

# PROJETO MEMÓRIAS URBANAS DE IGUAPE-SP:

UMA EXPERIÊNCIA DE EDUCAÇÃO PATRIMONIAL  
DO LABORATÓRIO DE GEOGRAFIA URBANA DA  
UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

**DANILO CELSO PEREIRA**, UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO, SÃO PAULO,  
SÃO PAULO, BRASIL.

Geógrafo pela Universidade de São Paulo (USP). Mestre em Geografia Humana pela USP, quando foi bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp); mestre em Preservação do Patrimônio Cultural pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), tendo desenvolvido as atividades práticas do programa junto ao Departamento de Patrimônio Material e Fiscalização (Depam) da autarquia. Atualmente é doutorando do Programa de Pós-Graduação em Geografia Humana da USP e pesquisador convidado do Grupo Planejamento e Monitoramento de Áreas Naturais Protegidas, CNPq/Instituto Florestal do Estado de São Paulo.  
E-mail: danilo.paraitinga@gmail.com

**DOI**

<http://dx.doi.org/10.11606/issn.1980-4466.v14i27espp211-232>

# **PROJETO MEMÓRIAS URBANAS DE IGUAPE-SP: UMA EXPERIÊNCIA DE EDUCAÇÃO PATRIMONIAL DO LABORATÓRIO DE GEOGRAFIA URBANA DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO**

DANILO CELSO PEREIRA

## **RESUMO**

Este texto pretende apresentar alguns resultados do Projeto Memórias Urbanas de Iguape-SP, desenvolvido em 2011. A ação de cultura e extensão do Departamento de Geografia da Universidade de São Paulo teve como objetivo envolver a comunidade do município paulista de Iguape na valorização das memórias e do patrimônio cultural, além de registrar e documentar a memória dos diferentes grupos sociais que vivem naquele espaço para dar visibilidade e socializar conhecimentos populares, fortalecendo o vínculo das comunidades com o seu patrimônio e incentivando a participação social na sua proteção. Para tanto, utilizou-se de uma concepção dialógica de educação patrimonial, concatenada com a proposta de Paulo Freire, na qual se busca a conscientização crítica, aquela que insere o sujeito como sujeito do mundo; portanto, como uma educação libertadora.

## **PALAVRAS-CHAVE**

Patrimônio cultural. Educação patrimonial. Memória social.

# **URBAN MEMORIES OF IGUAPE-SP PROJECT: A HERITAGE EDUCATION EXPERIENCE FROM THE URBAN GEOGRAPHY LABORATORY OF THE UNIVERSITY OF SÃO PAULO**

DANILO CELSO PEREIRA

## **ABSTRACT**

This text intends to present some results of the Urban Memories of Iguape-SP Project, developed in 2011. The cultural and extension action of the Geography Department of the University of São Paulo aimed to involve the community of the city of Iguape in the valorization of the memories and cultural heritage, as well as to record and document the memory of different social groups living in that space to give visibility and socialize popular knowledge, strengthening the link between communities and their heritage and encouraging social participation in their protection. For that, a dialogical conception of patrimonial education was used, linked to the one proposed by Paulo Freire, in which critical awareness is sought, that which inserts the subject as a subject of the world, therefore, as a liberating education.

## **KEYWORDS**

Cultural heritage. Heritage education. Social memory.



Cada um tem que valorizar sua cultura,  
porque essa diversidade cultural  
que é bonita no povo brasileiro.

Dauro M. do Prado

## 1 PRIMEIROS APONTAMENTOS: OBJETIVOS E METODOLOGIAS

O Projeto Memórias Urbanas de Iguape-SP foi uma ação de docentes e discentes do Laboratório de Geografia Urbana (Labur) da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP), financiada pelo Fundo de Fomento às Iniciativas de Cultura e Extensão da Pró-Reitoria de Cultura e Extensão da mesma universidade durante o ano de 2011. A execução do projeto contou ainda com o apoio da Prefeitura de Iguape e da Casa do Patrimônio do Vale do Ribeira.

O projeto teve como objetivos envolver a comunidade local na valorização das memórias e do patrimônio cultural, registrar e documentar a memória dos diferentes grupos sociais que vivem naquele espaço urbano para dar visibilidade e socializar conhecimentos populares, fortalecer o vínculo das comunidades com o seu patrimônio cultural e incentivar a participação social na sua proteção. O projeto é um dos desdobramentos do tombamento do Centro Histórico de Iguape, realizado em 2009 pelo Iphan, que contou, de forma pioneira, com ações de interlocução e envolvimento da população e municipalidade local no desenho da proposta de preservação conforme apontado por Pereira (2013).

