do Estado do Tocantins como reflexo de um sentimento libertário que alimentava aqueles insurgentes. A *luta* pela independência do

norte em relação ao sul goiano, supostamente, seria parte de um processo maior de aspiração pela liberdade que ocorria no Brasil, contra as oligarquias. O primeiro governador do recém-criado Estado, José Wilson Siqueira Campos, já mencionado, reforça essa narrativa em texto introdutório de um documento encaminhado à Assembleia Legislativa relatando as atividades desenvolvidas por seu governo ao longo do ano de 1990.

Segundo ele, *após libertar o nosso povo do jugo das oligarquias, edificar as bases da morada nova, arar a terra e plantar as sementes, não tenho dúvida quanto ao amanhã radioso que nos premiará* (SIQUEIRA CAMPOS, 1991, p. 07). Construiu-se, assim, uma narrativa que sugere que a criação do Tocantins teria ocorrido como resultado de um longo processo de *luta* pela libertação da *opressão política e econômica* que a região vivera sob o jugo das oligarquias da região sul de Goiás.

Na época da visita àquele museu, essa narrativa era ilustrada por grandes painéis coloridos com imagens de líderes desses dois movimentos e de documentos, além de ocuparem o centro da sala onde estava ambientada a exposição. Eu, então, me questionava: quais seriam as relações ou interações que os visitantes estabeleciam com aquela narrativa?

Aspectos históricos, sociais e culturais locais ocupavam espaços secundários na narrativa daquela exposição, embora estivessem no mesmo ambiente. Havia painéis com textos e imagens e objetos, como suporte para uma narrativa sobre a fundação de Arraias, os *ciclos históricos* pelos quais ela teria passado e sobre a escravização de negras e negros durante o período da mineração. No entanto, negros e negras desaparecem como sujeitos históricos na narrativa após o ciclo da exploração aurífera.

Eram ausências e silenciamentos que considerei relevantes, pois não havia elementos que provocassem nos visitantes a reflexão sobre o processo histórico local, sobre a atuação da população negra na construção do município e da cidade de Arraias, para além de ter sido escravizada. As comunidades quilombolas do município estavam retratadas em painéis que informavam sobre seus aspectos culturais e sociais, mas sem receber espaços similares aos que foram dados aos dois movimentos mencionados acima.

Nesse primeiro olhar, tinha consciência de que essas eram as minhas impressões, ainda, que o museu não era uma criação minha ou que estava ali para atender às minhas expectativas. Era um produto local, ativado por sujeitos e processos que ainda não conhecia. Essas percepções eram apenas provocativas, buscando entender os processos,

interesses e relações de poder que confluíam e interagiam naquela ambientação criada pela exposição.

Após certo tempo de estudo e de reflexão, percebi que a capilaridade da “marca de tradição” e de uma história idealizada permeava aquela narrativa do museu, não estimulando, por exemplo, a reflexão sobre as tensões e contradições sociais, históricas e culturais locais.

O segundo momento corresponde ao período que vai do ano de 2017 à atualidade. Entre os anos de 2015 e 2016, a Prefeitura Municipal e o Governo do Estado estavam enfrentando dificuldades para manter a gestão cultural, administrativa, técnica, artística e científica do Museu Histórico e Cultural de Arraias. Esse cenário de dificuldade quase levou o museu a ser fechado no ano de 2016. Situação que foi denunciada pela então secretária de cultura do município, Alessandra Cordeiro, em matéria publicada pelo Jornal do Tocantins, em 16 de janeiro do ano de 2016<sup>34</sup>. Como estratégia para evitar o fechamento do museu, foi criada uma proposta de cooperação técnica entre a Universidade Federal do Tocantins (UFT), o Estado do Tocantins e a Prefeitura Municipal de Arraias, com o objetivo de desenvolver e implantar um modelo de gestão e uso compartilhado do Museu Histórico e Cultural de Arraias, que seria gerido administrativamente pela UFT, representada pelo Colegiado de Turismo Patrimonial e Socioambiental do Campus de Arraias.

E, assim, através dessa proposta de cooperação, nasceu, como uma ação piloto, o “Projeto gestão e uso do Museu Histórico e Cultural de Arraias: Identidades e memórias”, permitindo, então, que aquele museu continuasse aberto (JESUS, 2017).

Esse projeto de extensão foi desenvolvido, inicialmente, no período de 27 de janeiro do ano de 2017 a 27 de janeiro do ano de 2018, gerido por professoras do Colegiado de Turismo Patrimonial e Socioambiental, do Campus da UFT, em Arraias, com apoio de alunas e alunos negros, geralmente descendentes de quilombolas, e que têm atuado como estagiários. As professoras coordenadoras são mulheres brancas, não são naturais de Arraias ou da região, mas residem naquela cidade há alguns anos em função de suas atividades como docentes naquele Campus da UFT.

O projeto foi renovado anualmente por três vezes e abrange o período de janeiro do ano de 2018 até novembro do ano de 2022. No decorrer desse período, as professoras

---

<sup>34</sup> MELZ, Talita. *Museu de Arraias pode ser fechado*. Disponível em: <<https://www.jornaldotocantins.com.br/editorias/magazine/museu-de-arraias-pode-serfechado1.1022723>>. Acesso em: 20 fev. 2020.

responsáveis pelo projeto e os estagiários desenvolveram atividades de pesquisa e formação, além de oficinas, cursos, exposições e mostras de cinema. Entre essas atividades, também está a organização do acervo, que conta com aproximadamente 350 peças do museu, em seis coleções, a saber: objetos do lar; objetos do trabalho; saberes e fazeres; numismática; carpoteca; imagens e documentos (MAGRIN, 2020).

Tais atividades geraram transformações na narrativa e na própria exposição. De uma narrativa que destacava uma “marca de tradição” e uma história idealizada, a exposição passou a abraçar também elementos históricos, sociais e culturais do município. Os painéis que retratam os movimentos Levante do Forte de Copacabana de 1922 e a Coluna Prestes foram encaminhados para o Memorial Coluna Prestes, em Palmas, e passaram a compor sua exposição.

Assim, por meio desse projeto de extensão, iniciou-se um processo em que se buscou a construção de outra perspectiva para a exposição do Museu Histórico e Cultural de Arraias. Processo que comecei a perceber durante pesquisas de campo para esta tese, realizadas entre os meses de novembro e dezembro de 2019. Nesse período, realizei visitas àquele museu, por isso, foi possível observar sua exposição e narrativa na atualidade.

Uma das principais alterações ocorreu no *Salão de Entrada* (Figuras 25 e 26), onde está ambientada uma exposição como suporte para uma narrativa sobre aspectos históricos do município. Os objetos e os painéis que compõem essa exposição já existiam desde a criação do museu, mas eram colocados em segundo plano no contexto geral das ambientações.

Dessa maneira, percebi que essa exposição passou a ocupar completamente o *Salão de Entrada*, que, outrora, dava destaque aos dois movimentos acima referidos. E, assim, posso dizer que houve permanências na passagem de um “momento” ao outro “momento” vivido pelo museu, entretanto, com ressignificações das ambientações e da própria narrativa da exposição.

**Figura 25** – Salão de Entrada, em 22 de novembro de 2019.



Créditos do autor.

**Figura 26** – Salão de Entrada com destaque para painel com imagens e textos sobre a formação da cidade, em 22 de novembro de 2019.



Créditos do autor.

Ao acessar o *Salão de Entrada*, parei por alguns instantes para ler um texto com orientações e informações sobre a exposição e suas seções, disposto em um painel. O título da exposição é *Caminhos de Arraias*.

Em seu texto de abertura, tem-se um alerta de que há muitas versões sobre a história arraiana, mas que o museu optou por *uma visão sobre a versão da história da cidade exposta em uma “grande obra de arte arraiana”, o Painel Histórico, feito pela artista plástica Maria Guilhermina, no ano de 1969*. Esse painel possui dois lados e está instalado na Praça Dr. João d’ Abreu. É formado por uma base de concreto recoberto por um mosaico de azulejos pintados, que dão forma às imagens ilustrativas do que seriam ciclos históricos vividos pela cidade.

A Figura 27 ilustra um dos lados do painel em que se pode perceber a referência ao ciclo da mineração, iniciado em 1735, sustentado pelo trabalho de negros e negras escravizados, e o ciclo da pecuária, iniciado por volta de 1800, com a criação de gado curraleiro e zebu.

**Figura 27** – *Painel Histórico* com destaque para os dois primeiros ciclos históricos, em 25 de outubro de 2008.



Fonte: NUTA (2009).

Abro aqui mais um parêntese para fazer algumas ponderações sobre as imagens que representam o ciclo da mineração. A cena que representa esse ciclo é composta pela imagem das ruínas da Chapada dos Negros, ao fundo, e, em destaque, tem-se a imagem de uma mulher de pele mais clara, em relação aos demais sujeitos na ilustração,

transportando água em uma botija de barro, na cabeça, e em uma cabaça, na mão direita. Ela está trajada com um vestido marrom e um turbante azul na cabeça, e, sobre ele, outro tecido enrolado (formando o que se conhece na região como *rodia*) para reduzir a fadiga e a dor provocada pelo peso da botija.

Ela ainda foi retratada trabalhando descalça, tal condição, mesmo que sua cor de pele seja mais clara em relação aos outros, parece indicar que se trata de uma mulher negra escravizada. Além disso, a representação marca seu lugar em atividades e espaços relacionados ao contexto doméstico de seus senhores, aspecto que foi abordado por Apolinário (2007) em seu estudo. Essa autora aponta que, em Arraias, as mulheres negras escravizadas “enquanto mãos-de-obra eram direcionadas, em sua maior parte, para as atividades domésticas”, sendo que os homens foram utilizados na exploração das “minas, fazendas de criação e roças” (APOLINÁRIO, 2007, p. 73), por serem considerados, pela mentalidade escravista da época, como mãos de obra mais produtivas nessas atividades.

Na sequência da cena, estão dois homens. A interpretação que desenvolvo, nesse caso, leva-me a duas direções. A primeira seria a de que são dois homens negros escravizados, cuja pele é representada pela cor preta, minerando ouro aluvional no córrego Rico, em Chapada dos Negros. Um dos homens está sem camisa e agachado dentro do córrego, com um chapéu de palha na cabeça e bateando ouro, enquanto o outro está em pé, trajado apenas com um calção, dentro do córrego e abastecendo a bateia.

A cena também chama a atenção pelo brilho do ouro na bateia que parece refletir nos corpos pretos dos homens, produzindo, assim, tons de pele mais claros, acinzentados. Isso parece representar a importância econômica que é atribuída ao ouro na produção de riqueza e formação do município. A segunda seria a de que o homem em pé estaria desenvolvendo tarefas menos especializadas por ter um tom de pele preto, por isso, mais relacionado ao ser negro, condição social e racial que o relegaria também a desenvolver suas atividades com pouca roupa ou chapéu para protegê-lo do clima e do sol.

Observa-se que o homem agachado, por ter um tom de pele mais claro (acinzentado na pintura), talvez representando o processo da denominada mestiçagem, desenvolve um trabalho mais especializado, lidando diretamente com o ouro, além de possuir itens de vestuário que o outro homem não possui, usando, inclusive, um chapéu de palha para protegê-lo do sol. Desse modo, marcando o lugar do negro e do

“miscigenado”, além de suas atribuições, dentro daquela sociedade escravagista e mineradora.

Outro detalhe que se destaca é a representação de um pássaro, que parece ser um bem-te-vi (*Pitangus sulphuratus*), típico e popularmente conhecido na região, pousado em um galho de arbusto seco e observando o trabalho, reforçando uma imagem de harmonia na cena retratada.

O conjunto da representação chama a atenção pelos lugares marcados, pela suposta harmonia e brandura da violência que perpassa a cena, embora estejam trabalhando na mineração como escravizados “numa sociedade escravista em que o seu instrumento principal de manutenção era a violência” (APOLINÁRIO, 2007), e uma aparente expressão de apatia, quando pesquisas sobre o tema (APOLINÁRIO, 2007) apontam as estratégias de resistência de negras e negros escravizados, sendo essas, inclusive, as principais causas de formação de quilombos no município.

A cena dá ênfase à mineração sustentada pelo trabalho de escravizados, mas transmite uma imagem de brandura em relação à violência do processo e de uma mentalidade escravagista branca, que também se baseou na noção de raça para se organizar e controlar o Outro. Para Stuart Hall (2003, p. 69), raça “é uma construção política e social” e uma “categoria discursiva em torno da qual se organiza um sistema de poder socioeconômico, de exploração e exclusão – ou seja, o racismo”. Nessa perspectiva, a noção de raça fundamentou a mentalidade da sociedade escravagista brasileira, produzindo representações de negras e negros despersonalizados, objetificados e coisificados.

No entanto, é preciso contextualizar que o painel foi elaborado no ano de 1969, já dentro da Ditadura Militar, período ainda fortemente influenciado pelo “mito das três raças” e que, por sua vez, deu sustentação ao “mito da democracia racial”, além da própria subjetividade e das relações de poder locais, contexto que, talvez, tenha influenciado no olhar da artista e na narrativa representada. Essa observação pode ser inferida também na cena seguinte, a qual representa o *ciclo da pecuária*. Entre as ilustrações, ressalto a figura de um homem com a cor de pele mais clara, lidando com gado em um curral, vestido com roupas brancas e com um chapéu de palha na cabeça.

Na cena, a representação dos negros desapareceu ou teria sido diluída através de uma suposta miscigenação. Entretanto, Apolinário (2007) argumenta que, com o final da exploração aurífera oficial, homens negros escravizados foram direcionados

principalmente para as atividades relacionadas à pecuária, destacando sua participação nesse “ciclo econômico”.

A Figura 28 ilustra o início do *terceiro ciclo* com a chegada das irmãs dominicanas, no ano de 1901, quando estas começaram a desenvolver atividades educacionais e fundaram o Instituto Nossa Senhora de Lourdes, na década de 1950. A representação desse ciclo também faz referência à continuação da pecuária ao longo do período. E, por fim, o painel também ilustra o *quarto ciclo* com a chegada da eletricidade, no ano de 1968.

**Figura 28** – *Painel Histórico* com destaque para os dois últimos ciclos históricos, em 25 de outubro de 2008.



Fonte: NUTA (2009).

Segundo o texto de abertura da exposição, a escolha por essa narrativa tem como finalidade *relembrar acontecimentos históricos, mas também exaltar a cultura do povo arraiano*, e que, para tanto, *a exposição foi estruturada em três momentos*, que passo agora a descrevê-los.

O primeiro momento, sob o título *Ciclos Históricos*, está ambientado no salão de entrada e apresenta painéis e peças que pertencem ao acervo do museu. Essas peças são utilizadas como suporte de uma narrativa sobre a *contribuição e a importância de cada ciclo histórico para a construção da cidade e do município*.

De forma geral, essa exposição, ambientada no *Salão de Entrada*, apresenta objetos, fotografias e painéis como suporte para uma narrativa sobre os *ciclos históricos e econômicos* pelos quais Arraias passou, com destaque para os da mineração e os da

pecuária. Assim, trazendo dados históricos sobre a exploração de ouro em Chapada dos Negros, sustentada pelo trabalho escravizado, e a transferência da população, em 1740, para o local onde se edificou a cidade, sobre o declínio da produção aurífera e o surgimento da pecuária, além de abordar algumas transformações em Arraias, no caso, em seus aspectos sociais, econômicos e culturais até a atualidade, com a chegada da mineração de fosfato.

Essa exposição faz a primeira referência aos negros – sem mencionar as mulheres negras escravizadas – no contexto geral da narrativa daquele museu, quando se menciona sobre o regime escravagista local e, de forma romantizada e idealizada, no texto de um *banner*, intitulado *Arraias Hoje*, quando afirma que Arraias é guardião da memória e *preserva sua cultura mantendo vivas suas tradições, herança deixada pela convivência de negros e brancos, que marcaram a terra com o suor da força do trabalho*. Ao ler esse trecho da mensagem do *banner*, passei a me questionar se aquela mentalidade de origem branca e escravista, que se organizava em torno da ideia de raça, não estaria marcando seu lugar na sociedade arraiana atual com outras roupagens ou nuances e moldando subjetividades, representações, produzindo silenciamentos no campo do patrimônio. Stuart Hall define a representação como:

[...] o processo pelo qual os membros de uma cultura usam a linguagem (amplamente definida como qualquer sistema que implanta sinais, qualquer sistema significante) para produzir significado. Essa definição já carrega a premissa importante de que objetos, pessoas, eventos, no mundo não têm em si nenhum significado fixo, final ou verdadeiro. Somos nós – na sociedade, dentro das culturas humanas – que fazemos as coisas significarem, que significam (HALL, 1997, p. 61).

Dessa maneira, aquele fragmento do painel me fez pensar que sua mensagem produz uma representação que silencia em relação à violência do processo de escravização de negras e negros (APOLINÁRIO, 2007). Ainda, em relação às estratégias de resistência dessas pessoas tanto para sobreviver como para existir enquanto sujeitos históricos naquele contexto. Sua representação transmite, assim, a ideia de que o regime escravagista e suas violências foram brandas, de forma que negros e brancos coexistiram com certa harmonia, trabalhando para a construção da cidade.

O segundo momento recebe o título *Patrimônio Vivo* e está instalado na *Sala de Vídeo*, onde são disponibilizados vídeos de curta duração que abordam aspectos culturais da cidade e da população, além de um auditório para aproximadamente 20

pessoas. Entre os vídeos disponibilizados, estão os que retratam *o entrudo, a capoeira, as folias, sobre a argila branca e história de Arraias*. A capoeira, as folias e a produção de objetos decorativos e utilitários com argila branca são associadas às populações negras e quilombolas do município, mas apenas o vídeo da capoeira faz referência a esse pertencimento e vínculo histórico e identitário.

O terceiro e último momento foi nomeado como *Minha Arraias*, ambientado na *Sala 01*. Naquele espaço, propõe-se que visitantes interajam com a exposição e, através de palavras e imagens, possam montar seu próprio painel sobre o que *mais representa Arraias* para eles. Assim, ao final, podem eleger a imagem e a palavra preferidas.

O museu possui também reserva técnica, sala para atividades de educação patrimonial e uma biblioteca com computadores, instalada ao lado da *Sala 01*. No corredor de acesso a essas seções, está ambientada outra exposição (Figuras 29 e 30) com objetos e painéis sobre as comunidades quilombolas do município e alguns aspectos culturais arraianos, relacionados à culinária, à religiosidade, à dança, à tecelagem e à música. Os painéis e boa parte dos objetos que compõem essa exposição já existiam desde a criação do museu e também permaneceram nesse segundo momento vivido pela instituição.

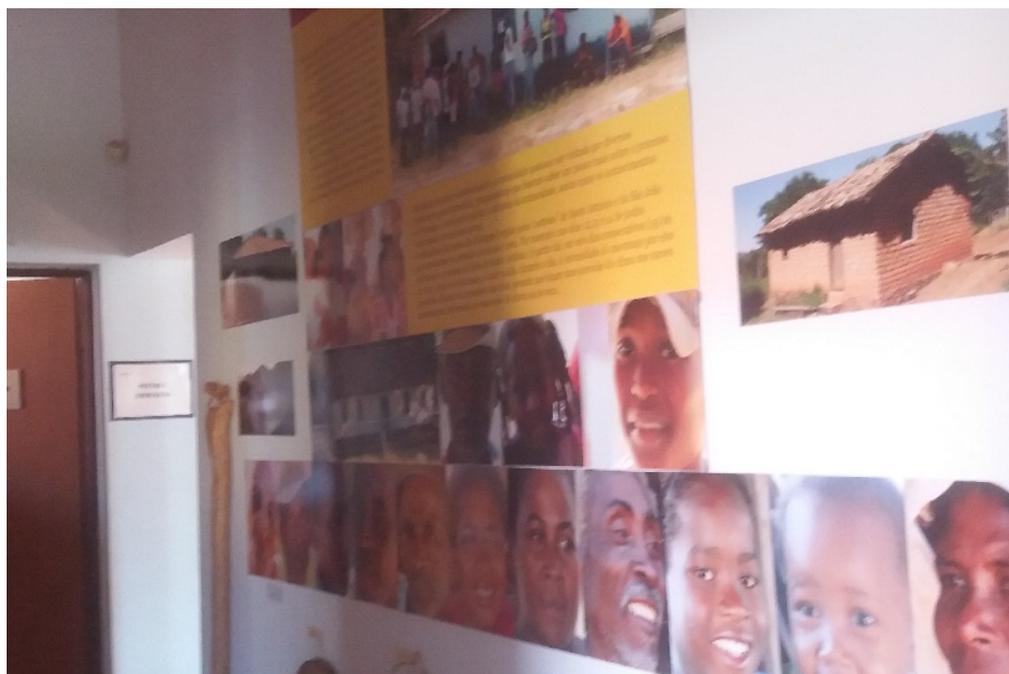
Essa é a terceira ocasião que a narrativa do museu faz referência aos negros, mas, nesse momento, por meio de fotografias, também insere as mulheres negras (Figura 31) no contexto. Nos painéis dessa exposição, ambientada no corredor, faz-se referência às comunidades quilombolas do município como originadas por homens e mulheres negros que foram explorados como mãos de obra escravizadas em Chapada dos Negros, fazendas e na cidade. Além disso, trazem algumas informações atuais sobre seus territórios, aspectos sociais e culturais.

**Figuras 29 e 30** – Exposição com objetos e painéis sobre comunidades quilombolas de Arraias e alguns aspectos culturais locais, em 22 de novembro de 2019.



Créditos do autor.

**Figura 31** – Painel com imagens de mulheres e homens quilombolas, em 22 de novembro de 2019.



Créditos do autor.

A experiência de lançar o olhar para a exposição desse museu me fez pensar que as mentalidades que deram sustentação ao regime escravagista local, que perdurou por pelo menos 150 anos, e à questão racial estavam produzindo ressonâncias na atualidade, no campo do patrimônio. Essa ancestralidade deixou sua marca na população local, pois ela é majoritariamente negra (IBGE, 2011) e mantém viva expressões intangíveis de seus ancestrais, conforme observado acima, no segundo momento da exposição, *Patrimônio Vivo*. No entanto, em um total de 10.645 pessoas registradas pelo Censo, 6.804 se autodeclararam pardas, situação que levou Sílvia Adriane Tavares Moura (2012) a sugerir que, nesse caso, existiria uma espécie de branqueamento que “*implica na negação da negritude*” (MOURA, 2012, p. 72).

Segundo Maria Aparecida Silva Bento (2002), o branqueamento tem sido abordado no Brasil “como um problema do negro que, descontente e desconfortável com sua condição de negro, procura identificar-se como branco, miscigenar-se com ele para diluir suas características raciais”. A argumentação de Bento (2002) nos leva a fazer um deslocamento desse olhar para outro que focaliza no branco.

Primeiramente, o problema do branqueamento, abordado nas últimas quatro ou cinco décadas como um problema exclusivo do negro, nasce do medo da elite branca do final do século XIX

e início do século XX, cujo objetivo é extinguir progressivamente o segmento negro brasileiro (BENTO, 2002, p. 45).

Com base nessa mentalidade, buscou-se desenvolver, como política de Estado, a miscigenação da população como estratégia que, supostamente, levaria o Brasil a tornar-se um país branco como consequência do cruzamento de raças (SCHWARCZ, 1993; BENTO, 2002). Bento (2002) convida a considerar também que o branqueamento é um problema do branco. Segundo ela,

Considerando (ou quiçá inventando) seu grupo como padrão de referência de toda uma espécie, a elite fez uma apropriação simbólica crucial que vem fortalecendo a auto-estima e o autoconceito do grupo branco em detrimento dos demais, e essa apropriação acaba legitimando sua supremacia econômica, política e social. O outro lado dessa moeda é o investimento na construção de um imaginário extremamente negativo sobre o negro, que solapa sua identidade racial, danifica sua auto-estima, culpa-o pela discriminação que sofre e, por fim, justifica as desigualdades raciais (BENTO, 2002, p. 25).

As ponderações de Moura (2012) e as atividades de campo que desenvolvi levaram-me a considerar a questão racial no desenvolvimento da pesquisa para a produção desta tese. Arraias construiu suas primeiras fundações através da exploração aurífera sustentada pelo trabalho escravo.

Esse contexto estava ligado aos processos de colonização do Brasil e do continente americano, caracterizados, em grande medida, pela racialização do Outro como um marcador de diferença, que promovia e, supostamente, justificava a escravização, as hierarquias, as opressões, as estigmatizações e as violências físicas. Com essas referências, a sociedade arraiana, tudo indica, foi se moldando até 1888, quando se estabeleceu a Lei Áurea.

Entretanto, os ex-escravizados e seus descendentes não foram automaticamente libertos da violência da exclusão, da estigmatização, do preconceito e do racismo, bem como não foram impelidos a compor o que se poderia chamar de memória “oficial” local, pois a elite arraiana vem impondo uma memória “oficial” desde os tempos coloniais (COSTA, 2008).

Essa constatação possibilitou-me entender que o silenciamento de parte da população negra, na esfera pública, em relação à sua negritude, também pode ser uma estratégia de convívio e de resistência frente à mentalidade, aos valores dominantes e ao

comportamento social determinado. Segundo Pollak (1989), o silêncio e o “não-dito” não provocam o esquecimento da memória, que ele classifica como subterrânea, pois ela permanece viva aguardando o melhor momento para vir a público.

Dessa maneira, entendo que esse tema permeia o campo do patrimônio cultural local e seus processos de ativações, seleções e chancelas, refletindo, inclusive, na forma como a narrativa do Museu Histórico e Cultural de Arraias foi estruturada inicialmente. No desenrolar das visitas àquele museu, busquei observar como e em que momento Chapada dos Negros foi inserida no contexto geral de sua narrativa. Sendo assim, em um primeiro momento, percebi que alguns textos dos painéis que compõem a exposição sobre os ciclos históricos pelos quais Arraias teria passado, ambientada no *Salão de Entrada*, fazem referência à Chapada dos Negros quando mencionam sobre o ciclo da mineração e sobre a escravização.

Além disso, informam que aquela localidade deu início ao processo de formação da cidade e que, atualmente, tem potencial para ações voltadas ao turismo. Nessa mesma exposição, também há um grande painel com fotografias e textos que ilustram vários momentos do processo histórico de formação da cidade. Ao observar o conjunto de imagens, percebi que Chapada dos Negros está representada por quatro imagens no rodapé (Figura 32), juntamente com outras imagens que possuem suas mesmas dimensões.

**Figura 32** – Painel com destaque para localização das imagens de Chapada dos Negros, em 22 de novembro de 2019.



Créditos do autor.

Em um segundo momento, Chapada dos Negros também é mencionada nos textos dos painéis sobre as populações quilombolas, quando se afirma que aquelas populações são remanescentes de negros e negras que foram explorados como mãos de obra escravizadas nas fazendas, no núcleo urbano e na mineração aurífera, em Chapada.

O terceiro momento reflete a condição geral dos espaços ocupados por Chapada dos Negros no desenrolar da narrativa do museu. No *Salão de Entrada*, como se fosse uma imagem deslocada ou que não fizesse parte da exposição ali ambientada, há um quadro com a fotografia de algumas ruínas em Chapada dos Negros, ao lado de outro quadro com uma fotografia da *Gruta da Lapa*.

Na frente do quadro com a fotografia de Chapada, está o balcão da pessoa que recepciona os visitantes do museu e um “stand” para exposição e comercialização de objetos publicitários relacionados ao museu, tais como chapéus, copos, chaveiros e canetas. O quadro também está posicionado próximo a uma das janelas de duas folhas, que permanecem abertas durante as visitas, sendo que uma dessas folhas da janela cobre parte da fotografia e do texto sobre Chapada (Figura 33).

**Figura 33** – Quadro com fotografia de ruínas localizadas em Chapada dos Negros, em 22 de novembro de 2019.



Créditos do autor.

Essas observações fizeram-me perceber que o Museu Histórico e Cultural de Arraias e sua narrativa reflete um contexto mais amplo, envolvendo os universos social, político e cultural, local e estadual, conforme venho mencionando no decorrer deste capítulo.

No desenrolar do trabalho de campo, ao conversar com as pessoas e a observá-las em seus cotidianos, tive a impressão de que Chapada dos Negros parecia não existir ou parecia não fazer parte do cotidiano, da história e nem das memórias locais. Pairava no ar certo silenciamento em relação àquelas ruínas. Essas observações e as reflexões de Moura (2012) indicam que a mentalidade que deu sustentação ao regime escravagista local e à questão racial produz suas ressonâncias no campo do patrimônio cultural na atualidade.

E, assim, ao desenvolver “conversas com um objetivo”, questionei dois homens e duas mulheres, descendentes de quilombolas, todos com mais de 50 anos, sobre a existência de objetos relacionados à escravização. As respostas foram similares. No geral, argumentaram que as pessoas de hoje, descendentes de famílias que escravizaram no passado, têm *vergonha das coisas ruins* que suas famílias fizeram e querem esconder ou não querem ser associadas a elas e ao regime escravagista local. Uma das mulheres ainda afirmou que esses arraianos não querem falar sobre essa história de suas famílias e, talvez, tenham se desfeito dos objetos para *fingirem esquecer*. Essa última parte da frase levou-me a pensar que esse movimento tem provocado silenciamentos, negando essa história traumática.

Esse entendimento também está ancorado nas reflexões de Magda Costa (2008), pois ela argumenta que, essas pessoas, descendentes das famílias que escravizaram no passado, apesar de muitas delas não serem mais detentoras do poder econômico, compõem o que ela chama de elite e detêm, apesar de enfraquecido, o “*poder local*”. E, segundo ela, essa elite vem controlando processos de seleção e enquadramento da memória, produzindo uma narrativa idealizada, principalmente em relação aos aspectos históricos e culturais do município.

Atento a esse contexto, passei a considerar que a capilaridade dessa narrativa vem promovendo silenciamentos em relação às materialidades ligadas à ancestralidade negra e, ainda, movimentos de contestação dessa narrativa, produzindo exclusões e buscando ofuscar e neutralizar as vozes antagônicas. Segundo Bento,

[...] o legado da escravidão para o branco é um assunto que o país não quer discutir, pois os brancos saíram da escravidão com uma herança simbólica e concreta extremamente positiva, fruto da apropriação do trabalho de quatro séculos de outro grupo. Há benefícios concretos e simbólicos em se evitar caracterizar o lugar ocupado pelo branco na história do Brasil (BENTO, 2002, p. 27).

Ao perceber tais questões, também, observei um movimento crescente em prol da patrimonialização da Chapada dos Negros para transformá-la em produto para o turismo. Esse movimento é constituído por vários sujeitos, dentre os quais posso mencionar: a Prefeitura Municipal de Arraias e sua Secretaria de Cultura e Turismo; Governo do Estado e suas instituições ligadas à cultura e ao turismo; IPHAN; Associação Cultural Chapada dos Negros; arraianos com influência política, formação acadêmica e que residem em Arraias ou em outras cidades ou estados; Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO); UFT Campus de Arraias e professores; Organizações não Governamentais (ONGs); IV Fórum Internacional de Cidades Criativas; escolas públicas; e descendentes de quilombolas que residem na cidade. São sujeitos que produzem seus processos de ativações, suas narrativas e apropriações em relação à Chapada dos Negros, mas que estão em lugares de poder e de fala diferentes.

Alguns com construções discursivas que, em certa medida, convergem com o processo de construção de uma narrativa hegemônica. Ao mesmo tempo, observei que existem sujeitos ocupando espaços periféricos nos processos decisórios no campo do patrimônio, com produções discursivas que destoam da hegemônica, problematizando-a. Esses últimos parecem pleitear a construção de espaços de negociação similares aos que Homi K. Bhabha (1998, p. 02) conceituou como “entre-lugares”, onde “as experiências intersubjetivas e coletivas de nacionalidade, interesse comunitário e valor cultural são negociados”. Vejamos, então, no capítulo a seguir, as análises dessas questões.

### **CAPÍTULO 3: CHAPADA DOS NEGROS: PATRIMÔNIO PARA QUEM?**

Neste capítulo, apresentei dois pontos que considero relevantes para as discussões desta tese. No primeiro, escrevi sobre a Chapada dos Negros e meu encontro com aquela localidade, também, apontei narrativas produzidas nos campos da História, da Arqueologia e do Patrimônio em relação àquelas ruínas.

No segundo ponto, mapeei sujeitos e instituições que estão atuando em processos de ativações e de enquadramento da memória, suas narrativas e apropriações em relação à Chapada dos Negros. Mapeei, também, os espaços de poder de onde falam esses sujeitos, pois, conforme sugerem Patricia Hill Collins (1990) e Walter Mignolo (2000), cada sujeito fala de um determinado lugar que está localizado nas estruturas de poder. Considero, portanto, que a vinculação de cada sujeito aos seus lugares de poder e de fala é relevante para a análise dos processos que se desenvolvem nas ativações e nos trabalhos de enquadramentos da memória.

Essa vinculação permitiu-me identificar não apenas diferentes narrativas, sujeitos e lugares de onde falam, mas também tensões, conflitos e processos de resistência frente à narrativa e à construção de patrimônios “oficiais”. Nesse sentido, a abordagem para análise desses processos foi desenvolvida em dois movimentos (POLLACK, 1989), embora a relação entre os dois níveis seja fluida. Um movimento “de cima para baixo”, no qual analisei os processos de enquadramento da memória e de patrimonialização de Chapada dos Negros, processos que têm sido alimentados por uma história “oficial” e que também fundamenta a construção de um patrimônio cultural “oficial”. O outro foi “de baixo para cima”, desse modo, perseguindo histórias múltiplas construídas por pessoas, coletivos e intelectuais arraianos. Isso me levou ao encontro de memórias silenciadas e contranarrativas em relação aos processos de enquadramento que constroem a história-memória-patrimônio “de cima para baixo”, em Arraias.

Essa abordagem possibilitou-me, ainda, perceber a fluidez de alguns sujeitos e de suas narrativas, que transitam e se mobilizam no limiar (BENJAMIN, 2007; GAGNEBIN, 2010) entre os movimentos “de cima para baixo” e “de baixo para cima”. Vejamos.

#### **3.1 O encontro com Chapada dos Negros**

Meu primeiro encontro com Chapada dos Negros ocorreu no ano de 2008, ano em que realizei uma rápida incursão para conhecer e observar a área. Até aquele

momento, meu imaginário sobre Chapada dos Negros era alimentado pela pesquisa de Juciene Ricarte Apolinário (2007), que, apesar de não ter como foco a Chapada, aprofundou meu entendimento do contexto histórico e social que levou ao surgimento daquela localidade. Ao mesmo tempo, também era alimentado pela narrativa “oficial” sobre aquela localidade que permeia as publicações voltadas ao patrimônio e ao turismo, produzidas pelas instituições mencionadas nos capítulos anteriores. Meu imaginário, por um lado, bebia em um estudo acadêmico sobre a violência do regime escravagista e as estratégias de resistência da população escravizada naquele contexto.

Por outro lado, também bebia na narrativa “oficial” que considera Chapada dos Negros como um monumento que remete a um passado com quase 300 anos e que, por isso, seria um patrimônio cultural importante a ser preservado. E foram essas influências, inicialmente, que despertaram meu interesse e me levaram ao encontro com Chapada dos Negros que descrevo a seguir.

Chapada dos Negros integra, atualmente, a área da fazenda Guanabara. E, segundo Rosângila Domingos Gualberto (2017), algumas memórias por ela registradas informam que o local onde está localizada a sede da fazenda Guanabara era onde residiam senhores e escravizados.

Alguns registros apresentados no estudo de Gualberto (2017) afirmam que escravizados e senhores trabalhavam em Chapada durante o dia e desciam a serra para um acampamento no local onde está implantada a sede da fazenda Guanabara. No entanto, essas narrativas não apontaram quais foram os motivos que levaram Chapada a integrar a área daquela fazenda. Ao inquirir sobre esse processo, coletei informações e tive acesso à cópia de um documento que sugere que Chapada dos Negros esteve localizada em uma propriedade que pertenceu à Igreja de Nossa Senhora dos Remédios, sendo repassada a terceiros em meados do século XX.

No entanto, a pesquisa de campo também me apresentou a pessoas como a Senhora Andreia, mulher parda<sup>35</sup> e descendente de quilombolas. Nosso primeiro encontro ocorreu em sua residência, por volta das 15 horas. O centro do terreno, onde a casa está posicionada, tem aproximadamente dois metros de elevação em relação ao nível da rua. Ao chegar à frente da casa, ela estava sentada na porta e me convidou para entrar quando me apresentei. Subi os degraus da escada construída no próprio solo,

---

<sup>35</sup> Utilizei como critérios a autotranscrição e a autoidentificação étnico-raciais das pessoas entrevistadas, levando em consideração as cinco opções apontadas pelo IBGE, ou seja, branca, preta, parda, amarela e indígena.

cheguei à porta e, logo, fui convidado a entrar e a sentar em um sofá na sala de estar. Seus cabelos grisalhos e as marcas do tempo em seu rosto deram-me pistas sobre sua idade.

À época, ela estava com 61 anos de idade. Seus sorrisos e seus olhares indicavam que ela estava curiosa sobre o motivo da minha visita. Apresentei-me novamente e expliquei sobre a pesquisa. Ela, sorridente, chamou o esposo para avisá-lo. Chegou à sala um homem alto, magro, sorridente e com cabelos grisalhos, que aqui chamo de Senhor Pedro. Disse-me ele: “Andreia sabe muita coisa sobre a história dessa cidade”. Então, conversamos sobre o assunto, anotei algumas informações no caderno de campo e agendamos o dia para realização de uma entrevista gravada.

No dia e horário agendados, realizamos a entrevista na sala de estar de sua casa. A entrevista durou por volta de 45 minutos. Ela estava sorridente e recorria à ajuda do esposo, Pedro, quando se esquecia de algum detalhe. E foi nessa entrevista que a Senhora Andreia relatou que essa área da Igreja de Nossa Senhora dos Remédios pertencia a uma mulher negra chamada Joana Mendes de Jesus. Ainda, que ela, por ser devota daquela santa, doou as terras para a igreja. E a igreja, por sua vez, teria repassado a área para terceiros, revelando, assim, outra camada nessa história.

*[...] aqui da cidade quem era dono dessas terras aqui era essa velha Joana Mendes de Jesus e aí deu pra santa [para a igreja], pra Nossa Senhora dos Remédios, porque ela era madrinha dela. E aí agora eles pegaram e venderam as terras. [...] Foi vendendo os pedacinhos, os pedacinhos. Aí foi vendendo, foi vendendo, até vendeu tudo (Entrevista realizada com a Sra. Andreia no dia 27 de novembro de 2019).*

Antes de conhecer a Senhora Andreia, entrevistei o Senhor Alencar. Ele é um *Griô* quilombola, na ocasião, com 62 anos de idade. Nosso primeiro encontro ocorreu em sua residência, por volta das 9 horas. É uma habitação baixa composta por três cômodos, piso de chão batido, paredes de alvenaria, com janelas e portas de madeira, localizada nos fundos de outra casa maior.

A cobertura de sua casa é baixa ao ponto de podermos tocar no madeiramento com as mãos e o terreno é sombreado por árvores como mangueiras, goiabeiras e canela, cercado com estacas e arame farpado. Para chegar até a residência, passa-se por um colchete de arame farpado posicionado no lado direito da casa da frente. Ao avistar-me no colchete, convidou-me para entrar. O Senhor Alencar estava sentado

descansando sob as sombras das árvores e usando um boné que encobria parte de seus cabelos grisalhos. Entrei e me apresentei, ele puxou uma das cadeiras pedindo-me para sentar. Apesar de termos agendado outro dia para fazermos a entrevista, Senhor Alencar me passou informações que foram registradas no caderno de campo. Assim, foi nesse primeiro encontro que ele me deu informações que corroboram com a afirmação de que as terras foram doadas para a igreja.

Em sua fala, aponta que há um documento cartorial informando que Joana Mendes de Jesus doou duas léguas (equivalente a 1800 alqueires ou 8712 hectares) de terras à igreja, mas alegou que não encontrou a cópia do referido documento em seu arquivo particular. No entanto, apresentou a cópia de uma certidão emitida pelo *Cartório de Primeiro Ofício de Arraias*, em 3 de março de 2011, na qual informa constar no livro *3D de Registro de Imóveis, folhas 152v/154, o Registro n° 3157*, feito em doze de março de 1965, relativo a uma gleba de terras com aproximadamente três léguas (equivalente a 2700 alqueires ou 13068 hectares) *em torno desta cidade de Arraias*, em que a Igreja de Nossa Senhora dos Remédios figura como *adquirente* e como *transmitente* devido a uma ação na justiça de *usucapião extraordinário*, julgada pelo juiz daquela comarca, Juarez T. de Siqueira, em 7 de novembro de 1964.

Esclarecendo, assim, que a área não foi vendida em lotes para terceiros e, sim, adquirida na justiça através de uma ação de usucapião. No entanto, não esclarece se essas terras que pertenciam à igreja foram doadas por Joana Mendes de Jesus. No restante do documento, constam os nomes das pessoas e as áreas adquiridas por elas pela ação de usucapião. Vejamos as “páginas 01 e 02” da referida certidão (Figuras 34 e 35).