Para tanto, foi preciso entender a educação patrimonial para além da simples divulgação do patrimônio da cidade através da difusão de conhecimentos ou da reprodução de informações; tratou-se de construir uma nova relação das comunidades com o seu patrimônio, possibilitando a apropriação social de conhecimentos do qual eles são suporte.

Conforme Scifoni (2012), ao focar ações em uma determinada cidade, é preciso superar a visão de reificação dos objetos do passado, dos monumentos e do patrimônio cultural, o que retira estes objetos do seu contexto contemporâneo, o tecido social, isolando-os do conjunto dos processos sociais. Para a autora, ao superar essa visão, a educação patrimonial passa a ser trabalhada em sua dimensão política ampla, não se restringindo apenas aos bens tombados, mas abrangendo tudo aquilo que faz parte da memória social.

Neste sentido, o projeto partiu do reconhecimento dos saberes locais, considerando e valorizando o olhar e a vivência dos moradores de Iguape, o que se associa a uma concepção de educação dialógica, conforme propôs Freire (1994), na qual se busca a conscientização crítica, aquela que insere o sujeito como sujeito no mundo, uma educação libertadora.

Para o autor, do ponto de vista da educação libertadora, o importante é o homem se sentir sujeito do seu pensar, discutindo sua própria visão de mundo, manifestada implícita ou explicitamente nas suas ações, pois ao reproduzir-se criticamente, o homem se reconhece como sujeito que elabora o mundo, como autor responsável pela sua própria história.

Nesta perspectiva, como destaca Scifoni (2012), o papel da educação patrimonial deve buscar a superação da visão de uma “educação para o patrimônio”, como se esta se restringisse apenas à compreensão das questões do patrimônio, mas sim do patrimônio como elemento de mediação, através do qual as pessoas possam a se reconhecer como sujeitos da realidade do mundo. Contudo, é importante ressaltar que essa construção só pode ser feita quando se considera e se incorpora as necessidades e expectativas dos grupos envolvidos. Nesse sentido, Freire (1994, p. 23) destaca a pedagogia do oprimido como pedagogia humanista e libertadora, [que] terá dois momentos distintos. O primeiro, em que os oprimidos vão desvelando o mundo da opressão e vão comprometendo-se na práxis com a sua transformação; o segundo, em que, transformada a realidade opressora, esta pedagogia deixa de ser do oprimido e passa a ser a pedagogia dos homens em processo de permanente libertação.

Desta forma, uma educação patrimonial, como defendem Freire (1994) e Scifoni (2012), só é possível se construída a partir do estabelecimento de relações com as comunidades e os lugares<sup>1</sup>, possibilitando a apropriação social de conhecimentos do qual o patrimônio é suporte e mediação.

## 2 A MEMÓRIA DOS GRUPOS SOCIAIS OPRIMIDOS

Desta forma, a valorização da memória social foi o ponto de partida deste projeto, compreendendo que na essência dos objetos materiais — do casario e do traçado urbano tombados — há moradores e suas vivências, um cotidiano que dá vida e dinamismo a esse patrimônio.

No que se refere à memória como um fenômeno coletivo, Halbwachs (1968, 1992 apud PERALTA, 2007) se apropria da ideia de que a função da

1. Lugar, na concepção de Carlos (1996), que guarda em si e não fora dele o seu significado e as dimensões do movimento da história em constituição enquanto movimento da vida, possível de ser apreendido pela memória, através dos sentidos.

memória é a de promover laços entre os membros de um grupo com base no seu passado coletivo, considerando a memória como lócus da identidade coletiva.

Tendo a memória como um fenômeno coletivo, assume-se o fato de ela estar em um campo de disputas entre diferentes agentes, e para abordá-lo Peralta (2007) destaca que as memórias sociais são frequentemente o produto de uma construção política deliberada, mas também o fato de que as construções mnemônicas encenadas pelo Estado são manifestamente incoerentes com a ordem social, feita de tensões e conflitos.