**Figura 34** – Certidão emitida pelo Cartório de Primeiro Ofício de Arraias, em 3 de março de 2011. Página 01.

REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL

COMARCA DE ARRAIAS  
DISTRITO DE ARRAIAS



TERMO DE ARRAIAS  
ESTADO DO TOCANTINS

Fls. 12

**CARTÓRIO DO PRIMEIRO OFÍCIO**

Carlos Augusto Nunes Cord  
Tabelião

**CERTIDÃO**

CERTIFICO o requerimento verbal de parte interessada e para os devidos fins, que revendo o arquivo existente no cartório a meu cargo, sito nesta cidade, na rua Helenita Carmo de Deus, nº 02, verifiquei constar no livro nº 3D de Registro de Imóveis, a fls. 152v/154, o registro nº 3157 (três mil cento e cinquenta e sete), feito a 12 de março de 1965, uma gleba de terras, aproximadamente em três (03) léguas, em torno desta cidade de Arraias, Estado do Tocantins, dentro das seguintes divisas: "Ao norte no lugar denominado Canta-Galo, extremado com as fazendas Água Boa, Campinas e Engenho; ao poente no lugar denominado Várzeas da Mareia José", limitando-se com as fazendas Buriti, com terrenos da Lages, no lugar denominado Cancela, por uma serra acima até limitar-se com o Chupeteiro, ao sul; ao nascente com as fazendas Chácara e Conquista no meio da serra e por esta abaixo até o referido "Canta Galo", onde teve começo", NO QUAL FIGURA COMO ADQUIRENTE Igreja Matriz Nossa Senhora dos Remédios desta cidade de Arraias-TO; e, COMO TRANSMITENTE, Usucapião Extraordinário, CONFORME Ação de Usucapião Extraordinário julgados aos 07 de novembro de 1.964 por sentença do então Juiz de Direito desta comarca, Dr. Juarez T. de Siqueira, TENDO COMO VALOR CR\$ 450.000,00 (Quatrocentos e cinquenta mil cruzeiros). Observação: Transferiu 54 alqueires ao Instituto Nossa Senhora de Lourdes. Transferido o presente registro para a matrícula nº 566, livro nº 02-RG, fls. 274v, deste cartório. Transferido 25 alqueires a Sebastião Francisco da Cunha; 72 alqueires a José Ribeiro de Carvalho; 26 alqueires a Antenor José da Silva; 37,80 hectares a Speridião Teixeira Alves; 5,20 alqueires a João da Costa; 83 alqueires a Domingos dos Santos; 50 alqueires a Renato Alves Teixeira; 45,96 alqueires a Domingos Bispo da Costa; 35,95 alqueires a Aldair dos Santos Freire; 1,22 alqueires a Audesi José de Santana; 01 alqueires a Manoel Alves da Paixão; 04 alqueires a Adalberto Marlon Nunes Azevedo; 85,64 alqueires a José Oswaldo Noronha Grassi; 12,04 alqueires a Zeferino Soares de Oliveira; 55 alqueires a Walter Magalhães Mármore; 16 alqueires a João Vieira Costa; 15 alqueires a Magdona Madalena Escocio; 15 alqueires a Agenor Marques Barbosa; 10 alqueires a João Vieira Costa; 10 alqueires a Manoel Alves da Paixão; 7,5 alqueires a João Rodrigues da Silva; 08 alqueires a Dionísio Alves Couto; 10 alqueires a José Doriocan Rodrigues Oliveira; 04 alqueires a Ivanildo Vasco Monteiro; 16 alqueires a José Rego Flores; 16 alqueires a Simão Luis de Queiroz; 03 alqueires a Dr. Osmar Mauricio de Moura; 10 alqueires a Honorato de Torres Quintanilha; 17,7 alqueires a Cacildo Vasconcelos; 7,67 hectares a Clarito Pereira da Silva; 97,00 hectares a Dr. Jesi José de Moura; 20 alqueires a Claudia Pereira da Silva; 4,5 alqueires a Laury de Souza Gonçalves; 4,5 alqueires a Zildene Cardoso; 26,00 hectares a Messena Di Paula e Souza; 37,53 hectares a Aldaey Barbosa de Jesus; 4,48 hectares a Jucelino Ferreira Furtado Neto; 6,27 alqueires a Odenil Pedro Chapadense; 16,56 hectares a Juvelan de Paula e Souza e Pacífico de Paula e Souza; 04 alqueires a Aldenor José da Silva; 34,4638 hectares a Prefeitura Municipal de Arraias-TO; 16.937,33M2 a Isao Konda; 721,32 hectares a Raimundo Costa Filho; 253,8499 alqueires a Raimundo Costa Filho; 38,78 hectares a José Dinamérico Tolentino de Almeida; 07,58.68 hectares a Sebastião Gomes de Araújo; 2,79 alqueires a Sindicato Rural de Arraias, 05,6757 hectares a Emilce de Paula e Sousa; 07,01.916 hectares a Emilce de Paula e Sousa; 07,43 alqueires a Marcos Pereira dos Santos; 2.722,884 hectares a Edi de Paula e Souza; 09,75.43 hectares a José Eduardo

Carlos Augusto Nunes Cord  
Tabelião Vitalício

**Figura 35** – Certidão emitida pelo Cartório de Primeiro Ofício de Arraias, em 3 de março de 2011. Página 02.

REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL Fls 02

COMARCA DE ARRAIAS TERMO DE ARRAIAIS  
DISTRITO DE ARRAIAS ESTADO DO TOCANTINS

**CARTÓRIO DO PRIMEIRO OFÍCIO**

Carlos Augusto Nunes Cordeiro

---

d'Agostinho e outros; 39,8403 hectares a Nestor Marques da Silva e outros; 127,04 alqueires a José Mauro Garcia Cortez; 14,9229 hectares a Evi de Paula e Sousa e outros; 88,2940 hectares a João Barbosa dos Santos; 03 alqueires a Valdecir Lemes Gontijo; 5,76 alqueires a Maria Lucia Costa de Sá Bomfim; 09,43 alqueires a Flaviano Antonio dos Santos; 45,96 alqueires a Ilmo Rosa Amaral; 5,0943 hectares a João Valdecides Batista Maia; 8,4980 alqueires a Severina Bispo Gomes; 67.76,00 hectares a Alexandre Silva Collares Elpo; 56,63 alqueires a Flaveny Antonio dos Santos e Flavio Antonio dos Santos; 3,1452 alqueires a Eliana Soares Oliveira Dinalo.

Arraias, 02 de março de 2011.  
Em \_\_\_\_\_ a verdade

65

---

Carlos Augusto Nunes Cordeiro  
Tabelião Vitalício

A análise desse documento, bem como das informações acima mencionadas, indica que esse processo de transferência de terras a terceiros, por usucapião, fez com que Chapada dos Negros chegasse à atualidade integrada à área da fazenda Guanabara.

No entanto, ele não nos permite entender como e quando as pessoas mencionadas no documento se instalaram naquela área, a ponto de conquistarem o direito de posse por usucapião.

Segundo Maria Helen Diniz (2009, p. 155), usucapião é um “modo de aquisição da propriedade e de outros direitos reais, usufruto, uso, habitação, enfiteuse, servidões prediais, pela posse prolongada da coisa com a observância dos requisitos legais”. Essa forma de aquisição de terras tem sido um mecanismo importante para muitas famílias no meio rural na Amazônia Legal brasileira, mas também tem sido frequentemente utilizada por invasores e posseiros como estratégia para apropriação de terras de pequenos produtores rurais e de comunidades tradicionais, conforme aponta Ana Cristina Pinheiro da Silva (2016) ao analisar os casos dos quilombos Piqui e Santa Maria dos Pretos em Itapecuru-Mirim/MA.

Em Arraias, algumas pessoas descendentes de quilombolas, que contribuíram para elaboração desta tese, alegaram que tiveram suas terras confiscadas e que há mais de vinte anos lutam na Justiça para fazer valer os registros paroquiais em nome de suas famílias. No entanto, sem conseguir alcançar a retomada de suas terras. Alegaram, ainda, que algumas porções de terras foram retomadas através da Justiça e que as demais permanecem em disputas judiciais há décadas, mesmo não existindo documentos que atestem que as áreas foram vendidas pelos titulares dos registros paroquiais. Elas também mencionaram que moravam nas terras em disputa desde o nascimento, que foram expulsas e que suas casas e roças foram destruídas.

Na entrevista que realizei com o Senhor Alencar, identifiquei um trecho no qual ele relata sobre os processos de transferências de terras a particulares e afirma que Chapada dos Negros estava localizada nessa área que pertencia à igreja. Senhor Alencar tem um tom de voz grave, expressava-se de forma calma, emocionando-se, às vezes, quando o assunto lhe fazia lembrar sobre os processos de grilagem de suas terras e de sua família. A entrevista foi iniciada às 10 horas e durou aproximadamente uma hora, sob a sombra de uma frondosa mangueira e acompanhada pelo cantarolar das galinhas no terreiro. Vejamos.

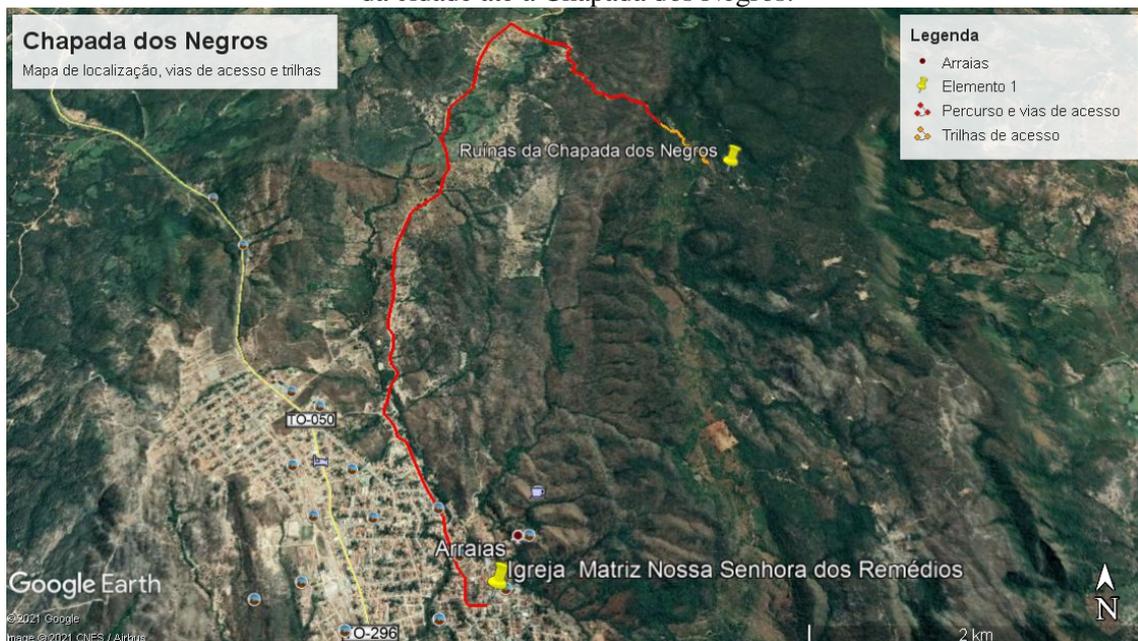
*[...] tem uma certidão que consta que 3 léguas de terras ao redor da cidade pertencia à igreja de Nossa Senhora dos Remédios e, nesta mesma certidão, consta a transferência de centenas de alqueires a várias pessoas. Chapada estava dentro dessas três léguas e essas transferências de terras levou à Chapada a ficar dentro de uma área*

privada [...] (Entrevista realizada com o Sr. Alencar no dia 23 de novembro de 2019).

Essa área da Chapada dos Negros, suas ruínas e as marcas de explorações auríferas estão no topo de uma serra que faz parte das Serras Gerais, em uma altitude de 879 metros em relação ao nível do mar (NUTA, 2009). É possível acessar àquela localidade caminhando três a quatro quilômetros de trilhas subindo a serra, mas esta é uma opção mais extenuante e demorada. Dessa maneira, utilizei uma estrada vicinal, que me levou a trilhas com acesso a algumas ruínas.

Fiz parte do percurso utilizando um automóvel e o restante caminhando por essas trilhas. Iniciei a viagem às seis horas da manhã, tendo como ponto de partida a sede do Banco do Brasil, na Rua Brigadeiro Felipe, seguindo pela Rua Antônio da Conceição, Avenida Hildebrando de Sena, Avenida Salvador Azevedo e Rua 2 Irmãos, até à saída do perímetro urbano, ponto no qual segui por oito quilômetros utilizando uma estrada vicinal até as proximidades das ruínas. Dali, conclui o trajeto de aproximadamente mil metros caminhando por algumas trilhas até o ponto de uma das coordenadas geográficas ( UTM 23 291270 E / 8 573137 N) assinaladas pela equipe de pesquisadores do NUTA (2009), o que levou um tempo aproximado de uma hora e trinta minutos para fazer todo o trajeto. Vejamos o trajeto realizado na Figura 36.

**Figura 36** – Imagem do Google Earth indicando o percurso realizado da cidade até a Chapada dos Negros.



Em alguns pontos, a estrada vicinal contorna ou corta as serras menores até a metade do caminho, nesse momento, começa-se a subir a parte mais alta da serra até o final do percurso trafegável. Na viagem, observei que a maior parte da vegetação, ao longo da estrada, foi suprimida para implantação de atividades agropastoris, deixando à mostra o branco do solo de composição argilo-arenosa. Ao fazer o restante do trajeto caminhando pelas trilhas, notei que, embora tenha percebido a presença de pastagens, o cerrado estava mais preservado e tomando a área das ruínas.

Ao chegar em Chapada dos Negros, percebi que o branco do solo, a cor preta, os tons de cinza, amarelo, verde e marrom davam os contrastes daquela paisagem, composta por solo argilo-arenoso, afloramentos rochosos, grandes rochas e relevo acidentado, pelo cerrado (Figuras 37 e 38), pelas áreas de pastagens, capoeira, vegetação em decomposição, cercas e muros de pedras<sup>36</sup> (Figura 39) e pelas ruínas erguidas com blocos de pedras e argila. Nesse ambiente, também percebi que se desenvolveram árvores como pequizeiro (*Caryocar Brasiliense*), cajuzeiro (*Anacardium Tenuifolium*), mangabeira (*Hancornia Speciosa*), baruzeiro (*Dipteryx Alata Vog*), jatobazeiro (*Hymenaea Courbaril*) e ingazeiro (*Inga Alba*), que estavam frutificando e alimentando aves e pequenos animais.

**Figuras 37 e 38** – Nessas imagens é possível perceber a vegetação de cerrado, afloramentos rochosos e o relevo acidentado na área da Chapada dos Negros.

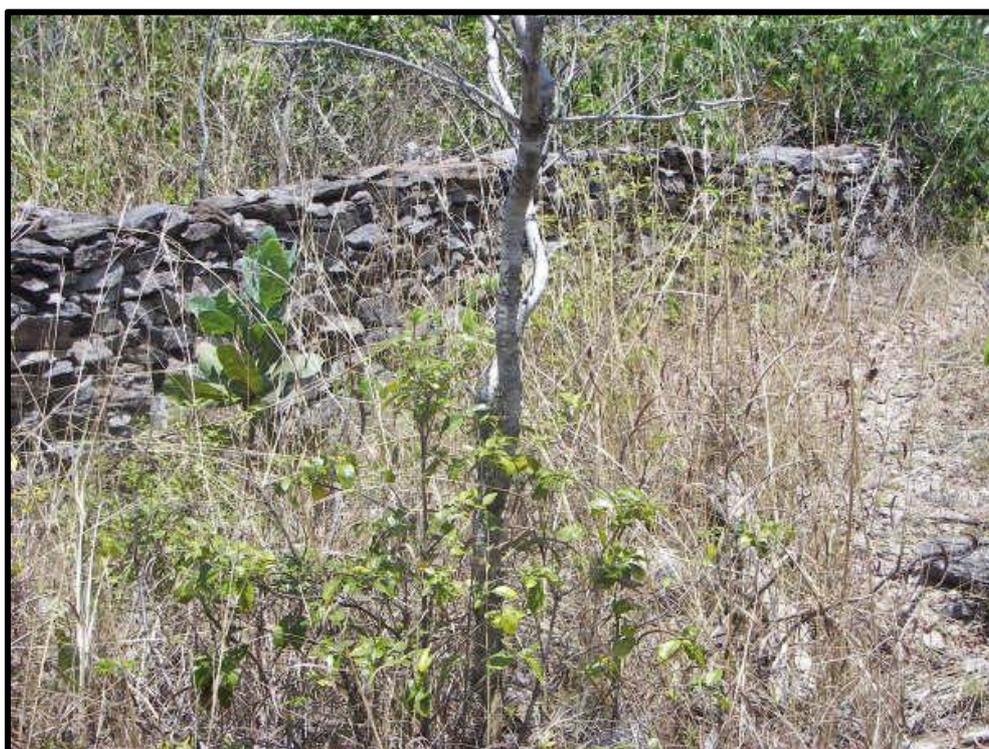


Fonte: NUTA (2009).

---

<sup>36</sup> Observei que os arraianos consideram como *muro* de pedra uma estrutura utilizada para conter alguma coisa, como a água da chuva, e *cerca* de pedra como uma estrutura que objetiva demarcar divisas. Ainda, para cativeiros de animais, como gado.

**Figura 39** – Cerca de pedra na área da Chapada dos Negros.



Fonte: NUTA (2009).

Essa primeira visita foi rápida, pois retornei para a cidade às 15 horas. Desde aquele encontro, já se passaram 13 anos e guardo na memória as sensações de admiração e de curiosidade quando observei e caminhei entre as ruínas. E, ao mesmo tempo, de estranhamento, quando percebi que as condições das ruínas contrastavam com a narrativa patrimonial “oficial”, que atribui a elas importância tanto histórica quanto patrimonial. Identifiquei, por exemplo, casos em que árvores nasceram ou partes de suas galhas se desenvolveram integrando-se a algumas ruínas, provocando, assim, rachaduras em suas paredes.

Essa observação não se fundamenta em uma “retórica da perda” (GONÇALVES, 1996), pois a intenção aqui é a de apontar a falta de ressonância da narrativa “oficial”, que se fundamenta no critério do risco de destruição e de desaparecimento para justificar a preservação da Chapada dos Negros.

Em visita de campo, para registro de Chapada como sítio arqueológico, no ano de 2014, o parecerista do IPHAN, em Tocantins, também observou a existência de galhas e troncos de árvores que se desenvolveram agregando-se às estruturas das ruínas, gerando rachaduras, o que pode levar ao desmoronamento (NEGREIROS, 2014). A

vegetação, que deu lugar às estruturas para exploração aurífera, na década de 1730, estava se recompondo e reocupando espaços em uma espécie de simbiose com as ruínas.

As observações e conversas iniciais com alguns moradores indicaram-me que Chapada estava figurando no imaginário local como algo muito recuado no tempo, que remetia ao surgimento da cidade de Arraias e à escravização. Ainda, que, talvez, não fizesse tanto sentido para as populações arraianas, na atualidade, chegando ao ponto de uma parte significativa das pessoas não se identificarem ou não *gravarem* as memórias sobre Chapada dos Negros recebidas de seus antepassados, conforme podemos perceber em outro trecho da entrevista que realizei com a Senhora Andreia, abaixo.

*[...] minha mãe que contava dessa Chapada dos Negros. Ela falava que lá tinha essa mina e que tinha muito ouro, lá nesse lugar. Ela contava que tinha esse buraco lá [Buraco do Testa], mas eu não conheci, não fui lá para conhecer. [...] Minha mãe que contava, mas eu não gravei [a história de Chapada], não ligava muito pra esses trem (Entrevista realizada com a Sra. Andreia em 27 de novembro de 2019).*

Senhora Andreia não esclareceu se não *ligava* por se tratar de memórias traumáticas, mas veremos, na sequência desta seção, que, para alguns arraianos, Chapada dos Negros remete a uma *memória da dor, traumática*. Também, um trecho da entrevista realizada com Valéria, mulher que se autoidentifica como parda, à época, com 21 anos de idade, e funcionária da Prefeitura Municipal de Arraias. Conheci Valéria em seu local de trabalho, momento em que falamos sobre a pesquisa e agendamos data e horário para a entrevista, que foi realizada em seu ambiente de trabalho, após expediente, e durou aproximadamente uma hora e trinta minutos.

No decorrer da entrevista, Valéria manteve-se calma, sorridente, contou sobre sua relação com Chapada dos Negros e sobre seu processo de patrimonialização. Em um dos trechos, ela lançou seus questionamentos e reflexões em relação às narrativas orais sobre Chapada dos Negros e aos processos de produção e de transmissão dessas narrativas às novas gerações.

*Desde meus 17 anos que, digamos assim, eu tenho uma relação, nem que seja de conhecer, mas eu tenho, né? Com a Chapada dos Negros. Mas ela ainda fica muito solta na história, né? Tem a história da cidade, mas quando chega nessa parte de Chapada dos Negros fica, pra mim, solto ainda, né? Então eu não sei se essa seria realmente uma [...] versão que foi criada e aí uma mentira se tornou verdade ou que realmente e de fato aconteceu ali, né? Então, dentro da história*

*quando chega nesse pedacinho da Chapada dos Negros fica [...] sem entender realmente de fato qual é o pertencimento da Chapada dos Negros e a sua importância dentro do contexto da história da cidade de Arraias, porque é algo que, por exemplo, quando eu estava no Ensino Médio, no Fundamental até então Chapada dos Negros era algo muito longe ou eu nem lembro, talvez eu nem tenha ouvido falar [...] talvez eu vou chegar aí no segundo ou terceiro ano [para] eu ouvi falar pelo menos do nome, né? Mas [...] até então era uma coisa que não se trabalhava na escola e que não existia. Então, assim, digamos não só as pessoas da minha idade, mas levando pro contexto geral [...] as pessoas, na maioria das vezes, vivem sem ter a história Chapada dos Negros até uma certa idade, e aí quando chega numa certa idade ela vai ouvi falar do nome Chapada dos Negros. [...] Ela [criança] cresce e aí você escuta falar da história de Arraias, história de Arraias, mas a Chapada dos Negros ela não aparece e aí chega num certo ponto que ela vai aparecer. Mais cedo ou mais tarde vai acabar falando o nome e aí a pessoa vai ficar com curiosidade e vai tentar entender, e aí é por isso que ela fica um pouco solta da história da cidade [...] porque se ela já tivesse sido trazida desde o início junta então ela teria até uma, digamos assim, relação maior, mais próxima [...] Mas aí como ela, vou dizer do meu caso, apareceu... Até então eu não sabia que existia Chapada dos Negros em Arraias, morando em Arraias, né? E já com 16 anos [...] mas não sabia de Chapada dos Negros. E aí depois que eu entrei na universidade [UFT-Campus de Arraias] que eu já comecei ouvi falar do nome Chapada dos Negros e que aí aumentou minha relação, digamos assim, com curiosidade sobre o lugar. Mas até então era algo que não existia pra mim [...] na minha cabeça. Vivo sem existir Chapada dos Negros e agora eu vivo tendo que impor, digamos assim, Chapada dos Negros na minha cabeça, né? (Entrevista realizada com Valéria em 11 de dezembro de 2019).*

Na sequência, em outro trecho de sua entrevista, Valéria afirmou que a maioria das pessoas não tem interesse em pesquisar sobre a história de Chapada dos Negros.

*[...] tentar realmente entender historicamente o que aconteceu ali, acho que a maioria das pessoas não tem essa curiosidade. Então, se não tem essa curiosidade despertada, as pessoas não vão conhecer ali [...] ou vão continuar ouvindo o que o outro disse e o que o outro disse vai passando pra frente. E eu sinto falta de ter material sobre a Chapada dos Negros. Eu sei que realmente ali tem um contexto histórico, independente do século que foi, de como foi e do que realmente aconteceu, mas tem uma relação histórica com a cidade. Mas meu desejo era de entender realmente qual relação histórica que tem com a cidade (Entrevista realizada com Valéria em 11 de dezembro de 2019).*

Por um lado, sabe-se que há uma lacuna nos estudos sobre Chapada dos Negros; por outro, o conhecimento sobre aquela localidade, presente na memória oral, ainda seria *muito solto*, foi o que nos disse Valéria em outro trecho de sua entrevista.

*E aí a gente sente falta, porque não tem material pra você pesquisar e também nas próprias pessoas que, às vezes, a gente procura fica muito solto. Por exemplo, se você for perguntar pra minha avó: “me conta um pouco sobre a Chapada dos Negros”. Ela não vai saber me contar nada e, assim, provavelmente eu vou ter mais informação da Chapada dos Negros do que a minha própria vó, que é bem mais velha que eu. (Entrevista realizada com Valéria em 11 de dezembro de 2019).*

Ainda sobre esse tema, Valéria argumenta que esse “desconhecimento”, aliado à lacuna de pesquisas, tem feito com que a Chapada fique distante das pessoas.

*Então isso me desperta mais curiosidade de entender. Porque minha vó, que é mais velha do que eu, não sabe nada sobre a Chapada dos Negros. E aí a história vem e do nada cai aqui e aí eu tenho que comprar a história e reproduzir porque não tenho outras informações pra mim falar “não foi assim! Foi assim, assim...”. Talvez faltasse mais um estudo, mas também não sei até que ponto o estudo conseguiria revelar tantas informações da Chapada dos Negros pra cidade. Mas ela fica um pouco distante das pessoas e mesmo [...] se eu chegar pra minha irmã, por exemplo, mais nova, que tem 13, 14 anos, [...] se eu for chegar e contar a história da Chapada dos Negros, mesmo assim vai ser igual contaram pra mim, vai ser uma história que alguém contou, mas que é algo longe pra mim. Então, se eu quiser acreditar, eu acredito, se eu não quiser, eu não acredito. Fica como se fosse uma lenda (Entrevista realizada com Valéria em 11 de dezembro de 2019).*

Os elementos acima descritos e os trechos dessas duas entrevistas levaram-me a entender que a distância entre Chapada dos Negros e as populações locais não pode ser pensada apenas por quilômetros. Também, não pode ser pensada pelas barreiras geográficas que separam aquela antiga área de mineração da cidade e das populações que compõem o panorama social do município, como as comunidades quilombolas, pois há outros elementos que devem ser considerados para entendermos os processos que se desenvolvem por trás das ativações e das ações de reconhecimento de Chapada como patrimônio.

No entanto, percebi que as barreiras geográficas, a vegetação que tomou quase toda a área e a distância que separam Chapada dos Negros da cidade e das populações locais são como barreiras que tem contribuído para que suas ruínas chegassem até à contemporaneidade. Essa distância é mais que geográfica, remetendo a outros processos que serão apresentados adiante. Mesmo gerando dificuldades de acesso, os relatos de alguns arraianos indicam que esses elementos também possibilitam que garimpeiros explorem a área em busca de ouro sem que sejam percebidos. As pesquisas de campo

que desenvolvi indicam que esse tipo de uso ainda ocorre em Chapada dos Negros, mesmo após o IPHAN registrá-la como sítio arqueológico histórico, no ano de 2014. Situação esta que também foi observada por Rosângila Domingos Gualberto e Dernival Venâncio Ramos Júnior (2019, p. 11), para quem “*no local ainda persiste a visita de garimpeiros pela procura de ouro e de outros minérios. Durante a pesquisa, foi possível encontrar vestígios de faiscaidores no local, como: barracas, estradas, pegadas e escavações recentes*”.

A área correspondente à Chapada dos Negros é extensa, desse modo, a visita não me permitiu observar e identificar todas as estruturas que atravessaram o tempo e que compõem a paisagem daquela localidade na atualidade. Dessa maneira, a seguir, apresento descrições das observações de campo, imagens de algumas estruturas e de possíveis áreas utilizadas em minerações. É preciso dizer que a Chapada dos Negros ainda não foi objeto de estudo arqueológico, histórico ou antropológico, como tem ocorrido em Pilar de Goiás (ZANETTINI ARQUEOLOGIA, 2013 e 2015; WICHERS *et al.*, 2016) e em outros contextos.

No entanto, há memórias que informam que há, em Chapada dos Negros, ruínas de residências, de senzalas, de igreja e de casas, para armazenar e guardar o ouro que foi extraído. Assim, revelando que existe um processo, ainda pouco conhecido, de significação e identificação desenvolvido por uma parcela da população negra arraiana através da experiência e da transmissão oral. Isso é o que nos mostra o estudo realizado por Gualberto (2017). Ainda, um processo que se aproxima da conceituação desenvolvida por Flávia Gabriela Domingos Silva (2015).

Segundo essa autora, “o processo de significação e identificação com o lugar é influenciado pelas relações intersubjetivas, estabelecidas com outros sujeitos e com o próprio lugar” e “pelas experiências que os sujeitos vivenciam e que se articulam à passagem do tempo” (SILVA, 2015, p. 64), envolvendo passado e presente, conforme veremos na seção a seguir. Vejamos, primeiramente, as descrições e imagens das estruturas que observei em campo.

As Figuras 40 a 48, abaixo, registram algumas ruínas que observei em Chapada. Gualberto (2017) levantou casos que informam que as ruínas ilustradas pelas Figuras 41 a 47 são os restos do que teria sido a *Casa do Ouro* no passado, no entanto, também há relatos que colocam em dúvida essa questão, conforme veremos a seguir. De forma geral, as estruturas dessas ruínas foram erguidas utilizando argila como argamassa, blocos de pedra nas fundações e nas paredes, materiais que foram extraídos do contexto

ambiental daquela localidade. Vários arraiais com características 2semelhantes foram fundados no contexto colonial regional de exploração aurífera, como o arraial de Bom Jesus do Pontal, localizado atualmente no município de Porto Nacional (PALACIN, 1994). Nessas imagens, verifica-se que árvores, arbustos e gramíneas nativos estão retomando a área das ruínas. Conforme mencionei anteriormente, há casos em que árvores nasceram e se desenvolveram nas paredes ou tiveram suas galhas e seus troncos crescendo e integrando-se às estruturas, outras nasceram e cresceram encostadas em algumas paredes (Ver Figuras 40, 41, 44 e 48). Ao longo do tempo, esse processo tem provocado fissuras nas estruturas das ruínas que podem levar ao desmoronamento. Nas partes externas e internas de cada estrutura, há blocos de pedras das paredes que ruíram ao longo dos anos. Vejamos as Figuras.

**Figura 40**



Fonte: NUTA (2009).

**Figura 41**



Fonte: NUTA (2009).

**Figura 42**



Fonte: NUTA (2009).

**Figura 43**



Fonte: NUTA (2009)

**Figura 44**



Fonte: NUTA (2009).

**Figura 45**



Fonte: NUTA (2009).

**Figura 46**



Fonte: NUTA (2009).

**Figura 47**



Fonte: NUTA (2009).

**Figura 48** - Árvores que desenvolveram entre ruínas.



Créditos de Luciana Bozzo Alves.

As Figuras 49 a 51, abaixo, são registros de uma *ponte* e de uma *cerca*. A ponte foi erguida utilizando empilhamento e encaixe de pedras, sua superfície possui largura superior a 1 metro e recebeu camadas de argila a fim de torná-la plana e segura para circulação de pessoas, com extensão aproximada de 20 metros e com altura superior a 2 metros em alguns pontos.

Essa ponte era utilizada para transpor uma área acidentada. A cerca também foi erguida utilizando empilhamento e encaixe de pedras. Essa estrutura tem um ponto com extensão aproximada de vinte 20 metros e altura variando entre 50 centímetros e 1 metro e 10 centímetros. No restante de sua extensão, a cerca desmoronou.

**Figura 49** - *Ponte* de pedra.



Fonte: NUTA (2009).

**Figura 50 - Ponte de pedra.**



Fonte: NUTA (2009).

**Figura 51 - Cerca de pedra.**



Fonte: NUTA (2009).

A Figura 52 registra uma área que, aparentemente, foi explorada em busca de ouro, mas não se sabe se todas essas marcas estão relacionadas com a exploração realizada no período colonial, nem quais foram deixadas pelas pessoas que exploraram a área durante os séculos XIX, XX e nas primeiras décadas do XXI.

**Figura 52** - Área explorada por atividades mineradoras.



Fonte: NUTA (2009).

A Figura 53 mostra ruínas de estruturas que, para alguns arraianos, podem ter sido utilizadas para canalização de água no processo de exploração aurífera ou, ainda, que seriam restos de muros utilizados para contenção de água da chuva devido ao relevo acidentado da área. Outros sugerem que teria sido um curral para aprisionamento de animais ou, ainda, que seriam ruínas de cercas de pedras, comuns naquela localidade e no município.

**Figura 53**



Fonte: NUTA (2009).

As Figuras 54 e 55, a seguir, mostram uma estrutura que foi utilizada para canalização de água para ser utilizada no processo de exploração aurífera. Não percorri toda a extensão do canal, mas a parte observada indica possuir mais de 70 metros de comprimento, com profundidade variando de 50 centímetros a 1 metro, e suas paredes foram reforçadas com pedras para evitar a erosão do solo.

**Figuras 54 e 55** - Estrutura para canalização de água da chuva



Fonte: NUTA (2009).

As Figuras 56 e 57 são registros de dois buracos próximos um do outro, os quais são conhecidos popularmente como *Buraco do Testa*, conforme aponta Rosalinda Batista de Abreu Cordeiro (1991). Cordeiro é uma mulher branca que desenvolve um

olhar a partir “de dentro” (CONCEIÇÃO, 2016), é natural de Arraias, pertence a uma das famílias “abastadas” de Arraias, família esta que ocupou cargos no município, como seu pai, Joaquim Batista Cordeiro, que foi político, juiz de direito interino e conselheiro municipal, além de ter sido fazendeiro.

Embora tenha produzido um olhar a partir “de dentro” (CONCEIÇÃO, 2016), Cordeiro (1991) adota uma perspectiva diferente das desenvolvidas por Gualberto (2017), Costa (2008) e Moura (2012). Ela faz uma abordagem voltada à elite local ao descrever fatos, acontecimentos e produzir genealogias de algumas pessoas e suas famílias, compondo um panorama histórico de parte desse segmento social, abrangendo quase duzentos anos.

O resultado de seu trabalho compõe o livro *Arraias, suas raízes e sua gente*, publicado no ano de 1991. Nessa obra, a pesquisadora argumenta que a memória local informa que aqueles dois buracos receberam o nome de *Buraco do Testa* porque, talvez, tenham “*pertencido a um senhor apelidado por Testa e por nele entrar raspando a testa, devido a estreita abertura de entrada*” (CORDEIRO, 1991, p. 18).

Em seu outro livro, Rosalinda (1983) desenvolve uma perspectiva similar à sua obra, mencionada acima, ao fazer um trabalho biográfico sobre João D’Abreu, que pertenceu à elite local e ocupou vários cargos políticos, tais como os de intendente, vereador e prefeito em Arraias, deputado estadual e federal por Goiás, na Assembleia Nacional Constituinte, eleito em dezembro de 1945. No entanto, ela também destaca aspectos da história local. Assim, nessa parte do livro, ela aponta que há relatos de que o *Buraco do Testa* pode ter pertencido a Dom José Matias, homem que detinha poder econômico naquela localidade, e traz mais detalhes sobre a exploração e produção daquela mina.

*“Ainda há naquele local, um profundo buraco, que a tradição dá como pertencente ao rico fidalgo Dom José Matias, cuja fama de poderio perdura até hoje: o afamado “BURACO DO TESTA”, do qual se extraíam até 200 gramas de ouro em cada bateada, chegando a três arrobas a produção diária de um metal escuro que se denominou “OURO POBRE” ou “OURO PODRE”, por se ter dúvida de sua pureza e por ser abundante, mais tarde, porém, pelo “toque” se verificou ser de bom quilate” (ROSALINDA, 1983, p. 147).*

Não se sabe a profundidade dos buracos, mas, segundo a memória local, poucas pessoas se arriscaram a entrar neles para procurar ouro em razão de suas funduras e, também, com medo de possíveis desmoronamentos. No entanto, nas paredes dos

buracos, até a profundidade de 2 a 3 metros, bem como nas bordas de suas entradas, existem perfurações feitas, provavelmente, por garimpeiros, em busca do cobiçado metal, alimentados pelas histórias de que ainda há muito ouro naquela mina. Vejamos as Figuras abaixo.

**Figuras 56 e 57 – Buraco do Testa.**



Fonte: NUTA (2009).

A área de Chapada dos Negros é extensa e as ruínas estão espalhadas. Há também fontes de água nas proximidades de Chapada, como a nascente do córrego Rico, que podem ser consideradas como elementos relevantes na composição de sua área, pois, talvez, tenham sido utilizadas para abastecer a exploração aurífera e para consumos humano e de animais domésticos. Nesse trabalho de observação e de coletas de dados, percebi, por um lado, a lacuna que há nos estudos acerca do assunto e, por outro lado, identifiquei estudos que apontam para diferentes olhares sobre Chapada dos Negros, na atualidade, conforme veremos a seguir.

### **3.2 Diferentes olhares sobre Chapada dos Negros**

Há memórias que informam que o nome Chapada dos Negros faz referência às populações negras aquilombadas naquela localidade antes das descobertas auríferas e de criação do arraial minerador, fato que acabou dando origem ao nome do lugar. Alguns relatos, inclusive, afirmam que foram eles que descobriram os primeiros veios auríferos naquele local e, a partir de então, a notícia se espalhou atraindo outras pessoas, bem como a empresa colonizadora portuguesa, para exploração do minério. Essas histórias revelam diferentes camadas de histórias sobre Chapada dos Negros, histórias que têm sido suprimidas pela narrativa “oficial”. E é com um pouco dessas camadas de histórias

que dou início a esta seção, trazendo o estudo realizado pela pesquisadora Rosângila Domingos Gualberto (2017), já citada neste texto.

Gualberto é descendente de quilombolas, negra, capoeirista e, embora sua família residisse em Arraias, à época, nasceu em Montes Belos (GO), para que sua mãe recebesse um tratamento médico específico que não era disponibilizado em Arraias. Ela realizou uma “*pesquisa interdisciplinar a partir do diálogo entre memória, narrativa e lugar, lidando com dois conjuntos de narrativas: orais e as documentais*, com o objetivo de “*analisar os significados da Chapada nas narrativas orais e escritas dos moradores de Arraias-TO*” (GUALBERTO, 2017, p. 06), problematizando a relação dos entrevistados com aquela localidade. Essa pesquisa gerou a dissertação de mestrado intitulada *O lugar contado: Narrativas em torno à Chapada dos Negros em Arraias – TO*, produzida no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura e Território, da Universidade Federal do Tocantins. Em campo, Gualberto entrevistou treze pessoas negras, residentes em Arraias, e com idades variando entre 43 e 90 anos.

Como resultados dessa pesquisa, Gualberto (2017, p. 06) aponta que a história daquele “*lugar se constitui por meio de narrativas e saberes transmitidos pelos mais velhos [...] e que as narrativas orais constituem a Chapada em lugar de memória e evidenciam os sentidos do lugar para a identidade arraiana*”. Vejamos o trecho da entrevista com o guia turístico e funcionário da prefeitura municipal de Arraias, Denilson Costa, destacado por Gualberto (2017).

*Nós temos uma chácara lá na frente, aí o gado nosso ficava solto, aí ele vinha comia aqui, nós ficava procurando eles aqui dentro aqui, aí meu pai ia me ensinando, meu pai ia falando... Mas a gente não passava por aqui não, meu pai passava e falava, vou mostrar isso pra cê [...] (Entrevista oral realizada com Denilson Costa, em 04 de setembro de 2016, Apud GUALBERTO, 2017, p. 29).*

Nesse levantamento de histórias e no desenrolar de sua pesquisa, Gualberto (2017, p. 27) percebeu que grande “*parte da história da Chapada dos Negros é feita de narrativas orais, pois existem poucos registros escritos sobre sua história*”. No entanto, ela também percebeu que, na “*Chapada dos Negros, além das ruínas, está presente em suas marcas ‘vozes e choros’, que são a dor e o sofrimento dos escravizados*” (GUALBERTO, 2017, p. 32), fazendo com que a história daquele lugar seja associada ao sofrimento de negras e negros que ali foram escravizados, e que, durante muito tempo, Chapada fosse “*desconhecida*” por uma parte dos moradores. Segundo sua

argumentação, muitos arraianos andavam por Chapada sem saber do que se tratava e nem que aquele lugar deu início à formação da cidade de Arraias. Esse “desconhecimento” ocorria porque, “antigamente, não se falava em Chapada dos Negros, ou seja, não se falava da origem e da história da cidade para seus descendentes. Quando isso acontecia, era por incidência ou por um acaso” (GUALBERTO, 2017, p. 28). A seguir, um trecho da entrevista realizada por Gualberto com Domingos Bispo da Costa, que é um senhor negro, com 72 anos de idade, lavrador e que mora na zona rural de Arraias. Pode-se perceber a associação de Chapada a uma memória da dor e do sofrimento.

*Aquelas pessoas mais velha que já faleceu falava pra mim o seguinte os escravos trabalhava nu, era o que eles falava pra mim e não tinha direito de pegar ouro, porque todo mundo trabalhava marcado, igual gado, se meu gado tem minha marca, o seu tem a marca sua... todo mundo marcado e era assim, esse que é o meu funcionário mas só destacava pela marca, mais todo mundo nu, sofrendo [...]. (Entrevista oral realizada com o Senhor Domingos Bispo da Costa, em 08 de setembro de 2016, Apud GUALBERTO, 2017, p. 28).*

Segundo Gualberto (2017), essa memória sobre Chapada foi repassada pelos mais velhos ao Senhor Domingos. Nela, há menção de algumas das condições nas quais escravizados e escravizadas teriam sido submetidos quando trabalharam na exploração aurífera em Chapada. Trabalhavam sem roupas e adereços que pudessem protegê-los das intempéries do tempo e dos riscos de acidentes. Não tinham *direito de pegar ouro* e acumulá-lo para, por exemplo, comprar sua liberdade.

Ainda, todos trabalhavam *marcados igual gado* para indicar a quais senhores pertenciam. Em outro relato apresentado em sua dissertação, Gualberto (2017) afirma que Francisco Carvalho Souza, que, à época, tinha 57 anos de idade, transmitiu seu relato com um semblante triste por considerar que seus antepassados enfrentaram muito sofrimento em Chapada dos Negros e disse, ainda, sentir *remorso* quando visita àquela localidade, aparentemente, colocando-se em um lugar de culpa. A seguir, trecho da entrevista.

*O sofrimento pra trabalhar, o trabalho escravo, eu tenho um remorso muito grande, toda vez que eu vou lá eu sinto, lembro mesmo da escravidão porque realmente é penoso fica triste, oh só quem não tem coração que não sente. [...] A gente vai tranquilo sem carregar nada, chega lá em cima cansado morto de cansado! Quero saber quem tá lá em cima trabalhando carregando é... sacos de terra que eles carregava*

*o cascalho era em sacos né que a gente sabe a história carregava em sacos no ombro né e morrendo de apanhar ainda. [...] Então o que eu sinto dali é remorso mesmo, sofrimento que eles passavam. Chega me arripêia [...] o sofrimento que esses povo nosso passaram sem ganhar... em troca de nada que as vês nem alimentar direito num alimentava. Que a gente sabe nunca existiu coisa pior que a escravidão, escravidão pra mim foi a pior muito desumano, pior do que tudo, ditadura...de tudo (Entrevista oral realizada com o Senhor Francisco Carvalho de Souza em 07 de outubro de 2016 Apud GUALBERTO, 2017, p. 94).*

Em seu livro, Apolinário (2007), ao analisar os impactos que esse trabalho ocasionou nos corpos e nas vidas de homens e mulheres negros escravizados, aponta que “as péssimas condições de trabalho deixavam os escravos à mercê de diversos males como gripes, pneumonias, pleurites, desvios na coluna e outras enfermidades próprias da garimpagem” (APOLINÁRIO, 2007, p. 96), levando muitos escravizados à morte. Segundo Gualberto (2017), essas memórias de “sofrimento” e de “dor” talvez sejam um dos motivos que justifiquem o fato de que muitos habitantes do município não se identifiquem com Chapada, preferindo silenciar em relação a ela, na intenção de evitar rememorar essa experiência traumática.

Além dessas memórias sobre Chapada, Gualberto (2017) também registrou alguns relatos que informam sobre supostas funcionalidades dadas a algumas daquelas estruturas no passado, como as ruínas do que seria a *Casa do Ouro*, ilustradas acima pelas Figuras 40 a 46, os restos do que teria sido uma *senzala* e a *Igreja de Nossa Senhora do Rosário*, ilustrados abaixo pelas Figuras 58 e 59, respectivamente, e registrados pela referida autora.

**Figuras 58 e 59** - Ruínas do que seriam os restos de uma *senzala* e da *Igreja de Nossa Senhora do Rosário*.



Fonte: Gualberto (2017, p. 47).

A dissertação de Gualberto (2017), portanto, revela que há memórias que informam sobre as funcionalidades atribuídas àquelas estruturas no período da mineração no século XVIII, memórias estas que se apropriam delas e constroem significados. Uma dessas estruturas é conhecida como *Secador*. Gualberto (2017) expõe o trecho de uma entrevista na qual Joaquim Ribeiro informa onde seria a localização e a função do *Secador*. Segundo ele, *Secador é donde eles colocava aqui os côros pra secar o ouro pertim do buraco do testa é uns 30 metro* (Entrevista oral realizada com o Senhor Joaquim Ribeiro dos Santos, em 20 de julho de 2016, *Apud* GUALBERTO, 2017, p. 36).

Essa autora explica que, após a lavagem do ouro, escravizados “*realizavam outro processo para secá-lo e colocavam o ouro por cima dos couros, possivelmente de animais silvestres*” (Entrevista oral realizada com o Senhor Joaquim Ribeiro dos Santos, em 20 de julho de 2016, *Apud* GUALBERTO, 2017, p. 36). Vejamos a Figura 60, que registra o local no qual teria funcionado como *Secador*.