Assim, instrumentalizada pelo discurso do Estado temos a “memória oficial”, que se contrapõe à “memória popular” dos grupos subalternos. Desta forma, a autora destaca que:

Esta abordagem teórica ao estudo da memória assume que as imagens do passado são estrategicamente inventadas e manipuladas por sectores [sic] dominantes da sociedade para servir a suas próprias necessidades no presente. Esta perspectiva procura, assim, especialmente analisar quem controla ou impõe o conteúdo da memória social e de que forma esta memória socialmente imposta serve aos propósitos actuais [sic] dos poderes instituídos (PERALTA, 2007, p. 8).

Não obstante, é possível iniciar uma reflexão a cerca da relação entre “memória oficial” e “memória popular”. Segundo esta problemática, mesmo a memória podendo ser instrumentalizada e influenciada por agentes das classes sociais dominantes, estas versões do passado podem ser produzidas na escala do lugar. Assim, Peralta (2007) propõe a relação entre a ordem hegemônica e as memórias vernáculas dos grupos sociais.

Portanto, a construção da memória é o resultado de uma negociação entre narrativas e discursos que expressam interesses comumente dissonantes, num processo dinâmico que envolve um debate constante entre a criação, a preservação, a erradicação e a consensualização de memórias. A autora ressalta ainda que “é certo que a construção social do passado encerra, sempre, relações de poder e de dominação, mas deve-se ter em conta a pluralidade de actores [sic] e de forças que contribuem para esta construção” (PERALTA, 2007, p. 15).

A construção da imagem do passado é composta por memórias que devem ser recordadas e memórias que devem ser esquecidas, formando uma ética feita de recordações e esquecimentos (HALL, 1997 apud PERALTA, 2007).

Desta forma, a memória social trata

de um processo dinâmico, e não estático, de recriação cultural, que fornece um quadro de significações mediante o qual a sociedade mantém a estabilidade, enquanto se adapta à mudança. [...] O passado é, assim, simultaneamente permanente e mutável. Permanente porque não podemos alterar o que realmente ocorreu; mutável porque adequamos o que realmente aconteceu conforme as ansiedades do presente (PERALTA, 2007, p. 17).

Assim, para a autora, a memória é social justamente porque nela influem os constrangimentos sociais próprios de determinados grupos, pressupondo sempre uma relação de partilha cultural no seio do grupo social e por se constituir um sistema de organização de mediação cultural no ato mental de recordar.

Portanto, assumindo que a memória social está continuamente sendo apropriada e reapropriada por diferentes grupos sociais que estão em disputas, cabe a afirmação de Peralta (2007, p. 19) de que o “significado atribuído ao passado não é fixo e nem monolítico, sendo permanentemente construído e reconstruído por uma multiplicidade de actores [sic] ao longo do tempo”.

Reconhece-se, então, a pluralidade de agentes que atuam na construção da memória social, constituindo-a como um campo de disputas entre diferentes grupos sociais. Nesse sentido, a partir de uma abordagem materialista histórica, Benjamin (2010) propõe “escovar a história a contrapelo”, isto é, reescrever a história na perspectiva dos oprimidos.

Para Scifoni (2011), essa expressão em educação patrimonial sugere a necessidade de problematizar a memória oficial, superando a visão celebrativa e acrítica dos patrimônios, aquela que não vê conflitos e opressão, mas somente heróis. A história a contrapelo é recusar identificar-se com o opressor, é a busca por novos olhares, sob um ponto de vista radicalmente oposto, é buscar o ponto de vista dos oprimidos, dos esquecidos, valorizando o trabalho vivo e o trabalhador como o verdadeiro criador de riquezas, como sujeitos da cultura. Dá-se, assim, um novo sentido a esse mesmo patrimônio.

Em Iguape, escovar a história a contrapelo significa olhar para o patrimônio e enxergar para além das edificações centenárias, é ver o trabalho dos negros e a sua condição de opressão e exploração; é mostrar que a história das comunidades caiçaras da região ainda está por ser escrita e

reconhecida, dada a ausência de documentação e legislação que proteja a cultura destes grupos sociais; dos imigrantes japoneses que trouxeram para o Vale do Ribeira novos saberes, modos de fazer e de celebrações no início do século XX, o que produziu novas formas de ocupação desses espaços; e por fim, dos atuais moradores desse conjunto urbano, os que vivem nestes lugares e com eles estabeleceram relações de identidade.

Conforme o exposto, uma educação libertadora e emancipatória como defendem Freire (1994) e Scifoni (2011, 2012) busca a valorização da história destes sujeitos oprimidos. Nesse sentido, o Projeto Memórias Urbanas de Iguape-SP buscou tratar destes sujeitos da história, sem negligenciar a história que trata da construção do acervo arquitetônico e urbanístico reconhecido como patrimônio cultural nacional.

Desta forma, como defende Scifoni (2012, p. 37), destaca-se

a necessidade de construção de ações de forma compartilhada com as comunidades, a partir de suas necessidades e demandas e de uma atuação em rede, envolvendo diversos segmentos públicos e da sociedade civil, bem como uma multiplicidade de estratégias, as quais tem que ser determinadas a partir da problemática de cada local.

### 3 AS “RODAS DE MEMÓRIAS”

No Projeto Memórias Urbanas de Iguape-SP, partiu-se da valorização da memória social, compreendendo que os bens materiais de Iguape são sustentáculos da vida que ali acontece cotidianamente, dando significados e ressignificando este patrimônio cultural. Para cumprir essa proposta, foram realizadas quatro “rodas de memórias” (Figura 1), que se constituíram em momentos de encontro nos quais foi possível ouvir e registrar as falas das vivências dos moradores, os “causos” e as histórias dos diferentes grupos sociais que produzem o espaço social, não só de Iguape, mas de todo o Vale do Ribeira.

As rodas de memórias foram organizadas segundo temáticas de discussão, os encontros foram realizados na Casa do Patrimônio do Vale do Ribeira entre agosto e setembro de 2011. Foram realizadas as seguintes rodas de memórias: a primeira, intitulada “Cultura caiçara”, buscou a valorização destes grupos sociais e dar visibilidade às suas lutas para garantir a sua permanência em seus territórios; em seguida, com a temática voltada às questões da presença do negro na história do vale, o encontro

FIGURA 1

Roda de Memória.  
Foto de Talita  
Barbosa, 2011.



foi denominado “Quilombos do Ribeira”; o terceiro encontro, intitulado “Histórias de pedra e cal”, teve como objetivo ouvir relatos que tinham como foco o patrimônio edificado, tanto dos habitantes da cidade como do campo, detalhando as técnicas construtivas e os desafios da conservação; por fim, o último encontro, denominado “Águas de Iguape”, buscou ouvir e registrar as histórias relacionadas à navegação e à pesca que ocorriam e ainda ocorrem no Lagamar e no rio Ribeira, rio este que se caracteriza como o principal sustentáculo de identidade cultural regional, por onde, por muitos séculos, circularam mais que pessoas e mercadorias, mas também histórias, se constituindo também como lugar de celebrações.

### 3.1 Um território constituído entre as águas, a natureza e os grupos sociais

A análise do conteúdo dos discursos dos moradores possibilitou a identificação de significados e valores associados, sobretudo, ao patrimônio natural da região, mas também ao patrimônio edificado. As formas como os convidados das rodas de memórias percebem a natureza, em particular as águas, estão intimamente ligadas ao estoque de experiências vividas

neste território<sup>2</sup>. As narrativas, ao mesmo tempo que nos conduzem ao passado, à saudade de um tempo antigo, direcionam às formas atuais de apropriação destes espaços e aos conflitos vividos por estes grupos sociais.

A afetividade entre o território e seus moradores pode ser explicada por meio do vínculo de identidade estabelecida com os diferentes lugares que o compõe e os grupos sociais que lhes atribuem valores. No que se refere a esta relação das comunidades com a natureza, Dauro<sup>3</sup> lembra que “vivíamos da pesca e da agricultura, do extrativismo, como a maioria das comunidades, seja ela quilombola, caiçara, indígena, ele vive dos recursos que tem ali: da terra e da pesca se faz o seu próprio instrumento de trabalho”. Dentre os aspectos mencionados, destacam-se as referências à relevância do Lagamar, do rio Ribeira de Iguape e dos cursos d’água que compõem sua bacia hidrográfica, que são associadas à subsistência, seja na pesca, na criação de ostras, na produção de arroz ou na navegação.