**Figura 60** - *Secador de ouro e, ao fundo, cerca de pedra.*



Fonte: Gualberto (2017, p. 36).

Em Chapada dos Negros, existem algumas valas que, segundo Gualberto (2017), teriam sido utilizadas para canalização de água da chuva. Gualberto (2017) destaca um trecho da entrevista realizada com Valdemir Nascimento Maranhão, em que

ele sugere que essas valas teriam sido abertas por escravizados para lavagem do ouro extraído. Vejamos.

*[...] fizeram o rego e quando chegou lá no local num deu pra... pra água, tinha uma baixada e eles nivelaram, então tem um muro de aproximadamente 2 metros e meio a 3 metros de altura, eles fizeram o rego dentro fizeram uma calafetagem com uma argila que a água passou e foi pra eles lavar o cal lá na frente [...] (Entrevista oral realizada com o Senhor Valdemir Nascimento Maranhão em 06 de outubro de 2016 Apud GUALBERTO, p. 37).*

A Figura 61 mostra uma dessas estruturas cujas funcionalidades seriam para canalização de água da chuva.

**Figura 61** – Rego para canalização de água da chuva.



Fonte: Gualberto (2017, p. 38).

As fontes de água em Chapada dos Negros são escassas e, conforme Gualberto (2017), as pessoas entrevistadas relataram que, naquele período de exploração, no século XVIII, foram construídos regos, *muros* para contenção, canalização e represamento da água da chuva. Em sua pesquisa, Gualberto (2017, p. 40) esbarrou com

memórias que sugerem que “*para a captação dessa água que escorria entre os regos*”, de acordo com alguns relatos, os escravizados “*realizavam a escavação para a construção de uma represa*” de forma que “*a água descia entre os regos passando por cima de muros construídos e seguia até no local onde realizava a lavagem do ouro*” e, também, alimentava a represa. Vejamos as Figuras 62 a 64, abaixo, com algumas dessas estruturas.

**Figura 62** – Muro de pedra para desvio e canalização de água da chuva.



Fonte: Gualberto (2017, p. 39).

**Figura 63** – Represa.



Fonte: Gualberto (2017, p. 41).

**Figura 64** – Um dos locais que teriam sido utilizados para lavagem do ouro extraído.



Fonte: Gualberto (2017, p. 40).

Outro elemento registrado pela memória dos entrevistados foi uma rocha nominada como *Pilão de Pedra* (Figura 65). De acordo com Gualberto (2017, p. 41), “*conta-se que o pilão de pedra foi um instrumento usado para separar o ouro das pedras*” e que esse trabalho era realizado pelas mulheres escravizadas. Interessante ressaltar que, em seu estudo, Apolinário (2007) não identificou, na documentação arrolada, a atuação direta das mulheres negras escravizadas na mineração do ouro.

Essa autora argumenta que os documentos analisados indicam que as mulheres teriam sido direcionadas para o trabalho doméstico, devido à “dureza” associada à mineração. No entanto, a memória oral local nos fornece perspectivas outras sobre o trabalho e a divisão do trabalho escravizado pelo gênero, que escaparam do enquadramento presente nas documentações arroladas por Apolinário (2007) e que apontam para um processo dinâmico de significação e de identificação.

**Figura 65** – *Pilão de Pedra.*



Fonte: Gualberto (2017, p. 43).

Entre essas estruturas elencadas pelos entrevistados, Gualberto (2017) destaca a controvérsia em relação às ruínas que alguns apontam como os restos do que teria sido a *Casa do Ouro* (Ver as Figuras 40 a 46, acima). Segundo ela, “*conta-se que a Casa do Ouro [...] localizada na Chapada dos Negros, era o local onde era guardado todo o ouro e minérios encontrados no garimpo*” (GUALBERTO, 2017, p. 44). Esse é um argumento que esteve presente nas falas de alguns entrevistados.

No entanto, ela levantou relatos de que teriam sido implantados outros assentamentos após o encerramento da exploração financiada pelo Estado colonial, inclusive, ao longo do século XX. Gualberto (2017) aponta que essas camadas ou fases de explorações auríferas teriam deixado suas marcas não apenas no solo, mas também através de edificações que teriam sido construídas para servirem como moradia. Ainda, argumenta que, segundo alguns entrevistados, foi nesse contexto que a edificação conhecida como *Casa do Ouro* teria sido construída. Vejamos um trecho de uma das entrevistas que essa autora realizou em campo.

*Ela não é casa do ouro eu cunheci o hõmi que construiu a casa, tinha dois filho, era um garimpeiro, o hõmi chama Gentil, eu sei, eu lembro do hõmi. I lá, aquele hõmi ele era chefe de uma firma de garimpeiro, mas ele era o chefe, do garimpo. Então era o seguinte, quando ele o... ele colocou o pessoal pra trabaiá eu conheci lá até o carpinteiro que fazia os barracos pro pessoal que teve lá no acampamento, lá era um*

*acampamento, sabe. Aí aquela casa ele tava fazendo como fosse uma residência dele. Ele levantou de pedra e colocou os estercos, eles falaram que lá as aquela ali foi a massa era de cimento num iexistia cimento na época, ela foi levantada com barro, barro massado! e pedra. Eu cunheci levantar. [...] O Zé Pernambuco era quem construiu essas casas lá, era o carpinteiro. Num só ele construiu não, mas ele era o carpinteiro chefe, que lá era um assentamento, tinha barraco pra todo canto num era só uma casa. [...] Tinha, tinha era um povoado com bastante gente, mais tudo comandado pelo o Gentil. Ele era o chefe. (Entrevista oral realizada com o Senhor Domingos Bispo da Costa, em 08 de setembro de 2016 Apud GUALBERTO, 2017, p. 44).*

Ao promover o diálogo desse trecho da entrevista com as observações de campo, Gualberto (2017, p. 45) argumenta que a *Casa do Ouro*

*“[...] é a única das edificações no local que está mais íntegra, fato que condiz com alguns moradores que ela pode ter sido construída por carpinteiros muito tempo depois do período da escravidão e da mineração do ouro, pois, conta-se que, com o fim do trabalho escravo, muitos não tinham para onde ir e continuaram ali mesmo.”*

Importante observar que, no trecho da entrevista, citado acima, há a menção a um homem chamado *Gentil*. No decorrer de minhas atividades de campo, realizadas no final de 2019, coletei informações de que *Gentil* era como se chamava um homem de origem peruana e que explorou Chapada dos Negros em busca de ouro, na década de 1950.

No entanto, embora *Gentil* tenha, supostamente, implantado um acampamento, a exploração durou pouco tempo, porque não se encontrou o cobiçado metal. Essas informações que coletei corroboram com a afirmação de que as fases de exploração foram deixando suas marcas em Chapada e, possivelmente, no conjunto de estruturas do século XVIII que, hoje, estão em ruínas ou, ainda, podem ter deixado estruturas que também estão em ruínas, atualmente, e se misturaram com aquelas que têm suas origens remontando ao período setecentista.

Outra controvérsia está relacionada com as ruínas que têm sido identificadas como os restos de uma senzala (Ver Figura 56, acima). Os trechos de algumas entrevistas coletados por Gualberto (2017) revelaram histórias que sugerem que aquelas ruínas seriam os restos do que foi uma estrutura para criação de porcos, construída após a abolição, período em que já não havia mineração nos moldes coloniais, nem sob a responsabilidade do Estado brasileiro. Ela menciona que essas narrativas afirmam “que,

no tempo da libertação”, os ex-escravizados “criaram formas de resistência, muitos não tinham para onde ir e permaneceram no local por algum tempo e foram criando as casas e os criatórios de animais” (GUALBERTO, 2017, p. 47).

Gualberto também menciona os casos do *Cemitério* (Figura 66) e da *Capela* (Figura 67). O *Cemitério* está localizado em um solo plano com “presença de poucos vestígios no local devido à ação do tempo” (GUALBERTO, 2017, p. 48). De acordo com ela, conta-se que escravizados eram enterrados muitas vezes em túmulos coletivos. No entanto, Gualberto (2017) argumenta que muitas pessoas não acreditam que aquele local seja um cemitério. Vejamos um trecho de entrevista, em que o entrevistado expõe essa tensão em relação ao suposto cemitério.

*Agora, o cemitério aqui!?!... Será que alguém fez uma escavação cuidadosamente no lugar desse aqui pra ver se tem uma ossada [...]? Num fizeram isso, né. [...] eu trouxe aqui um pessoal de uma empresa de arqueologia contratada pelo deputado, ele olhou isso aqui e falô não isso aqui num tem nada não. [...] Aí esse que eu trouxe aqui, de uma empresa de arqueologia lá em Brasília ele olhou e falô isso aqui num tem nada a ver com cemitério não. [...] é uma coisa muito vazia né. (Entrevista oral realizada com o Senhor Valdemir Nascimento Maranhão, em 06 de outubro de 2016, Apud GUALBERTO, 2017, p. 48-49).*

**Figura 66 – Cemitério.**



Fonte: Gualberto (2017, p. 49)

A *Capela* teria sido utilizada para velar os corpos de homens e mulheres negros que ali trabalharam na condição de escravizados, cujos vestígios estariam localizados em uma área ao lado do *Cemitério* e possui formato arredondado. Gualberto (2017, p. 49) observa que a estrutura está “*bastante arruinada e deteriorada, existem poucos vestígios ainda, o que torna difícil a sua visualização*” e é possível observar “*apenas algumas pedras, em círculo*”. Vejamos a Figura 67 abaixo.

**Figura 67** – *Capela*.



Fonte: Gualberto (2017, p. 50).

Esses desencontros de histórias podem não elucidar as dúvidas sobre os elementos materiais acima apresentados. Tais materialidades são objetos de significação e de identificação por uma parte da população local, mas chamam a atenção para o fato de que houve outros assentamentos após o encerramento da exploração aurífera patrocinada pelo Estado colonial português, no século XVIII. Esses assentamentos teriam deixado suas marcas em Chapada dos Negros e gerado outras camadas no processo histórico daquele lugar.

É relevante mencionar também que, no ano de 2015, a Secretaria de Cultura e Turismo do município fundamentou-se nessas memórias para produção de placas para identificação de algumas estruturas e áreas de mineração, em Chapada dos Negros. A equipe daquela secretaria recorreu a José Reginaldo Ferreira de Moura, mais conhecido por seu codinome *Mestre Fumaça*, que, orientado por uma parte dessas memórias acima

descritas e por suas interpretações, identificou algumas estruturas. As placas foram instaladas ainda naquele ano e trazem, em suas legendas, fragmentos dessas memórias, apontando para um processo de significação e identificação desenvolvido por pessoas negras daquele município e que não ocupam espaços decisórios nos processos de patrimonializações. Vejamos as Figuras 68 a 73, registradas pela arqueóloga Luciana Bozzo Alves durante visita à Chapada dos Negros, no ano de 2017.

**Figuras 68 e 69** – Placas para identificações das *Ruínas dos Senhores Feudais* e do *Buraco do Testa*. A placa em destaque na Figura 68 cita *Senhores Feudais*, forma como o *Mestre Fumaça* nomeia os senhores de escravizados.



Créditos de Luciana Bozzo Alves.

**Figuras 70 e 71** – Placas para identificações da *Ponte de Pedra* e do *Cemitério*.



Créditos de Luciana Bozzo Alves.

**Figuras 72 e 73** – Placas de identificações do local onde teria existido uma *Capela* e de *Chapada dos Negros*.



Créditos de Luciana Bozzo Alves.

Os suportes, que estão afixados no chão, e as placas são de ferro, ambos cobertos com tinta branca. As placas possuem uma borda preta e seus fundos na cor branca destacam os elementos comunicativos, tornando-os mais perceptíveis a quem caminha pelas trilhas e por entre as ruínas. Nos cantos superiores esquerdos das placas, da perspectiva de quem as observa, está estampada a logomarca da Secretaria Municipal de Cultura e Turismo e, no canto direito, a do Museu Histórico e Cultural de Arraias. Entre as logomarcas, destacam-se os títulos de identificações das ruínas na cor vermelha e, logo abaixo, legendas com narrativas sobre os significados daquelas estruturas ou suas funções no passado, na cor preta (Figura 74).

Nos versos das placas, nas partes inferiores, foram afixados adesivos de plástico com fundo branco, bordas em vermelho e, ao centro, informa-se o patrocínio do professor e ex-vice-prefeito de Arraias, Leonam Xavier, o *Mestre Fumaça* como a fonte de informações e, por fim, informa a data de produção das placas (Figura 75). Os adesivos foram afixados nas partes inferiores dos versos das placas, após elas terem sido produzidas, utilizados como elementos secundários que não fazem parte das estruturas das placas, destoando dos destaques dados à Secretaria Municipal de Cultura e Turismo e ao Museu Histórico e Cultural de Arraias.

**Figuras 74 e 75** – Frente de uma das placas de identificações e seu verso com adesivo informando a fonte, o patrocínio e a data de sua produção.



Créditos de Luciana Bozzo Alves.

Embora essas placas tragam as identificações das ruínas, fundamentadas nas memórias acima referidas, suas legendas reproduzem dois elementos que estão presentes na narrativa “oficial”, a saber: enquadram homens e mulheres negras na condição de *escravos* da empresa mineradora colonial portuguesa; destacam a descoberta de ouro como desencadeadora da migração para a região e que a mineração aurífera foi um fator determinante para formação do povoado que se transformou na atual cidade de Arraias. E, assim, embora a Secretaria Municipal de Cultura e Turismo de Arraias tenha referenciado nessas memórias e nos conhecimentos do *Mestre Fumaça* sobre aquela localidade, as legendas das placas enquadram negros e negras como *escravos*, em consonância com a narrativa “oficial”, e não como escravizados, conforme mencionei anteriormente.

Em seu trabalho de investigação para acessar essas camadas de histórias sobre Chapada dos Negros, Gualberto (2017) esbarra com outras argumentações que estão associadas ao que ela chama de “*imaginário do ouro*”, em Chapada. Segundo ela, estão presentes, nesse imaginário, narrativas orais de “*moradores referentes a enterro de ouro, aparição e fuga de santa, livusias, visagens e lobisomem*”, exposições que estão “*relacionadas ao remorso e ao medo que as pessoas sentem do lugar*” (GUALBERTO, 2017, p. 81).

Em Arraias, existem casos sobre ouro que foi enterrado em Chapada ou na cidade, sobretudo, enterrado por homens que estavam na condição de escravizados. Essas narrativas levaram muitos fiscadores a se aventurar na tentativa de encontrar as riquezas escondidas naquele lugar. Outras narrativas, segundo Gualberto (2017), sugerem que muito ouro foi enterrado por um padre da Igreja Matriz de Nossa Senhora dos Remédios, inclusive, apontam os locais onde esse ouro estaria enterrado. No entanto, Gualberto (2017) argumenta que essas histórias também são capazes de dizer

que esse ouro enterrado está amaldiçoado e quem o possuir com cobiça e avareza receberá a maldição.

As explicações sobre “*livusias*” informam sobre sons estranhos que alguns moradores disseram ter ouvido em algum momento nas proximidades de Chapada, como o barulho de um cavalo trotando que não se aproxima de quem está ouvindo, um tamborim de folia, pessoas caminhando que não chegam, som de flauta sendo tocada por alguém que está passando, mas que não passa por perto, ou não se consegue encontrar, cachorros brigando e pessoas gritando.

Segundo essas argumentações, esses sons são geralmente ouvidos à noite e, muitas vezes, quando se está sozinho. Já as narrativas sobre *visagens* relatam sobre o aparecimento de “*luzes*” e “*tochas de fogo*” nas serras à noite, inclusive, viajando de um local da serra para outro. Segundo contam, essas luzes e tochas de fogo estariam indicando a localização de ouro a quem foi privilegiado com a visagem. Gualberto (2017) argumenta que esses casos de “*livusias*” e “*visagens*” são relacionadas a fantasmas de pessoas mortas que estariam se expressando para alguém através desses sons e dessas assombrações.

Nesse contexto de memórias sobre assombrações, também há relatos sobre um homem negro, descendente de escravizados, chamado de “*Elesbão*”, que morava em Chapada dos Negros, circulava “*maltrapilho*” pela cidade e transformava-se em “*lobisomem*”. De acordo com tais relatos, ele se transformava nas noites de lua cheia, no período da quaresma, e seus urros eram ouvidos pelos arraianos que habitavam nas proximidades e na cidade de Arraias, assombrando muitas pessoas. Em campo, algumas pessoas me confirmaram que, de fato, esse sujeito habitou em Chapada, ficando no imaginário local sua transformação em lobisomem.

Para Gualberto (2017, p. 91), o medo referente à Chapada dos Negros está “*relacionado à forma como as pessoas mais velhas contavam para os mais novos as histórias que existiam no lugar*”, com o objetivo de “*colocar medo nas crianças, o que sempre foi um método comum para discipliná-las*”. Essa autora entende que, “*ao contarem sobre os acontecimentos do passado da região transmitidos pela memória coletiva, os narradores traçam outras formas sobre aqueles eventos, enriquecendo-os com novos formatos*” (GUALBERTO, 2017, p. 93), demonstrando sentimentos de pertencimento das pessoas entrevistadas com o lugar e com as formas de construir o próprio lugar (GUALBERTO, 2017). Lugar que, no passado, era o “*lugar do ouro*” e, no presente, o espaço que antes era de escravização, deu lugar às “*narrativas e*

*significados arrodados de valores morais conduzidos pela memória daqueles acontecimentos por intermédio das narrativas”* (GUALBERTO, 2017, p. 94) das pessoas entrevistadas.

Os relatos sobre aparição e fuga de santa tem ligação com Chapada dos Negros e com o início da cidade de Arraias. As pessoas entrevistadas por Gualberto (2017) relataram que a imagem de uma santa foi encontrada na Chapada dos Negros por uma mulher na condição de escravizada. Assim, com a transferência das moradias para o local onde se encontra a cidade de Arraias, devido à escassez de água naquela localidade, a imagem da santa também foi levada. No entanto, ela *“não permanecia em sua nova morada, ela fugia para o seu local de origem, a Chapada dos Negros”* (GUALBERTO, 2017, p. 88).

Essa memória sobre a santa foi mencionada durante os diálogos que estabeleci com algumas pessoas em campo. Elas afirmaram que a santa foi levada novamente por várias vezes, chegando a ser amarrada em um tronco de árvore, mas ela retornou todas as vezes para Chapada. A santa teria permanecido no novo local após a construção de uma capela para recebê-la, que, mais tarde, teria dado lugar à Igreja Matriz de Nossa Senhora dos Remédios. E, segundo Gualberto (2017), contam ainda que a santa recebeu o nome de Nossa Senhora dos Remédios porque os remédios, utilizados para curar as enfermidades dos arraianos, vinham de Barreiras, na Bahia, a localidade mais próxima de Arraias naquele período. Assim, decidiram dar esse nome à santa para que ela abençoasse as medicações e curasse os enfermos, pois esses remédios eram os principais recursos que dispunham para tratar os doentes de uma localidade distante de outros centros urbanos. Os relatos coletados por Gualberto (2017, p. 90) indicam que os arraianos desenvolveram esse apego pela santa com o objetivo de que ela lhes proporcionasse um *“amparo milagroso que amenizava os problemas e as enfermidades da época”*.

Gualberto (2017, p. 56-57), ao refletir sobre esses elementos apontados acima, argumenta que, ao narrar as histórias sobre as ruínas, as pessoas entrevistadas *“recorreram aos vestígios da memória a partir do que guardaram e dos depoimentos que ouviram”* das pessoas que conheceram ao longo da vida. Dessa maneira, Gualberto (2017, p. 57) entende que as ruínas da Chapada dos Negros são *“testemunhas de um evento”* e existem muitas histórias por trás delas.

Ao promover o diálogo entre esses elementos, evidenciados pela pesquisa de Gualberto (2017), e as informações que coletei em campo, entendi que essas memórias

que envolvem a Chapada dos Negros têm sido silenciadas na narrativa “oficial”, pois esta foca no discurso de que aquela localidade foi um garimpo sustentado pelo trabalho de *escravos* e que deu origem à atual cidade de Arraias.

Entre as memórias silenciadas pela narrativa “oficial”, posso citar o relato da Senhora Andréia, de que a área onde está localizada a Chapada dos Negros pertencia a uma mulher negra chamada Joana Mendes de Jesus. Ainda, que ela, por ser devota daquela santa, teria doado para a igreja duas léguas de terra ao redor de Arraias. Menciono também o relato do Senhor Alencar em que ele afirma que Chapada dos Negros estava localizada nas duas léguas de terras doadas por Joana Mendes de Jesus, chegando, atualmente, na área da fazenda Guanabara via processo de transferência dessas terras da igreja para terceiros através de usucapião, conforme vimos na cópia do documento apresentado por ele (Figuras 33 e 34).

A narrativa “oficial” silencia, ainda, em relação aos sentimentos de que Chapada está “longe” da vida cotidiana da maioria dos arraianos, e sobre o medo e imaginário do ouro, apontados por Gualberto (2017).

Em outros termos, a narrativa “oficial” tem feito uma espécie de “voou panorâmico sobre as copas das árvores”, com perdão da licença poética, sem observar as diversas camadas que fazem parte do processo histórico de Chapada e, muito menos, os processos de significação, identificação ou de não identificação que estão “no interior da floresta”. Esse exercício de olhar para o “interior da floresta” evidencia, portanto, outros pontos de vista sobre aquela localidade, processos de identificação e significação que escapam ao enquadramento realizado pela narrativa “oficial”. Evidencia, também, tensões e a falta de “ressonância” (GONÇALVES, 2005) do processo de patrimonialização de Chapada dos Negros, pois esse processo tem sido desenvolvido de forma verticalizada e não tem levado em consideração os sentidos que as pessoas atribuem àquela localidade.

No avançar da pesquisa que desenvolvi, observei que o trabalho de Gualberto (2017) ressoa sozinho no interior de uma lacuna em relação à produção de pesquisas cujos focos sejam a Chapada dos Negros ou suas ruínas. Identifiquei e acessei apenas seis trabalhos com foco em Arraias, mas estes não tiveram a Chapada dos Negros ou suas ruínas como pontos principais de seus estudos, Chapada foi citada como elemento de fundo ou, mesmo, secundário. O primeiro é do campo da História, desenvolvido pela professora Juciene Ricarte Apolinário (2007), já mencionada anteriormente. O segundo também é do campo da História, desenvolvido pela professora Silvia Adriane Tavares

Moura (2012), também já mencionada. O terceiro é do campo da arqueologia e foi realizado pelo NUTA (2009). O quarto trabalho também é do campo da Arqueologia e foi desenvolvido pela Zanettini Arqueologia em razão da chegada da empresa Itafós Mineração LTDA, que pretendia extrair calcário e outros minérios na região. O quinto e o sexto são de autoria de Rosalinda Batista de Abreu Cordeiro (1983; 1991). Vejamos.

Apolinário (2007) produziu um estudo histórico sobre a escravização de negras e negros em Arraias, entre os anos de 1739 e 1800, e ocupa o lugar de principal referência, no campo da História, em relação às vivências escravistas em Arraias durante suas primeiras décadas de existência.

Segundo essa autora, a notícia dos veios auríferos encontrados naquela região “provocou imenso afluxo de pessoas ávidas por riquezas”, permeando no imaginário da época como “mais um eldorado do norte goiano de aparente inesgotabilidade” (APOLINÁRIO, 2007, p. 76-77). Esse processo resultou na construção de um núcleo populacional, voltado para a mineração aurífera, e que cresceu aceleradamente com a contínua migração de homens e mulheres de diferentes capitanias do Brasil. Esse processo de crescimento acelerado levou Dom Luís de Mascarenhas a transferir, no ano de 1740, a população da Chapada dos Negros para o local onde está localizada a atual cidade de Arraias, devido à proximidade de fontes de água para abastecimento e melhores condições topográficas para instalar o arraial.

Apesar de Chapada dos Negros ter mantido, entre os anos de 1739 e 1740, uma população de 3169 escravizados (SALLES, 1992) trabalhando na exploração das minas, os documentos acessados e arrolados por Apolinário (2007) não esclarecem se a população escravizada permaneceu em Chapada ou se também foi transferida. Entretanto, Apolinário (2007) obteve dados que apontam para a constante chegada de africanos escravizados direcionados à exploração aurífera em Chapada, ainda, para o que ela classifica como “vivências escravistas em Arraias”.

Segundo a autora, Arraias recebeu negras e negros escravizados oriundos de “dois grandes grupos linguísticos africanos: sudaneses e bantos” e informa que os “sudaneses eram, normalmente, adquiridos na Bahia, vinham em comboios do Recôncavo Baiano, via sertão do São Francisco em direção à cidade de Arraias. Os bantos, normalmente, afluíam para a região de Arraias vindos do porto do Rio de Janeiro” (APOLINÁRIO, 2007, p. 82-83). Os sudaneses eram “procedentes do Golfo de Benin, na África Ocidental: Nagô, Iorubá, Jejê, Mina, entre outros” (APOLINÁRIO, 2007, p. 83). Os minas, pelos conhecimentos ligados à mineração de ouro aluvional,

desenvolvidos em suas localidades de origens, foram direcionados quase exclusivamente para a mineração em Chapada, chegando a compor juntamente com nagôs, um percentual de 66% da população africana local (APOLINÁRIO, 2007).

O grupo Banto, por sua vez, vinha da África Central e era composto por “angolas, congos, muxicongos, benguelas, monjolos, rebolos, cabidas, entre outros” (APOLINÁRIO, 2007, p. 86), sendo que os angolanos compunham um percentual de 95% da população dessa origem.

Nesse panorama social, Apolinário (2007) também aponta que a maioria da população escravizada em Arraias era formada por indivíduos nascidos e criados naquele arraial ou em regiões circunvizinhas. Também, que, no final do século XVIII, período em que se registra a decadência das minas, a população escravizada era de 427 pessoas, sendo que 267 eram nascidos na colônia e 160 eram das origens africanas acima mencionadas (APOLINÁRIO, 2007). Desse modo, o que a leva a afirmar que não havia um grupo social escravizado unívoco e, sim, “uma diversidade étnica, linguística e cultural” (APOLINÁRIO, 2007, p 88).

Embora Apolinário (2007) não tenha concentrado seu olhar em estudar a Chapada dos Negros, ela traz muitos elementos sobre a história daquela localidade e do município, sobre a diversidade, as estratégias de resistência e as origens das pessoas escravizadas, sobre o trabalho escravizado e o panorama social daquele período.

A exploração aurífera oficial em Chapada dos Negros foi encerrada no início do século XIX, mas a garimpagem continuou durante todo o século XIX e em vários momentos do século XX, conforme aponta o estudo realizado por Gualberto (2017), bem como relatos que registrei durante pesquisa de campo. Inclusive, alguns desses relatos informam que o peruano *Gentil*, acima referido, arrecadou dinheiro entre as famílias arraianas mais abastadas, na década de 1950, para retomar a busca pelo ouro em Chapada dos Negros, mas sem obter o sucesso almejado.

Atualmente, há relatos de que pessoas ainda garimpam naquela localidade ou retiram partes das estruturas para usos particulares. Apesar desse processo de exploração, algumas materialidades relacionadas às primeiras minerações, no período colonial, alcançaram a atualidade, conforme apontei acima, na forma de ruínas de possíveis habitações, ponte de pedras, *muros* e *cercas* de pedras, áreas e estruturas para exploração aurífera, materialidades essas que são, atualmente, utilizadas em ações ligadas ao turismo e à educação.

Silvia Adriane Tavares Moura (2012), por sua vez, em sua pesquisa, buscou “(re)construir historicamente parte da trajetória” e analisar a “atuação do grupo de Capoeira intitulado Associação Cultural Chapada dos Negros (ACCN), à luz de conceitos que fundamentam essa modalidade esportiva, cultural, e política” (MOURA, 2012, p. 18). Para tanto, Moura (2012) desenvolve discussões envolvendo memória, identidade e educação para as relações étnico-raciais, discussões que compõem a dissertação de mestrado *Nas palmas da capoeira: resistência cultural pela Chapada dos Negros em Arraias/TO (1984 a 2012)*.

Segundo Moura (2012), a *Associação Cultural Chapada dos Negros* é sediada em Arraias e foi fundada no ano de 1985, por José Reginaldo Ferreira de Moura, o *Mestre Fumaça*, no contexto de desenvolvimento da capoeira em Arraias. Sua fundação está relacionada ao interesse em difundir a capoeira, buscar a valorização dos aspectos históricos e culturais da população negra no município (MOURA, 2012). Essa pesquisadora aponta ainda que a *ACCN* tem assumido uma posição em defesa da memória, da diversidade cultural e das identidades negras locais, promovendo também ações contra o preconceito racial e de “conscientização do valor da negritude para negros e negras da sociedade arraiana e regiões vizinhas” (MOURA, 2012, p. 93).

Assim, entre os resultados, Moura (2012) destaca que a pesquisa possibilitou conhecer e analisar a história da capoeira em Arraias, além de percebê-la como um instrumento que tem colaborado para a continuidade da memória individual, coletiva, institucional e para a consciência histórica e cultural da comunidade. Essa pesquisadora observa, ainda, que a capoeira vem contribuindo para fortalecimento das identidades negras, para valorização das raízes afro-arraianas e para a resistência cultural das pessoas que vivenciam as experiências difundidas pela *ACCN*.

Foi nesse contexto de atuação que o *Mestre Fumaça* criou a associação e nominou-a como Chapada dos Negros, iniciando um processo que busca pelo tombamento da antiga mina como patrimônio histórico e cultural, por entender que aquela localidade é relevante para a história, cultura e para a identidade afro-arraiana (MOURA, 2012). Dessa forma, embora seu estudo não foque na Chapada dos Negros, Moura (2012) destaca o *Mestre Fumaça* e a *ACCN* como agentes que têm atuado em busca da patrimonialização daquela localidade para que seja “preservada”, para que se transforme em objeto de estudos acadêmicos e seja utilizada em ações voltadas para o turismo.

O terceiro e o quarto são trabalhos do campo da Arqueologia. No ano de 2008, pesquisadores do Núcleo Tocantinense de Arqueologia da (NUTA) da Universidade Estadual do Tocantins (UNITINS) estiveram na região para desenvolver pesquisa arqueológica em função do asfaltamento da Rodovia BR-242, no Estado do Tocantins, empreendimento que abrange os municípios de Arraias, Paranã, Ponte Alta do Bom Jesus e Peixe. Apesar de a Chapada estar a quilômetros da área de impacto direto daquela rodovia, a equipe considerou-a como estando sujeita a impactos negativos indiretos em razão do possível aumento de circulação de pessoas e da chegada de novos empreendimentos na região. Assim, a equipe de pesquisadores fez uma visita técnica à Chapada dos Negros, assim identificaram e fotografaram algumas ruínas, *cercas* e *muros* de pedras. Apesar de a equipe, à época, ter considerado Chapada como sítio histórico, não houve avanço nas pesquisas sobre ela, nem intervenção arqueológica ou registro daquela localidade como sítio arqueológico histórico junto ao IPHAN<sup>37</sup>, registro que só ocorreu no ano de 2014.

No ano de 2010, a empresa Zanettini Arqueologia começou a atuar naquela região ao realizar um diagnóstico arqueológico não interventivo em função do projeto de Extração e Infraestrutura Associada à Fabricação de Superfosfato Simples, que seria implantado pela empresa Itafós Mineração. Realizou-se um estudo não interventivo, por meio de caminhamentos, ao longo das áreas de influência do empreendimento, com o objetivo de “avaliar a existência de vestígios arqueológicos passíveis de impacto em decorrência da implantação do referido empreendimento” (ZANETTINI, 2010, p. 05).

Como resultados, o diagnóstico encontrou dezesseis sítios arqueológicos, dezesseis ocorrências, duas áreas de ocupações históricas e, também, identificou que Chapada dos Negros constava no inventário turístico do município de Arraias como um sítio de mineração colonial, mencionando-a no relatório como um sítio histórico “com ruínas e grandes fossos de escavações auríferas de época colonial” (ZANETTINI, 2010, p. 77). Além disso, que estava associada à “criação do povoado que deu início ao atual município de Arraias” (ZANETTINI, 2010, p. 136). O diagnóstico recomendou que, nas etapas seguintes de licenciamento, caso o empreendimento fosse mesmo instalado, seria necessária a realização de um programa de prospecção e resgate das evidências arqueológicas a serem porventura afetadas. No entanto, não foram propostas

---

<sup>37</sup> A equipe de pesquisa do NUTA não fez o registro como sítio devido ao Processo Número 1294-T-89, que pedia o tombamento de Chapada dos Negros, processo este que foi arquivado no ano de 2014, mesmo ano em que aquela localidade foi registrada como sítio arqueológico histórico pelo IPHAN.

intervenções arqueológicas em Chapada dos Negros, tendo em vista que aquele sítio encontra-se localizado fora da área diretamente afetada pelo empreendimento.

O Programa de Prospecções Arqueológicas foi realizado no ano de 2011, por meio dele foram identificados vinte e oito sítios arqueológicos, vinte e sete ocorrências arqueológicas isoladas e duas áreas de ocupações históricas, além da realização de levantamento preliminar de alguns bens patrimoniais, como Chapada dos Negros. A equipe de arqueologia visitou Chapada dos Negros, fez registros fotográficos de algumas ruínas e áreas de mineração e registrou suas localizações através de coordenadas geográficas, apresentando-as em uma tabela intitulada “Caracterização dos bens patrimoniais identificados” (ZANETTINI, 2011, p. 240-241). É relevante destacar que a “Cava de Teste”, informada na última linha da tabela, é conhecida pela população local como *Buraco do Testa*, conforme descrevi acima.

Destaco, ainda, que não obtive informações sobre a estrutura chamada *Creche*, apontada na sexta linha da tabela abaixo. O contexto de pandemia e os protocolos para evitar a contaminação e expansão da Covid-19 não me permitiram realizar novos trabalhos de campo de cunho etnográfico naquela localidade. No entanto, mantive contato com alguns arraianos via telefone ou mídias sociais e estes me informaram que desconheciam a existência de uma estrutura nominada *Creche*. Vejamos a tabela abaixo com os bens identificados em Chapada e suas respectivas coordenadas.

**Tabela 01** – Caracterização de materialidades identificadas.

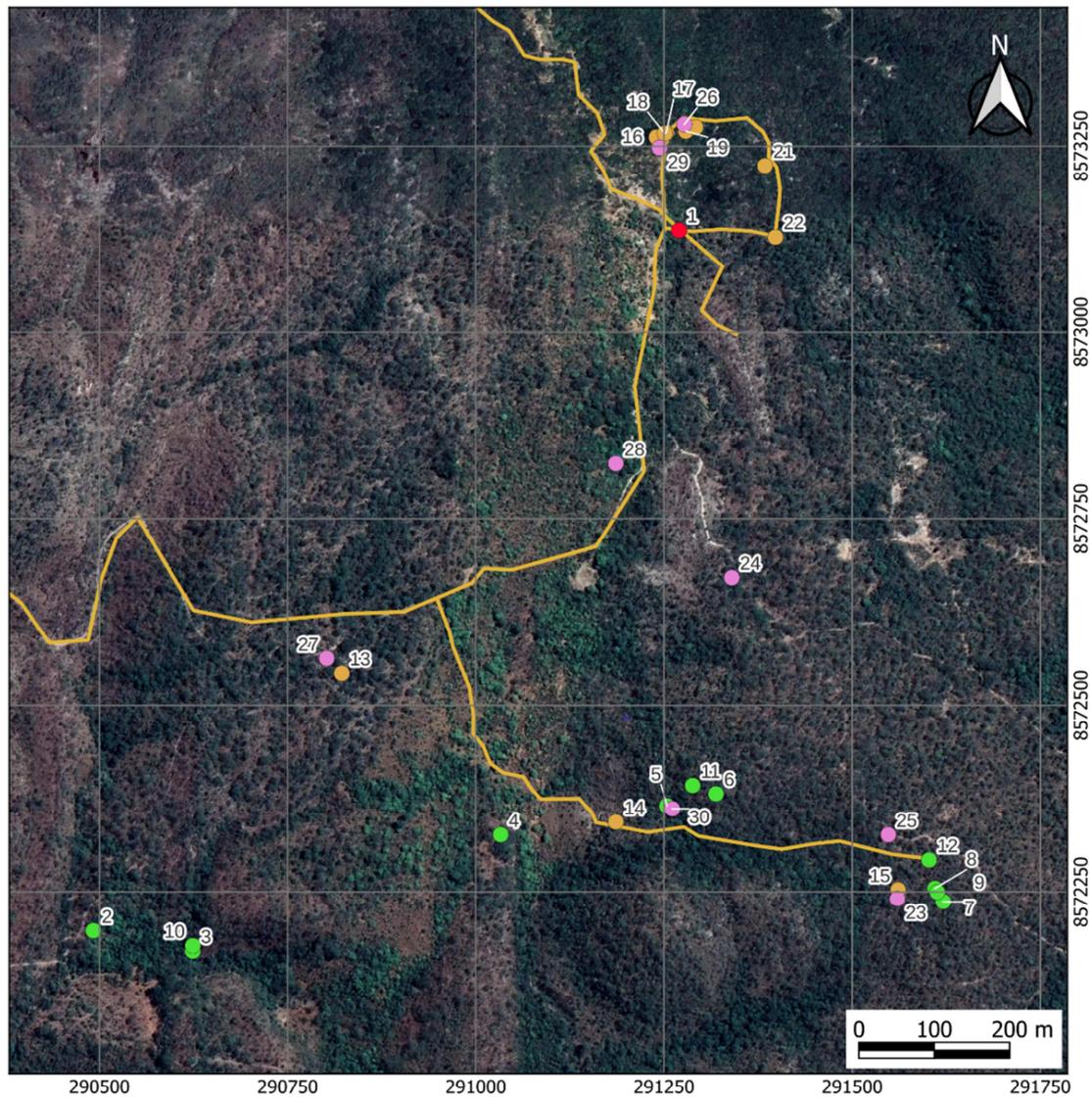
<b>Coordenada</b>	<b>Descrição</b>
23 L 290492 8572198	Rede de muros construídos na Chapada dos Negros durante o período da mineração.
23 L 290624 8572171	Rede de muros construídos na Chapada dos Negros durante o período da mineração.
23 L 291033 8572327	Rede de muros construídos na Chapada dos Negros durante o período da mineração.
23 L 291254 8572366	Cava de mineração, Chapada dos Negros.
23 L 291319 8572382	Cava de mineração, Chapada dos Negros.
23 L 291621 8572237	Construção em pedra, chamada pelos moradores locais de Creche, Chapada dos Negros.
23 L 291610 8572255	Construção em pedra, chamada pelos moradores locais de Creche, Chapada dos Negros.
23 L 291613 8572250	Construção em pedra, chamada pelos moradores locais de Creche, Chapada dos Negros.
23 L 290624 8572178	Estrada dos Bandeirantes, que dá acesso à Chapada dos Negros.
23 L 291288 8572393	Construção em pedra, chamada pelos moradores locais de Fonte de Pedra, Chapada dos Negros.
23 L 291602 8572293	Cava de mineração, chamada de Cava de Teste, Chapada dos Negros.

Fonte: Zanettini (2011, p. 240-241).

O relatório do Programa de Resgate Arqueológico reproduziu as informações apresentadas pelos relatórios anteriores da Zanettini Arqueologia, pois não foram desenvolvidas intervenções ou ações de pesquisas arqueológicas em Chapada dos Negros na fase de execução do referido Programa.

A seguir, seguem localizações de ruínas e áreas de mineração indicadas através da sobreposição em imagem do Google Earth das coordenadas geográficas fornecidas pelo NUTA, pela arqueóloga Luciana Bozzo Alves, que visitou Chapada dos Negros no ano de 2017, e pela empresa Zanettini Arqueologia S/S LTDA (Figura 76).

**Figura 76** – Mapa com a integração dos distintos pontos de referência e nomenclaturas em diferentes fontes consultadas (Cartografia elaborada por Michiel Wichers).



**LEGENDA**

— Vias de acesso

**Fontes**

- ALVES, 2017
- NEGREIROS, 2014
- NUTA, 2008
- ZANETINI, 2011

**Pontos de referência**

- |  |  |  |
|--|--|--|
| ● 1 - Ponto de chegada na Chapada dos Negros | ● 6 - Cava de mineração                                      | ● 18 - Cemitério                             |
| ● 2 - Rede de muros                          | ● 7 - Construção em pedra (chamada de Creche)                | ● 19 - Estrada antiga                        |
| ● 3 - Rede de muros                          | ● 8 - Construção em pedra (chamada de Creche)                | ● 20 - Senzala 1                             |
| ● 4 - Rede de muros                          | ● 9 - Construção em pedra (chamada de Creche)                | ● 21 - Igreja de N. S. do Rosário dos Pretos |
| ● 5 - Cava de mineração                      | ● 10 - Estrada dos Bandeirantes, acesso à Chapada dos Negros | ● 22 - Senzala 2                             |
| ● 11 - Construção em pedra (Fonte de Pedra)  | ● 13 - Casa do Ouro  | ● 23 - Buraco do Testa                       |
| ● 12 - Cava de mineração (Cava de Teste)     | ● 14 - Cava  | ● 24 - Canal                                 |
| ● 15 - Buraco do Testa                       | ● 16 - Cova  | ● 25 - Canto                                 |
| ● 17 - Cova                                  | ● 27 - Casa do ouro  | ● 26 - Capela                                |
|  | ● 28 - Ruínas dos senhores feudais                           | ● 29 - Cemitério                             |
|  | ● 30 - Ponte de Pedra  |  |

Os outros dois trabalhos foram produzidos por Rosalinda Batista de Abreu Cordeiro (1983; 1991), conforme descrito anteriormente. Esses trabalhos são de cunho histórico, sendo que um deles é biográfico, tendo João D'Abreu como foco. O outro apresenta aspectos históricos do município e genealogias de famílias da elite arraiana. Nas histórias desses livros, a autora reproduz a narrativa “oficial”, segundo a qual Chapada dos Negros foi um garimpo sustentado pelo trabalho *escravo* e que deu origem à atual cidade de Arraias.

Exceções feitas às pesquisas de Gualberto (2017) e de Apolinário (2007), apesar de esta última não ter concentrado sua investigação em Chapada, os trabalhos acima mencionados indicam uma lacuna nos estudos voltados à Chapada dos Negros. Situação que contrasta com a relevância atribuída àquela localidade e suas ruínas pela narrativa “oficial”. Há, inclusive, questionamentos sobre a falta de pesquisas voltadas à antiga mina, é o que nos diz outro trecho da entrevista realizada com Valéria. Segundo ela, [...] *eu fui tentar identificar o que Chapada dos Negros tinha, só que não tem muitos materiais. Na verdade, quase nada foi escrito sobre Chapada dos Negros [...]* (Entrevista realizada com Valéria no dia 11 de dezembro de 2019).

O estudo de Gualberto (2017) mostra outras camadas de histórias perceptíveis nas memórias orais. Tais camadas se contrapõem à narrativa “oficial” e revelam um movimento “de baixo para cima”, produzindo processos de significações e identificações.

No entanto, a ausência de pesquisas não nos permite avançar, por exemplo, no conhecimento histórico, arqueológico, sociológico e antropológico sobre Chapada no passado e nem sobre os processos de apropriações e ativações patrimoniais na atualidade. Esse cenário também tem contribuído para a geração de descompassos e tensões no processo de patrimonialização de Chapada dos Negros, conforme aponto a seguir.

### **3.3 Chapada dos Negros à luz de documentações produzidas no processo de patrimonialização**

Nesta seção, debrucei-me sobre documentos produzidos por diferentes sujeitos e instituições ao longo do processo de patrimonialização de Chapada dos Negros. As análises desses documentos foram relevantes para avaliar as diferentes visões e apropriações, os interesses e os silenciamentos que revelam. Iniciei esta seção apresentando o processo Número 1294-T-89, aberto pelo IPHAN em atendimento ao

ofício Número 07, de 11 de fevereiro de 1989, encaminhado diretamente ao Ministério da Cultura e assinado por Antônio Aires Costa, à época, presidente da *Fundação Vó Ita*, solicitando *estudos e tombamento da reserva arqueológica Chapada dos Negros* e da Igreja de Nossa Senhora dos Remédios em Arraias (Processo número 1293-TO-89). Para tanto, justificando que só assim se poderia supostamente *preservar o que ainda resta e manter viva a memória cultural de nosso povo* e, por consequência, *a identidade da gente arraiana*. O então ministro, José Aparecido de Oliveira, através de seu chefe de gabinete, Carlos Murilo, despachou, em 15 de fevereiro de 1989, à *Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, para o *obséquio de examinar o pleito anexo e prestar orientação à entidade sobre os procedimentos que deverão ser adotados*.

Antes de seguir com essa descrição, é preciso dizer que os documentos arrolados a seguir, para descrever o andamento desse pedido de tombamento, integram o Processo Número 1294-T-89 e serão mencionadas, em notas de rodapé, as páginas do processo em que essas fontes se encontram.

No dia 06 de abril de 1989, a administração da 8ª Diretoria Regional/Fundação Nacional Pró-Memória (FNPM), em Brasília (DF), através de Comunicado Interno número 56, assinado por Vera Antonia Bosi de Almeida, solicitou cópia dos documentos referentes ao processo de tombamento para prestar as informações e realizar as ações requeridas pela Coordenação de Proteção/FNPM. Vejamos!

Verificamos em nossos arquivos e não encontramos nada sobre o assunto. Todavia, gostaríamos de ter cópia das solicitações citadas, a fim de que possamos desenvolver nosso trabalho no sentido de não só buscar as informações, como organizar nossas atividades no novo Estado e ainda, integrá-las com a área de Arqueologia, que também tem solicitações da mesma região, mas não temos conhecimento da exata localização<sup>38</sup>.

No dia 03 de agosto de 1989, através do ofício número 44, a Coordenadoria de Proteção respondeu ao Comunicado Interno:

Foi encaminhada à Coordenadoria de Proteção, a solicitação de tombamento da Igreja de Nossa Senhora dos Remédios e da Reserva Arqueológica da Chapada dos Negros, ambas localizadas em Arraias/TO, que motivou a abertura dos processos de tombamento nºs 1.293-T-89 e 1.294-T-89, respectivamente.

---

<sup>38</sup> Fls. 03 do Processo nº 1.294-T-89 - Reserva Arqueológica “Chapada dos Negros”, Município de Arraias, Estado do Tocantins.

Enviamos, anexo, cópia do pedido e solicitamos a esta Diretoria os estudos para instrução dos referidos processos assim como, os pareceres técnicos resultantes destes. Relativamente à Igreja, necessitamos de uma análise contendo os aspectos históricos e arquitetônicos, fotografias, plantas, etc., do prédio e sua localização na área, bem como dados sobre o acervo móvel (se a proposta de tombamento for extensa a este, com inventário das peças), propriedade, área a ser tombada e estudo de entorno. Quanto à Chapada dos Negros, necessitamos de levantamento dos recursos naturais da área, formações geomorfológica, potencial arqueológico, atividades desenvolvidas na área, dados sobre propriedade, área a ser tombada e estudo de entorno, com o material gráfico correspondente<sup>39</sup>.

Após essas movimentações, o processo permaneceu parado até o ano de 1993, em razão de reformas administrativas promovidas pelo governo de Fernando Collor de Melo. Naquele ano, o Departamento de Proteção (DEPROT) preparou um plano de ação para dar continuidade aos processos de tombamento em curso, intitulado “Processos de tombamento: uma proposta de ação”, no qual “estabeleceu-se uma dinâmica de atuação, que reafirma a necessária integração entre o DEPROT e as Coordenações Regionais para os assuntos dessa natureza”<sup>40</sup>. Esse plano foi apresentado pelo DEPROT às coordenadorias regionais através do ofício Número 138, de 30 de julho do ano de 1993, com o “objetivo de dar início ao restabelecimento dos contatos necessários com as Coordenações Regionais, no sentido de podermos agilizar os assuntos pendentes” em relação aos processos de tombamento no país e “buscar concluir os estudos que vinham sendo desenvolvidos”<sup>41</sup>.

Em seu plano de trabalho, o DEPROT julgou pertinente que cada Coordenadoria Regional priorizasse um “conjunto de processos de tombamento, que, em função de suas peculiaridades, possam ser tratados de forma intensiva”<sup>42</sup> por regional. E estabeleceu alguns critérios para justificar a priorização de determinados processos. A saber:

**a)** os processos de tombamento de bens culturais, cuja integridade física encontra-se ameaçada - perigo de destruição por terceiros, degradação do bem decorrente de estado de conservação precário; casos em que existirem indicativos de comprometimento da relação bem cultural e seu entorno; **b)** os processos de tombamento instruídos

---

<sup>39</sup> Fls. 04 *Ibidem*.

<sup>40</sup> Fls. 09 do Processo nº 1.294-T-89 - Reserva Arqueológica “Chapada dos Negros”, Município de Arraias, Estado do Tocantins.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> Fls. 10 *Ibidem*.

e com parecer técnico emitido pelas Coordenações Regionais, necessitando apenas de estudos conclusivos e de parecer técnico da área central. Esses processos de tombamento sofrerão análise e estudos permanentes da área central, objetivando a apropriação dos conhecimentos e informações necessárias à conclusão dos mesmos e o seu devido encaminhamento dentro da Instituição, com a urgência requerida pela situação em que os mesmos se encontram"<sup>43</sup>.

No entanto, apesar de o ofício encaminhado pela *Fundação Vó Ita* ter informado que as integridades físicas da Chapada dos Negros e da Igreja de Nossa Senhora dos Remédios estavam ameaçadas, elas não foram incluídas na lista de prioridades estabelecidas para a retomada dos processos de tombamento. Os processos de tombamento de Chapada e da igreja ainda foram indicados equivocadamente como sendo de responsabilidade da regional que atendia aos Estados do Maranhão e Piauí, regional que, por sua vez, informou tal equívoco ao diretor do DEPROT através do ofício Número 195, de 18 de agosto de 1993<sup>44</sup>.

Anos mais tarde, por meio do Memorando Número 238, de 15 de abril do ano de 1996, o DEPROT informou que, nas reuniões realizadas entre os dias 9 e 12 de abril do ano de 1996, na 14ª Coordenadoria Regional, reiterou-se a necessidade de tombamento das referências materiais apontadas pela *Fundação Vó Ita*, através do ofício acima citado, e evidenciou que ainda faltavam pareceres, plantas e fotos da Igreja de Nossa Senhora dos Remédios e de Chapada dos Negros<sup>45</sup>. Em outros termos, até aquele ano, os referidos processos de tombamentos estavam sem movimentações voltadas à efetivação ou mesmo à negação do pleito.

No dia 6 de janeiro de 1998, o DEPROT emitiu o Memorando Número 017 para encaminhar uma listagem constando os processos de tombamento de responsabilidades das coordenadorias regionais. Assim, solicitou que estas elaborassem planos de trabalhos para serem desenvolvidos ao longo de 1998<sup>46</sup>. No entanto, os processos relativos à região de Arraias permaneceram parados até o ano de 2010, ano em que o Centro Nacional de Arqueologia (CNA), através do Memorando Número 416, publicado em 19 de março, solicitou que o DEPROT encaminhasse os processos de

---

<sup>43</sup> Fls. 11 *Ibidem*.

<sup>44</sup> Fls. 08 *Ibidem*.

<sup>45</sup> Fls. 12 do Processo nº 1.294-T-89 - Reserva Arqueológica "Chapada dos Negros", Município de Arraias, Estado do Tocantins.

<sup>46</sup> Fls. 15 *Ibidem*.

tombamento de bens arqueológicos para análises técnicas<sup>47</sup>. O DEPROT, por sua vez, através do Memorando Número 172, publicado em 8 de junho, solicitou ao Departamento de Planejamento e Administração que incluísse novamente os processos no sistema de “Consulta aos Processos/Documentos” do IPHAN “para que volte a tramitar pela instituição”<sup>48</sup>. E, em 21 de junho de 2010, o DEPROT encaminhou ao CNA o processo Número 1294-T-89, referente à Chapada dos Negros<sup>49</sup>.

Em pouco mais de um ano, após essa última movimentação, o CNA encaminhou o Memorando Número 1832, publicado em 3 de outubro do ano de 2011, ao então superintendente do IPHAN, em Tocantins, Erialdo Augusto Pereira, solicitando a produção de um “parecer técnico sobre Chapada dos Negros”, para “subsidiar instrução do processo de tombamento n° 1294-T-89”<sup>50</sup>. Em comunicação via e-mail, ainda no dia 3 de outubro de 2011, Margareth de Lourdes Souza, Técnica em Arqueologia do Departamento de Patrimônio Material e Fiscalização (DEPAM), encaminhou cópia do Memorando Número 1832 e parte do processo para destacar os dados mais relevantes a serem registrados pelo parecerista durante atividade em campo<sup>51</sup>.

O parecerista respondeu ao e-mail de Jurema Arnaut no dia 7 de novembro do ano de 2011 e informou que o trabalho solicitado, através do Memorando Número 1832, já tinha sido realizado e que seria elaborado um relatório para ser encaminhado a ela e ao seu departamento<sup>52</sup>. Apesar de essas comunicações informarem que foi realizada uma vistoria, o relatório produzido não consta no processo.

No ano de 2014, Ana Eliza Finger, então coordenadora geral do DEPAM, encaminhou a Andrey Schlee, à época, diretor do DEPAM, o Memorando Número 1314, de 27 de novembro de 2014, para informar que, durante a 9ª Sessão da Câmara Setorial de Arquitetura e Urbanismo, realizada no dia 14 de maio do ano de 2014, na sede do IPHAN, decidiu-se que

[...] por entender que o patrimônio arqueológico, quando devidamente cadastrado, já conta com proteção federal por meio da Lei n° 3.924/1961 - mais adequada, inclusive, à sua natureza - durante a 9ª Sessão da Câmara Setorial de Arquitetura e Urbanismo decidiu-se

---

<sup>47</sup> Fls. 20 *Ibidem*.

<sup>48</sup> Fls. 19 *Ibidem*.

<sup>49</sup> Fls. 21 *Ibidem*.

<sup>50</sup> Fls. 22 *Ibidem*.

<sup>51</sup> Fls. 23 do Processo n° 1.294-T-89 - Reserva Arqueológica “Chapada dos Negros”, Município de Arraias, Estado do Tocantins.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

pelo tratamento da proteção do patrimônio arqueológico nos termos dessa Lei, e não do Decreto-Lei nº 25/37 [...]”<sup>53</sup>.

Ainda, justificou que tal decisão foi tomada porque o tombamento de um sítio arqueológico inviabilizaria a pesquisa arqueológica em virtude dos danos irreparáveis causados pela e na intervenção. Vejamos o que nos diz os parágrafos 10 e 11 do referido Memorando.

10. Portanto, no caso de um sítio arqueológico ser tombado, poderia ser inviabilizada a remoção ou resgate do material ali existente no caso da realização de obras de qualquer natureza, e até mesmo sua pesquisa com fins científicos, uma vez que escavações causam danos irreparáveis ao sítio. Percebemos, assim, uma incompatibilidade entre as ações necessárias para a gestão de áreas de natureza arqueológica, que incluem escavações e pesquisas que demandam intervenções no sítio, e os efeitos decorrentes do tombamento.

11. A Lei nº 3.924/1961, por sua vez, conforme mencionado em seu art. 3º (transcrito acima)<sup>54</sup>, trata esse tipo de bem de forma mais adequada à sua natureza, permitindo sua pesquisa, desde que realizada por profissionais habilitados e segundo condições pré-estabelecidas, possibilitando a promoção do conhecimento, mesmo que essa pesquisa implique em impactos irreparáveis ao sítio. Esse tratamento torna possível a retirada do material arqueológico de seu sítio de origem e sua guarda por instituições responsáveis, não inviabilizando a realização, por exemplo, de obras de infraestrutura, como as inúmeras atualmente em execução em todo o Brasil<sup>55</sup>.

No entanto, ao negar o tombamento em favor do cadastro e reconhecimento de Chapada dos Negros como sítio arqueológico, o IPHAN assumiu oficialmente a sua tutela e passou a produzir suas argumentações e interpretações em relação a ela. Em seu parágrafo 13º, o Memorando afirma o seguinte:

[...] considerando que, conforme disposto na Lei nº 3.924/1961, caberá ao IPHAN autorizar qualquer intervenção sobre o conjunto, resguardando-o, portanto, de possíveis impactos, com base na decisão do Conselho Consultivo, **manifestamo-nos contrários ao**

---

<sup>53</sup> Fls. 25 *Ibidem*.

<sup>54</sup> Art 3º. São proibidos em todo o território nacional, o aproveitamento econômico, a destruição ou mutilação, para qualquer fim, das jazidas arqueológicas ou pré-históricas conhecidas como sambaquis, casqueiros, concheiros, birbigueiras ou sernambis, e bem assim dos sítios, inscrições e objetos enumerados nas alíneas b, c e d do artigo anterior, antes de serem devidamente pesquisados, respeitadas as concessões anteriores e não caducas (Lei nº 3.924/1961).

<sup>55</sup> Fls. 24-25 do Processo nº 1.294-T-89 - Reserva Arqueológica “Chapada dos Negros”, Município de Arraias, Estado do Tocantins.

**tombamento do bem, sugerindo o indeferimento do pedido de tombamento<sup>56</sup>.**

Em seguida, indicou as ações abaixo descritas para conclusão do processo que pedia o tombamento de Chapada dos Negros e “sugerindo o indeferimento do pedido de tombamento”. A saber:

- a) seu encaminhamento à Presidência do IPHAN para deliberação e posterior envio ao Arquivo Central para guarda e disponibilização;
- b) encaminhamento de cópia desse Parecer à Superintendência do IPHAN em Tocantins e ao CNA para ciência e providências no sentido do cadastramento do bem no CNSA, caso julgado oportuno<sup>57</sup>.

Ainda naquele ano, a presidência do IPHAN encaminhou o processo para arquivamento, através do Despacho Número 476, de 8 de dezembro de 2014<sup>58</sup>. E, assim, após aproximadamente 25 anos de tramitação, o processo de tombamento na esfera federal foi indeferido e arquivado. Nessa mesma data, a Divisão Técnica de Arqueologia da Superintendência do IPHAN, em Tocantins, publicou o Parecer Técnico Número 78, resultante de vistoria arqueológica realizada em Chapada dos Negros no dia 17 de julho de 2014. Tal Parecer traz alguns dados históricos apontados aqui, no entanto, sugere que, segundo a tradição oral local, a garimpagem teria ocorrido durante aproximadamente 150 anos, contando o período em que foram desenvolvidas explorações não financiadas e controladas pelo Estado colonial e, após a independência, pelo Estado brasileiro (NEGREIROS, 2014).

O parecer informa que, na ocasião da vistoria, foi possível perceber tanto “estruturas associadas à atividade de mineração quanto remanescentes de estruturas associadas, aparentemente, à vida doméstica, como moradias, e à vida espiritual, como igrejas e cemitérios” (NEGREIROS, 2014, p. 03). Assim, avalia que é notável a preservação das estruturas associadas à mineração.

No tocante às ruínas associadas à mineração, a preservação do complexo de exploração aurífera é notável, sendo possível ao visitante, percorrendo os caminhos construídos à época – como, por exemplo, muros de arrimo erguidos perpendiculares às cavas servindo de “ponte” [...] -, refazer o fluxo da cadeia de produção da mina, desde

---

<sup>56</sup> Fls. 25 *Ibidem*.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> Fls. 30 *Ibidem*.

a extração de matéria-prima até o descarte do refugo (NEGREIROS, 2014, p. 03).

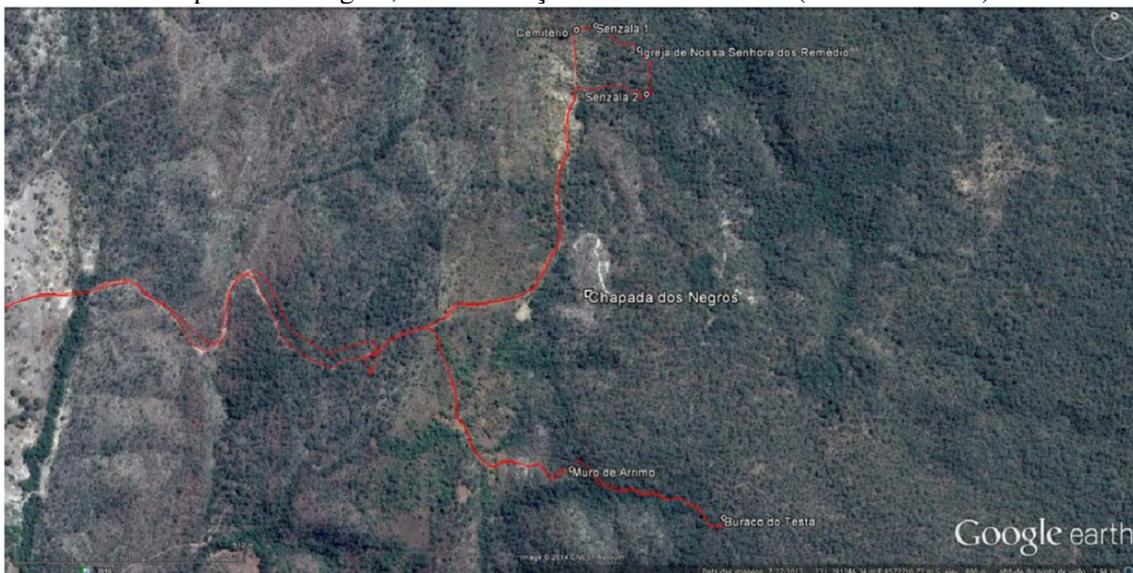
Na sequência, lista as coordenadas geográficas UTM das “estruturas nomeadas de acordo com as interpretações descritas” por José Reginaldo Ferreira de Moura, o *Mestre Fumaça*, já mencionado nesta tese. Abaixo a listagem das coordenadas registradas durante a vistoria (Tabela 02) e a Figura 77 do Google Earth, ilustrando a localização de algumas dessas estruturas.

**Tabela 02** - Coordenadas UTM de algumas estruturas observadas durante a vistoria. Aparelho utilizado: GPSMAP 62sc GARMIM. Precisão: 3 metros. Zona: 23 L, Datum: WGS84.

Descrição	E	N	Z
Casa do Ouro	290821,952	8572543,252	851,946
Cava	291186,093	8572344,054	879,643
Buraco do Testa	291560,921	8572253,257	913,949
Cova	291239,663	8573262,394	865,168
Cova	291253,403	8573268,361	865,712
Cemitério	291251,246	8573266,574	864,454
Estrada antiga	291278,576	8573269,767	867,324
Senzala 1	291291,996	8573275,068	866,487
Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos	291384,320	8573223,645	879,271
Senzala 2	291398,499	8573127,598	884,914

Fonte: Negreiros (2014, p. 04).

**Figura 77** - Localização das estruturas observadas durante a vistoria na Chapada dos Negros, com indicação do melhor acesso (linha vermelha).



Fonte: Adaptado do Google Earth Apud Negreiros (2014, p. 04).

Ainda sobre o estado de preservação das ruínas, o parecer reafirmou que elas apresentam um bom estado. E argumentou que essa preservação pode estar ocorrendo porque “parte da população de Arraias parece desconhecer o paradeiro das ruínas – mas

não a sua existência – implicando em menores danos antrópicos ao sítio em razão de turismo desordenado” (NEGREIROS, 2014, p. 10). Frise-se que o “maior impacto observado é proveniente de causas naturais, a título de exemplo, o crescimento de árvores entre e sobre os muros de pedra” (NEGREIROS, 2014, p. 10) (Figura 78).

**Figura 78** – Árvore que cresceu justaposta a uma ruína.



Fonte: Negreiros (2014).

O Parecer foi concluído com algumas recomendações e ações a serem desenvolvidas. A saber:

Diante do pouco conhecimento produzido até então sobre a Chapada dos Negros, não há, ainda, elementos que justifiquem um tombamento a nível federal do bem. Somente um aprofundamento dos estudos históricos e arqueológicos poderão afirmar ou não a representatividade do bem perante a nacionalidade. Por outro lado, a importância da Chapada dos Negros prevalece perante o cenário regional de ocupação histórica. Por isso, recomendo que o estado do Tocantins seja provocado a tombar a Chapada dos Negros em sua esfera de competência, como já se intencionou fazer em outros momentos; Por outro lado, a Chapada dos Negros é, inegavelmente, um sítio arqueológico-histórico, com a presença de um significativo número de ruínas do período colonial. Embora ainda não tenha sido inserido no Cadastro Nacional de Sítios Arqueológicos (CNSA), trata-se de um

bem da União protegido pela Lei Federal nº. 3924/1961 e, de acordo com o seu Art. 5º, sua destruição ou mutilação “será considerado crime contra o Patrimônio Nacional e, como tal, punível de acordo com o disposto na leis penais”;

Recomendo a realização de prospecções arqueológicas – envolvendo reconhecimento de superfície, métodos interventivos e/ou geofísicos – com o intuito de delimitar o sítio;

Recomendo a realização de um levantamento planialtimétrico detalhado da área, com a finalidade de registro de todas as estruturas, sejam positivas ou negativas, e determinar suas relações com o relevo; Seria prudente que a Prefeitura de Arraias fosse provocada pelo IPHAN para tomba a Chapada dos Negros com base na Lei Municipal Nº 768/2007, de 11 de dezembro de 2007. Além dos benefícios para a sociedade local, esse ato contribuirá para o processo de tombamento na esfera estadual (NEGREIROS, 2014, p. 11-12).

No entanto, antes desse desfecho dado pelo IPHAN ao pleito, o então governador, Carlos Henrique Amorim, sancionou a Lei Número 2.199, de 10 de novembro de 2009, reconhecendo “como bem de valor cultural e Patrimônio Histórico do Estado do Tocantins as Ruínas da Casa do Feitor na Chapada dos Negros”. Nesse caso, chamo a atenção para o fato de que esse processo de enquadramento reconheceu como patrimônio apenas a *Casa do Feitor* e não as ruínas em seu conjunto, que é formado por muros e cercas de pedra, valas e buracos para exploração aurífera, ponte de pedra, canais para captação de água, nascentes no entorno e diversos escombros de possíveis habitações.

Em outros termos, foi considerada como patrimônio a *Casa do Feitor*, que representa uma parcela da estrutura de poder montado pelo processo de colonização e escravização, e não a Chapada dos Negros, cujo nome carrega consigo a memória de uma ancestralidade negra do município, que viveu sob um regime escravagista naquela localidade. Desse modo, o objetivo foi nos induzir a perceber essa memória a partir da *Casa do Feitor*, pela ótica do poder da empresa colonizadora e escravagista.

Nesse caso, Chapada dos Negros foi enquadrada como o lugar onde se encontra a *Casa do Feitor*, um bem material a ser preservado e valorizado pelo Estado e pelos arraianos. Em uma espécie de reprodução do processo no qual as políticas públicas de chancela do Estado brasileiro reconheciam abertamente como patrimônio a casa-grande e não a senzala, ou que, ainda, reconhecia bens que favorecessem a ideia de mestiçagem, a construção de uma nação que seria mestiça, processo este de “formação da identidade nacional no Brasil” que “recorreu aos métodos eugenistas visando o embranquecimento da sociedade” (MUNANGA, 1999, p. 15).

A construção de uma nação e de uma identidade nacional começou a ser debatida após o ano de 1888, e a principal questão girou em torno de como transformar a população negra em elemento constituinte “da nacionalidade e da identidade brasileira”, levando-se em consideração que a “estrutura mental herdada do passado, que os considerava apenas como coisas e força animal de trabalho,” (MUNANGA, 1999, p. 51) ainda não havia mudado. Além disso, Segundo Kabengele Munanga (MUNANGA, 1999, p. 51), “toda a preocupação da elite, apoiada nas teorias racistas da época, diz respeito à influência negativa que poderia resultar da herança inferior do negro nesse processo de formação da identidade étnica brasileira”. Munanga argumenta ainda que:

A pluralidade racial nascida do processo colonial representava, na cabeça dessa elite, uma ameaça e um grande obstáculo no caminho da construção de uma nação que se pensava branca, daí por que a raça tornou-se o eixo do grande debate nacional que se travava a partir do fim do século XIX e que repercutiu até meados do século XX (MUNANGA, 1999, p. 51).

Em “Casa-Grande e Senzala”, Gilberto Freyre (2005) desconstrói a tese de que a miscigenação levaria conseqüentemente à nossa inferioridade como povo ao apontar a tese de que a população brasileira teria sido formada pela mistura envolvendo brancos, negros e índios e cada uma dessas matrizes teria trazido suas heranças culturais, promovendo uma dupla mistura, que seria biológica e cultural. Freyre atualiza, assim, o “mito das três raças”, tomando essa mistura como positiva para o Brasil e plantando as raízes para o “mito da democracia racial”, ou seja, o mito de que essa mistura teria formado uma sociedade sem conflitos étnico-raciais, sem hierarquizações e que estaria vivendo de forma harmoniosa.

O mito de democracia racial, baseado na dupla mestiçagem biológica e cultural entre as três raças originárias, tem uma penetração muito profunda na sociedade brasileira: exalta a ideia de convivência harmoniosa entre os indivíduos de todas as camadas sociais e grupos étnicos, permitindo às elites dominantes dissimular as desigualdades e impedindo os membros das comunidades não-brancas de terem consciência dos sutis mecanismos de exclusão da qual são vítimas na sociedade (MUNANGA, 1999, p. 80).

Assim, as elites intelectual e política passaram a defender o branqueamento “progressivo da população brasileira” e “viam na mestiçagem o primeiro degrau nessa

escala. Concentraram nela as esperanças de conjurar a ‘ameaça racial’ representada pelos negros” (MUNANGA, 1999, p. 93), entendendo, portanto, que “a construção de um Brasil ‘moderno’ e ‘civilizado’, implicava, principalmente, a eliminação do ‘peso’ secular da herança africana” (REIS, 1994, p. 232).

[...] Embora houvesse uma resistência cultural tanto dos povos indígenas como dos alienígenas que aqui vieram ou foram trazidos pela força, suas identidades foram inibidas de manifestar-se em oposição à chamada cultura nacional. Esta, inteligentemente, acabou por integrar as diversas resistências como símbolos da identidade nacional. Por outro lado, o processo de construção dessa identidade brasileira, na cabeça da elite pensante e política, deveria obedecer a uma ideologia hegemônica baseada no ideal do branqueamento. Ideal este perseguido individualmente pelos negros e seus descendentes mestiços para escapar aos efeitos da discriminação racial. O que teve como consequência a falta de unidade, de solidariedade e de tomada de uma consciência coletiva, enquanto segmentos politicamente excluídos da participação política e da distribuição equitativa do produto social (MUNANGA, 1999, p. 101).

A mestiçagem e o branqueamento da população foi, portanto, um projeto do Estado brasileiro que, supostamente, viabilizaria a unidade da nação e a construção de uma identidade que seria nacional. Por um lado, o projeto da mestiçagem supostamente promoveria o branqueamento da população e a consequente eliminação de não brancos do panorama social do país.

Por outro lado, também promoveria a assimilação de elementos culturais dessa parcela da população para compor o que seria a identidade nacional, mas apenas aqueles que favorecessem ao projeto de mestiçagem e de branqueamento da população. Como exemplos, menciono a capoeira e o samba. A prática da capoeira deixou de ser considerada um crime após a década de 1930, quando passou a ser vista “como ‘herança da mestiçagem’ e, portanto, ‘nacional’” (REIS, 1994, p. 232).

Ainda, como um esporte que teria suas origens na mestiçagem e esta mistura, por sua vez, seria particular à identidade nacional brasileira. O samba, para Carlos Sandroni (2010, p. 136), “tal como se desenvolveu no Rio de Janeiro, a partir do final dos anos 1920, veio a ser o emblema sonoro de uma concepção de ‘cultura brasileira’ em que a valorização positiva da ideia de ‘mestiçagem’ desempenhou grande papel”.

Vejamos alguns versos de “Aquarela do Brasil”, samba estilo exaltação composto por Ary Barroso, em 1939. A letra da canção rotula o país como “Brasil, meu Brasil brasileiro”, “Mulato inzoneiro”, “Terra boa e gostosa”, “Da morena sestrosa” e é

finalizada com os versos “Esse Brasil lindo e trigueiro”, “É o meu Brasil brasileiro”, “Terra de samba e pandeiro”. De acordo com Sandroni (2010, p. 141), “o reconhecimento do gênero como expressão ‘afro-brasileira’, sem deixar de estar presente, foi como subsumido por sua capacidade de traduzir em música um Brasil pensado como constitutivamente híbrido”. Munanga (1999, p. 80) explica que “daí o mito de democracia racial: fomos misturados na origem e, hoje, não somos nem pretos, nem brancos, mas sim um povo miscigenado, um povo mestiço”. No entanto, esse autor argumenta que o mito da democracia racial

[...] encobre os conflitos raciais, possibilitando a todos se reconhecerem como brasileiros e afastando das comunidades subalternas a tomada de consciência de suas características culturais que teriam contribuído para a construção e expressão de uma identidade própria. Essas características são "expropriadas", "dominadas" e "convertidas" em símbolos nacionais pelas elites dirigentes (MUNANGA, 1999, p. 119).

Esse projeto do Estado brasileiro não conseguiu anular as implicações provocadas pela hierarquização entre os três elementos que teriam originado a sociedade, nem os “conflitos de desigualdade raciais resultantes dessa hierarquização” (MUNANGA, 1999, p. 16). Na verdade, ressalta Munanga (1999, p. 16), “os mestiços entraram nessa relação diferencial constituindo uma categoria intermediária, hierarquizada entre branco e negro/índio”. E o branqueamento físico da sociedade, por sua vez, apesar de ter fracassado, “seu ideal inculcado através de mecanismos psicológicos ficou intacto no inconsciente coletivo brasileiro” (MUNANGA, 1999, p. 16).

Assim, por um lado, construiu-se o ideal de um Brasil miscigenado e, por outro lado, mantiveram-se hierarquias em vários campos da chamada sociedade brasileira. No que tange ao patrimônio cultural, posso citar como exemplo dessa hierarquização, trazendo para o contexto de análise desta tese, a Lei Número 2.199, de 10 de novembro de 2009, acima mencionada, que chancela como patrimônio cultural as ruínas do que teria sido a *Casa do Feitor* ao invés de Chapada dos Negros. Nas entrelinhas desta Lei, está a atualização das políticas de tombamento, que reconheciam como patrimônio cultural apenas a casa-grande e desconsideravam a senzala, mas também remete à existência de tensões que essa hierarquização tem provocado no campo patrimonial em Arraias e de um discurso de controle e de tentativa de diluição.

Apesar de essa Lei estadual reconhecer a *Casa do Feitor* como patrimônio, anos mais tarde, o então prefeito municipal Antônio Wagner Barbosa Gentil sancionou a *Lei Municipal Número 846, de 25 de outubro de 2012*. Tal lei que autorizou o *Poder Executivo a efetuar o tombamento da área de relevante interesse histórico, cultural, ambiental e paisagístico da Chapada dos Negros*, reconhecendo que a área a ser tombada e preservada é *composta de toda a região com registros históricos, suas construções, além de nascentes d'água e a vegetação do entorno*. Assim, em seu Artigo 3º (Lei N° 846/2012), proíbe-se que sejam *desenvolvidas atividades que agridam o meio ambiente, as nascentes d'água e as edificações históricas, devendo o Poder Executivo municipal encarregar-se das respectivas regularizações fundiárias, pesquisas e delimitações da Chapada dos Negros*.

Na sequência, também, aponta que caberá ao Poder Executivo *zelar pela preservação do ecossistema e das edificações históricas da área de relevante interesse histórico, cultural, ambiental e paisagístico da Chapada dos Negros, apoiar e orientar a comunidade neste sentido* (Artigo 4º, Lei N° 846/2012). Estabelece, ainda, que cabe ao Poder Executivo municipal *instituir multa e forma de desapropriação por relevante interesse público caso algum proprietário da área vier a causar danos à preservação do patrimônio tombado* (Artigo 5º, Lei N° 846/2012). Também, aponta que caberá ao Poder Executivo municipal, junto com as secretarias de governo, a criação de fundos e formas de preservação, manutenção e recuperação de Chapada dos Negros.

Outro documento aqui arrolado foi o “Inventário dos lugares de memória do tráfico Atlântico de escravos e da história dos africanos escravizados no Brasil” (MATTOS, *et. al.*, 2013), coordenado pelo Laboratório de História Oral e Imagem (LABHOI) da Universidade Federal Fluminense, em parceria com o Comitê Científico Internacional do Projeto da UNESCO “Rota do Escravo: Resistência, Herança e Liberdade”. O inventário “reúne 100 Lugares de Memória e foi construído a partir da indicação e contribuição de diversos historiadores, antropólogos e geógrafos do país” (MATTOS, *et. al.*, 2013, p. 02), mas reconhece que “temos certeza de que estamos longe de esgotar o Inventário” (MATTOS, *et. al.*, 2013, p. 02). Assim, sugeriu que o trabalho

[...] deve ser entendido como um ponto de partida para novas e futuras ações (nos âmbitos federal, estadual e municipal), tanto no campo da pesquisa histórica, como no do ensino, educação patrimonial, divulgação e desenvolvimento do turismo cultural dos Lugares de

A pesquisa que subsidiou o Inventário focou no legado dos recém-chegados, ou seja, o “Inventário é sobre os locais onde é possível lembrar a chegada dos africanos ou identificar as marcas de sua presença e intervenção” (MATTOS, *et. al.*, 2013, p. 02). Desse modo, para “melhor compreensão e maior visibilidade dos Lugares de Memória do Tráfico Atlântico de Escravos e da História dos Africanos, organizamos os 100 Lugares em 7 diferentes temáticas” (MATTOS, *et. al.*, 2013, p. 03), que são “portos de chegada, locais de quarentena e venda”, “desembarque ilegal”, “casas, terreiros e candomblés”, “igrejas e irmandades”, “trabalho e cotidiano”, “revoltas e quilombos” e “patrimônio imaterial”.

O verbete Chapada dos Negros foi inserido na temática “trabalho e cotidiano” e traz informações sobre aquela localidade resumidas em um parágrafo, utilizando-se como referência o estudo da professora Apolinário (2007). Essas informações não são diferentes das que foram descritas acima, isto é, o verbete relata resumidamente que aquela região era ocupada por populações indígenas Jê e que foi invadida por bandeirantes paulistas em busca de ouro, a partir de 1730, bem como expõe como surgiu Chapada dos Negros, sobre a exploração aurífera utilizando-se da mão de obra de africanos e africanas escravizados e do surgimento do topônimo.

Vimos que o Parecer Técnico Número 78/214 alega que, devido aos poucos estudos produzidos sobre Chapada dos Negros, “não há, ainda, elementos que justifiquem um tombamento em nível federal do bem” (NEGREIROS, 2014, p. 11). Ainda, argumenta que, somente com a realização de estudos históricos e arqueológicos, seria possível “afirmar ou não a representatividade do bem perante a nacionalidade” (NEGREIROS, 2014, p. 11). Djalma Guimarães Santiago e Alejandra Saladino (2016) alegam que essa foi uma das principais justificativas dos técnicos do IPHAN para o não reconhecimento de outros dois sítios arqueológicos. Segundo eles, “a premissa recorrente foi a de que aqueles bens não se destacavam, não eram representativos dos sítios arqueológicos da mesma natureza ou tipologia existentes em sua região, ou mesmo em termos nacionais” (SANTIAGO e SALADINO, 2016, p. 189).

Apesar de o Artigo 216 da Constituição Federal brasileira de 1988<sup>59</sup> apresentar uma noção de patrimônio cultural mais coerente com a diversidade social e cultural do país, essa ideia da representatividade perante a nacionalidade parece estar fundamentada no Decreto-lei nº 25, de 1937, que estabelece que os bens que podem compor o patrimônio histórico e artístico nacional devem possuir “excepcional valor arqueológico ou etnográfico, bibliográfico ou artístico” (Art. 1º do Decreto-Lei nº 25, de 30 de novembro de 1937). Sabemos que essa noção de patrimônio subsidiou o reconhecimento de bens ligados à elite branca nacional e aos “fatos memoráveis da História do Brasil” (Art. 1º do Decreto-Lei nº 25, de 30 de novembro de 1937), absorvendo elementos das populações negras e indígenas quando estes favoreciam à ideologia da mestiçagem e a construção de uma identidade nacional, que seria de origem mestiça.

Nesse sentido, a decisão expressa no Parecer Técnico número 78/2014 parece indicar, também, que o tombamento de Chapada dos Negros como patrimônio não favoreceria o discurso da mestiçagem e a construção de uma identidade nacional, que teria sido originada através da mistura, tendo em vista que o próprio nome daquela localidade faz referência à diáspora de povos africanos e à negritude.

Na elaboração da conclusão do parecer, não se observou que já existia um estudo histórico, apesar de Chapada dos Negros não ter sido o foco principal. O estudo em questão foi realizado pela professora Juciene Ricarte Apolinário (2007) e foi fundamentado em documentos do século XVIII. Além disso, o Parecer também não atenta para o fato de que Chapada dos Negros é um dos verbetes do inventário que aponta “100 Lugares de Memória do Tráfico Atlântico de Escravos e da História dos Africanos”, publicado em relatório no ano de 2013.

Esse inventário é um dos desdobramentos do Projeto da UNESCO “Rota do Escravo: Resistência, Herança e Liberdade”. Nesse trabalho, a UNESCO reconhece Chapada dos Negros como um lugar de memória do tráfico Atlântico de escravizados, bem como da história dos africanos escravizados no Brasil. Ao destacar Chapada dos Negros como um dos 100 lugares relevantes para a história e para a memória da

---

<sup>59</sup> Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem: I - as formas de expressão; II - os modos de criar, fazer e viver; III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas; IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico (BRASIL, Art. 216, CF, 1988).

diáspora de povos africanos e não focar na diluição, esse trabalho da UNESCO não favorece a ideia da mestiçagem, que ainda exerce sua capilaridade nas políticas públicas do Estado brasileiro voltadas para os patrimônios culturais do país.

O Memorando número 1314/2014 emitiu outra justificativa na qual se alegou que o tombamento de Chapada dos Negros inviabilizaria o desenvolvimento de pesquisas arqueológicas devido aos danos irreparáveis que seriam causados com as intervenções. Afirmou, ainda, que haveria “uma incompatibilidade entre as ações necessárias para a gestão de áreas de natureza arqueológica, que incluem escavações e pesquisas que demandam intervenções no sítio, e os efeitos decorrentes do tombamento”<sup>60</sup>. Em outros termos, Chapada não poderia ser tombada, pois seu tombamento inviabilizaria o desenvolvimento de intervenções arqueológicas.

Dessa maneira, optou-se por negar o tombamento e registrar como sítio arqueológico histórico, alegando que a Lei Federal nº. 3924/1961 já garantiria a proteção e a preservação do bem, ao mesmo tempo em que reconheceu que as intervenções arqueológicas produzem danos irreparáveis, os quais são incompatíveis com a preservação. Paradoxalmente, o Parecer Técnico número 78/214 recomendou o tombamento de Chapada dos Negros nas esferas estadual e municipal.

Ao ter acesso a essas justificativas do IPHAN, busquei aprofundar meu olhar para alcançar opiniões das populações locais sobre o parecer. Ao fazer esse percurso investigativo, tive a oportunidade de dialogar com um homem quilombola, à época, com trinta anos de idade e aluno da UFT–Campus de Arraias. Nomino-o aqui como Carlos. Em nossa conversa, Carlos trouxe contrapontos importantes em relação ao registro de Chapada dos Negros como sítio arqueológico. Em primeiro lugar, Carlos afirmou o seguinte: *fiquei sabendo que Chapada dos Negros foi reconhecida como sítio, mas eu não acompanhei as informações sobre o processo e, em seguida, questiona como é que você faz a identificação como sítio arqueológico sem fazer um estudo em cima disso?*

Em outras palavras, em sua opinião, da mesma forma que demandaria um estudo para realização de tombamento, também deveria ser realizado estudo para averiguar a viabilidade do registro como sítio arqueológico. Na sequência, mais um trecho no qual Carlos argumentou que o tombamento seria mais importante para Arraias, pois seria mais inclusivo e teria mais possibilidade de a população local participar da discussão e do processo.

---

<sup>60</sup> Fls. 24 do Processo nº 1.294-T-89 - Reserva Arqueológica “Chapada dos Negros”, Município de Arraias, Estado do Tocantins.

*Ao invés de se reconhecer como sítio arqueológico, por que não o tombamento como patrimônio histórico pelo IPHAN? Acho que seria mais interessante, mais inclusivo, daria mais visibilidade, já que a intenção é explorar o turismo. Eu creio que esse era o papel correto a se fazer e não chegar por debaixo dos panos e fazer as coisas assim. Teria mais discussão, né? Mas quem sou eu para brigar com essa tirania que ainda é predominante aqui em Arraías? E outra coisa, eu gosto de expor minhas ideias, gosto de saber qual é a proposta de trabalho, saber sobre os objetivos pra não fugir do foco. E quem está fazendo trabalho sobre minha comunidade eu gosto de saber o que vai fazer (Entrevista realizada com Carlos, no dia 08 de setembro de 2021).*

Carlos também destacou que o cadastro como sítio não assegura a preservação de Chapada dos Negros, pois ela poderá desaparecer com a chegada de novos empreendimentos na região. Assim, Carlos entende que o registro como sítio não impede que Chapada seja pesquisada e escavada pela arqueologia para posterior implantação de algum empreendimento naquela localidade. Vejamos!

*[...] eu acho que seria mais interessante colocar como tombamento, como patrimônio histórico de Arraías ou tombamento como patrimônio histórico da Chapada dos Negros. Seria um tombamento como patrimônio histórico e não o registro como sítio. Nós sabemos que o registro arqueológico pode ser explorado. Não sei se eu estou errado em relação a isso, eu não conheço muito da política de arqueologia. Eu passei por uma experiência com o pessoal do NUTA. Eles fizeram um trabalho de captação de potes de indígenas que passaram por aqui em tempos atrás. E eu trabalhei como voluntário mais ou menos um ou dois meses com o pessoal do NUTA. E a gente fazia a escavação porque iria haver um impacto... Então, futuramente, Chapada dos Negros poderá desaparecer. Eu penso assim que no futuro Chapada dos Negros poderá desaparecer com uma possível exploração do ouro naquela região. A gente sabe que as intenções dos nossos políticos e das nossas autoridades é o capital em si, é a geração de emprego entre aspas, é a fonte de renda também entre aspas. Eu acho que ficou um ponto de interrogação muito grande aí ou uma abertura para uma futura exploração. E aí ainda vão dizer “aqui antigamente era a Chapada dos Negros”. Então, é uma história passada (Entrevista realizada com Carlos, no dia 08 de setembro de 2021).*

Carlos não teve acesso ao Parecer nº 1314/2014, mas, através de sua experiência com pesquisadores do NUTA, compreendeu que Chapada dos Negros poderá desaparecer fisicamente, pois a autorização para implantação de um novo empreendimento, dependendo dos impactos previstos, fará com que a Arqueologia realize estudos, escavações e coleta de material para deixar a área livre para ser objeto

de exploração. Ponto este, inclusive, destacado no parágrafo 11, do Memorando número 1314/2014, mencionado acima, no qual o DEPAM negou tombamento de Chapada dos Negros. Algo que, para Carlos, seria mais difícil de acontecer com o tombamento. Em outros termos, o tombamento de Chapada entrou em rota de colisão com as justificativas técnicas apresentadas pelo IPHAN, que alega que o tombamento inviabilizaria pesquisas arqueológicas e a implantação de empreendimentos futuros naquela área.

A sobreposição de políticas de preservação e reconhecimento, que, inicialmente, seria incompatível, tem sido utilizada pelo IPHAN quando esta instituição considera relevante inscrever sítios arqueológicos no “Livro de Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico”, segundo critérios não muito claros. Na “Lista dos processos de tombamento e bens tombados” do IPHAN (2021), por exemplo, tem-se a “Serra da Barriga”, localizada no município União dos Palmares-AL, que, mesmo tombada como patrimônio natural, no ano de 1982, também é uma área arqueológica; o “Parque Nacional da Serra da Capivara”, em São Raimundo Nonato-PI, que foi tombado no ano de 1992, apesar de ser uma área arqueológica; e a “Ilha do Campeche: sítio arqueológico e paisagístico”, cujo tombamento foi realizado no ano de 1998 e se sobrepôs aos registros de sítios arqueológicos.

Entre os critérios para essas e outras sobreposições, aqui não mencionadas, estão 1) a “ameaça de destruição” e de “desaparecimento” (SANTIAGO e SALADINO, 2016), reproduzindo uma “retórica da perda” (GONÇALVES, 1996); 2) bens de excepcional valor arqueológico cuja justificativa é fundamentada pela ideia de *representatividade*, ou seja, “sítios arqueológicos que então somente seriam reconhecidos para tombamento se fossem representativos em meio aos do mesmo tipo, se se sobressaem a um conjunto de outros sítios da mesma natureza” (SANTIAGO e SALADINO, 2016, p. 189-190); 3) “acautelar aqueles passíveis a serem indicados como patrimônio mundial” e “os que sejam referências culturais para populações tradicionais vivas” (SANTIAGO e SALADINO, 2016, p. 190) e, por fim; 4) “tratar a proteção do patrimônio arqueológico nos termos da Lei nº 3.924/1961 e não do Decreto-lei nº 25/37”<sup>61</sup>.

---

<sup>61</sup> Fls. 26 do Processo nº 1.294-T-89 - Reserva Arqueológica “Chapada dos Negros”, Município de Arraias, Estado do Tocantins.

Desse modo, se tomarmos como referência o critério da inviabilidade de realização de pesquisas em sítios arqueológicos tombados, entendo que a sobreposição poderia ser menos incoerente com os próprios critérios do IPHAN quando pensamos nos casos de sítios arqueológicos rupestres. Isso porque “pesquisas realizadas em registros rupestres não chegariam a prejudicar a integridade física dos suportes em que se encontram gravuras e pinturas” (SANTIAGO e SALADINO, 2016, p. 186).

A análise dessas atuações me faz pensar que o IPHAN não tem critérios claros e solidamente estabelecidos, pois vejo que, mesmo utilizando-se desse critério da inviabilidade não se explicaria as sobreposições nos casos da Serra da Barriga, que possui sítios arqueológicos de origens indígenas e africanas, bem como do Parque Nacional da Serra da Capivara e da Ilha do Campeche, que possuem sítios arqueológicos líticos, rupestres e paleontológicos. E o fato de ter apenas sítios rupestres não assegura a possibilidade de tombamento, tendo em vista que a 9ª Sessão da Câmara Setorial de Arquitetura e Urbanismo decidiu pelo tratamento da proteção do patrimônio arqueológico nos termos da Lei nº 3.924/1961 e não do Decreto-Lei nº 25/37<sup>62</sup>. Os critérios utilizados para justificar os tombamentos nesses casos foram o do risco de destruição e de desaparecimento, fundamentado em uma retórica da perda e de representatividade perante a nacionalidade. Entretanto, o critério do risco de destruição e de desaparecimento também foi utilizado pela *Fundação Vó Ita* para justificar o pedido de tombamento junto ao IPHAN.

Mesmo assim, essa instituição teve sua solicitação negada com a justificativa apoiada nos critérios da inviabilidade de pesquisas arqueológicas mediante tombamento e da falta de estudos que pudessem comprovar a representatividade de Chapada dos Negros perante a nacionalidade, não considerando o estudo da professora Apolinário (2007) e o relatório da UNESCO (2013) como amostras da representatividade de Chapada ante a nacionalidade.

As ações e as tomadas de decisões em relação à Chapada dos Negros, acima referidas, sugerem que o IPHAN foi na contramão da ação movida pela *Fundação Vó Ita*, pois esta pedia o tombamento, sendo esse um processo que, supostamente, envolveria a participação dos arraianos de forma mais democrática no trabalho de reconhecimento, uso e “preservação” do bem. O IPHAN, por sua vez, concentrou em si

---

<sup>62</sup> Fls. 26 do Processo nº 1.294-T-89 - Reserva Arqueológica “Chapada dos Negros”, Município de Arraias, Estado do Tocantins.

todas as tomadas de decisões relacionadas àquela localidade e isso tem sido alvo de questionamentos.

*Então, o IPHAN que colocou como sítio arqueológico a Chapada dos Negros e não tem ações na Chapada dos Negros pra comunidade de Arraias. Ele [arqueólogo do IPHAN] só colocou como sítio arqueológico e foi para o escritório, voltou para o escritório e a Chapada dos Negros ficou como sítio arqueológico, mas a população de Arraias não tem esse conhecimento, por exemplo, em grande maioria, o que é um sítio arqueológico (Entrevista realizada com Valéria, no dia 11 de dezembro de 2019).*

Sobre essa tensão, a seguir, temos um trecho da entrevista realizada com o *Mestre Fumaça*, à época, com 58 anos de idade. *Mestre Fumaça* nasceu em Arraias e é descendente de quilombolas. Ele conduz a ACCN desde a sua fundação no ano de 1985. No dia da entrevista, nosso encontro ocorreu na sede da ACCN, local onde funcionava uma cadeia pública, atribuição dada ao prédio no passado, mas que ele fez questão de revelar ao comparar orgulhosamente com a importância social e cultural de seu projeto na atualidade. Ele esteve sempre sorridente ao me apresentar a estrutura da ACCN e os projetos que foram e os que ainda estão sendo desenvolvidos. Após esse “passeio orientado”, sentamos na recepção da ACCN e realizamos a entrevista, que durou aproximadamente uma hora. *Mestre Fumaça* manteve-se sorridente e gesticulava sempre ao falar da sua trajetória, da capoeira, da ACCN, sobre Arraias e Chapada dos Negros. Nessa entrevista, *Mestre Fumaça* afirma que o IPHAN é mais uma instituição que se *apropria* de Chapada dos Negros e não promove diálogo com a população local.

*[...] o IPHAN [...] também é mais um, mais um que se apropria da história, não faz nada, porque eu já, várias vezes, mandei documento pra vim fazer uma audiência pública aqui. [...] Nenhum membro do IPHAN nunca veio aqui pra fazer isso. Audiência pública, sabe? Pra fazer tombamento [...] Então, eu acho, assim, que quando o cara faz isso aí ele fala bem assim: “não, eu vou botar ali pra tentar agradar os bestas”. [...] Então, o IPHAN quando faz isso aí ele quer se apropriar e, assim, “vou botar, se der certo, ninguém não falar nada” (Entrevista realizada com o Sr. José Reginaldo Ferreira de Mora no dia 10 de dezembro de 2019).*

Em campo, a maioria das pessoas com quem mantive contato não sabia que um arqueólogo do IPHAN tinha ido à cidade e registrado Chapada dos Negros como sítio arqueológico. Ainda, parte significativa dessas pessoas argumentou não saber o que é

um sítio arqueológico. A seguir, mais um trecho da entrevista com Valéria, em que ela sugeriu o que significa sítio arqueológico para a população.

*[...] Não tem sentido, na verdade. Não tem sentido para as pessoas. Assim, acaba ficando muito algo institucional. Então, quem tem uma formação a mais ou que na escola agora, tipo assim, as crianças e os adolescentes vão começando aprendendo esses nomes e aí às vezes falam com os pais. Mas pra população mesmo, pra base são só nomes. Assim, se você for até falar que isso é patrimônio, às vezes, a pessoa vai associar assim: “ah, eu tenho computador, tenho carro, tenho uma fazenda”. Isso é a relação de patrimônio, é o que eu tenho, é o que minha família tem. [...] Fica mais o patrimônio nesse sentido. Agora, sítio arqueológico vai ser uma palavra assim: “Quê que é isso, né?”. Completamente sem sentido pra pessoa. Patrimônio ela ainda tenta associar a isso, né? Ao que eu tenho (Entrevista realizada com Valéria no dia 11 de dezembro de 2019).*

Essa é uma questão que se complexifica ainda mais, pois essa presença do IPHAN em Arraias gerou certa confusão no entendimento das pessoas, visto que elas acreditavam que Chapada e outros bens teriam sido tombados.

*[...] E aí essa presença do IPHAN aqui gera uma confusão na cabeça das pessoas. As pessoas pensam que quando o IPHAN veio aqui, veio pra fazer, tipo assim, um processo de tombamento e alguns acreditam que algumas coisas foram tombadas pelo IPHAN (Entrevista realizada com Valéria, no dia 11 de dezembro de 2019).*

No entanto, também se reconheceu que o cadastro de Chapada dos Negros como sítio arqueológico histórico possibilita que aquela localidade esteja sob o amparo da Lei Federal número 3924/1961, colocando-a sob a salvaguarda do governo federal através do IPHAN. Esse entendimento está presente em um trecho da entrevista realizada com Joaquim. Esse interlocutor é professor de História, negro, natural de Paranã (TO) e atua em uma escola pública estadual em Arraias, à época, com 25 anos de idade. No dia agendado, ele me recebeu na biblioteca da escola para fazermos a entrevista, pois não havia alunos na sala e o silêncio nos deu certa tranquilidade para conversarmos por volta de 1 hora. Vejamos o trecho mencionado.

*Eu acho que, assim, [...] é importante porque é uma garantia, ali, de preservar alguma coisa, que a gente, assim, precisa de uma legislação que venha preservar o patrimônio cultural da cidade. E pelo menos como sítio arqueológico ele já está sendo preservado, não sei se seria mais importante do que um tombamento ou alguma coisa assim. Mas já tem uma certa importância pra se preservar. Os muros*

*de pedras, por exemplo, acontece muito das pessoas tirarem, pegarem as pedras lá naqueles muros [...] pra fazer alicerces. E aí? Não temos uma lei que protege aquelas cercas. Então, assim, pelo menos como sítio arqueológico a gente já tem uma garantia que algo está sendo preservado (Entrevista realizada com Joaquim, no dia 10 de dezembro de 2019).*

Esses descompassos e essas tensões fizeram-me entender que a narrativa “oficial” tem feito um movimento “de cima para baixo” e que, em contrapartida, há outro movimento “de baixo para cima”, que é o de negar essa perspectiva e não reconhecer esses processos de patrimonialização, nem os bens ativados pelo Estado e seus agentes. Dessa maneira, na seção seguinte, esbocei mapeamento de sujeitos, instituições, suas narrativas e apropriações em relação à Chapada dos Negros, identificando esses dois movimentos e suas interações.

#### **3.4 Etnografando movimentos “de cima para baixo” e “de baixo para cima”: sujeitos e instituições atuantes em processos de ativações, narrativas e contranarrativas**

Conforme mencionei no final do Capítulo 2, há sujeitos e instituições que têm atuado em processos de ativações, na construção de narrativas e apropriações em relação à Chapada dos Negros, além de ocuparem diferentes lugares de fala. Alguns com construções discursivas que, em certa medida, dialogam com a narrativa “oficial”. Todavia, há outros sujeitos e algumas instituições ocupando espaços periféricos nos processos decisórios no campo do patrimônio, com produções discursivas que destoam da hegemônica, problematizando-a.

Nesta seção, portanto, dediquei-me a fazer um mapeamento desses sujeitos e instituições, buscando percorrer os rastros de movimentos “de cima para baixo” e “de baixo para cima”, a existência de tensões/contradições e silenciamentos nos processos/espacos de negociações e de enquadramento das memórias, como também de patrimonialização/ativação e refuncionalização da Chapada dos Negros, visando transformá-la em produto para o turismo.

Dou início a esse caminho argumentando novamente que a “marca de tradição” (OLIVEIRA, 2002, p. 17), criada pelo movimento pela criação do Estado do Tocantins, fundamentou “O discurso autonomista do Tocantins” (CAVALCANTE, 2002; 2003) e “A ‘invenção’ do Tocantins” (OLIVEIRA, 2002).

Esse discurso autonomista também buscou construir um suporte patrimonial para o “novo” Estado, tomando como referência as arquiteturas das cidades, que têm suas origens remontando ao ciclo do ouro no Brasil, considerando-as, assim, como ponte que liga passado, presente e futuro. E essas cidades seriam como *monumentos reveladores* da história da ocupação colonial no antigo norte goiano e *testemunhas materiais* do primeiro movimento separatista.

Conforme já mencionei, mesmo após a concretização da autonomia da região norte em relação ao sul do Estado de Goiás, “o discurso autonomista” continua influenciando e permeando ações institucionais. Desse modo, fazendo com que o Estado, suas instituições e seus agentes e autoridades políticas propaguem uma identidade regional deslocada, influenciando também nas construções de uma narrativa e de patrimônios “oficiais” idealizados. Essa construção tem reverberado um processo de enquadramento da memória e de produção de um patrimônio “oficial” arraiano em descompasso com as paisagens culturais locais, disseminando representações romantizadas e estereotipadas sobre aquela localidade.

Tal processo de enquadramento tem afirmado que as edificações do *centro histórico* de Arraias são do período colonial e teriam sido testemunhas do movimento separatista encabeçado por Joaquim Theotônio Segurado e Felipe Antônio Cardoso, sendo que as edificações mais antigas da cidade foram construídas na primeira metade do século XX. Sobre esse ponto, Carlos argumentou que a narrativa “oficial” produz uma “*maquiagem*” em relação ao casario ao redor da Praça Dr. João de Abreu. Segundo ele,

*Então, o que é que se maquia? Arraias se maquia muito sobre a Chapada dos Negros e sobre os casarões históricos, porque até hoje eles fazem questão de meter o trator e derrubar pra não se preservar. Então, se maquia. Fantasia-se a história e menospreza justamente as pessoas [...] Então, o que Arraias quer mostrar de concreto mesmo ou vai continuar maquiando a sua história? É interessante se guardar o casarão, mas o casarão já foi descaracterizado, já foi transformado em casa ou foi derrubado. Todos os casarões ao redor da Praça [Dr. João D’Abreu] foram derrubados. Então, como eu vou falar de uma coisa como se ela existisse sendo que, na realidade, não existe mais? É contraditório demais com a realidade (Entrevista realizada com Carlos, no dia 08 de setembro de 2021).*

A narrativa “oficial” e o processo de enquadramento também afirmam que Arraias teve sua “origem ligada à Chapada dos Negros, antigo garimpo de ouro com

grande concentração de escravos, cujas ruínas ainda se encontram no local” (AMORIN e CASTRO, 2005, p.130). Destaco que esse enquadramento aponta dois elementos para reconhecer Chapada dos Negros como patrimônio e como produto para o turismo. O primeiro seria o de que Arraias tem suas origens ligadas à Chapada dos Negros; já o segundo seria porque foi um garimpo de ouro sustentado pelo trabalho *escravo*. Este segundo, como vimos acima neste capítulo, remete a uma memória da *dor* e do *sofrimento* de homens e mulheres que viveram a condição de *escravos* em Chapada dos Negros. Destaquei abaixo alguns trechos da narrativa “oficial” publicada pela prefeitura municipal de Arraias (2013).

*O processo histórico da instalação e criação do Município de Arraias ocorreu tendo como referência e marco fundamental, a região conhecida como Chapada dos Negros, que, por mais de dois séculos, teve seu início ligado às minas de ouro, berço da cidade de Arraias, quando se descobrem as minas de ouro na região.*

[...]

*A História do garimpo Chapada dos Negros foi edificada sobre a exploração de milhares de escravos durante o ciclo do ouro [...]*

[...]

*[...] Restaram somente as ruínas. Contudo, ainda é possível identificar escombros de habitação, regos de captação de água e muros de pedras construídas por escravos. O portão de entrada onde ficava o feitor ou capataz que vigiava os escravos, um espaço que possivelmente era a senzala onde os negros se reuniam à noite, uma espécie de alojamento, alicerces de um cemitério, passarelas feitas em pedra sobre pedra, e o famoso buraco do Testa, lugares que testemunham a história do município tocantinense.<sup>63</sup>*

Vejamos mais um trecho da narrativa “oficial” publicada pelo governo do Estado do Tocantins em sua página sobre turismo.

*A exploração do ouro na Chapada dos Negros foi predatória. Com o declínio do garimpo, o que restou desse sítio histórico são ruínas de casas, muralhas e galerias de captação de água. Mesmo assim impressiona, pois as marcas registram um passado rico, dos escravos e seus senhores, seus costumes e conflitos, cheio de histórias e lendas.<sup>64</sup>*

---

<sup>63</sup> PREFEITURA MUNICIPAL DE ARRAIAS. *Chapada dos Negros*. 2013. Disponível em: <<http://mapas.cultura.gov.br/espaco/201122/>>. Acesso em: 16 ago. 2021.

<sup>64</sup> ESTADO DO TOCANTINS. *Chapada dos Negros*. In: *Turismo Tocantins*. Disponível em: <<https://turismo.to.gov.br/regioes-turisticas/serras-gerais/principais-atrativos/arraias/chapada-dos-negros/>>. Acesso em: 16 ago. 2021.

Carlos também apresenta sua argumentação e seus questionamentos em relação à afirmação de que Chapada dos Negros foi um garimpo de ouro sustentado pelo trabalho *escravo*. Desse modo, apontando que é necessário realizar um trabalho de desconstrução histórica para que sejam evidenciados outros aspectos da história local que foram silenciados, como a contribuição da população negra na construção do município. Vejamos!

*[...] Eles enfatizam a escravidão como forma de menosprezar. Quem é que quer ser descendente de escravo? Entendeu? Quem quer ser? Ninguém! Porque ser escravo naquele tempo era ruim, mas escravo não significava que a pessoa era escrava. Era, sim, escrava de um trabalho que a pessoa fazia para receber nada em troca, era judiado, era menosprezado e psicologicamente era prisioneira, fisicamente também. Então, aqui em Arraias eu vejo eles fantasiando muito a história... “Ah, no tempo dos escravos!”, aqui não teve o tempo dos escravos, teve o tempo do coronelismo que abusava das pessoas para trabalhar de graça. E aí é um pouco de desconstrução histórica. Como que a gente vai desconstruir a história? É desmentindo com fundamentos teóricos e contando o que realmente foi. [...] quem é que fala sobre a escravidão em Arraias? São professores que acham que isso é importante, mas não é importante a desconstrução dessa ideia. Falam sobre a Chapada dos Negros, mas não falaram quem eram os donos da Chapada dos Negros. Quem que oprimiu os negros? Quem oprimiu os negros? Quem era o coronel que comandava a Chapada dos Negros e que tinha mais de 600 negros sendo escravizados? São perguntas que não são levadas em conta, mas eu faço esses questionamentos para saber quem foram essas pessoas. Foram as mesmas que têm nome e renome na cidade ou não? Ou foram os portugueses? Pra onde saiu o ouro? Qual foi a rota do ouro? O ouro retirado de Arraias foi pra qual região? Eu acho que é mais interessante quando eu faço essas perguntas investigativas do que você ficar comprando a Chapada dos Negros como um ponto histórico de Arraias. É um ponto sim, mas eu acho que tem mais riqueza a ser mostrada do que só a Chapada dos Negros. É preciso ver os quilombolas e seus trabalhos, ou seja, ver a bruaca, os cestos, tapitis, as festividades e atividades da fé...*

*[...] Não se trabalha um conceito de história arraiana na sala de aula, não trabalha sobre a formação política da cidade porque eles não valorizam. Então, por isso, eu acho que não tem valor, porque não se valoriza. Só é valorizado o que eles trabalham. E o que é valorizado? É a maquiagem, é a fantasia de que Chapada dos Negros é isso aí que eles gostam de contar. E quando se vai ao museu, o que se vê? Vê os quilombolas e os trabalhos quilombolas, ou seja, as bruacas, a sela de antigamente, muitas coisas assim (Entrevista realizada com Carlos, no dia 08 de setembro de 2021).*

Chamo a atenção para o fato de que a narrativa “oficial” tem feito uso da categoria *escravo* e não de “escravizado”, conforme apontei anteriormente. Além disso,

a narrativa “oficial” também insinua certa harmonia entre senhores e escravizados e, ainda, que foi branda a violência praticada pelo regime escravagista, conforme vimos no Painel Histórico fixado na Praça Dr. João D’ Abreu e em parte da argumentação do Museu Histórico e Cultural de Arraias.

Essa perspectiva que enquadra aqueles homens e mulheres negros à condição de *escravos*, que busca atenuar a violência do regime escravagista e silenciar escravizados e escravizadas como sujeitos históricos, fundamentou a criação da Lei número 2.199, de 10 de novembro de 2009, sancionada pelo então governador Carlos Henrique Amorim. Conforme mencionei no item anterior, essa Lei “chancela como bem de valor cultural e Patrimônio Histórico do Estado do Tocantins as Ruínas da Casa do Feitor na Chapada dos Negros”, sem reconhecer toda a área e as ruínas em seu conjunto e, ainda, sem realizar estudos históricos e arqueológicos para identificar se aquelas ruínas seriam os restos do que teria sido a *Casa do Feitor*.

Como vimos acima no trabalho de Gualberto (2017), há divergências entre as memórias por ela registradas, pois algumas pessoas entrevistadas sugerem que aquelas ruínas seriam da *Casa do Ouro*, e outras de que seriam os restos de uma edificação construída por algum assentamento posterior à exploração financiada pelo Estado colonial português. *Mestre Fumaça* também questionou e argumentou que a estrutura tombada não seria da *Casa do Feitor* e, sim, da *Casa do Ouro*. Vejamos.

*[...] o pessoal está levando as pessoas e a única casa que tem lá levantada de pedra, que está lá no alto, eles falaram que ela é a Casa do Feitor. Lá não é a Casa do Feitor. Eu acho que não é, lá é a Casa do Ouro, a Casa do Ouro. A Casa do Feitor é lá em cima, tanto que ele descia o ouro e botava naquela última casa ali [estrutura tombada pela Lei Número 2.199] pra poder pegar e descer pra cá... Era mais estruturada! A Casa do Feitor era lá em cima onde tem naquela chapada ali [apontando para a parte mais alta da serra]. Ficava ali os feitores, os senhores feudais [se referindo aos donos de escravos] (Entrevista realizada com o Sr. José Reginaldo Ferreira de Moura, no dia 10 de dezembro de 2019).*

Ao observar e analisar a atuação e essa ação do Estado do Tocantins, por meio de suas instituições e de seus agentes, vejo-me perseguindo os rastros de um movimento “de cima para baixo”. Movimento este de enquadramento e de apropriação de Chapada dos Negros, como também de um patrimônio arquitetônico “oficial” para fundamentar a construção de identidades local e regional, que não valorizam a diversidade social e cultural daquele município. Frise-se que a narrativa “oficial” associa as edificações

atuais a uma arquitetura que seria colonial portuguesa e afirma que elas teriam sido construídas naquele período. E isso demonstra que o estilo arquitetônico buscado ou almejado é o que fora produzido durante o período colonial. Essa exposição também enquadra a Chapada dos Negros como uma materialidade da população escravizada, valorizando uma memória da *dor* e do *sofrimento* sem, no entanto, cancelar aquela localidade e suas ruínas como patrimônio, tendo em vista que o Estado do Tocantins tombou apenas o que seria a *Casa do Feitor*, e Chapada passou a ser o lugar onde se encontra a *Casa do Feitor*.

Assim, a narrativa “oficial” vai enquadrando a população negra do passado ao lugar de *escravo* e seus descendentes, na contemporaneidade, aos quilombos Kalunga do Mimoso e Lagoa da Pedra. Esse processo de enquadramento também silencia que as Igrejas de Nossa Senhora do Rosário e de Nossa Senhora da Conceição, por exemplo, construídas no período colonial, foram erguidas utilizando-se de mão de obra de pessoas negras escravizadas, que também deveriam ter sido consideradas como lugares de memórias dessa população não apenas os quilombos e a Chapada dos Negros. Ao invés desse reconhecimento, elas foram demolidas, no decorrer do século XX, conforme mencionei no Capítulo 1. Outro silenciamento, ainda não mencionado, diz respeito à construção da Igreja Matriz de Nossa Senhora dos Remédios. Duas das pessoas entrevistadas informaram que Joana Mendes de Jesus também doou o terreno para a construção da referida igreja. Inclusive, nesse terreno, era onde, supostamente, estava localizada sua residência. Elas relataram, ainda, que Joana Mendes de Jesus e seus escravizados construíram a primeira versão do prédio da Igreja Matriz de Nossa Senhora dos Remédios, no início do século XIX. Interessante frisar que essa memória silenciada evidencia uma mulher negra, que foi senhora de escravizados, dona de terras, tinha poder econômico, ainda, foi devota de uma santa branca, doou terras para essa santa e construiu a igreja para congregação dos devotos daquela que veio a ser considerada a padroeira daquele município.

Nesse processo de doação de terras, a área da Chapada dos Negros passou a pertencer à Igreja e, em meados do século passado, foi transformada em propriedade privada via processo de usucapião, conforme mencionado anteriormente. No entanto, narrativas como essas têm sido silenciadas e desconsideradas pelo processo de enquadramento da memória e de patrimônios “oficiais” em Arraias. Vejamos o trecho da entrevista realizada com a Senhora Andreia, no qual ela relata sobre a construção da igreja.

*[...] Minha mãe que contava, né? Que essa igreja aqui [Nossa Senhora dos Remédios] quem fez foi os escravos, que foi feita pelos escravos. [...] E quem deu essa participação foi essa [...] Joana Mendes de Jesus. Essa família Mendes era dona dessas terras aqui de Arraias. [...] Eu penso que [a cidade] começou do começo da igreja [...] E aí colocava a santa lá [no local onde a igreja seria construída] e a santa voltava [...] E aí [...] no fim, fez Arraias [...] Tudo minha mãe falava. [...] Aí ela disse que foi começado assim, por essa Joana Mendes de Jesus, aqui essa igreja. Ela carregava mais os negros dela. Carregava tijolo, adobe, naqueles tempos era adobe. Fazia adobe pra fazer essa Igreja de Nossa Senhora dos Remédios. Era lá [...] que carregava material pra rebocar as casas desses grandes [pessoas ricas] daqui, lá do Buritizinho [Local onde tiravam material para fazer adobes]. Lá era uma olaria. [...] É bem do lado [...] direito já saindo pra lá [sentido Palmas], nas últimas casas. Bem ali tinha um barreiro [Buritizinho]. Eu ainda conheci esse barreiro ali. Aí fazia adobe... Aí a cidade foi crescendo, foi fazendo prefeitura [Depois que fizeram a igreja]. (Entrevista realizada com a Sra. Andreia, no dia 27 de novembro de 2019).*

E mesmo as edificações ao redor da Praça Dr. João D' Abreu, que remontam à primeira metade do século XX, também foram construídas utilizando-se da mão de obra de pessoas negras. Além disso, algumas dessas edificações também pertencem a famílias cujos aspectos físicos e suas origens remontam a ancestralidades negras. Em outros termos, a narrativa “oficial” silencia sobre esses lugares de memória da população negra.

Em campo, percebi que esse silenciamento tem sido reificado pela própria educação formal no município. No desenrolar das atividades do *IV Encontro de Pesquisadores sobre Quilombolas Kalunga*, organizado pela Rede Kalunga e pela UFT-Campus de Arraias, entre os dias 14 e 16 de novembro do ano de 2019, acompanhei o Grupo de Trabalho (GT) “Educação e formação de professores e práticas pedagógicas”. Nesse GT, uma das palestrantes argumentou que nenhum conteúdo relacionado ao ensino da história e cultura afro-brasileira é trabalhado pelas escolas ao longo do ano, apesar do passado arraiano ligado à escravização, de a maioria da população ser negra e da existência de territórios quilombolas no município.

Segundo ela, são realizadas atividades pontuais no dia 20 de novembro (Dia da Consciência Negra), mas essas ações estariam mais reificando estereótipos do que produzindo uma educação positiva e transformadora. Uma das explicações apresentadas por ela, para esse cenário, está relacionada à situação dos vínculos empregatícios dos professores. A maioria deles é contratada temporariamente e, diante disso, ou fazem seu trabalho de forma a manter a estrutura social, política e cultural corrente ou são

exonerados ou, ainda, não têm seus contratos renovados, argumentou a palestrante. Diante disso, essa fala da palestrante despertou-me o desejo de visitar as escolas urbanas para obter informações sobre as atividades desenvolvidas.

E, de fato, exceção feita à Escola Estadual Joana Batista Cordeiro, as demais escolas que visitei não estavam desenvolvendo atividades relacionadas a essa temática ao longo do ano escolar, a não ser no dia 20 de novembro. No entanto, segundo as coordenações pedagógicas das escolas, essas atividades realizadas no Dia da Consciência Negra não contemplam Arraias, pois focam mais no contexto geral de âmbito nacional, exceção feita quando *Mestre Fumaça* desenvolve atividades nessa data, em algumas dessas escolas.

Esse silenciamento reforça o entendimento de que a ideia da mestiçagem e do branqueamento perpassa a narrativa “oficial” e o campo do patrimônio em Arraias. Conforme vimos no capítulo 2, o Painele Histórico reforça a ideia de que a mestiçagem foi um elemento de constituição do panorama social e da identidade arraiana, em consonância com a ideologia do Estado brasileiro, que baseou a construção de uma identidade nacional, a partir dos anos de 1930 (COSTA, 2001), através da mestiçagem e do branqueamento da população (BENTO, 2002). Sendo assim, homens e mulheres não brancos, do campo e da cidade, desapareceriam enquanto sujeitos históricos para o surgimento de mestiços, transmitindo uma imagem de que teria sido harmonioso o processo de formação da sociedade brasileira e de que esse processo levaria ao branqueamento da população. Entendo que Moura (2012, p. 19) esteja se referindo à influência dessa ideologia quando argumenta que *conscientemente ou não, os afro-arraianos foram e, de certa forma, são conduzidos a uma situação coletiva de negação de raízes afro-brasileiras*.

Desse modo, tendo como referência sua experiência cotidiana, ao longo dos anos, em Arraias, e os dados do Censo realizado pelo IBGE em 2010, Moura (2012) sugere que, em se tratando de questões étnico-identitárias arraianas, a negritude é invisibilizada por uma imagem de modernidade pensada como branca ou, quando muito, mestiça, pois “no mundo conceitual *branco*, o *sujeito negro* é identificado como *objeto ‘ruim’*” (KILOMBA, 2019, p. 37), fazendo com que seja “separado de qualquer identidade que ela/ele possa realmente ter”. E, ainda, privando “o indivíduo de sua própria conexão com a sociedade inconscientemente pensada como *branca*” (KILOMBA, 2019, p. 39). Dessa maneira, pessoas negras acabam reproduzindo o discurso do Estado como estratégias para lidar com a sociedade. Isso porque os grupos

em situação de opressão tendem a ser ouvidos quando enquadram suas ideias “na linguagem que é familiar e confortável para um grupo dominante” (Collins, 2000 *Apud* Kilomba, 2019, p. 65).

Arraias é um município cuja população é predominantemente negra, com aproximadamente 11 mil habitantes, mas que, ao responder o censo, mais da metade se autodeclara parda. Segundo o IBGE (2010), Arraias possui 10.645 mil habitantes, dos quais 6840 se autodeclararam pardos; 2619 se assumem pretos; e 1120 se consideram brancos. Segundo Moura (2012, p. 72):

*[...] as pessoas de pele escura identificam-se em diversas categorias, como preto, pardo, amarelo ou indígena no momento de responder ao recenseamento, mas em seu dia a dia é por moreno ou outras denominações que aludem implícita e tangencialmente a questão racial [...]*

As reflexões aqui desenvolvidas, bem como essas argumentações de Moura (2012), levaram-me a entender que, por um lado, a narrativa “oficial” tem tentado enquadrar a população negra no passado como *escrava*, e a remanescente, na contemporaneidade, como se sua existência social e cultural estivesse restrita aos territórios quilombolas, silenciando que a maioria da população, inclusive a urbana, é negra. Por outro lado, há uma tentativa de silenciar as populações negras do passado e da contemporaneidade como sujeitos históricos, como se suas existências e participações na formação do município estivessem restritas às condições de terem sido *escravos* no passado e de *quilombolas* na atualidade. Em outros termos, a ideia da mestiçagem e do branqueamento perpassa a narrativa “oficial”, buscando silenciar e reprimir a “formação da identidade coletiva do negro” (MUNANGA, 1999, p. 124), em Arraias; evitar que a população negra assuma sua negritude; além de indicar que o reconhecimento de expressões culturais ocorre quando essas favorecem ao plano da mestiçagem, da diluição e da unidade em detrimento da diversidade.

Entretanto, esse silenciamento e a ideia da mestiçagem são questionados pelo próprio panorama social arraiano, que é formado majoritariamente por pessoas negras. Segundo Gualberto (2017), 88,51 por cento dos habitantes do município são pessoas negras, o que leva José Reginaldo Ferreira de Moura a defender a ideia de que

*[...] não existe esse negócio de comunidade Lagoa da Pedra, comunidade do Mimoso, comunidade dos Kalunga [...] Eu acho que Arraias é 100 por cento quilombola [...] Essa questão das comunidades quilombolas eu penso num projeto maior. Eu acho que teria que ter um projeto Arraias Quilombola. Eu penso nesse projeto (Entrevista realizada com o Sr. José Reginaldo Ferreira de Moura no dia 10 de dezembro de 2019).*

Conforme mencionei acima, José Reginaldo introduziu a capoeira no município e passou a ensiná-la e a desenvolvê-la como trabalho social buscando fortalecer as identidades, as culturas e as histórias das populações negras do município frente ao racismo (MOURA, 2012). Para fortalecer seu projeto, *Mestre Fumaça* fundou a *Associação Cultural Chapada dos Negros (ACCN)*, no ano de 1985, cujo nome foi emprestado da antiga mina aurífera para, segundo ele, estimular o debate em favor da patrimonialização de Chapada.

*[...] quando eu vi que esse trabalho [...] tinha que ser social eu falei: rapaz eu tenho que [...] usar [...] um nome ligado ao negro e à escravidão. Então eu falei assim: eu vou usar o nome Chapada dos Negros pra provocar o tombamento do local como patrimônio histórico cultural [...] e botava nas camisetas pra provocar o tombamento. Aí eu fiz, assim, só pra provocar o tombamento, um dia vai provocar o tombamento como patrimônio histórico e cultural e vai dar certo, vai vir muito dinheiro pra Arraias. Arraias vai ficar uma cidade modificada. Mas isso tem mais de 30 e tantos anos. E não tem [...] tido muito êxito em relação à divulgação que a gente tem feito (Entrevista realizada com o Sr. José Reginaldo Ferreira de Moura, no dia 10 de dezembro de 2019).*

*Mestre Fumaça* e a *ACCN* são agentes ativos na reivindicação pelo tombamento de Chapada dos Negros. Por isso, ao buscar analisar suas atuações e narrativas, persegui os rastros de um movimento “de baixo para cima” de construção de contranarrativas que questionam o processo de silenciamento da ancestralidade negra e de enquadramento e apropriação de Chapada dos Negros, mencionado acima.

No entanto, ao perseguir esses rastros, também observei que as explicações produzidas pelo *Mestre Fumaça* e pela *ACCN* transitam e se mobilizam no limiar entre os movimentos “de cima para baixo” e “de baixo para cima”, visível, por exemplo, em sua participação na elaboração das placas de identificação de algumas ruínas na Chapada dos Negros. Não tomo aqui a noção de limiar como similar à de fronteira, pois Walter Benjamin (2007) afirma que há diferenças entre as duas. Walter Benjamin (2007, p. 535) diz que “o limiar [*Schwelle*] deve ser rigorosamente diferenciado da

fronteira [*Grenze*]", pois "o limiar é uma zona" que seria marcada por mudança, transição e fluxo.

Jeanne Marie Gagnebin (2010), em seu ensaio *Entre a vida e a morte*, discute essa distinção conceitual que Walter Benjamin estabelece entre limiar e fronteira. Segundo ela, a fronteira "designa uma linha cujo traço e cuja espessura pode variar e que não pode ser transposta impunemente", pois "sua transposição sem acordo prévio ou sem controle regrado significa uma transgressão, interpretada no mais das vezes como uma agressão" (GAGNEBIN, 2010, p. 35).

Limiar, por sua vez, indicaria a existência de "movimento", de "ultrapassagem", de "passagens" e de "transições", pois ele "não faz só separar dois territórios (como a fronteira), mas permite a transição, de duração variável, entre esses dois territórios" (GAGNEBIN, 2010, p. 36). Seria como uma metáfora que "pertence à ordem do espaço, mas também, essencialmente, à do tempo" e, "assim como sua extensão espacial, sua duração temporal é flexível, e depende tanto do tamanho do limiar quanto da rapidez ou da lentidão, da agilidade, da indiferença ou do respeito do transeunte" (GAGNEBIN, 2010, p. 36).

*Mestre Fumaça* ocupa lugares de poder e de fala dentro de seu contexto de origem étnico-cultural como homem negro, descendente de quilombolas, mestre de capoeira e dirigente da ACCN, e, a partir desses lugares, reivindica o tombamento de Chapada dos Negros ao IPHAN, que é o órgão do Estado que se apropriou do papel de chancelador de bens patrimoniais. *Mestre Fumaça* tentou ocupar espaços no comitê gestor de patrimônio do IPHAN Regional Tocantins e o abandonou por entender que o comitê não atuaria em favor do tombamento de Chapada dos Negros. Vejamos mais um trecho de sua fala, no qual ele expôs sua insatisfação e uma tensão com o referido comitê e com o próprio IPHAN.

*Eu saí do comitê gestor do IPHAN. Eu fui participar da salvaguarda [...] eu saí exatamente indignado com essa história, porque lá quando eu ia bater na tecla da Chapada dos Negros, eles falavam assim: "não é só a história de Arraias que a gente tem que falar aqui não, a gente tem que falar de outra história. Não é só a história da Chapada dos Negros que a gente tem que falar não". Então eu disse que "eu vim pra falar da Chapada dos Negros, porque eu sou de Arraias. E meu legado é a Chapada dos Negros, quem quiser que, se for de Porto, que fale da sua história. Quem quiser falar de Natividade [...] eu num tenho nada haver com Natividade" [repetindo como ele respondeu]. Natividade realmente [...] teve escravo, lá tem história [...] E lá é muito mais assistido do que aqui, tanto é que lá tombaram*

*casas, lá tem casa tombada, tem meio mundo de coisas que foram favorecidas. Mas o IPHAN [...] é uma das [...] entidades que [...] se apropria [...] não só da história da Chapada dos Negros, mas da história da capoeira, dos capoeiristas e os capoeiristas não acordaram ainda. Eu saí do conselho de mestre do IPHAN [Comitê Gestor da Salvaguarda da Capoeira]. Eu falei: “não, conselho de mestre quem faz somos nós e não precisa de IPHAN pra fazer conselho de mestre não. Por que o IPHAN tem que fazer um conselho de mestre nosso? Quem tem que fazer somos nós, os mestres de capoeira (Entrevista realizada com o Sr. José Reginaldo Ferreira de Moura, no dia 10 de dezembro de 2019).*

Em suas ações e argumentações, *Mestre Fumaça* busca a patrimonialização daquela localidade para que seja preservada e para que se transforme em objeto de estudos acadêmicos. Assim, por não conseguir ocupar espaços nos processos decisórios no campo do patrimônio cultural, como estratégia de negociação e de construção de alguma convergência com o discurso do Estado<sup>65</sup>, ele também defende que ela seja utilizada em ações voltadas para o turismo a fim de trazer recursos financeiros para o município. Este é o principal interesse do governo do Estado do Tocantins e da prefeitura municipal de Arraias, na atualidade, no caso, patrimonializar e preservar Chapada dos Negros, ou seja, transformá-la em produto para o turismo cultural e captar recursos financeiros que movimentam esse campo da economia.

A análise da atuação do IPHAN no processo de patrimonialização de Chapada dos Negros levou-me a fazer um movimento “de cima para baixo”, que identificou ações e narrativas do órgão e seus agentes. O IPHAN negou o tombamento de Chapada dos Negros e a cadastrou como sítio arqueológico de valor histórico no ano de 2014. Assim, tem sido questionado por ter se *apropriado* dela ao concentrar em si a tutela sobre as questões relacionadas àquela localidade, conforme mencionei anteriormente.

Ao continuar perseguindo os rastros desse movimento “de cima para baixo”, observei que a Prefeitura Municipal de Arraias e suas instituições ligadas à cultura e ao turismo, também, reproduzem a narrativa “oficial”, conforme apontei no Capítulo 2. No entanto, a Prefeitura Municipal, por meio do então prefeito Antônio Wagner Barbosa Gentil, sancionou a *Lei municipal número 846, de 25 de outubro de 2012*, autorizando o *Poder Executivo a efetuar o tombamento da área de relevante interesse histórico, cultural, ambiental e paisagístico da Chapada dos Negros*, reconhecendo que a área é

---

<sup>65</sup> Refiro-me ao Estado como Prefeitura Municipal de Arraias, Estado do Tocantins e República Federativa do Brasil e suas instituições ligadas à cultura e ao turismo.

*composta de toda a região com registros históricos, suas construções, além de nascentes d'água e a vegetação do entorno.*

Essa ação da Prefeitura Municipal foi, inicialmente, uma medida de proteção, fundamentada em uma retórica da perda (GONÇALVES, 1995), para Chapada dos Negros, em razão da chegada de empreendimentos voltados para a mineração de fosfato, e, posteriormente, como instrumento de orientação, preservação e de fiscalização, quando da transformação daquela antiga mina em produto para o turismo.

No ano de 2019, a Prefeitura Municipal de Arraias sediou e promoveu o *IV Fórum Internacional de Cidades Criativas*, desse modo, essa intenção de transformar Chapada dos Negros em produto para o turismo cultural tornou-se mais evidente durante o evento. No entanto, não se refletiu sobre a antiga área de mineração enquanto patrimônio cultural ou, sendo patrimônio, como Chapada poderia ser inserida na perspectiva da economia criativa para alavancar o turismo cultural. Percebi que o evento estava propondo identificar elementos exóticos para que fossem utilizados como alavancas ao turismo no município.

Nesse movimento “de cima para baixo”, identifiquei, ainda, a atuação da UNESCO. Essa instituição vem desenvolvendo o “Projeto Rota do Escravo: Resistência, Herança e Liberdade”, já mencionado (MATTOS, *et. al.*, 2013), inserindo Chapada dos Negros na temática “trabalho e cotidiano”. Essa instituição justifica que o inventário é um ponto de partida para pesquisa histórica, o ensino, “educação patrimonial, divulgação e desenvolvimento do turismo cultural dos Lugares de Memória do Tráfico e História dos Africanos Escravizados no Brasil” (MATTOS, *et. al.*, 2013, p. 02). No entanto, embora tenha sido publicado no ano de 2013, o inventário só se tornou conhecido de forma mais abrangente durante o *IV Fórum Internacional de Cidades Criativas*, realizado em Arraias, no ano de 2019, mesmo assim, para uma parcela pequena da população e para gestores do município que participaram do evento, o qual foi realizado na Universidade Federal do Tocantins (UFT) - Campus de Arraias.

Além dessas instituições e sujeitos, também, pude realizar encontro com professores da UFT-Campus de Arraias, os quais têm sido agentes ativos nos campos da educação, da cultura e do patrimônio, naquele município.

Ao desenvolver esse movimento de análise “de cima para baixo”, observei que a atuação de professoras do Colegiado de Turismo Patrimonial e Socioambiental, do Campus de Arraias, possibilitou a construção e a implementação do *Projeto gestão e uso do Museu Histórico e Cultural de Arraias: Identidades e memórias* (JESUS, 2017),

na forma de cooperação técnica entre a UFT-Campus de Arraias, Estado do Tocantins e a Prefeitura Municipal de Arraias, impedindo que o museu fosse fechado por falta de investimentos e de recursos humanos.

No ano de 2010, em razão da chegada de empreendimentos voltados à exploração de fosfato, a professora Valdirene Gomes dos Santos de Jesus e outros professores e alunos da UFT-Campus de Arraias, bem como escolas públicas com seus alunos e professores e alguns moradores, *realizaram atos públicos em defesa da patrimonialização da Chapada [...], no dia 19 de novembro de 2010* (GUALBERTO, 2017, p. 66), na Praça Dr. João D' Abreu.

Instituições e sujeitos envolvidos nesta ação produziram um abaixo-assinado pedindo a elaboração de um *Projeto de Lei de Iniciativa Popular* para criação da *Unidade de Conservação Chapada dos Negros: memória, história e paisagístico sociocultural e ambiental arraiano* (GUALBERTO, 2017, p. 66). Segundo Gualberto (2017, p. 68), as ações desses sujeitos e instituições intencionavam *obter políticas de preservação do bem com o objetivo principal de promover o tombamento em nível federal do local como patrimônio histórico e cultural*.

Em campo, durante as observações e “conversas com um objetivo”, percebi também que se tem atribuído um papel de relevância para a UFT e seu Curso de Turismo Patrimonial e Socioambiental, no campo do patrimônio cultural, foi o que afirmou Joaquim.

*[...] aquilo ali [Chapada dos Negros] tem toda uma história [...] por mais que seja uma história triste, porque a história de escravidão, de luta, que a gente sabe que é uma história triste. Mas, enfim, faz parte da nossa história e as histórias não são feitas só de coisas boas. Eu acredito que elas [se referindo à população de Arraias] ainda não se deram conta da importância que se tem [Chapada dos Negros e o patrimônio cultural]. A partir do momento que elas entenderem, elas vão ver a importância. Hoje, não. Se você chegar pra uma pessoa, ela não vai dar muita importância pra isso. O Curso de Turismo [da UFT] está mudando um pouco essa visão, mas ainda está muito distante daquilo que a gente espera. [...] a gente tinha curso de matemática, de pedagogia, mas a gente não tinha [...] professores ali dentro que tivessem esse olhar voltado pra questão cultural da cidade em si. E o turismo faz isso. Eu acho que ele deve ter uns 4 ou 5 anos mais ou menos [existência do Curso de Turismo Patrimonial e Socioambiental]. (Entrevista realizada com Joaquim, no dia 10 de novembro de 2019).*

Conforme observei em campo, Joaquim compõe uma minoria de professores que desenvolve atividades voltadas à Chapada dos Negros e aos patrimônios culturais do município. Da mesma forma, “poucas” escolas conseguem desenvolver atividades nesse campo, e uma parte significativa dessas escolas não dá sequência aos projetos porque a maioria dos professores é contratada e isso tem gerado rotatividade constante ou falta de recursos humanos em curtos espaços de tempo.

Há, ainda, a questão da grade curricular, que “espreme” os espaços e desestimula os professores, que, geralmente, permanecem nas escolas até os vencimentos de seus contratos, no caso, por volta de seis meses, a trabalhar com algum tema voltado para Chapada dos Negros ou, mesmo, visitá-la com seus alunos.

Apesar de sua atuação e do reconhecimento do seu papel, a UFT também tem recebido críticas em relação à falta de ações institucionais visando à preservação de Chapada dos Negros e atividades educativas. Vejamos um trecho da entrevista realizada com Valéria.

*[...] as ações também são poucas na Chapada dos Negros. Então, se você for pegar a Universidade [UFT-Campus de Arraias], por exemplo, não tem tantas ações de preservação, por exemplo, ou até de fazer com que a comunidade conheça Chapada dos Negros [...]* (Entrevista realizada com Valéria, em 11 de dezembro de 2019).

O Mestre Fumaça, por sua vez, reconheceu que a UFT tem um papel importante no processo de patrimonialização de Chapada, no entanto, ele também questionou a falta de ação dessa instituição e, ainda, argumentou que ela se *apropria* de Chapada dos Negros. Vejamos um dos trechos de sua entrevista.

*[...] Então, hoje, por exemplo, [...] eu trago a responsabilidade pra mim como negro, como capoeirista, como mestre de capoeira. E essa responsabilidade eu também atribuo à faculdade [Campus da UFT em Arraias], ela tem um papel muito importante nisso aí. Se a faculdade tivesse se dedicado mais em relação à Chapada dos Negros, já teria mudado a história. Infelizmente, a faculdade também é um dos que se apropriam da história pra se beneficiarem, mas não fazem nada, não fazem nada [...] É cada um olhando pro seu umbigo, não estão preocupados com isso [...] e se apropriam muito ainda, porque tudo quanto é coisinha falam: “ah, vamos fazer um movimento na Chapada” [imitando o que seria a fala de professores da UFT], mas só pra sair no jornal, [...] pra defender suas teses, fazer seus negócios, tudo, mas na realidade não fazem nada. Eu acho que a gente já fez muito mais, pelo menos a gente carrega nas camisetas o nome [Associação Cultural Chapada dos Negros]. E não é pra*

*ganhar dinheiro não, é pra provocar o tombamento mesmo, brigar e lutar [...] (Entrevista realizada com o Sr. José Reginaldo Ferreira de Moura, no dia 10 de dezembro de 2019).*

Assim, tanto as observações de campo quanto os trechos dessas entrevistas indicam, por um lado, o reconhecimento do papel da UFT, do Curso de Turismo Patrimonial e Socioambiental e de seus professores, no processo de patrimonialização de Chapada dos Negros. E, por outro lado, também há críticas em relação à atuação da universidade e seus agentes.

No entanto, é preciso dizer que as professoras Magda Suely Pereira Costa e Silvia Adriane Tavares Moura, citadas anteriormente, assim como o professor Joaquim, e suas argumentações, transitam pelo limiar tanto em razão de suas origens sociais e étnico-raciais como por ocuparem espaços de poder e lugares de fala, ao mesmo tempo, em seus contextos de origens e nas instituições em que trabalham.

Valdirene Gomes dos Santos de Jesus, por sua vez, é uma professora branca e representa alguns professores da UFT, que, apesar de não serem naturais de Arraias e nem do Tocantins, ali residem e trabalham há vários anos como docentes naquele Campus da UFT. São agentes que ocupam espaços de poder e lugares de fala na UFT, mas que também transitam pelo limiar tendo em vista que esses sujeitos têm ocupado tais lugares na universidade e atuado em favor de alguns processos reivindicatórios das populações negras locais, tanto em relação ao reconhecimento de expressões culturais e de desenvolvimento de ações voltadas às relações étnico-raciais como em relação ao campo educacional.

No campo institucional, ao perseguir os rastros do movimento “de baixo para cima”, ainda posso citar a *Fundação Vó Ita*, criada pelo Senhor Antônio Aires Costa. Foi através desta instituição que o Senhor Costa enviou ao Ministério da Cultura o Ofício número 07, de 11 de fevereiro de 1989, documento que deu origem ao processo número 1294-T-89, aberto pelo IPHAN, *solicitando estudos e tombamento da reserva arqueológica Chapada dos Negros e da Igreja de Nossa Senhora dos Remédios em Arraias*. Essa instituição foi extinta, mas deu início ao processo que pediu tombamento de Chapada dos Negros na esfera federal, cujo desfecho chegou em 2014 com a negativa do IPHAN, que, por sua vez, optou pelo registro de Chapada como sítio arqueológico de valor histórico.

Nesse movimento, identifiquei, também, que Rosângila Gualberto representa uma parcela da população negra que ocupa ou ocupou espaços na universidade como

estudante que reconhece sua ancestralidade negra e seu lugar de fala. Ela é atuante no campo do patrimônio, mas que, assim como *Mestre Fumaça* e outros aqui mencionados, são colocados à margem dos espaços decisórios no campo do patrimônio em Arraias. São sujeitos que produzem monografias e dissertações sobre Chapada dos Negros e outros temas, compondo olhares a partir “de dentro” (CONCEIÇÃO, 2016) de seus contextos sociais e étnico-culturais e levando-os para dentro da universidade.

Entendo que a identificação desses olhares é relevante para os objetivos desta tese, porque, conforme argumenta Grada Kilomba (2019, p. 67-68), ao refletir sobre as ideias de margem e marginalização em bell hooks (1989), “mulheres *negras* e homens *negros* desenvolvem uma maneira particular de ver a realidade: tanto ‘de fora para dentro’ quanto ‘de dentro para fora’”, tendo em vista que “focamos nossa atenção tanto no centro como na margem, pois a nossa sobrevivência depende dessa consciência”.

No entanto, “a margem não deve ser vista apenas como um espaço periférico, um espaço de perda e privação, mas sim como um espaço de resistência e possibilidade”, assim como de criatividade, “onde novos discursos críticos se dão” (KILOMBA, 2019, p. 68).

Essa perspectiva teórica possibilitou-me perceber que os sujeitos, acima mencionados, se instrumentalizaram com outras lentes, as quais estão no contexto acadêmico para construção de estratégias de resistência e negociações com sujeitos e instituições que ocupam espaços decisórios no campo do patrimônio. E, enquanto estão na universidade como estudantes negros ou, ainda, como quilombolas, eles e suas narrativas também transitam pelo limiar entre os dois movimentos, mas sem perder as referências de seus lugares de fala.

Desses sujeitos, também menciono o Carlos. Pude encontrá-lo durante as atividades do *IV Encontro de Pesquisadores sobre Quilombolas Kalunga*, já mencionado anteriormente. No entanto, Carlos argumenta que seu lugar de fala na universidade como um aluno de origem quilombola não é dado ou assegurado. Vejamos mais um trecho de sua entrevista.

*É interessante você me colocar assim como representante da minha comunidade na universidade e tal, mas na minha comunidade eu lido bem porque eu sou nascido e criado aqui. Então, minha infância toda foi aqui, eu conheço todo mundo, e pelo apelido. Dentro da universidade a primeira coisa a ser colocada em questionamento é nossa personalidade e, depois, se questiona que nós não temos conhecimento. Entendeu? Então, eu te falo o seguinte. Quando se fala*

*sobre um certo tema na sala de aula vem o professor e questiona “quem produziu isso? Quem falou isso?”. Então, você não é nada porque você não produziu nada. Então, você não é nada. É o que mais tem... É tipo assim, tirar aquele estado de confiança e de credibilidade daquele aluno ou até de crescimento daquele aluno dentro de um certo tema. Começa a podar o aluno... (Entrevista realizada com Carlos, no dia 08 de setembro de 2021).*

Diante desse trecho da entrevista de Carlos, percebemos que o ingresso na universidade não assegura que alunos quilombolas poderão ocupar espaços de poder e lugares de fala na comunidade acadêmica como “insiders”, pois entrarão em tensão “com o pensamento paradigmático de uma comunidade mais poderosa de ‘insiders’ e permanecerão, apesar de seus processos formativos acadêmicos, como estrangeiros, como ‘outsiders within’” (COLLINS, 2016).

Para que se tornem “insiders”, teriam que “assimilar um ponto de vista que é bastante diferente do seu próprio” (COLLINS, 2016, p. 118), ou seja, é preciso “traduzir uma teoria ou visão de mundo em sua própria linguagem, até que um dia o indivíduo se converte ao pensar e agir de acordo com aquela visão de mundo” (COLLINS, 2016, p. 117). No entanto, essa dinâmica não é limitante, ao contrário, conforme sugere Collins (2016), produz uma riqueza de olhares.

Naquele dia, da realização do *IV Encontro de Pesquisadores sobre Quilombolas Kalunga*, várias lideranças quilombolas ministraram palestras ou fizeram seus discursos durante o evento. No entanto, nos três dias de atividades, não houve menção à Chapada dos Negros, pois as narrativas e palestras estavam voltadas às questões ligadas à educação, aos territórios e territorialidades, aos desafios enfrentados pelas populações quilombolas na atualidade, como os impactos negativos provocados por hidrelétricas. Então, em uma das conversas com Carlos, questionei sobre o significado de Chapada dos Negros para ele e para seu povo. Ele argumentou que Chapada traz com ela uma *memória da dor, do sofrimento do nosso povo, dos nossos ancestrais*, enquanto o quilombo *representa a liberdade, a felicidade*. Por isso, *não nos interessamos muito por Chapada ou pelo seu tombamento e nos concentramos em nossa vida, em cuidar do nosso território* (Entrevista realizada com Carlos, no dia 28 de novembro de 2019).

E, fora dos espaços institucionais, no cotidiano, esse movimento “de baixo para cima” me apresentou também vários sujeitos descendentes de quilombolas, acima dos 50 anos de idade. Em nossas conversas, afirmaram não conhecer pessoalmente a Chapada dos Negros, mas que guardavam algumas memórias recebidas de seus

antepassados, memórias associadas ao surgimento daquela localidade e da cidade, exploração aurífera e escravização.

Observei, ainda, que “patrimônio cultural” e “sítio arqueológico” são categorias acionadas “de cima para baixo” e que não têm ressonâncias (GONÇALVES, 2005) nesses sujeitos, que atribuem outros significados a elas. Patrimônio, no caso, associaram à herança de família; cultural, ao cultivo de milho, por exemplo; e sítio, à fazenda ou chácara; já no tocante a arqueológico, não fizeram associação e justificaram que não tinham ouvido falar.

Em campo, mantive contato com um desses sujeitos, que chamo aqui de Senhor Rafael, natural de Arraias e descendente de quilombolas, à época, ele tinha 86 anos de idade. Um dos primeiros pontos de nosso diálogo foi meu questionamento sobre o que a população arraiana falava sobre Chapada dos Negros. Senhor Rafael respondeu: [...] *Não! Esqueceram-se de Chapada.* E, balançando a cabeça da esquerda para direita, complementou: *Já não se fala mais em Chapada, só vocês que estão fazendo pesquisa é que ainda perguntam as coisas pra gente, mas a população em si não fala mais em Chapada (Entrevista realizada com o Sr. Rafael, no dia 08 de dezembro de 2021).* E disse em seguida que

*[...] as pessoas estão mais preocupadas em seu convívio, com sua vida e não se preocupam com essas coisas. Estão nas suas roças, comércios e outros trabalhos, lidando com suas vidas. Mas quando tem os festejos da Igreja [de Nossa Senhora dos Remédios] vem gente de todo lugar e a cidade fica lotada. Quem tem essa preocupação são alguns jovens que estão na faculdade [UFT-Campus de Arraias] (Entrevista realizada com o Sr. Rafael, no dia 08 de dezembro de 2021).*

Na sequência de sua entrevista, Senhor Rafael relata que o interesse de parte da população atual é pelo ouro, que, supostamente, ainda existe no subsolo, e não pela história de Chapada. Segundo ele, os garimpeiros que exploravam Chapada, utilizando-se de bateias, perderam o interesse em continuar garimpando porque aquela localidade passou a fazer parte da área da fazenda Guanabara. Vejamos um trecho de sua entrevista.

*Não fala porque se tornou uma propriedade privada [fazenda Guanabara]. Então, acabou o interesse. O pobre de bateia, aquele desapareceu e acabou, deixou o garimpo pra lá, só tem as crateras, os buracões onde eles exploraram pra lá. O interesse lá da Chapada é porque lá ainda existe ouro e se vier uma companhia rica explorar aí acaba a riqueza de Chapada Dos Negros, se extrair todo o ouro...*

*Paralisou [o interesse por Chapada], num mexeram mais com ouro lá não. Ninguém mexe mais lá não.*

*[Se preocupam com a história de Chapada?] Não! Não fala nisso não. [O interesse] É pelo ouro [...] Num é pela história. Na realidade é o ouro [...] ninguém daqui tem condições de explorar o ouro lá, os daqui [do município]. Então, cada um procura o seu local pra sobreviver, sua moradia, sua fazendinha, sua propriedade. Perdeu o interesse por Chapada. [...] (Entrevista realizada com o Sr. Rafael, no dia 08 de dezembro de 2021).*

Senhor Alencar é uma das pessoas que acredita que ainda há muito ouro em Chapada dos Negros e que esse minério deveria ser explorado para gerar mais riqueza para Arraias.

*Agora, o que eu penso? Que ela [Chapada] ainda tem muita coisa de valor, né? Que podia está dando sustentação pra nossa cidade, porque lá, naquela época, se foi ela quem criou a nossa cidade e depois da nossa cidade arrumada, por que nos afastamos dela, sendo que lá é que está o ouro, o minério? Nós ainda precisamos dela. [Deveriam explorar] Mais, Mais, Mais! Para retirar o ouro (Entrevista realizada com o Sr. Alencar, no dia 23 de novembro de 2019).*

Esses trechos das entrevistas realizadas com Senhor Rafael, Carlos e com Senhor Alencar, assim como minhas observações de campo e os elementos acima apontados, indicam que o processo de enquadramento e de patrimonialização de Chapada dos Negros tem provocado silenciamentos, tensões e não tem encontrado ressonância entre as populações negras do município, cujos interesses apontam para outras direções, como a expectativa de ver a exploração aurífera ser retomada naquela localidade para gerar renda ao município e para os arraianos. Situação esta que contrasta, por exemplo, com as políticas de preservação estabelecidas pela legislação e pelo IPHAN.

Além disso, as atenções das populações negras arraianas estão mais ligadas ao que podemos chamar de patrimônio vivido, de patrimônio sentido, simbólico-afetivo, que tem significado para elas, ajudando a solucionar os problemas de seus cotidianos, como veremos no próximo capítulo. E, através desse patrimônio vivido ou sentido, entendo que essas populações constroem um processo de resistência que entra em tensão com a narrativa “oficial”, com o processo de enquadramento e de patrimonialização de Chapada, ao mesmo tempo em que levanta o questionamento “Chapada dos Negros: patrimônio para quem?”.

#### **CAPÍTULO 4: PATRIMÔNIOS VIVIDOS: É VISTO CHAPADA DOS NEGROS, É VISTO O CASARIO, MAS E ESSAS PESSOAS QUE FAZEM O TAPITI, QUE FAZEM O QUIBANO, ELAS SÃO VISTAS?**

*[...] Porque, assim, o povo é quem carrega a tradição de Arraias. E são essas memórias que têm que prevalecer [...]. (Trecho de entrevista realizada com Carlos, no dia 08 de setembro de 2021).*

No capítulo anterior, descrevi sobre as ruínas da Chapada dos Negros, mapeei pontos de vista produzidos pelos campos da História, da Arqueologia e do Patrimônio em relação àquela localidade. Ainda, analisei narrativas/apropriações em relação a ela e, em diálogo com os capítulos precedentes, argumentei que essas análises apontam para tensões/contradições geradas nos processos de enquadramento da memória, de patrimonialização e de refuncionalização da Chapada dos Negros, visando transformá-la em produto para o turismo.

Neste capítulo, por sua vez, assumi o desafio de ligar os fios das argumentações apresentadas ao longo dos três capítulos anteriores. Como fio condutor para esse diálogo, focalizei nas tensões acima referidas e nos movimentos de resistência produzidos no desenrolar do processo de patrimonialização das ruínas da Chapada dos Negros. Processo este que tem silenciado o que chamei aqui de patrimônios vividos/sentidos e que são produzidos pelas populações negras locais.

Para tanto, norteiei-me nas falas provocativas de Carlos e em noções como as de “patrimônio” como uma “categoria do pensamento” (GONÇALVES, 2003), “ativação patrimonial” (ZANIRATO, 2018), “patrimônio sentido” (ZANIRATO, 2018) e de “ressonância” (GREENBLATT, 1991; GONÇALVES, 2005). E, nesse percurso analítico, argumentei que o campo do patrimônio em Arraias é perpassado pela colonialidade, por processos de branqueamento e de representações estereotipadas, em diálogo com as perspectivas teóricas de Aníbal Quijano (2000, 2014), Stuart Hall (1992, 2016), Maria Aparecida Silva Bento (2002), Renato Emerson dos Santos (2010) e Kabengele Munanga (2009).

O trecho da entrevista realizada com Carlos, em epígrafe, sinaliza para a existência de tensões entre os processos de enquadramento da memória e de patrimônios em Arraias, bem como as expressões culturais dos contextos sociais referidos por ele. Tensões que já foram mencionadas nos capítulos anteriores, mas também remetem à

existência de movimentos de resistência frente às ações de enquadramento desenvolvidas pelo Estado e seus agentes. Conforme argumentei aqui, essa resistência tem gerado e agido nas fissuras do processo de enquadramento da memória e ecoa através das próprias manifestações culturais das populações negras daquele município, que irrompem com o silenciamento. Vejamos.

#### **4.1 Chapada dos Negros: *Memória da dor, do sofrimento do nosso povo, dos nossos ancestrais***

Um dos meus objetivos, ao longo da pesquisa, foi identificar as respostas das populações negras arraianas em relação às ações do Estado voltadas para ativação de expressões culturais. Esta questão possibilitou-me perceber que essas populações têm se afastado das expressões patrimonializadas pelo Estado e seus agentes, como resposta à forma de produzir e enquadrar patrimônios culturais em Arraias. Tenciono aqui esse desencontro e, para tanto, tomo como referência o caso de Chapada dos Negros.

Conforme indiquei no capítulo anterior, Carlos afirma que Chapada dos Negros traz com ela uma *memória da dor, do sofrimento do nosso povo, dos nossos ancestrais*. Ele explica que o quilombo, por sua vez, é sinônimo de *liberdade, felicidade* e que, devido a esta memória, *não nos interessamos muito por Chapada ou pelo seu tombamento e nos concentramos em nossa vida, em cuidar do nosso território*.

Esse relato traz implícitas tensões e contradições, pois as ações de patrimonialização da Chapada dos Negros têm se fundamentado em um discurso que a destaca como materialidade ligada às populações negras que viveram em situação de escravização, valorizando o que, para Carlos, é uma *memória da dor e do sofrimento*. Essa perspectiva tem distanciado a Chapada dos Negros, como materialidade patrimonializada, das populações negras locais, ao mesmo tempo em que essas populações produzem e se apropriam de expressões culturais outras.

Essas observações levaram-me a dialogar com a noção de “ressonância” (GONÇALVES, 2005), pois ela nos diz que há “situações em que determinados bens culturais, classificados por uma determinada agência do Estado como patrimônio, não chegam a encontrar respaldo ou reconhecimento junto a setores da população” (GONÇALVES, 2005, p. 19). José Reginaldo Santos Gonçalves (2005) apoia-se nas argumentações de Stephen Greenblatt (1991) para desenvolver suas reflexões. Greenblatt (1991, p. 42, tradução minha) conceitua ressonância como o

[...] poder do objeto exibido de ir além de seus limites formais e alcançar um mundo maior, para evocar no espectador as forças culturais complexas e dinâmicas a partir das quais ele emergiu e delas pode ser considerado como representante por um espectador.

Essa perspectiva teórica levou Gonçalves (2005, p. 19) a afirmar que “um patrimônio não depende apenas da vontade e da decisão política de uma agência de Estado. Nem depende exclusivamente de uma atividade consciente e deliberada de indivíduos ou grupos”, pois os elementos que compõem um determinado “patrimônio precisam encontrar ‘ressonância’ junto ao seu público” (GONÇALVES, 2005, p. 19).

Entretanto, Gonçalves (2003) também argumenta que devemos considerar o termo patrimônio como uma categoria de pensamento (GONÇALVES, 2003), apontando que essa categoria adquire outras conotações semânticas fora do ocidente. E, assim, alerta-nos que “é possível transitar de uma a outra cultura com a categoria patrimônio, desde que possamos perceber as diversas dimensões semânticas que ela assume e não naturalizemos as nossas representações a seu respeito” (GONÇALVES, 2003, p. 23). É mais coerente, nessa perspectiva, “contrastar cuidadosamente as concepções do observador e as concepções nativas” (GONÇALVES, 2003, p. 24), e, assim, registrar as categorias nativas e tomar como “referência o ponto de vista do outro” (GONÇALVES, 2003, p. 28).

O caminho proposto por Gonçalves (2003) instigou-me a identificar as perspectivas das pessoas, com as quais mantive contato em campo, sobre categorias como “patrimônio cultural” e “sítio arqueológico”, o que me fez entender que estas categorias têm sido ativadas “de cima para baixo” e que não têm encontrado ressonância (GONÇALVES, 2005) entre a maioria daquelas pessoas.

Conforme mencionei no capítulo anterior, uma parte dessas pessoas confere outros significados a essas categorias, pois “patrimônio” foi associado à herança de família; “cultura”, aos cultivos de milho, arroz, feijão, mandioca e banana; e “sítio”, à fazenda ou chácara, enquanto o termo “arqueológico” não era conhecido, uma vez que justificaram que até aquele momento não tinham ouvido falar a respeito.

Algumas dessas pessoas apresentaram perspectivas diferentes sobre “preservação”. Uma parte delas mencionou que as ruínas da Chapada dos Negros precisam ser preservadas em razão do fator histórico, e a outra parte entende que aquela localidade deveria ser preservada a fim de impedir que empresas mineradoras de fora as explorassem e levassem o ouro encontrado para fora do município, até que a própria

população alcançasse os meios necessários de explorar aquela localidade para retirar o ouro que, supostamente, ainda estaria lá em seu subsolo. Há, também, pessoas que defendem a preservação de Chapada para transformá-la em produto para o turismo.

Gonçalves (2003) chama a atenção para a necessidade de estarmos abertos a entender e a levar a sério o ponto de vista do *Outro* quando buscamos produzir ações de patrimonialização e políticas públicas voltadas para o campo do patrimônio cultural. No entanto, em campo, observei que o processo de patrimonialização de Chapada dos Negros não tem levado a sério os pontos de vista das populações negras locais, ao mesmo tempo, tem silenciado em relação às expressões culturais produzidas por essas populações e os significados que elas atribuem a tais expressões e aos bens patrimonializados pelo Estado. Como resposta a esse contexto, as populações negras arraianas geraram um processo de não identificação social com os bens ativados (ZANIRATO, 2018) pelo Estado, como é o caso de Chapada dos Negros.

Silvia Helena Zanirato (2018, p. 10) entende o patrimônio como uma “categoria eminentemente ocidental” e trabalha com a perspectiva de que existe “um patrimônio sentido, vivido e um patrimônio ativado pelo poder público, sobre o qual se associam argumentos em prol da identidade” (ZANIRATO, 2018, p. 08). Ao desenvolver esse ponto de vista, Zanirato argumenta que há patrimônios por pertencimento (sentido, vivido) e patrimônios por ativações. O primeiro é assim considerado por ser apropriado socialmente, “valorado por sentimentos, por significações construídas na relação com o tempo, com a continuidade”, ou seja, por ser formado pelos “regimes de ação” (ZANIRATO, 2018, p. 12). O segundo seria “um patrimônio instituído, uma patrimonialização institucional, que altera o “status” de objetos e lugares” (ZANIRATO, 2018, p. 12).

A ativação patrimonial é, portanto, “uma ação do Estado e de agentes relacionados às instâncias governamentais, que têm o poder de institucionalizar o patrimônio”, e, para tanto, “são invocados referentes de identidade: dados do passado e uma série de informes que visam articular a legitimação, na expectativa de que haja o reconhecimento, por um grupo ou pela sociedade” (ZANIRATO, 2018, p. 12), resultando em um “patrimônio com o qual ‘há uma tênue identificação social’” (ZANIRATO, 2018, p. 23). Zanirato (2018, p. 24) pondera ainda que “o que ‘faz patrimônio’ não é igual ao que se sente como patrimônio, pois o que faz um elemento ser um patrimônio não é a história, não é o objeto patrimonial, mas as emoções, as

relações afetivas que ele provoca”, e não “necessariamente o que foi ativado pela política patrimonial em nome da identidade local”.

De acordo com tal argumentação, a ativação, de forma verticalizada, tende a gerar distanciamentos e tensões, visto que não observa os sentidos atribuídos pelas pessoas e prioriza os bens que se quer patrimonializar segundo lógicas exógenas aos universos sociais e culturais nos quais esses bens possuem significados. Nesse sentido, também é interessante mencionar as reflexões de Maria Cecília Londres Fonseca (2000) sobre “referências culturais”.

Segundo ela, ao direcionarmos nossa atenção para as “referências culturais”, deslocamos o foco dos bens para a “dinâmica de atribuição de sentidos e valores”, pois “quando se fala em referências culturais, se pressupõem sujeitos para os quais essas referências façam sentido (referências para quem?)” (FONSECA, 2000, p. 112). Essa autora entende, portanto, que “bens culturais não valem por si mesmos, não têm um valor intrínseco. O valor lhes é sempre atribuído por sujeitos particulares e em função de determinados critérios e interesses historicamente condicionados” (FONSECA, 2000, p. 112).

Falar em referências culturais nesse caso significa, pois, dirigir o olhar para representações que configuram uma identidade da região para seus habitantes, e que remetem à paisagem, às edificações e objetos, aos fazeres e saberes, às crenças, hábitos, etc. (FONSECA, 2000, p. 113).

Assim, para Fonseca (2000, p. 119), as políticas institucionais de preservação seriam mais coerentes se buscassem “identificar, na dinâmica social em que se inserem, bens e práticas culturais, sentidos e valores vivos, marcos de vivências e experiências que conformam uma cultura para os sujeitos que com ela se identificam”. Em Arraias, observei que as ações de patrimonialização e apropriação dos traços físicos (FERRAZ, 1997) associados ao passado colonial, à escravização de povos africanos e seus descendentes não têm dialogado, sobretudo, com as populações negras locais, que compõem a maioria dos habitantes naquele município. Construindo-se, assim, espaços decisórios excludentes e restritos às instituições do Estado e de sujeitos que são representantes dessas instituições.

Essas reflexões indicam, em primeiro lugar, que as ativações promovidas pelo Estado, bem como a chancela de Chapada dos Negros como patrimônio cultural por agências oficiais e academia/intelectuais, não têm encontrado ressonância

(GONÇALVES, 2005) entre as populações negras locais, além de ampliar tensões, promover silenciamentos e um processo de não identificação. Ao fazer essas reflexões dialogarem com as perspectivas teóricas desenvolvidas por Aníbal Quijano (2000, 2014), Stuart Hall (1992, 2016), Maria Aparecida Silva Bento (2002) e Renato Emerson dos Santos (2010), percebi que o campo do patrimônio em Arraias é perpassado pela colonialidade, por processos de branqueamento e de representações estereotipadas. Conforme Aníbal Quijano,

A colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial de poder capitalista. Baseia-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população mundial como a pedra angular desse padrão de poder e opera em cada um dos planos, âmbitos e dimensões materiais e subjetivas, da existência social cotidiana e da escala social. Se origina e mundializa-se a partir da América (QUIJANO, 2000, p. 342, tradução minha).

Quijano (2014, p. 758, tradução minha) destaca que a “colonialidade não deixou de ser o caráter central do poder social atual” e que as noções de raça e etnicidade tem sido duas de suas principais trincheiras para produção de hierarquias no mundo. A ideia de raça, especialmente, fundamentou um processo em que o branco europeu, que se coloca como um “modelo universal de humanidade” (BENTO, 2002, p. 25), construiu um Outro inferiorizado enquanto ser humano, sujeito histórico e alteridade, o que supostamente justificaria a imposição de relações de hierarquização, exploração, silenciamento e de dominação desse Outro no contexto do sistema-mundo.

Stuart Hall (1992, p. 14, tradução minha), por sua vez, debruça-se sobre as “maneiras diversificadas pelas quais as novas manifestações de raça, etnia e racismo foram figuradas e representadas nos meios de comunicação de massa” na Inglaterra. Hall (1992) identifica

“[...] a natureza das estereótipos raciais, as imagens negativas de raça e etnicidade nos meios de comunicação de massa, a ausência de relatos da experiência negra como parte central da história inglesa, a repetição nos meios de comunicação de uma forma muito simplificada de representar a história, a vida e a cultura negras” (HALL, 1992, p. 14, tradução minha).

Para Hall (2016), na estereotipagem, há uma “conexão entre representação, diferença e poder” (HALL, 2016, p. 193). Esse autor apresenta três pontos que

caracterizam a estereotipagem como “prática de produção de significados” e como “representação da diferença racial”. O primeiro ponto seria o de que “a estereotipagem reduz, essencializa, naturaliza e fixa a ‘diferença’” (HALL, 2016, p. 191). Nesse processo, o estereótipo tem como particularidade se apossar de poucas características sobre uma pessoa. Assim, “tudo sobre ela é reduzido a esses traços que são, depois, exagerados e simplificados” (HALL, 2016, p. 191). O segundo ponto seria o de que “a estereotipagem implanta uma estratégia de ‘cisão’, que divide o normal e o aceitável do anormal e inaceitável. Em seguida, exclui ou expulsa tudo o que não cabe, o que é diferente” (HALL, 2016, p. 191). Hall (2016, p. 192) sugere como característica desse ponto da estereotipagem “sua prática de fechamento e exclusão. Simbolicamente, ela fixa os limites e exclui tudo o que não lhe pertence”. E conclui que a estereotipagem:

[...] é parte da manutenção da ordem social e simbólica. Ela estabelece uma fronteira simbólica entre o “normal” e o “pervertido”, o “normal” e o “patológico”, o aceitável e o “inaceitável”, o “pertencente” e o que não pertence ou é o “Outro”, entre “pessoas de dentro” (insiders) e “forasteiros” (outsiders), entre nós e eles (HALL, 2016, p. 191).

A estereotipagem facilitaria, assim, “a ‘vinculação’, os laços, de todos nós que somos ‘normais’ em uma ‘comunidade imaginária’, então, envia para o exílio simbólico todos Eles, ‘os Outros’, que são de alguma forma diferentes, ‘que estão fora dos limites’” (HALL, 2016, p. 191). Nesse percurso teórico, Hall (2016) desenvolve o terceiro ponto de sua argumentação. De acordo com ele, “a estereotipagem tende a ocorrer onde existem enormes desigualdades de poder” e seria dirigida “contra um grupo subordinado ou excluído” (HALL, 2016, p. 192), tendo no etnocentrismo um de seus principais aspectos. Nesse caso, por meio da estereotipagem, as pessoas seriam classificadas de acordo com uma norma e seriam definidos os excluídos como o “Outro” (HALL, 2016). Esse autor alerta-nos para a forma na qual ele insere o poder em sua argumentação, e é com essa perspectiva teórica que dialogo ao longo desta tese. Segundo ele,

O poder, ao que parece, tem que ser entendido aqui não apenas em termos de exploração econômica e coerção física, mas também em termos simbólicos ou culturais mais amplos, incluindo o poder de representar alguém ou alguma coisa de certa maneira – dentro de um determinado “regime de representação”. Ele inclui o exercício do poder simbólico

através das práticas representacionais e a estereotipagem é um elemento-chave deste exercício de violência simbólica (HALL, 2016, p. 193).

O estudo de Moura (2012) e as observações acima descritas indicam que a colonialidade, a estereotipagem e a questão racial têm permeado o campo do patrimônio cultural em Arraias e seus processos de ativações, seleções e chancelas. Ao dialogar com Quijano e Hall, percebi que as populações negras, suas produções culturais e as materialidades relacionadas a elas e seus antepassados, em Arraias, têm sido objeto de representações estereotipadas nas arenas em que se decide o que é ou não patrimônio naquela localidade. Nesse contexto, as representações estereotipadas têm simplificado a “história, a vida e a cultura negras” (HALL, 1992, p. 14) locais.

Como vimos no segundo capítulo, parte da narrativa do Museu Histórico e Cultural de Arraias produz uma representação de que a violência da escravização foi branda e que a atuação da população negra na construção do município estaria restrita ao papel de escravizada no período daquele regime, principalmente, durante a mineração aurífera no século XVIII. O “Painel Histórico”, instalado na Praça Dr. João d’ Abreu, fundamenta a exposição e transmite essa imagem. Na representação, negros e negras desaparecem nos ciclos históricos seguintes ao da mineração e ganham destaques as figuras de “homens miscigenados”, trazendo implícita a ideia da miscigenação e do branqueamento da população. Além disso, essa representação promove um silenciamento em relação ao lugar do branco na produção/reprodução daquele regime escravagista e seus desdobramentos ligados ao panorama social e cultural daquele município.

No terceiro capítulo, vimos que a narrativa “oficial” e o processo de enquadramento também silenciam em relação às memórias de que Joana Mendes de Jesus, mulher negra e senhora de escravizados, teria doado o terreno, financiado e construído, no início do século XIX, o primeiro prédio da Igreja Matriz de Nossa Senhora dos Remédios, além de doar duas léguas de terras ao redor de Arraias para aquela Santa, terras que abrigavam Chapada dos Negros.

Por outro lado, ruas e praças, nas proximidades da Igreja Matriz de Nossa Senhora dos Remédios, têm recebido nomes de homens de famílias ligadas às antigas linhagens, assim como algumas praças receberam esculturas de bustos de alguns dos patriarcas dessas famílias, justificando-se essas homenagens através de narrativas que silenciam em relação às contradições desses sujeitos, atribuindo a eles um lugar

hierarquicamente superior nos campos da cultura, política, economia e religiosidade locais. Construiu-se ainda um discurso que destaca uma paisagem arquitetônica ligada à elite e que afirma que ela seria representativa de uma arquitetura colonial portuguesa, edificada nos séculos XVIII e XIX.

Embora o sistema colonial tenha acabado oficialmente em 1822 e o regime escravagista em 1888, a colonialidade, ou seja, a manutenção de um padrão determinado de saber-poder, estabelecido durante a colonização, alcançou o campo do patrimônio cultural naquela localidade. Campo este permeado pelos interesses, valores e ideais de um grupo de sujeitos e instituições. A lente proposta por Quijano tem me conduzido pelos fios que compõem o tecido do processo de enquadramento da memória e dos patrimônios culturais em Arraias. Esse processo tem sido “controlado” pelo Estado e seus agentes sem a promoção de diálogo com as populações aqui referidas, sem observar os sentidos que elas atribuem à Chapada dos Negros e tem se fundamentado em lógicas estranhas aos universos sociais e culturais daquelas populações.

Conforme esse ponto de vista, Chapada é reconhecida como patrimônio, mas nos termos das instituições do Estado e seus agentes, produzindo uma narrativa estereotipada que aponta aquelas ruínas como bens patrimoniais materiais das populações que experienciaram a escravização, reduzindo-as ao lugar de escravizadas em um espaço e tempo determinados, ou seja, Chapada dos Negros e o Século XVIII.

No capítulo anterior, mencionei que a teoria da miscigenação foi uma estratégia adotada pela elite branca brasileira para promover, no início do século XX, não apenas o branqueamento da população, mas também o apagamento das populações não brancas, como sujeitos históricos, e suas produções culturais. No lugar, teríamos uma população embranquecida, e as expressões culturais reconhecidas pelo Estado deveriam expressar o ideal da mestiçagem e de uma suposta democracia racial.

No campo do patrimônio, essa política provocou o tombamento de expressões materiais ligadas aos “fatos memoráveis da história do Brasil” (Decreto-Lei nº 25, de 30 de novembro de 1937) e à elite branca brasileira. Décadas depois, abriu-se espaço para algumas expressões como a capoeira e o samba, mas como símbolo de um Brasil que seria mestiço. Em Arraias, vimos a tensão provocada por esse ideal no tombamento das ruínas do que teria sido a Casa do Feitor, ao invés de Chapada dos Negros.

Também, na construção de um patrimônio arquitetônico que seria de tradição colonial portuguesa e que reflete as representações da elite local, camada social que

buscou, por um lado, criar estratégias de “apagamento” da memória sobre seu papel no regime escravagista arraiano e atenuar a violência daquele regime. Por outro, tem buscado enquadrar a memória e ativar patrimônios, em um movimento “de cima para baixo”, despidos das contradições e tensões aqui descritas.

Essas percepções, em diálogo com as reflexões de Bento (2002) e Santos (2010), indicam-me que o branqueamento também tem perpassado os processos de construção de patrimônios “oficiais” e de enquadramento da memória em Arraias. Em sua análise, Bento (2002, p. 25) debruça-se sobre a branquitude, ou seja, “traços da identidade racial do branco brasileiro a partir das ideias sobre branqueamento”. Ele argumenta que no Brasil a discriminação racial tem como base o interesse em assegurar a “manutenção e a conquista de privilégios de um grupo [branco] sobre outro [negro]”, fundamentando-se nas trincheiras do silêncio, da omissão, da “distorção do lugar do branco na situação das desigualdades raciais no Brasil” (BENTO, 2002, p. 29); da exclusão moral que desvaloriza negras e negros como pessoas ou como seres humanos, produzindo representações negativamente estereotipadas sobre elas, e suas falhas justificariam o “utilitarismo, a exploração, o descaso, a desumanidade com que são tratados” (BENTO, 2002, p. 29); e do “componente narcísico, de autopreservação, porque vem acompanhado de um pesado investimento na colocação” do branco como “grupo de referência da condição humana” (BENTO, 2002, p. 30).

Esse processo de construção e representação, segundo Bento, tem como finalidade “justificar, legitimar a ideia de superioridade de um grupo sobre o outro e, conseqüentemente, as desigualdades, a apropriação indébita de bens concretos e simbólicos e a manutenção de privilégios” (BENTO, 2002, p. 30). O “medo”, por sua vez, é apontado por Bento (2002) como um elemento que está na gênese desse processo.

Segundo ela, a ideia de branqueamento da população brasileira “nasce do medo, constituindo-se na forma encontrada pela elite branca brasileira do final do século passado [século XIX] para resolver o problema de um país ameaçador, majoritariamente não-branco” (BENTO, 2002, p. 31), encontrando na imigração de europeus a solução para alcançar o branqueamento de uma “enorme massa de negros libertos” (BENTO, 2002, p. 34) e “na exclusão total dessa massa do processo de industrialização que nascia” (BENTO, 2002, p. 34).

Aliada ao “medo”, a representação exerceu e exerce papel fundamental na construção de imagens estereotipadas e negativas da população negra. Bento (2002, p. 36) argumenta que, “na comunicação visual, o negro aparece estigmatizado, depreciado,

desumanizado, adjetivado pejorativamente, ligado a figuras demoníacas” e conclui que o racismo é um sistema que busca assegurar a dominação pelo branco. Bento, portanto, convida-nos a deslocar o nosso olhar, a sairmos de uma perspectiva que aponta o branqueamento e o racismo como um problema exclusivamente do negro para outra que aborda o “lugar que o branco ocupou e ocupa, de fato, nas relações raciais brasileiras” (BENTO, 2002, p. 26), que são historicamente marcadas e perpassadas por desigualdades.

Conforme mencionei nos capítulos anteriores, a narrativa “oficial” tem considerado Chapada dos Negros como uma materialidade ligada à escravização de povos africanos e seus descendentes naquela localidade, silenciando que seus papéis na constituição e consolidação de Arraias foram e vão muito além de terem experienciado a escravização. Além disso, Chapada dos Negros também é uma materialidade do sistema colonial exploratório e escravagista ali implantado, ponto relevante que a narrativa “oficial” não aborda ou, quando menciona, transmite uma imagem que sugere certa harmonia e brandura na violência do regime escravagista local, conforme mencionei no segundo capítulo.

Há aproximação desse processo com o que Santos (2010), ao analisar a política de branqueamento da população não branca do país, classificou como uma “política de branqueamento do território”, fundamentada em três dimensões. A primeira dimensão seria o “branqueamento da ocupação do território”, processo que entrelaça o “branqueamento às dimensões econômica e geopolítica de gestão do território” (SANTOS, 2010, p. 154) e buscava substituir a população não branca que habitava diversos territórios, como os do sul do país, por imigrantes europeus, “contra a ameaça representada pela ocupação não branca” (SANTOS, 2010, p. 154).

A segunda seria o “branqueamento da imagem do território”, dimensão em que “as áreas que passaram pelo processo de branqueamento da ocupação têm suas histórias, quase sempre, contadas a partir da chegada dos imigrantes, que são normalmente denominados ‘colonos’ – e, nunca, ‘colonizadores’” (SANTOS, 2010, p. 154). Segundo Santos:

Este artifício discursivo é instrumento de ocultação do conflito como um elemento do processo de formação dos territórios, e permite a constituição de narrativas que monopolizam a historicidade dos territórios reduzindo-a à chegada do branco – o território aparece, nesta narrativa, como sendo fruto exclusivo dos processos detonados a partir da chegada dos imigrantes,

primeiro passo para o branqueamento da imagem do território (SANTOS, 2010, p. 154).

A terceira dimensão, “branqueamento cultural do território”, é a que considero mais relevante para as análises aqui desenvolvidas. Esta dimensão “diz respeito à construção da primazia de matrizes, signos e símbolos culturais que constituem e identificam territórios, lugares e regiões” (SANTOS, 2010, p. 154). Desse modo, construindo e dando visibilidade a expressões culturais de origem europeia, como a arquitetura produzida por imigrantes no sul do país, ao mesmo tempo em que “a presença e as contribuições indígena e negra são ocultadas destas narrativas” (SANTOS, 2010, p. 154).

Vimos que o processo de enquadramento da memória e de patrimônios “oficiais” tem buscado silenciar, após o período da mineração aurífera no século XVIII, a participação de negros e negras na construção daquele município, não os considerando como sujeitos históricos ou protagonistas nos processos de formação daquela localidade e sociedade, inclusive, na atualidade.

De forma similar, também se silencia em relação à presença de populações indígenas na região antes da chegada de colonizadores e de africanos escravizados ou aquilombados, presença que tem sido evidenciada por pesquisas arqueológicas (PEDREIRA *et. al.*, 2012). Inclusive, no imaginário local, há registros de que, no passado, negros e negras interagiram com indígenas para conhecer a região e estabelecer quilombos. Tem buscado, ainda, silenciar sobre o papel exercido pela população branca na produção e reprodução do regime escravagista local, consolidar uma paisagem arquitetônica que teria sido edificada nos séculos XVIII e XIX e que seria representativa de um padrão colonial português.

Ainda, buscar ativar a Chapada dos Negros como uma materialidade representativa de populações africanas e seus descendentes que viveram a experiência da escravização, “despida” de contradições, conflitos e de reflexões sobre as participações do poder colonial exploratório na região e dos representantes desse poder. Diante disso, o que me leva a questionar se o campo do patrimônio pode estar desvinculado da colonialidade. No capítulo anterior, percebi a capilaridade da colonialidade, inclusive, na decisão do IPHAN expressa no Parecer Técnico número 78/2014.

Em campo, observei o reflexo desse enquadramento nas relações cotidianas. Conforme apontei no Capítulo 2, algumas pessoas que colaboraram para a construção desta tese argumentaram que arraianos, descendentes de famílias que escravizaram, sentem *vergonha das coisas ruins* que suas famílias fizeram no passado ou não querem ser associadas a elas e ao regime escravagista local, e que, talvez por isso, por exemplo, tenham se desfeito de objetos desse período histórico para *fingirem esquecer*.

Em segundo lugar, apesar desse cenário, as observações de campo me sugeriram que esse movimento “de cima para baixo” não tem encontrado ressonância entre as populações afrodescendentes, sobretudo entre as comunidades quilombolas, populações estas que caminham na direção de um patrimônio sentido, vivido, simbólico-afetivo, de memórias afetivas silenciadas pela narrativa “oficial”, que valorizam as relações e produções do cotidiano, a ancestralidade e que demonstram que “o silêncio não pode apagar o passado” (BENTO, 2002, p. 42).

Esses significados e esses patrimônios vividos/sentidos podem ser percebidos no trecho da entrevista realizada com o Senhor Rafael, citado no capítulo anterior e que retomo aqui. Segundo ele, *já não se fala mais em Chapada, só vocês que estão fazendo pesquisa é que ainda perguntam as coisas pra gente, mas a população em si não fala mais em Chapada* (Entrevista realizada com o Sr. Rafael, no dia 08 de dezembro de 2019), pois

*[...] as pessoas estão mais preocupadas em seu convívio, com sua vida e não se preocupam com essas coisas. Estão nas suas roças, comércios e outros trabalhos, lidando com suas vidas. Mas quando tem os festejos da Igreja [de Nossa Senhora dos Remédios] vem gente de todo lugar e a cidade fica lotada. Quem tem essa preocupação são alguns jovens que estão na faculdade [UFT-Campus de Arraias] (Entrevista realizada com o Sr. Rafael, no dia 08 de dezembro de 2021).*

Senhor Rafael relata que as pessoas estão mais preocupadas com seu cotidiano e com as coisas desse contexto do que com Chapada dos Negros. Para ele, ao contrário de Chapada, o festejo em homenagem à Nossa Senhora dos Remédios é uma expressão cultural que agrega as populações do município, porque tem significado para elas, enquanto a *população em si não fala mais em Chapada*.

Expressões culturais como esta, citada pelo Senhor Rafael, e que se inserem no que chamo aqui de patrimônio vivido/sentido, podem ser observadas em vários momentos e contextos, evidenciando que, embora o processo de patrimonialização seja

perpassado pela colonialidade, por estereótipias e esteja produzindo silenciamentos, as expressões culturais das populações negras locais que são silenciadas na narrativa patrimonial “oficial”, em um movimento “de baixo para cima”, continuam vivas e, às vezes, irrompem com o silenciamento através das fissuras provocadas no processo de enquadramento.

Dessa maneira, não é incomum observarmos giros de folias em homenagem ao Divino Espírito Santo, aos Santos Reis e a São Cosme e Damião (Figuras 79 a 81) pelas ruas da cidade, estes são eventos que, geralmente, são conduzidos por pessoas negras do campo; rodas de capoeira (Figura 82); festas devocionais e de agradecimento, como a Roda de São Gonçalo (Figura 83), que é frequentemente realizada nos territórios quilombolas. Também é possível observar, cotidianamente, a produção de paçoca de carne seca (Figuras 84 e 85), de farinha de mandioca (Figura 86) e de cerâmica branca (Figuras 87 e 88), a dança da *Sússia* (Figura 89), a existência de religiões de origens africanas, embora haja resistência por parte das religiões cristãs em relação à sua prática, a utilização de fibras vegetais para elaboração de objetos utilitários, como cestos, tapitis, quibanos<sup>66</sup> e chapéus, e o trabalho com couro, prática que envolve curtir e produzir objetos utilitários em couro, como reios de animais para montaria.

**Figuras 79 a 81** - Na sequência, as Figuras destacam um Giro de folia em Homenagem a São Cosme e Damião, homem devoto em reverência à bandeira e folião retornando para sua casa na zona rural.



Créditos do autor.

<sup>66</sup> Instrumento arredondado no formato de uma peneira, mas sem furos e feito com fibra vegetal extraída de palmeiras. Utilizado para “abanar” grãos, como os de arroz, para retirar impurezas em um processo similar ao que se faz com uma peneira.

**Figura 82** - Roda de capoeira do Mestre Fumaça.



Fonte: NUTA (2009).

**Figura 83** - Roda de São Gonçalo na comunidade quilombola Lagoa da Pedra.



Foto: Emerson Silva<sup>67</sup>.

**Figuras 84 e 85** – Produção de paçoca de carne seca.



Fonte: NUTA (2009).

<sup>67</sup> GOVERNO DO ESTADO DO TOCANTINS. *Arraias*: 280 anos de história, cultura e turismo. Disponível em: <<https://www.to.gov.br/noticias/araias-280-anos-de-historia-cultura-e-turismo/42br6w0n8cnp>> Acesso em: 12 dez. 2021.

**Figura 86** – Torrefação de farinha de mandioca na comunidade quilombola Lagoa da Pedra.



Fonte: NUTA (2009).

**Figuras 87 e 88** – Senhora Lucrécia Bento Filho, conhecida como Dona Pretinha, expondo e comercializando suas peças de cerâmica branca.



Fonte: NUTA (2009).

**Figura 89** – Mulheres dançando na comunidade quilombola Lagoa da Pedra no decorrer das gravações do documentário “Sússia” (2018).



Créditos: Gustavo Louzada<sup>68</sup>.

<sup>68</sup> Disponível em: <<https://www.jornaldotocantins.com.br/editorias/magazine/document%C3%A1rio-a-s%C3%BAssia-para-as-ra%C3%ADzes-1.1622620>> Acesso em: 12 dez. 2021.

Há, assim, um movimento de resistência política “de baixo para cima” formado por outras vozes silenciadas e que estão produzindo suas formas de (re)apropriação dos patrimônios culturais e dos mecanismos institucionalizados para sua preservação. Esse movimento fez emergir, através das fissuras provocadas no processo de enquadramento, um patrimônio vivido/sentido, “fora de lugar” por ser excluído ou silenciado.

#### **4.2 O que é que tem de realmente importante lá em Chapada dos Negros, além da cicatriz?**

As tensões no campo do patrimônio, anteriormente elencadas, têm sido constituídas em um contexto de relações de poder historicamente estabelecidas em Arraias, relações que têm sido perpassadas pela hierarquização e exclusão sociais. Conforme mencionei no Capítulo 1, para Magda Costa (2008), essas relações de poder fundamentaram a criação de um *poder local*, que é conceituado por ela *como as relações de dominação geradas e reproduzidas localmente, tanto pela via da tradição, quanto pela apropriação dos sistemas de dominação estadual, regional ou federal* (COSTA 2008, p. 15). Costa (2008) esclarece que, atualmente, as famílias herdeiras dessas *antigas linhagens* não conseguem *perpetuar sua dominação tradicional inalterada*, mas são *detentoras de terra e gado* e que, por isso, ainda conseguem a manutenção de alguns privilégios típicos do *coronelismo*, sendo capazes de conceder *benefícios públicos, aprovar isenções de taxas e trocar apoios com diferentes atores políticos* (COSTA 2008, p. 100).

Carlos, por sua vez, afirma que em Arraias *a elite é um status social que é transmitido de geração em geração. E, por isso, as famílias atuais que assumem o executivo [municipal] praticam as mesmas políticas de exclusão social*. E, assim, ele questiona: *como eu vou me identificar com Arraias [a cidade] se sou excluído [como quilombola] das políticas públicas?* Carlos ainda argumenta que esse processo de exclusão faz com que a cidade de Arraias também seja representada pelas populações quilombolas como *uma memória do sofrimento e da exclusão* e compara: *nós, quilombolas, não somos mais identificados pela família, mas sim pela cor e pelos aspectos físicos* enquanto as pessoas da *elite* seriam identificadas por suas famílias, pelos nomes. Segundo ele, essas relações têm sido transpostas, inclusive, para a ocupação dos espaços urbanos de Arraias, pois a *elite* se concentraria no *centro* enquanto

[...] os quilombolas estão nos setores Buritizinho, Santa Mônica e no Arnaldo Pietro, por exemplo. E tudo que é bom está no centro e representa a elite. Tudo que é de ruim representa a periferia ou está na periferia que é formada por quilombolas e pessoas pobres vindas do sertão (Trecho de entrevista realizada com Carlos, no dia 08 de setembro de 2021).

Esta distinção entre *centro* e *periferia* e as argumentações de Carlos apontam para um processo de segregação urbana e para contradições socioeconômicas que estariam determinando as ocupações e as reproduções dos espaços urbanos arraianos. De um lado, Carlos entende que o *centro* é um espaço urbano ocupado pela *elite* e é representado como possuidor de *tudo que é bom*. Em campo, observei que aquele espaço possui praças e áreas de lazer, serviços bancários, ruas com asfalto ou paralelepípedos, calçadas, imóveis com maior valorização monetária, acesso à saúde pública, escolas, supermercados, *famílias tradicionais*, lojas e comércios em geral e a Igreja Matriz de Nossa Senhora dos Remédios. De outro lado, uma *periferia*, que é representada como *tudo que é de ruim*, composta por espaços urbanos que agregam os bairros citados por Carlos e que são ocupados por *quilombolas e pessoas pobres vindas do sertão*. Esses espaços são mais distantes do *centro*, apresentam índices de pobreza mais elevados e são menos assistidos pelos serviços e equipamentos públicos em comparação ao *centro*.

Assim, acrescento os fatores “histórico” e “cultural”, apontados pela narrativa “oficial”, à distinção elaborada por Carlos. Nos dois primeiros capítulos, argumentei que a narrativa “oficial” tem afirmado que a área no entorno da Praça Dr. João D’Abreu e da Igreja Matriz de Nossa Senhora dos Remédios seria o *centro histórico* da cidade por ser o ponto a partir do qual a urbanização teria se expandido.

Nessa perspectiva, aquele espaço urbanizado é considerado como *histórico* em contraposição aos outros espaços urbanizados posteriormente. Essa ideia enquadra as ruas e edificações daquele espaço urbano como sendo do período colonial e que teriam testemunhado fatos históricos importantes para a região, como o movimento separatista liderado por Joaquim Theotônio Segurado e Felipe Antônio Cardoso, entre os anos de 1821 e 1823. Para ilustrar, destaco dois trechos da narrativa “oficial”, já citados no segundo capítulo e publicados em veículos de comunicações diferentes.

O primeiro foi extraído de um livro impresso e afirma que, em Arraias, *o patrimônio histórico, formado por inúmeros casarões e igrejas dos séculos XVIII e XIX,*

*permanece conservado e é o principal cartão postal da cidade* (ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DO TOCANTINS, 2014, p. 27). O segundo encontra-se publicado na página oficial do Governo do Estado do Tocantins voltada para o turismo regional, trecho no qual se afirma que *o Centro de Arraias concentra várias casas do período colonial que permitem conhecer um pouco da arquitetura e da dinâmica social da época*<sup>69</sup>.

As atividades de campo, no entanto, indicaram a falta de ressonância dessa narrativa, pois as edificações mais antigas daquele espaço foram construídas na primeira metade do século XX, ou seja, as edificações do século XVIII e XIX, com exceção dos traçados das ruas e da Praça Dr. João D'Abreu, não existem mais em suas materialidades. Este é um dos pontos da narrativa “oficial” questionados por Carlos. Segundo ele, *todos os casarões ao redor da Praça [Dr. João D'Abreu] foram derrubados. Então, como eu vou falar de uma coisa como se ela existisse sendo que, na realidade, não existe mais? É contraditório demais com a realidade* (Entrevista realizada com Carlos, no dia 08 de setembro de 2021). Não questiono aqui o fato de ser histórico ou não, mas um argumento para enquadramento que tem buscado “reconstruir” ou “inventar” uma paisagem arquitetônica colonial para aquele espaço urbano de Arraias e transformá-la em produto para o turismo.

Dessa maneira, entendo que *centro histórico* é uma categoria que, no caso arraiano, traz intrínseca um processo de seleção, legitimação de bens culturais, idealização, hierarquização e de exclusão ao classificar o que é *histórico*, o que é colonial e o que não se enquadra nessas classificações.

O *centro histórico* é o local onde ocorrem as “maiores” ações devocionais e concentrações de pessoas durante as festividades em homenagens à Nossa Senhora dos Remédios, também, onde são realizadas as “principais” festividades e eventos da cidade.

Nesse espaço, está condensada uma paisagem arquitetônica que seria de origem colonial. É o espaço de *famílias tradicionais* herdeiras de antigas linhagens e onde estão implantados o Museu Histórico e Cultural de Arraias e a Igreja Matriz de Nossa Senhora dos Remédios. A *periferia*, por sua vez, é o oposto.

---

<sup>69</sup> GOVERNO DO ESTADO DO TOCANTINS. *Arraias: centro histórico*. SICTUR. Disponível em: <<https://turismo.to.gov.br/regioes-turisticas/serras-gerais/principais-atrativos/arraias/centro-historico/>> Acesso em: 10 dez. 2018.

Também, é onde podemos observar índices de pobreza mais elevados, “menor” presença de serviços públicos e que é ocupada, segundo Carlos, por *quilombolas e pessoas pobres vindas do sertão*, populações que têm suas expressões culturais silenciadas na narrativa patrimonial “oficial”, ao mesmo tempo em que dá ênfase a um *centro histórico* e às expressões culturais produzidas naquele contexto, como é o caso da paisagem arquitetônica.

Para Carlos, essas marcações de espaços estão presentes, inclusive, na ocupação dos assentos na nave da Igreja Matriz de Nossa Senhora dos Remédios durante as missas e festividades daquela igreja. Vejamos.

*Então, você olha a parte da frente, era para ficarem as pessoas da elite, a de trás era, digamos, para todo o pessoal de cor que é mais pobre, mais humilde. E muitas das vezes não tinha lugares. Então, aquele lugar é um lugar marcado, né? Eu sentava aqui... Então, é um conceito de história de Arraias que pouco se esconde, né? É uma cidade que predomina o coronelismo e você não tem como crescer positivamente de forma que chegue a um padrão de igualdade social, porque, é claro, a gente não vai ter igualdade política. (Trecho de entrevista realizada com Carlos, no dia 08 de setembro de 2021).*

Diante dessas relações de poder e do processo de exclusão social que elas têm gerado, segundo Carlos, as populações negras do campo desenvolveram um sentimento de não identificação (HALL, 2011) com uma das festividades mais conhecidas de Arraias, o Carnaval. Carlos refere-se a essa questão ao comparar os públicos do Carnaval e do festejo em homenagem à Nossa Senhora dos Remédios, padroeira do município. Vejamos.

*Eu vejo o seguinte: O Carnaval é feito pra elite dominante de Arraias. Então, quem é que vem no Carnaval aqui em Arraias? São os filhos e as filhas de Arraias que moram nos grandes centros, em Goiânia, Brasília... Por exemplo... Agora fala que vem pra Arraias e trazem seus amigos, seus colegas... Então, é feito o Carnaval de Arraias pra essas pessoas. O Carnaval em si mesmo... O bom do Carnaval de Arraias é o Entrudo e aí é onde você não vê essas muitas pessoas participando. E, aí, quando tem o trio elétrico vão mais pessoas porque é algo mais atualizado. Vem mais gente. Então, o Carnaval é feito para a elite, para os filhos de Arraias que moram nos grandes centros, incluindo Brasília e grandes capitais. Aquela juventude que foi criada em Arraias também participa aqui do evento, mas não tanto. As pessoas que vêm de fora são pessoas com um perfil mais jovem. Não é uma crítica, né? Mas, assim, tem as pessoas que participam, mas que participam do Entrudo durante o dia. À noite você não vê o pessoal do Entrudo que sai na rua tocando de manhã,*

*molhando o povo todo. À noite você não vê, porque já estão cansados de farrear durante o dia. Então, as pessoas mais velhas participam durante o dia. Já no mês de setembro, que é agora... Hoje à noite [8 de setembro] foi a missa de Nossa Senhora dos Remédios... São as pessoas do sertão, da caatinga, da zona rural que vão para o festejo. É diferente! Quem vai para o festejo são as pessoas da zona rural. Claro que quem foi criado na tradição em Arraias, que é devoto de Nossa Senhora dos Remédios, ainda vem. Essa diferença [entre os dois eventos] está um pouco identificada com aquilo que lhe falei sobre a identificação da zona rural com Arraias, nessa desigualdade histórica (Trecho de entrevista realizada com Carlos, no dia 08 de setembro de 2021).*

O Entrudo remonta ao período colonial brasileiro. Ficou popularmente conhecido como uma “forma de brincar que foi trazida ao Brasil pelos portugueses, cujos participantes jogam, uns nos outros, água, confetes, cal ou farinha” e que permaneceu “até os dias atuais nos calendários culturais de várias cidades seculares brasileiras, como é o caso de Arraias” (PEDREIRA, *et al*, 2012).

No entanto, naquela cidade, atualmente, se utiliza exclusivamente água. Ao longo dos anos, o Entrudo se transformou em um dos principais atrativos turísticos da cidade de Arraias e é realizado durante todos os dias “do carnaval, começando sempre em torno das sete horas da manhã, sempre percorrendo um circuito diferente” (MARTINS *et al.*, 2016, p. 03) e acompanhado por uma banda que segue os foliões tocando marchinhas ao longo dos trajetos. Apesar desse destaque como atração turístico-cultural para a cidade de Arraias, Carlos apresentou outra perspectiva sobre aquela festividade ao apontar a diferença entre os públicos e indicar capilaridades das relações de poder, acima descritas, nos dois eventos por ele mencionados.

A diferença de público entre os dois eventos fica evidente, para Carlos, quando se realiza uma missa no dia 9 de setembro, que é o último dia do festejo em homenagem à Nossa Senhora dos Remédios, para despedir-se e pedir proteção para as pessoas que retornarão para o *sertão*.

*[...] Então, tanto é que no dia 8 é o último dia da missa e no dia 9 é uma missa para despedir do povo para poder voltar para casa em segurança, né? Então, assim, quem trouxe aquela coisa boa pra igreja, agora é a despedida. Então, é como se fosse uma mensagem de despedida para esse povo para retornar para suas rotinas diárias, seus afazeres, seus costumes e práticas (Trecho de entrevista realizada com Carlos, no dia 08 de setembro de 2021).*

Essas questões e as relações de poder, descritas acima, são elementos que devem ser considerados quando se propõe imergir no campo do patrimônio cultural em Arraias, pois eles também estão na gênese da narrativa “oficial”, dos processos de silenciamentos, de exclusão, seleção e de enquadramento da memória e de patrimônios. Ao perceber as influências desses elementos no campo do patrimônio, Carlos tem refletido sobre esse tema e questionado o processo de patrimonialização de Chapada dos Negros e de outras expressões culturais em Arraias. Vejamos.

*[...] Chapada é uma lembrança da criação de Arraias, mas a prefeitura é ocupada pela elite e ela não dialoga conosco. Como tombar Chapada sem falar conosco? Se querem explorar a Chapada dos Negros e tombá-la, tudo bem. Mas eu vou me preocupar com a minha comunidade e não com Chapada. É preciso tombar e valorizar, mas como valorizar se não se valoriza a história da população negra local? É preciso valorizar a nossa história (Trecho de entrevista realizada com Carlos, no dia 08 de setembro de 2021).*

Carlos, portanto, questiona o fato de o Estado não dialogar com as populações negras do município sobre sua proposta de patrimonializar Chapada dos Negros para transformá-la em produto para o turismo. Ao mesmo tempo, não tem valorizado as histórias dessas populações e, conforme veremos a seguir, suas produções culturais. Na sequência de seus questionamentos e reflexões, ele cita o caso dos foliões dos festejos em homenagem ao Divino Espírito Santo.

*[...] Os foliões fazem o giro para levar a mensagem de Deus a cada porta, a cada família [...] Bate no portão, a pessoa abre a porta e eles entram. Se não abrir, prossegue novamente levando a mensagem de Deus em cada porta, de porta em porta. E aí [...] como é que você vai valorizar uma história de Arraias sendo que você menospreza os verdadeiros artistas, os verdadeiros poetas dessas canções [entoadas e cantadas nos giros das folhas]? Por que o conceito de história de Arraias não é contado na própria sala de aula? Então, tem muita coisa que Arraias está devendo, se fantasia... (Trecho de entrevista realizada com Carlos, no dia 08 de setembro de 2021).*

Segundo ele, também existem outras expressões culturais que são utilizadas em alguns eventos organizados pela Prefeitura Municipal de Arraias, mas que são esquecidas após suas participações. Vejamos.

*[...] É tipo assim, quando eles [representantes da prefeitura municipal de Arraias] querem mostrar para elite local, pra fora... Eles vão lá e*

*convida o povo, o povo vem e depois disso o povo é menosprezado e é esquecido. E aí? Então, se maquia de uma coisa que de fato não apoia. Eu vejo esse ponto. Eu digo, assim, vão numa comunidade para pedir às pessoas para dançarem a Sússia, chama a comunidade pra dançar a Sússia e, aí, a comunidade vem e, depois disso, acabou [...]*

*[...] Quando eu falo povo, me refiro a quem é menos favorecido, quem tem poucas oportunidades socioeconômicas, os mais vulneráveis em geral que dependem da educação, que dependem dessas autoridades para conseguirem algum benefício. Entendeu? Porque, assim, o povo é quem carrega a tradição de Arraias. E são essas memórias que têm que prevalecer [...]* (Trecho de entrevista realizada com Carlos, no dia 08 de setembro de 2021).

É interessante a conceituação que Carlos apresenta sobre o processo de construção de patrimônios culturais em Arraias. Ele conceitua esse processo como uma espécie de *maquiagem*, pois o Estado [...] *se maquia de uma coisa que de fato não apoia*. De acordo com ele, esse processo tem produzido silenciamentos em relação às populações negras do município, suas histórias e culturas, pois *fantasia-se a história e menosprezam-se justamente as pessoas, menosprezam-se os benzedores, menosprezam-se os foliões*. Vejamos.

*Em relação à cultura e à história, se maquia para poder manter uma ideia, né? 281 anos... Faz aquela propaganda, né? Aquela coisa maior do mundo e acaba não sendo. Então, essa é a ideia que eu estou te colocando, né? Que é a questão de maquiar uma história que não existe mais. Vou dar um exemplo mais específico. Uma cidade que tem 281 anos de história reconheceu a primeira comunidade quilombola em 2004, 17 anos atrás. Entendeu? Inclusive, agora no dia primeiro de setembro a gente completou 17 anos que houve o reconhecimento pela Fundação Palmares [...]*

*[...] E aí, o que realmente foi trabalhado da cultura do negro? O que realmente tem de negro em Arraias, a não ser os trabalhos artesanais no museu de Arraias? Porque as bruacas quem faz são os negros, os quibanos quem faz são os quilombolas, os pilões e as mãos dos pilões. Inclusive, boa parte dessa cidade... Boa parte da matéria-prima tirada pra fazer a cidade de Arraias veio lá de dentro da nossa comunidade. Os adobes, os esteios, as madeiras, né? Então, eu acho, assim, que o Museu ou a Secretaria de Cultura, que é a responsável pelo Museu, deveriam trabalhar um projeto de memorização através de um trabalho mais voltado para o reconhecimento dos negros, da população negra de Arraias. Inclusive, valorizando os artistas, os foliões, os benzedores, as rezadeiras, porque, como não tinha padre, quem rezava as novenas, as orações nas nossas comunidades eram as rezadeiras e os rezadores. São pessoas que para o município [governos municipais e para a elite local] não existem* (Trecho de entrevista realizada com Carlos, no dia 08 de setembro de 2021).

Desse modo, é necessário que as instituições do Estado deixem de *maquiar* a história e passem a valorizar o trabalho, as tecnologias e as expressões culturais produzidas pelas populações negras do município, ao invés de invisibilizá-las, argumentou Carlos na sequência de sua fala.

*[...] Nessa história, quem foi a primeira professora? Onde foi a primeira escola e quem estudava nela, eram os pretos ou eram os brancos? Como é que os negros entravam na escola? Os negros tiveram oportunidade para estudar nela ou era aquela política na qual se defendia que negro não estudava? Então, tem outro lado da história de Arraias que precisa ser contado. Como é que você valoriza as pessoas e suas culturas? É dando visibilidade a elas. Por exemplo, as benzedadeiras, os foliões... É visto Chapada dos Negros, é visto o casario, mas e essas pessoas que fazem o tapiti, que fazem o quibano, elas são vistas? Como que os bebês nasciam? Era através de parteiras ou de médicos? Quem era o doutor? Tem que dar visibilidade a essas pessoas, a essas histórias, mas na realidade não se dá visibilidade, pelo contrário, se fantasia essa ideia e não se valoriza essas pessoas e suas produções culturais. Aquilo que é realmente importante para ser contado, ninguém conta. Você foi no Museu Histórico de Arraias, mas você viu alguma história parecida? Então, o que Arraias quer mostrar de concreto mesmo ou vai continuar maquiando a sua história? (Trecho de entrevista realizada com Carlos, no dia 08 de setembro de 2021).*

Desse modo, observa-se que Carlos, ao refletir sobre o assunto, conclui que a história a ser contada acerca de Chapada dos Negros *é a de que ela não existe* porque não foi preservada e que, naquela localidade, não teria restado nada *além da cicatriz*. Em outras palavras, nada além das *consequências* que são expressas através de invisibilização das pessoas negras, da falta de *oportunidades* e de representações que se referenciam na *aparência* e não nas subjetividades dessas pessoas, pois *a minha aparência é a que conta*.

*Então, o que se aprende sobre a história da Chapada dos Negros? É a [história] de que ela não existe. Tanto é que nem a conservação da Chapada dos Negros eles conseguiram. Então, não existe lá mais nem uma senzala. O que existe lá é muito pouco. A única cicatriz que ainda resta... Um pouco do que o Mestre Fumaça falou no primeiro dia em que ele me levou na Chapada dos Negros. Ele falou assim “Buraco do Testa, onde os negros cansavam de subir o buraco apoiando na testa pra poder chegar cá em cima com o balde de ouro”. Então, assim, o que é que tem de realmente importante lá em Chapada dos Negros, além da cicatriz? Além da cicatriz... Vai além do sofrimento, porque a cicatriz é para o resto da vida. Então, são as consequências disso, né? Não deram visibilidade ao negro, não deram oportunidades ao negro... Então, eu [...], se não tivesse a*

*personalidade mais forte do que a crítica dos outros, nem o Black Power eu usaria. Entendeu? Eu não sou visto através dos olhos, eu sou visto através da minha aparência. A minha aparência é a que conta (Trecho de entrevista realizada com Carlos, no dia 08 de setembro de 2021).*

Esse trecho da entrevista realizada com Carlos e os argumentos até aqui apresentados indicam que a narrativa “oficial” tem produzido imagens idealizadas e estereotipadas sobre Arraias. E, ainda, ativado Chapada dos Negros como patrimônio cultural, mas também advertem que essas ações não têm encontrado ressonâncias entre as populações negras locais. Ao mesmo tempo, a narrativa “oficial” silencia em relação às contribuições das populações negras para e na formação de Arraias até a atualidade, enquanto cidade e município, aos significados que elas atribuem à Chapada dos Negros e em relação às expressões culturais que elas produzem, e isso têm remetido a um cenário conflituoso nos campos da memória e do patrimônio.

#### **4.3 Patrimônios vividos/sentidos e agência através das fissuras**

Segundo Roberto Lima (2011), em cenários como o acima referido, as populações subalternizadas resistem com suas próprias forças, emergindo movimentos de resistência e de contestação que produzem discursos contrários às hegemônicas. No entanto, Kwame Appiah (1997), por sua vez, tem me provocado a olhar para além das narrativas patrimoniais hegemônicas sobre Arraias e, assim, perceber não apenas as estratégias políticas de resistência que sujeitos locais produzem nesse campo. Appiah (1997) instiga a olhar para as relações que não necessariamente tendam apenas para o conflito e para a divergência, pois há espaços e momentos nos quais ocorrem convergências e interesses “comuns”.

A *Sússia*, citada anteriormente por Carlos, por exemplo, é uma das expressões culturais da comunidade Lagoa da Pedra, cujos dançarinos e dançarinas são frequentemente convidados para fazer apresentações durante eventos organizados pelo Governo do Estado do Tocantins e pela Prefeitura Municipal de Arraias (Figura 90).

Desses eventos, menciono o caso do “Encontro e Feira da Agricultura Familiar de Arraias”, organizado pelo Instituto de Desenvolvimento Rural do Tocantins (Ruraltins) em parceria com Secretaria da Agricultura, Pecuária e Abastecimento do Tocantins (Seagro) e com a Prefeitura Municipal de Arraias, um evento realizado anualmente na Praça Dr. João D’Abreu. Ali é o espaço no qual produtores e produtoras

da agricultura familiar realizam discussões, assistem a palestras, comercializam seus produtos e dançarinos e dançarinas da *Sússia* fazem suas apresentações.

Naquele espaço, a *Sússia* sai da vida privada da comunidade quilombola Lagoa da Pedra para um espaço onde susseiras e susseiros podem ter contatos com outros sujeitos e instituições e podem construir “novas” redes de relações e parcerias.

Diante disso, observo que esse é um dos espaços em que há resistência, por parte daqueles sujeitos e suas agências, nas fissuras que eles próprios têm gerado, em um movimento “de baixo para cima”, na narrativa “oficial” e no processo de enquadramento. Tal entendimento vai ao encontro da perspectiva de Canclini (1997), pois, para ele, nós “captamos muito pouco do poder se só registramos os confrontos e as ações verticais” (CANCLINI, 1997, p. 346). De acordo com ele,

[...] o poder não funcionaria se fosse exercido unicamente por burgueses sobre proletários, por brancos sobre indígenas, por pais sobre filhos, pela mídia sobre os receptores. Porque todas essas relações se entrelaçam umas com as outras, cada uma consegue uma eficácia que sozinha nunca alcançaria (CANCLINI, 1997, p. 346).

**Figura 90** – Dançarinas e dançarinos da comunidade quilombola Lagoa da Pedra em performance de apresentação de *Sússia*, no âmbito das festividades alusivas ao aniversário do município e organizadas pela Prefeitura Municipal de Arraias.



Fonte: NUTA (2009).

Com essa perspectiva teórica de Canclini (1997), observei vários sujeitos do campo, da cidade e quilombolas, como é o caso das susseiras e dos susseiros acima referidos, que utilizam como estratégia política espaços/momentos oficiais das

festividades e de promoções de ações voltadas para o turismo, financiadas pelo poder público.

Nesses espaços de interação, esses sujeitos fazem uso político da imagem exótica que os Outros construíram sobre eles. Ao mesmo tempo em que fazem apresentações de aspectos de suas culturas às instituições e plateias, no município ou mesmo fora dele, também comercializam suas produções artesanais e realizam contatos com instituições que podem apoiar e fomentar parcerias em projetos voltados para educação ou para valorização de suas histórias e culturas.

Esse processo parece se aproximar do que Manuela Carneiro da Cunha (2009) chama de cultura com aspas e que, no caso arraiano, tem sido utilizada como mais uma estratégia política de enfrentamento ao silenciamento promovido na narrativa “oficial” e no processo de enquadramento de patrimônios naquele município. No entanto, para transformar e interromper esse processo de enquadramento, que tem gerado exclusões e silenciamentos, Carlos propõe que as populações negras, que não integram à elite local, também tomem posse dos espaços decisórios do município. Vejamos.

*Mas eu acho, assim, que nós somos capazes de construirmos nossa própria história. Então, eu penso assim. Mas para isso também é preciso mudar um pouco o nosso sistema porque a gente sabe que politicamente é difícil. Temos que ir, inclusive, se apossando dele para fazer a diferença (Trecho de entrevista realizada com Carlos, no dia 08 de setembro de 2021).*

Esse é o entendimento de quem tem buscado ocupar espaços privilegiados de poder e, também, tem se posicionado contra o processo de silenciamento e exclusão nos campos do patrimônio cultural e da memória em Arraias. Ainda, de quem defende que é necessário que as populações negras do município ocupem lugares nos espaços decisórios para interromper esse processo. Silvio Luiz de Almeida (2019, p. 33), ao refletir sobre essas questões e sobre o racismo estrutural, argumenta que “as instituições são racistas porque a sociedade é racista” e estas tendem a criar “regras que privilegiem determinados grupos raciais” (ALMEIDA, 2019, p. 33). Vejamos como Almeida define o racismo estrutural.

[...] o racismo é uma decorrência da própria estrutura social, ou seja, do modo “normal” com que se constituem as relações políticas, econômicas, jurídicas e até familiares, não sendo uma patologia social e nem um desarranjo institucional. O racismo é estrutural. Comportamentos individuais e processos institucionais são derivados

de uma sociedade cujo racismo é regra e não exceção. O racismo é parte de um processo social que ocorre “pelas costas dos indivíduos e lhes parece legado pela tradição” (ALMEIDA, 2019, p. 33).

Almeida (2019) argumenta que apenas a representatividade, embora seja relevante, em “espaços de poder e decisão” é insuficiente para desconstruir o racismo estrutural e para afirmar que determinada instituição ou que a sociedade brasileira deixaram de ser racistas.

Além da representatividade, Almeida (2019, p. 33) defende que deve haver um “compromisso com a criação de mecanismos institucionais efetivos de promoção da igualdade” e a criação de “projetos e/ou programas que possam, de fato, incidir sobre problemas estruturais, como as questões da ordem da economia, da política e do direito”. Isso porque a “viabilidade da reprodução sistêmica de práticas racistas está na organização política, econômica e jurídica da sociedade” (ALMEIDA, 2019, p. 33).

A argumentação de Carlos está alinhada com essa perspectiva defendida por Almeida (2019), pois ele propôs que, para ocupar os espaços decisórios, também é importante desconstruir as relações racistas, as hierarquias sociais e os muros erguidos pelas relações de poder que ainda impedem que uma parcela da população assuma sua negritude. É importante mencionar que, para as discussões e análises que desenvolvi nesta tese, lanço mão da noção de negritude elaborada por Kabengele Munanga (2009), em seu livro “Negritude: usos e sentidos”. Segundo ele,

[...] a negritude e/ou a identidade negra se referem à história comum que liga de uma maneira ou de outra todos os grupos humanos que o olhar do mundo ocidental "branco" reuniu sob o nome de negros. A negritude não se refere somente à cultura dos povos portadores de pele negra que de fato são todos culturalmente diferentes. Na verdade, o que esses grupos humanos têm fundamentalmente em comum não é como parece indicar o termo Negritude, a cor da pele, mas sim o fato de terem sido na história, vítimas das piores tentativas de desumanização e de terem sido suas culturas não apenas objetos de políticas sistemáticas de destruição, mas, mais do que isso, de ter sido simplesmente negadas a existência dessas culturas (MUNANGA, 2009, p. 20).

Bento (2002, p. 01), ao refletir sobre branqueamento e branquitude no Brasil, afirma que a elite branca brasileira se colocou como “padrão de referência de toda uma espécie” através de um processo que “vem fortalecendo a autoestima e o autoconceito do grupo branco em detrimento dos demais. E essa apropriação acaba legitimando sua

supremacia econômica, política e social”, gerando o que essa autora conceitua como “branquitude”. De acordo com ela:

O outro lado dessa moeda é o investimento na construção de um imaginário extremamente negativo sobre o negro, que solapa sua identidade racial, danifica sua autoestima, culpa-o pela discriminação que sofre e, por fim, justifica as desigualdades raciais (BENTO, 2002, p. 01).

Para Carlos, muitos arraianos não assumem publicamente sua negritude devido a esse processo histórico no qual a “branquitude” (BENTO, 2002) arquitetou a construção de um “imaginário extremamente negativo” (BENTO, 2002) em que o *negro não é associado a uma coisa boa* (Trecho de entrevista realizada com Carlos, no dia 08 de setembro de 2021). Na sequência de sua fala, Carlos argumenta que as pessoas precisam perceber que *negro é uma identidade, que a pessoa tem que assumir para se libertar de um processo de formação de consciência que passou, inclusive, pela educação* (Trecho de entrevista realizada com Carlos, no dia 08 de setembro de 2021) em Arraias.

Em Arraias, essas questões raciais foram abordadas por Sílvia Adriane Tavares Moura (2012) em sua dissertação de mestrado. Segundo ela, os resultados do Censo do IBGE (2010) indicam a existência de uma espécie de *branqueamento* que *implica na negação da negritude* (MOURA, 2012, p. 72). Vimos no terceiro capítulo que essas questões, em sua maioria, não são trabalhadas nas e pelas escolas do município ao longo dos anos letivos, pois essas instituições focam mais em temas gerais de âmbito nacional na semana alusiva ao Dia da Consciência Negra.

Desse modo, o que chega a ser um contrassenso em razão da história, das culturas daquela localidade e da presença de populações negras na atualidade. Assim, elementos que levam Carlos a afirmar que *a cidade mais preta do Tocantins é Arraias* (Trecho de entrevista realizada com Carlos, no dia 08 de setembro de 2021).

As escolas do município e outras instituições ligadas à cultura, mencionadas nesta tese, não têm contemplado essas questões em suas ações e práticas cotidianas. O Museu Histórico e Cultural de Arraias, por exemplo, parece classificar as populações negras em duas temporalidades e realidades sociais distintas. Uma narrativa que expõe através de objetos, textos e imagens uma população negra escravizada, que trabalhou na exploração aurífera no século XVIII; e outra que associa as populações negras descendentes atuais como se estivessem restritas aos universos sociais e culturais quilombolas. Essas observações revelam que há um processo de silenciamento em

relação às populações negras, às suas expressões culturais e em relação às suas participações na construção da cidade e do município. Elas sugerem ainda que a miscigenação teria feito desaparecer as populações negras e provocado o surgimento de outras não negras, talvez, mestiças ou embranquecidas, conforme percebi nas entrelinhas do Painel Histórico que fundamenta a exposição daquele museu.

Apesar disso, o silêncio e o “não-dito” não geram o esquecimento da memória (POLLAK 1989) em Arraias. Ao contrário, ela permanece com toda sua potência através do patrimônio vivido/sentido, das ações do Mestre Fumaça, do Carlos e de outros sujeitos que têm sua parcela de contribuição na construção desta tese. E, ainda, que, em um movimento “de baixo para cima”, têm não apenas gerado como também agido nas fissuras provocadas na narrativa “oficial” e nos processos de enquadramento da memória e do patrimônio, irrompendo com o silenciamento através de suas ações nas fissuras.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Eis que chego a um lugar desta tese que não corresponde a um ponto final, mas que me faz olhar para o caminho percorrido até aqui. Também, lembrar como foi e é provocativo o exercício antropológico de me colocar no lugar do Outro para acessar seu ponto de vista sobre o fenômeno estudado, reviver o desafio de transformar essa experiência em um texto que seja capaz de expressá-la a quem o ler. Revisitar esse caminho instigou-me a fazer exercícios reflexivos sobre as relações construídas para compreender o mundo do Outro e para produzir esta tese.

A escrita foi, portanto, desafiadora e esses exercícios reflexivos me apresentaram mais perguntas do que repostas, mais dúvidas do que certezas, principalmente em um período em que fomos atravessados pela pandemia provocada pela Covid-19. Por consequência, também “forçados” a diversificar as estratégias para desenvolver trabalhos de campo de cunho etnográfico. De todo modo, ficou evidente para mim que o conhecimento antropológico aqui apresentado é resultante das relações construídas com interlocutores, de negociações construtivas com as alteridades que concordaram em trabalhar comigo para e na produção desse conhecimento.

Assim, nesta produção, a questão norteadora foi perceber como os arraianos têm se apropriado dos traços físicos (FERRAZ, 1997) associados ao passado colonial e à escravização de homens e mulheres negros. Os primeiros passos da pesquisa levaram-me ao encontro com Chapada dos Negros, apresentaram-me uma narrativa “oficial” e um processo de enquadramento da memória e de patrimônios promovido verticalmente em Arraias. Busquei, como passos seguintes, dialogar com Pollack (1992), na intenção de perseguir os rastros do trabalho de enquadramento da memória em Arraias e perceber como as coisas se tornam ou se tornaram patrimônios naquela localidade. Ao mesmo tempo, problematizei os limites das políticas públicas patrimoniais.

A abordagem desse processo foi, portanto, desenvolvida em dois movimentos, conforme sugere Pollack (1989). Um “de cima para baixo”, visando etnografar o processo de enquadramento promovido pelo Estado e seus agentes. O outro foi “de baixo para cima”, no qual busquei etnografar sujeitos, seus pontos de vista, seus lugares de poder e de fala. Nesse percurso investigativo, foi possível perceber que há controvérsias entre esses dois movimentos, o que justifica, de certa forma, a produção de uma tese em Antropologia, tendo em vista que essa ciência lida com tais demandas e é um bom lugar para identificá-las.

O movimento “de cima para baixo” apresentou instituições (UNESCO, IPHAN, Estado do Tocantins, Prefeitura Municipal de Arraias, UFT-Campus de Arraias) e seus agentes produtores e disseminadores de uma narrativa “oficial” que fundamenta o processo de enquadramento. Também, a produção de patrimônios “oficiais” perpassados por relações de poder historicamente estabelecidas e legitimadas institucionalmente pela idealização, hierarquização, homogeneização, exclusão, estereotipagem, colonialidade e branqueamento.

Além dessas questões, percebi que a narrativa “oficial” e o processo de enquadramento também silenciam em relação às apropriações e aos significados que as populações negras arraianas atribuem às expressões ativadas e patrimonializadas pelo Estado e seus agentes. Nesse percurso investigativo, dialoguei com as perspectivas teóricas de Aníbal Quijano (2000, 2014), Stuart Hall (1992, 2016), Maria Aparecida Silva Bento (2002), Renato Emerson dos Santos (2010) e Kabengele Munanga (1999; 2009; 2010) para fazê-las conversarem com as informações de campo, com narrativas institucionais e de interlocutores da pesquisa.

A etnografia, como teoria vivida, “de baixo para cima”, revelou a existência de um movimento de resistência composto por outras vozes (Mestre Fumaça, Rafael, Andreia, Alencar, Carlos, Joaquim) silenciadas na narrativa “oficial” e que estão a produzir suas formas de (re)apropriação dos patrimônios culturais e dos mecanismos institucionalizados para sua preservação. Essa resistência fez emergir, através das fissuras provocadas no processo de enquadramento, um patrimônio vivido/sentido, “fora de lugar”, por ser excluído ou silenciado. Além disso, revelou um processo de não identificação com as expressões patrimonializadas de forma verticalizada, tendo em vista que, nas ativações “oficiais”, não foram observados os sentidos atribuídos por essas pessoas interlocutoras da pesquisa.

Desse modo, foram priorizados os bens que se quis patrimonializar segundo lógicas exógenas aos universos sociais e culturais nos quais essas expressões possuem significados, como é o caso de Chapada dos Negros.

As ações de ativação e de patrimonialização dos traços físicos (FERRAZ, 1997) associados ao passado colonial, à escravização de povos africanos e seus descendentes não dialogaram, sobretudo, com as populações negras locais, populações estas que compõem a maioria dos habitantes naquele município. E, assim, construíram-se espaços decisórios excludentes e restritos às instituições do Estado e de sujeitos que são representantes dessas instituições. Chapada foi, portanto, reconhecida como

patrimônio, mas nos termos das instituições do Estado e de seus agentes, conforme vimos no Memorando número 1314/2014, do DEPAM/IPHAN, e no Parecer Técnico do IPHAN-TO, número 78/2014. Esses termos têm valorizado o estigma da escravização, que silencia em relação à atuação de negras e negros como sujeitos históricos na construção do município e da cidade até a atualidade, que traz implícito um processo que objetiva destituir a população negra local de sua negritude e de seus patrimônios culturais. Ao se referir à *cicatriz*, ideia destacada no título desta tese, Carlos questionou, portanto, esse contexto no qual a “ferida colonial” (GONZALEZ, 1984, p. 239) tem sido atualizada através de políticas públicas patrimoniais excludentes e que são perpassadas pela colonialidade, pelo racismo, silenciamento, por estereótipos e processos de branqueamento.

Dessa maneira, entendi que, assim como a cultura é uma invenção (WAGNER, 2012), os patrimônios culturais também podem ser considerados como invenções e que são, ainda, marcados pela relação entre memória e poder (CHAGAS, 2002). Esse entendimento possibilitou-me identificar quais foram os patrimônios arraianos aceitos e como foram reconhecidos pelo Estado, bem como quais não foram chancelados e por que não o foram.

Embora seja um estudo focado em Arraias, a pesquisa me apresentou Chapada dos Negros e, mesmo sendo localizado, liga-se ao campo patrimonial, um campo marcado pela colonialidade naquele local. Essa constatação levou-me a inquirir se o campo do patrimônio cultural pode estar desvinculado da colonialidade, questão esta pouco estudada ou pensada como vinculada ao patrimônio.

Vimos que a própria “criação” do Estado do Tocantins foi perpassada pela colonialidade ao observar a construção de narrativas e de símbolos para constituição e manutenção de espaços de poder. Essa construção alcançou as políticas patrimoniais no Estado e em Arraias, indicando que o patrimônio cultural também tem um papel na colonialidade.

A ideia de valorizar uma arquitetura colonial da elite, uma edificação que não existe mais em sua materialidade, é também uma reprodução da colonialidade. E isso, em parte, explica a falta de ressonância dessa narrativa entre as populações negras arraianas.

Nesse sentido, a colonialidade não foi considerada como uma categoria para ser acionada em um capítulo específico e, sim, foi pensada como uma premissa de análise que perpassa toda esta tese.

Nessa etnografia “de baixo para cima”, utilizei as noções de “patrimônio” como uma “categoria do pensamento” (GONÇALVES, 2003), “ressonância” (GONÇALVES, 2005), “ativação patrimonial” (ZANIRATO, 2018) e de “patrimônio sentido” (ZANIRATO, 2018) para desenvolver as análises e promover o diálogo entre essas noções e os pontos de vista de diferentes sujeitos e instituições. No desenrolar dessa etnografia, foi possível observar que os pontos de vista dos interlocutores da pesquisa, embora tragam diferentes olhares e ocupem lugares de poder e de fala diversos, têm em comum o fato de serem contrários às formas pelas quais expressões culturais têm sido ativadas pelo Estado, suas instituições e seus agentes, como é o caso de Chapada dos Negros.

As narrativas de sujeitos como Mestre Fumaça e Carlos indicam que essa resistência tem gerado e também agido nas fissuras provocadas na narrativa “oficial” e nos processos de enquadramento da memória e do patrimônio. Desse modo, isso irrompeu no silenciamento, fazendo emergir contranarrativas, patrimônios vividos, sentidos, simbólico-afetivos, que têm significados para as populações negras locais e ajudam a solucionar seus problemas cotidianos.

As atuações de alguns sujeitos, como dos professores da UFT-Campus de Arraias, do Mestre Fumaça e de Carlos, por exemplo, revelaram que há porosidade entre os movimentos “de cima para baixo” e “de baixo para cima”. Esses professores, embora não sejam naturais de Arraias e nem do Tocantins, residem naquela cidade, trabalham há vários anos como docentes naquela instituição e têm atuado em favor de processos reivindicatórios das populações negras locais nos campos da cultura, das relações étnico-raciais e da educação.

Mestre Fumaça tem reivindicado o tombamento de Chapada dos Negros ao IPHAN há vários anos. Chegou, inclusive, a colaborar com a Prefeitura Municipal de Arraias na produção de placas para identificações de ruínas na Chapada dos Negros e a atuar como membro no comitê gestor de patrimônio do IPHAN-Regional Tocantins. No entanto, por entender que aquele comitê não atuaria em favor do tombamento de Chapada, recusou-se a continuar, pois discordava da linha de atuação da entidade. Carlos ocupa espaços na universidade como estudante que reconhece sua ancestralidade negra e seu lugar de fala, que compõe olhares a partir “de dentro” (CONCEIÇÃO, 2016) de sua origem sociocultural e leva-os para o contexto acadêmico. Ao mesmo tempo, ele se instrumentaliza com ferramentas da academia para construção de

estratégias de resistência e negociações com sujeitos e instituições que ocupam espaços decisórios no campo do patrimônio.

Na busca pela ocupação de espaços de poder e de voz nos quais se decidem o que é ou não patrimônio cultural, Carlos argumenta que é necessário que o Estado deixe de *maquiar* a história e passe a valorizar o trabalho, as tecnologias e as expressões culturais produzidas pelo povo no município, ao invés de silenciar sobre elas, porque [...] *o povo é quem carrega a tradição de Arraias. E são essas memórias que têm que prevalecer [...]* (Trecho de entrevista realizada com Carlos, no dia 08 de setembro de 2021).

As falas de Carlos são poderosas e questionam os limites das políticas públicas patrimoniais em seu município. Ao mesmo tempo, convida-nos a romper com a colonialidade e com a atualização das cicatrizes no campo patrimonial, a começar pela atitude de levar a sério os pontos de vista das populações para as quais essas políticas são destinadas. Também, a levar a sério os significados que as populações atribuem às expressões culturais que se quer ativar/patrimonializar e a promover espaços democráticos para diálogos equânimes e interculturais. Mais do que isso, em lugar da valorização do estigma da escravização, da estereotipagem, da perspectiva deslocada, do branqueamento, da *maquiagem* e do silenciamento, Carlos lança o desafio de construir políticas públicas patrimoniais que foquem no mundo negro a partir das contribuições de populações africanas e seus descendentes para a construção de Arraias em todos os campos de sua existência enquanto cidade e município.

Nesse sentido, Carlos também me provoca a seguir com a pesquisa em busca de aprofundar o olhar em relação, por exemplo, às capilaridades da colonialidade, da estereotipagem, do branqueamento e da questão racial no campo do patrimônio cultural em Arraias e em seus processos de ativações, seleções e chancelas. Ao assumir que o conhecimento aqui apresentando é resultante de uma negociação construtiva intersubjetiva, então, sou levado a aceitar a provocação e a adotar esta tese como um ponto de partida para viver novos “encontros etnográficos” em um campo de estudo que é complexo e cheio de tensões.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, Lúcio Flavio Marini. Mensagem. ARTES, Empresa das. *Guia turístico Tocantins: ecológico, histórico e cultural*. Palmas: Editare Editora Ltda., 2011, p. 08-09.
- ALBERT, Bruce. 'Ethnographic situation' and ethnic movements: notes on post-malinowskian fieldwork. *In: Critique of Anthropology*, v. 17, n. 1, p. 53-65, 1997.
- ALMEIDA, Silvio Luiz de. *Racismo estrutural*. São Paulo: Sueli Carneiro/Pólen, 2019.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- APOLINÁRIO, Juciene Ricarte. *Escravidão negra no Tocantins colonial: vivências escravistas em Arraias (1739 -1800)*. Ed. Kelps: Goiânia, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Os Akroá e outros grupos indígenas nas fronteiras do sertão: políticas indígena e indigenista no norte da Capitania de Goiás, século XVIII*. Kelps: Goiânia, 2006.
- APPADURAI, Arjun. Moodswings in the anthropology of the emerging future. *In: Hau: Journal of Ethnographic Theory*. New York University: New York, Vol. 6, n° 2, p. 01-04, 2016.
- APPIAH, Kwame Anthony. A invenção da África. APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 1997, p 19-51.
- ARAÚJO, Maria Paula Nascimento e SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. História, memória e esquecimento: implicações políticas. *In: Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra: CES/UC, n. 79, 2007, 95-111.
- BALANDIER, Georges. *Sociologia da África Negra: dinâmica das mudanças sociais na África Central*. Lisboa/Luanda: Edições Pedagogo/Edições Mulemba, 2014.
- BENJAMIN, Walter. *Passagens*. BOLLE, Willi; MATOS, Olgária Chain Féres (Orgs.). Belo Horizonte/São Paulo: Ed. UFMG/Imprensa Oficial, 2007.
- BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e branquitude no Brasil. *In: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (Organizadoras). Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p. 25-58.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- BITTENCOURT, Renata. Desafios da diversidade: a diáspora negra e os museus. *In: COSTA, Ana Lourdes de Aguiar & LEMOS, Eneida Braga Rocha de (Organizadoras). Anais 200 anos de museus no Brasil: desafios e perspectivas*. Brasília, DF: IBRAM, 2018, p. 290-297.
- BOAS, Franz. *Anthropology and modern life*. New York: Dove, 1986.
- BORGES, Pedro Célio Alves. Mudanças urbanas e fragilidades da política de memória (A destruição do Monumento ao Trabalhador em Goiânia). *In: Sociedade e Estado*, Brasília: UnB, vol.32, n.2, 2017, pp. 345-370.
- BURGESS, Robert G. *A pesquisa de terreno: uma introdução*. Oeiras: Celta Editora, 1997.
- CANCLINI, Nestor Garcia. Culturas híbridas, poderes oblíquos. *In: CANCLINI, Nestor Garcia. Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. SP: EDUSP, 1997, p. 283-350.

- \_\_\_\_\_. O porvir do passado. In CANCLINI, Nestor Garcia. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. SP: EDUSP, 1997. p. 159 – 204.
- CASTRO, Josué Tomasini. “Vá e conte ao seu povo”: interpretações e mediações no trabalho antropológico. In: *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi: Ciências Humanas*, v. 3, n. 1, p. 79-91, 2008.
- CAVALCANTE, Maria do Espírito Santo Rosa. O discurso autonomista do Tocantins: primeiras manifestações. In GIRALIN, Odair. *A (Trans) formação histórica do Tocantins*. Goiânia: Ed. UFG, 2002, p. 49-88.
- \_\_\_\_\_. *O discurso autonomista do Tocantins*. Goiânia: Ed. UCG, 2003.
- CHAGAS, Mário de Souza. Memória e poder: dois movimentos. In: CHAGAS, Mário de Souza; SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. *Museu e Políticas de Memória*. Cadernos de sociomuseologia. v.19. nº.19, Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias (ULHT), Lisboa, 2002.
- CLIFFORD, James. Sobre a autoridade etnográfica. CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998, p. 17-62.
- COELHO, Guilherme Ferreira. *Expedição histórica nos sertões de Goyaz: São José do Duro*. Goiânia: ICBC, 2008.
- COLLINS, Patricia Hill. *Black Feminist Thought: knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. Boston: Unwin Hyman, 1990.
- \_\_\_\_\_. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. In. *Revista Sociedade e Estado*. Vol.31, n.1, pp.99-127, 2016.
- CONCEIÇÃO, Wellington da Silva. “Etnógrafo nativo ou nativo etnógrafo”? Uma (auto)análise sobre a relação entre pesquisador e objeto em contextos de múltiplas pertencas ao campo. In; *Revista de Antropologia da UFSCar*, V. 8, n. 1, p. 41-52, jan-jun/2016.
- CORDEIRO, Rosolinda Batista de A. *João D’Abreu*. Goiânia: edição da autora, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Arraias: suas raízes e sua gente*. Goiânia: edição da autora, 1991.
- COSTA, Magda Suely Pereira. *Poder local em Tocantins: domínio e legitimidade em Arraias*. 2008. 298 f. Tese (Doutorado em Sociologia) - Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade de Brasília, Brasília-DF, 2008.
- COSTA, Sérgio. A mestiçagem e seus contrários - etnicidade e nacionalidade no Brasil contemporâneo. In: *Tempo Social*. Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 13(1): 143-158, maio de 2001.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009, p. 311-373.
- CUNHA, Olívia Maria Gomes da. Tempo imperfeito: uma etnografia do arquivo. In: *MANA*, v. 10, n. 2, p. 287-322, 2004.
- DINIZ, Debora. A pesquisa social e os comitês de ética no Brasil. In: FLEISCHER, Soraya; SCHUCH, Patrice (Org.). *Ética e regulamentação na pesquisa antropológica*. Brasília: Letras Livres; Editora da UnB, 2010. p. 183-192.
- DINIZ, Maria Helena. *Curso de Direito Civil Brasileiro*. Volume 4: Direito das coisas. 24ª edição. São Paulo: Saraiva, 2009.

- DURAND, Jean-Yves. Este obscuro objecto do desejo etnográfico: o museu. Etnográfica. In: *Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia*. vol. 11 (2), 2007, p. 373-386.
- FAIRCLOUGH, Norman. *Discurso e mudança social*. Brasília, Brasília: UnB, 2001.
- FANON, Frantz. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Os condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, [1961] 2007.
- FERRAZ, Eucanaã. O tombamento de um marco da africanidade carioca: a pedra do sal. In: *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, nº25, p. 334-339, 1997.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 17ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala*. São Paulo Capital: Global Editora, 2005.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. Entre a vida e a morte. In: OTTE, Georg, PINTO, Sabrina Sedlmayer; CORNELSEN, Elcio Loureiro (orgs.). *Limiars e passagens em Walter Benjamin*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- GIRALDIN, Odair. Povos indígenas e não indígenas: uma introdução à história das relações interétnicas no Tocantins. In: GIRALDIN, Odair (org.). *A (Trans) Formação Histórica do Tocantins*. Goiânia: UFG, 2002, pp. 109-135.
- GONÇALVES, José Reginaldo Santos. *A retórica da perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; IPHAN, 1996.
- \_\_\_\_\_. O Patrimônio Como Categoria de Pensamento. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário. *Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003, p. 21-29.
- \_\_\_\_\_. Ressonância, Materialidade e Subjetividade: as culturas como patrimônios. In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 11, n. 23, p. 15-36, jan/jun 2005.
- GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: *Revista Ciências Sociais Hoje*, São Paulo: Anpocs, p. 223-244, 1984.
- GREENBLATT, Stephen. Ressonance and wonder. In: KARP, Ivan; LAVINE, Steven L. (Ed.). *Exhibiting cultures: the poetics and politics of museums display*. Washington: Smithsonian Institution Press, 1991. p. 42-56.
- GUALBERTO, Rosângila Domingos. *O lugar contado: narrativas em torno à Chapada dos Negros em Araias-TO*. 2017. 125 f. Dissertação (Mestrado em Estudos de Cultura e Território) – Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura e Território, Universidade Federal do Tocantins, Araguaína-TO, 2017.
- GUALBERTO, Rosângila Domingos; JÚNIOR, Dernival Venâncio Ramos. Patrimonialização da Chapada dos Negros: atores e processos em Araias-TO. In: *Revista Humanidades e Inovação* v.6, n.14, 2019, p. 08-19.
- HALL, Stuart. *Race, Culture, and Communications: Looking Backward and Forward at Cultural Studies*. Rethinking Marxism. Vol 5(1), 1992, p. 10-18.
- \_\_\_\_\_. The Work of Representation. In: \_\_\_\_\_. *Representation, Cultural Representations and Signifying Practices*. Londres/Nova Deli: Thousands Oaks/Sage, 1997, p. 13-75.
- \_\_\_\_\_. *Da diáspora*. Identidade e mediações culturais. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.
- \_\_\_\_\_. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Cultura e representação*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Apicuri, 2016.

- HALL, Peter; TAYLOR, Rosemary. As três versões do neoinstitucionalismo. *In: Lua Nova*, São Paulo, n. 58, p. 193-223, 2003.
- HOBBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (Orgs.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- IANNI, Otávio. *A luta pela terra: história social da terra e da luta pela terra numa área da Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- KAGAN, Richard L. *Los cronistas y la corona: la política en la historia en España en las Edades Media y Moderna*. Madri: Marcial Pons Historia, 2010.
- KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- LARAIA, Roque de Barros. Introdução. *In: MOURA, Marlene Castro Ossami de (coord.). Índios de Goiás: uma perspectiva histórico-cultural*. Goiânia: UCG/Kelps/Vieira, 2006, pp. 11-15.
- LEAL, Oscar. *Viagens às terras goyanas: Brasil Central*. Goiânia: Ed.da UFG, 1980.
- LE GOFF, Jacques. *Memória e História*. Campinas: Unicamp, 1990.
- LIMA, Roberto. Três nós. *In: SENA, Custódia Selma; SUÁREZ, Mireya. Sentidos do Sertão*. Goiânia: Cãnone Editorial, 2011, p.
- MACHADO, Lia Osório. Limites e fronteiras: da alta diplomacia aos circuitos da ilegalidade. *In: Revista Território*, Rio de Janeiro, ano V, nº 8, pp. 7-23, jan./jun., 2000.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. *In Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v.17, N.49, p. 11-29, jun. 2002.
- \_\_\_\_\_. A etnografia como prática e experiência. *In: Horizontes antropológicos*. Porto Alegre, Vol.15, N.32, p. 129-156, jul./dez. 2009.
- MAIA, Deise. Rumos da antropologia no mundo contemporâneo: tendências metodológicas e teóricas. *In: Revista Mediações*, Londrina, n.2, p.125-151, jul./dez. 2000.
- MALINOWSKI, Bronislaw. Introdução: tema, método e objetivo desta pesquisa. *In: MALINOWSKI, B. Os argonautas do Pacífico ocidental*. São Paulo: Abril Cultural, coleção Os Pensadores, 1979.
- MARINS, Paulo César Garcez. Novos Patrimônios, um novo Brasil? Um balanço das políticas patrimoniais federais após a década de 1980. *In: Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol. 29, no 57, p. 9-28, jan/abr 2016.
- MARTINS, Bianca de Carvalho; BORGES, Nayara Keicyane Bueno; GRATÃO, Isadora de Sousa; MACIEL, Hellen Silva; MENESES, Verônica Dantas. Entrudo de Arraias, Tocantins: um banho de alegria, comunicação e tradição. *In: Anais do XXXIX Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação*. São Paulo (SP): Intercom, 2016, p. 01-10.
- MATTOS, Hebe, ABREU, Martha, GURAN, Milton. *Inventário dos lugares de memória do tráfico Atlântico de escravos e da história dos africanos escravizados no Brasil*. Niterói (RJ): LABHOI/Universidade Federal Fluminense, 2013.
- MAY, Tim. *Pesquisa social: questões, métodos e processos*. Porto Alegre, Artemed, 2001.
- MCCLINTOCK, Anne. *Couro imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial*. Trad. Plínio Dentzien. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

- MEDEIROS, Flávia. Adversidades e lugares de fala na produção do conhecimento etnográfico com policiais civis. In: *Cadernos de campo*, São Paulo, n. 26, v.1, 2017.
- MIGNOLO, W. *Local Histories/Global Designs*. Chichester: Princeton University Press, 2000.
- MOTTER, Ana Elisete; LUNCKES, Marisete Cristina Soares; e MENDONÇA, Jarbas da Silva. A construção da identidade regional tocantinense (1989-2000). In: *Revista Fontes*. Centro de Pesquisa Histórico-Cultural do Tocantins. Palmas: Unitins, 2002, p. 67-78.
- MOURA, Sílvia Adriane Tavares. *Nas Palmas da capoeira: resistência cultural pela Chapada dos Negros em Arraias/TO (1984 a 2012)*. 2012. 179 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia-GO, 2012.
- MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Negritude: usos e sentidos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- \_\_\_\_\_. Teoria social e relações raciais no Brasil contemporâneo. In: *Cadernos Penesb*, Niterói, n. 12, p. 169-203, 2010.
- NASCIMENTO, Valdir Aragão do. Nas entranhas do contato: notas sobre antropologia e colonialismo. In: *Revista Ñanduty*, PPGant/UFGD, vol. 4, n. 4, p. 147-166, 2016.
- NATAL, Caion Meneguello. *Da casa de barro ao palácio de concreto: a invenção do patrimônio arquitetônico no Brasil (1914-1951)*. 2013. 461 f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Estadual de Campinas – SP, 2013.
- NEGREIROS, Rômulo Macedo Barreto de. *Parecer Técnico nº 78/14: Vistoria arqueológica ao sítio Chapada dos Negros (TO)*. Palmas: DIVITEC – Superintendência do IPHAN/TO, 2014.
- NOLASCO, Genilson Rosa Severino; GIRALDIN, Odair. Aprender e ensinar: a “pedagogia” Akwê-Xerente e a construção da pessoa. In *Humanidades & Inovação*, v. 4, p. 09-20, 2017.
- NOLASCO, Genilson Rosa Severino. Frei Francisco do Monte São Victor e os Apinajé. In: *III Seminário Fontes Históricas: Patrimônio da Sociedade - Memória, História e Preservação*, 2004, Palmas. Patrimônio da Sociedade - Memória, História e Preservação, 2004.
- \_\_\_\_\_. Aldeamento Apinajé, de 1841 a 1864: Catequese e Trabalho. In: *Produção Acadêmica (UFT)*, v. 01, p. 86-92, 2005.
- \_\_\_\_\_. Clãs Xerente: nomes, narrativas e prerrogativas associadas. 2006. 30 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em História). Universidade Federal do Tocantins, Porto Nacional, 2006.
- \_\_\_\_\_. Clãs Xerente: nomes, narrativas e prerrogativas associadas. In: *Quaderni di Thule - Atti del XXXI Convegno Internazionale di Americanistica*, v. 1, p. 107-120, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Rowahtuze Sinã: um estudo sobre a ‘pedagogia’ Akwê e a sua relação com a escola indígena*. 2010. 87 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Ciências e Tecnologia, Departamento de Ciências da Vida, UC, Coimbra, 2010.

- \_\_\_\_\_. Símbolos culturais: expressões da arte religiosa. *In: Antonia Custódia Pedreira. (Org.). As diferentes faces e interfaces do patrimônio: registros para preservação e memória.* 1ª ed. Palmas: UNITINS, 2013a, v., p. 88-95.
- \_\_\_\_\_. Culinária: os sabores tradicionais. *In: Antonia Custódia Pedreira. (Org.). As diferentes faces e interfaces do patrimônio: registros para preservação e memória.* 1ª ed. Palmas: UNITINS, 2013b, v., p. 104-111.
- \_\_\_\_\_. Identidades culturais em movimento: um olhar sobre as culturas do norte tocantinense e do sudoeste maranhense. *In: Antonia Custódia Pedreira. (Org.). A região da UHE Estreito: investigação e interpretação da sucessão temporal e espacial em que se dá a história humana.* 1ª ed. Palmas: Unitins, 2015, v., p. 177-190.
- \_\_\_\_\_. Notas sobre um processo técnico para colheita de arroz sequeiro: exercitando um olhar para além das materialidades. *In: Anais da XIII Reunião de Antropologia do Mercosul: Antropologias do Sul.* Porto Alegre: UFRGS, 2019. p. 02-19.
- NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *In: Revista Projeto História do Departamento de História de Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.* São Paulo: PUC, n. 10, pp. 07-28, 1993.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *O índio e o mundo dos brancos.* Campinas: Unicamp, [1964] 1996.
- \_\_\_\_\_. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. *In: OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O Trabalho do Antropólogo.* 2ª ed. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: UNESP, 2000, pp. 17-35.
- OLIVEIRA, Rosy de. A invenção do Tocantins. *In: GIRALIN, Odair. A (Trans) formação histórica do Tocantins.* Goiânia: Ed. UFG, 2002, p. 13-47.
- ORTNER, S. B. Teoria na Antropologia desde os 60. *In: Mana*, vol. 17, n. 2, p. 419-466, 2011.
- \_\_\_\_\_. Dark Anthropology and the other: theory since the eighties. *In: Hau: Journal of Ethnographic Theory*, Vol. 06, n. 01, p. 47-73, 2016.
- PALACIN, Luís. *O século do ouro em Goiás: 1722-1822, estrutura e conjuntura numa capitania de minas.* 4. ed. Ed. UCG, 1994.
- PEDREIRA, Antonia Custódia; SILVA NETO, Antônio Aires; MENESTRINO, Eunice; NOLASCO, Genilson Rosa Severino; JUNIOR, José Carlos de Oliveira Pinto; ZIMMERMANN, Marcos Aurelio Camara; ARAÚJO, Rosângela Gonçalves de. *Arqueologia e Patrimônio: Um olhar sobre a história e a cultura dos municípios de Peixe, Arraias, Paranã e Taguatinga, no Estado do Tocantins.* Palmas: Exata Copiadora, 2012.
- PEDREIRA, Antonia Custódia; NOLASCO, Genilson Rosa Severino; ZIMMERMANN, Marcos Aurelio Camara. *Patrimônio cultural: possibilidades de conhecer e aprender sobre as culturas das localidades do Projeto SALTPONTE II.* 1. ed. Porto Nacional: Provisão, 2011. v. 1. 66p.
- PEDROSO, Dulce Madalena Rios. *O povo invisível: a história dos Avá-Canoeiro nos séculos XVIII e XIX.* Goiânia: UCG, 1994.
- PEIRANO, Mariza. Etnografia, ou a teoria vivida. *In: Ponto Urbe*, São Paulo: NAU/USP, ano 2, versão 2.0, fev. 2008.
- PEREIRA, Luciana de Araújo. *Nas trilhas de uma comunidade quilombola: tradição, oralidade, memória coletiva e identidade.* 2014. 117 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Linguísticos) – Programa de Pós-graduação em Estudos Linguísticos Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana-BA, 2014.

- POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 2, n.3, 1989, p. 3-15.
- \_\_\_\_\_. Memória e identidade social. In: *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol. 05, n. 10, 1992, p. 200-212.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. In: *Dispositio*, vol. 24, no.51, 1999.
- \_\_\_\_\_. Colonialidad del poder y clasificación social. In: *Journal of world-systems research*, v. 11, n. 2, p. 342-386, 2000.
- \_\_\_\_\_. “Raza”, “etnia” y “nación” en Mariátegui. In: *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder - Eje 3*. Buenos Aires: CLACSO, 2014, p. 757-776.
- SILVA, Cleube Alves; REZENDE, Diva Nunes; SILVA, Flávio Alves; NOLASCO, Genilson Rosa Severino. *História dos Indígenas no Brasil: Um outra história brasileira*. 1. ed. Recife: Soler Edições Pedagógicas, 2010. v. 1. 156p.
- ZANIRATO, Silvia Helena. Patrimônio e identidade: retórica e desafios nos processos de ativação patrimonial. In: *Revista CPC*, São Paulo, v. 13, n. 25, p. 7-33, 2018.
- REINHARDT, Bruno; CESARINO, Letícia. Apresentação: Antropologia e Crítica Pós-Colonial. In: *Ilha: Revista de Antropologia*. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, v. 19, n. 2, p. 9-35, 2017.
- RESTREPO, Eduardo. *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Bogotá: Envió editores, 2016.
- RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte (MG): Letramento; Justificando, 2017.
- RIBEIRO, Gustavo Lins. Antropologias mundiais: cosmopolíticas, poder e teoria em antropologia. In: *Série Antropologia*, número 379, UnB, pp. 1-25, 2005.
- ROMANELLI, Geraldo. A entrevista antropológica: troca e alteridade. ROMANELLI, Geraldo; Biasoli-Alves, Zélia M. Mendes (Orgs.). *Diálogos metodológicos sobre prática de pesquisa*. Ribeirão Preto - SP: Legis Summa, 1998, p. 119-133.
- SAID, Edward W. *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- SALADINO, Alejandra; WICHERS, Camila Azevedo de Moraes. La preservación del patrimonio arqueológico en Brasil: un panorama sobre la actuación del Instituto del Patrimonio Histórico y Artístico Nacional (Iphan). In: *Memorias (Barranquilla)*, Caribe, n. 27, p. 36-71, 2015.
- SALLES, Gilka Vasconcelos Ferreira de. *Economia e escravidão na capitania de Goiás*. Goiânia: Ed. da UFG, 1992.
- SANTIAGO, Djalma Guimarães; SALADINO, Alejandra. Os tempos e suas sentenças: motivações, critérios e diretrizes no tombamento de sítios arqueológicos pelo IPHAN. In: *Revista Memorare*, v. 3, n. 3, p. 178-201, 2016.
- SANTOS, Renato Emerson dos. Ensino de geografia e currículo: questões a partir da lei 10.639. In: *Terra Livre*, v. 1, p. 141-160, 2010.
- SCHWARCZ, Lília Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SCHWARCZ, Lilia. Questões de fronteira: sobre uma antropologia da história. In: *Revista Novos estudos*. São Paulo: Cebrap, número 72, julho de 2005, pp. 119-136.

- SENA, Custódia Selma. *Interpretações dualistas do Brasil*. Goiânia: Editora UFG, 2003.
- \_\_\_\_\_. Uma narrativa mítica do sertão. *Avá*, n. 17. jun. 2010, p. 37-52.
- \_\_\_\_\_. Uma narrativa mítica do sertão. In: Sena, C. S.; Suárez, M. *Sentidos do Sertão*. Goiânia: Cãnone Editorial, 2011.
- SILVA, Ana Cristina Pinheiro da. *Quilombo Piqui e Santa Maria dos Pretos*. Belo Horizonte: FAFICH, 2016. (Coleção Terras de Quilombos: Maranhão).
- SILVA, Flávia Gabriela Domingos. *A escala cartográfica na ponta dos dedos: contribuição das maquetes táteis na construção da noção de proporção no espaço vivido*. 2014. 146 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Programa de Pós Graduação em Geografia, Universidade Federal de Goiás, Goiânia-GO, 2015.
- SILVA, Martiniano J. Origens, modalidades e formas de racismo. In: *Princípios*. São Paulo: Editora Anita Garibaldi, n. 34, ago/set/out, 1994, p. 52-57.
- SPIVAK, Gaiatry. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.
- STEINMO, Sven. 'What is Historical Institutionalism?' In: Della Porta, Donatella & Keating, Michael (red.). *Approaches and methodologies in the social sciences: a pluralist perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- URTIZBEREA, Iñaki Arrieta. Activaciones patrimoniales e iniciativas museísticas ¿Por quién? Y ¿Para qué? Pais Vasco, Argitalpen, Servicio Editorial de la Universidad del Pais Vasco, 2016. Disponível em: <<http://docplayer.es/24543886-Activaciones-patrimoniales-e-iniciativas--museisticas-por-quien-y-para-que.html>>. Acesso em: 07 jan. 2019.
- WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.
- WARREN, Kay B. Narrating cultural resurgence: Genre and self-representation for Pan-Mayan Writers. In: *Auto/Ethnography: rewriting the self and the social*. New York: Oxford, 1997, p. 21-45.
- WICHERS, Camila A. de Moraes. Narrativas arqueológicas e museológicas sob rasura. *Revista de Arqueologia*, [S.l.], v. 30, n. 2, p. 35-50, dez. 2017.
- WICHERS, Camila A. de Moraes; LUSSIM, B.; DIONIZIO, D. C. R. Pilar de Goiás entre tempos e narrativas. *Revista Arqueologia Pública*, Campinas, SP, v. 9, n. 4[14], p. 116–128, 2016.
- VELHO, Gilberto. Patrimônio, negociação e conflito. In: *Maná*, Rio de Janeiro, vol. 12, n° 1, 2006, p. 237-248.
- ZANIRATO, Silvia Helena. Patrimônio e identidade: retórica e desafios nos processos de ativação patrimonial. In: *Revista CPC*, São Paulo, v. 13, n. 25, p. 7-33, 2018.

### **Documentos consultados**

- AMORIM, Magda; CASTRO, Eliane. História de um povo. In: *NEWS*, Opção. Guia do Tocantins turismo. Palmas: CromoGraf/Opção News, 2005, p. 17-20.
- ARRAIAS (TO). Cartório de Primeiro Ofício. Certidão (Registro nº 3157). In: *3D de Registro de Imóveis*, folhas 152v/154. Registro em: 3 mar. 2011.
- ARTES, Empresa das. *Guia turístico Tocantins: ecológico, histórico e cultural*. Palmas: Editare Editora Ltda, 2011.
- ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DO TOCANTINS. *Símbolos: um registro do patrimônio cultural e natural do Tocantins*. Palmas: AMP Propaganda, 2014.

- BRASIL. *Decreto-Lei nº 25*, de 30 de novembro de 1937. Organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional.
- \_\_\_\_\_. *Constituição da República Federativa do Brasil*, promulgada em 5 de outubro de 1988. Brasília: Senado Federal, 1989.
- ESTADO DO TOCANTINS. *Lei nº 2.199*, de 10 de novembro de 2009. Reconhece como bem de valor cultural e Patrimônio Histórico do Estado do Tocantins as Ruínas da Casa do Feitor na Chapada dos Negros, localizadas no Município de Arraias. Diário Oficial do Tocantins: Palmas, TO, ano XXI, n. 3013, p 04, 11 nov. 2009.
- \_\_\_\_\_. Chapada dos Negros. In: *Turismo Tocantins*. Disponível em: <<https://turismo.to.gov.br/regioes-turisticas/serras-gerais/principais-atrativos/arraias/chapada-dos-negros/>> Acesso em: 16 ago. 2021.
- FONTES, Seleucia. *Tocantins, 30 anos: Cidades tocantinenses revelam caminhos da emancipação do Estado*. Disponível em: <<https://gazetadocerrado.com.br/tocantins-30-anos-cidades-tocantinenses-revelam-caminhos-da-emancipacao-do-estado/>> Acesso em: 20 jan. 2020.
- FONSECA, Maria Cecília Londres. “Referências Culturais: base para novas políticas de patrimônio”. In: IPHAN. *Inventário Nacional de Referências Culturais: manual de aplicação*. Brasília: IPHAN, 2000, p. 111-120. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/portal/baixaFcdAnexo.do?id=3415>. Acesso em: 01 out. 2017.
- GOVERNO DO ESTADO DO TOCANTINS. *Tocantins ano 10: Uma história de luta, união e progresso*. Palmas: Companhia Lithográfica Ypiranga, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Arraias: 280 anos de história, cultura e turismo*. Disponível em: <<https://www.to.gov.br/noticias/arraias-280-anos-de-historia-cultura-e-turismo/42br6w0n8cnp>> Acesso em: 12 dez. 2021.
- IBGE. *Censo demográfico de 2010*. Rio de Janeiro: IBGE, 2011.
- IPHAN. *Processo de Tombamento nº 1294-T-89*. Reserva Arqueológica ‘Chapada dos Negros’ (TO). Arquivo Central do IPHAN/Seção Rio de Janeiro, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Lista dos processos de tombamento e bens tombados (13/05/2021)*. Disponível em < <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/126>> Acesso em 04 de ago. 2021.
- JESUS, Valdirene Gomes dos Santos de. *Gestão e Uso do Museu Histórico e Cultural de Arraias: Identidades e memórias*. Arraias: UFT/Campus de Arraias, 2017. Disponível em < [http://sigproj.ufrj.br/apoiados.php?projeto\\_id=277126](http://sigproj.ufrj.br/apoiados.php?projeto_id=277126)> Acesso em 25 de mar. 2020.
- LIMA, Josélia de. *Espaços de cultura do sudeste preservam a história e relembram ciclo do ouro no TO*. Disponível em <<https://secom.to.gov.br/noticias/espacos-de-cultura-do-sudeste-preservam-a-historia-e-relembra-ciclo-do-ouro-no-to-188204>> Acesso em 10 out. 2019.
- MAGRIN, Virgínia. *Museu de Arraias preserva a cultura do município e estado*. Disponível em <<https://ww2.uft.edu.br/index.php/ultimas-noticias/26913-museu-de-arraias-preserva-a-cultura-do-municipio-e-estado>> Acesso em 10 de mar. 2020.
- MELZ, Talita. *Museu de Arraias pode ser fechado*. Disponível em <<https://www.jornaldotocantins.com.br/editorias/magazine/museu-de-arraias-pode-ser-fechado1.1022723>> Acesso em 20 de fev. 2020.
- NAYARA, Rodrigues. *8 cidades do Tocantins são destaques como monumentos que se tornaram históricos*. Disponível em <<https://conexaoto.com.br/2014/10/20/8->

- idades-do-tocantins-sao-destaques-como-monumentos-que-se-tornaram-historicos> Acesso em 10 de fev. 2020.
- NUNES, Brener. *Cidade histórica importante do Tocantins*, Arraias completa 279 anos. Disponível em <<https://gazetadocerrado.com.br/cidade-historica-importante-do-tocantins-arraias-completa-279-anos>> Acesso em 10 out. 2019.
- NUTA. *5º Relatório Bimestral: Programa SALTOVIA BR-242*. Porto Nacional: Nuta/Unitins, 2009, 388 p.
- PREFEITURA MUNICIPAL DE ARRAIAS. *Lei nº 846*, de 25 de outubro de 2012. Autoriza o Poder Executivo a efetuar o tombamento da área de relevante interesse histórico, cultural, ambiental e paisagístico da Chapada dos Negros, neste município. Prefeitura Municipal: Arraias, 25 out. 2012.
- \_\_\_\_\_. *Chapada dos Negros*. 2013. Disponível em: <<http://mapas.cultura.gov.br/espaco/201122/>>. Acesso em: 16 ago. 2021.
- \_\_\_\_\_. *História*. Disponível em <<https://www.arraias.to.gov.br/hist-ria-da-cidade/>> Acesso em: 06 mar. 2020.
- \_\_\_\_\_. *Geografia*. Disponível em: <<https://www.arraias.to.gov.br/geografia-da-cidade/>> Acesso em: 18 mar. 2020.
- SECRETARIA DA INDÚSTRIA, COMÉRCIO E TURISMO DO ESTADO DO TOCANTINS. *Arraias: centro histórico*. SICTUR-TO, 2018. Disponível em: <<https://turismo.to.gov.br/regioes-turisticas/serras-gerais/principais-atrativos/arraias/centro-historico/>> Acesso em: 10 dez. 2018.
- SECRETARIA DE COMUNICAÇÃO DO TOCANTINS. *A saga de uma luta vitoriosa*. Palmas: SECOM-TO, 1999.
- SECRETARIA DE PLANEJAMENTO E DA MODERNIZAÇÃO DA GESTÃO PÚBLICA DO ESTADO DO TOCANTINS. *Atlas do Tocantins: subsídios ao planejamento da gestão territorial*. Palmas: SEPLAN-TO, 2012.
- SOUZA, Jarlene. *Secult lembra Dia do Patrimônio Cultural com ações realizadas*. Disponível em: <<https://secom.to.gov.br/noticias/secult-lembra-dia-do-patrimonio-cultural-com-acoes-realizadas-83711/>> Acesso em: 10 mar. 2020.
- SIQUEIRA CAMPOS, José Wilson. Mensagem à Assembleia Legislativa: Introdução. *In: GOVERNO DO ESTADO DO TOCANTINS. Os rumos para a prosperidade*. Palmas: Super Mix Comunicação/Printer, 1991, p. 04-13.
- ZANETTINI ARQUEOLOGIA. *Programa de Prospecção, Resgate, Monitoramento e Educação Patrimonial*. Projeto Pilar de Goiás. Município de Pilar de Goiás-GO. Relatório Final e Anexos, 2013.
- ZANETTINI ARQUEOLOGIA. *Diagnóstico Arqueológico - Núcleo Histórico Tombado de Pilar de Goiás*. Município de Pilar de Goiás, Estado de Goiás. Relatório Final, 2015.