Como destacou Eliel<sup>4</sup>,

a nossa cidade [Iguape], Ilha Comprida, Cananeia, Paranaguá e Guaraqueçaba estão em uma região que se chama zona costeira. Quer dizer, é uma porção de terra que está próxima do mar, essa região sofre influência física, química, biológica da vida, dos fenômenos que acontecem no mar e dos fenômenos que acontecem em terra.

Essa configuração entre o conjunto de cidades e a natureza, que caracteriza o território do Vale do Ribeira, repercute diretamente nas lembranças de como se dava a locomoção das pessoas neste espaço. Felix<sup>5</sup> destacou que “a locomoção do povo do sítio e das mercadorias se dava por navegação, não tinha estradas como hoje em dia tem, aqui no nosso município [Iguape] era só canoa e embarcação, hoje nem canoa não tem mais, hoje só tem ônibus,

2. Território, na concepção de Haesbaert (2004, 2013), que prioriza as dimensões simbólicas e mais subjetivas, o território visto fundamentalmente como produto da apropriação feita através do imaginário e/ou identidade social sobre o espaço geográfico.

3. Dauro M. do Prado, nascido na Jureia. O depoimento foi concedido na Casa do Patrimônio do Vale do Ribeira em Iguape-SP no dia 20 de agosto de 2011.

4. Eliel P. de Souza, biólogo, pesquisador do ICMBio. O depoimento foi concedido na Casa do Patrimônio do Vale do Ribeira em Iguape-SP no dia 24 de setembro de 2011.

5. Felix Veiga do Nascimento, condutor de embarcação da Sorocabana. O depoimento foi concedido na Casa do Patrimônio do Vale do Ribeira em Iguape-SP no dia 24 de setembro de 2011.

todo mundo vai de ônibus”. Já João<sup>6</sup> lembra que, como mestre condutor de embarcações, ele “saía daqui [Iguape] até Cananeia, até Ariri, Marujá, Paranaguá, Ararapira e Guaraqueçaba. Foi assim que me aposentei com 30 e poucos anos de trabalho”.

Para além das embarcações de médio porte que tinham a função de fazer a articulação deste território, outra típica embarcação lembrada pelos convidados foi a canoa à vela. Aparício<sup>7</sup> nos contou que

Eu fui a última pessoa a pescar com aquela canoa à vela, nós usávamos a vela, não era só eu não, todo o povo da Ribeira tinha a vela. Vinha para a cidade, por exemplo, se era vento sul, vinha de lá. Ou se vinha a remo, a vela vinha na canoa. Agora mesmo, a pouco tempo aqui no Rocio, eu andava à vela. Eu ia lá para o Icapara pescar com rede grossa. Quando chegava na hora de vir embora, levantava o motor, arrumava a vela e vinha, passava esse canal do mercado e ia embora para lá.

Para confeccionar uma canoa, conforme Dauro, “duas ou três pessoas derrubam uma árvore e fazem a canoa, era feita de um pau só e precisava de umas vinte pessoas para puxar a canoa do mato. É chamado de varação de canoa”.

Assim como o ofício da canoa, outras diversas manifestações culturais relacionadas à natureza foram mencionadas. Chico<sup>8</sup> nos contou sobre o fandango e o mutirão, ele recorda que “No tempo em que éramos jovens tinha muito fandango, tinha porque nós éramos solteiros e queríamos namorar, então quase todo fim de semana tinha fandango e mutirão, outra coisa que acabou praticamente”.

Ainda no que se refere a estas práticas, o Chico nos chama a atenção de que existem várias formas de trabalhos comunitários além do mutirão, como a pojuba e o auxílio:

6. João Xavier, mestre de embarcação da Sorocabana. O depoimento foi concedido na Casa do Patrimônio do Vale do Ribeira em Iguape-SP no dia 24 de setembro de 2011.

7. Aparício Muniz Ribeiro, pescador do Rocio. O depoimento foi concedido na Casa do Patrimônio do Vale do Ribeira em Iguape-SP no dia 24 de setembro de 2011.

8. Francisco de Sales Coutinho, o Chico Mandira, nascido no município de Cananeia na comunidade do Quilombo do Mandira. O depoimento foi concedido na Casa do Patrimônio do Vale do Ribeira em Iguape-SP no dia 27 de agosto de 2011.

As pessoas chamam qualquer coisa de mutirão, mas tem o mutirão, a pojuba e o auxílio. Mutirão é quando alguém queria fazer uma roça ou canoa ou uma coisa desse tipo, aí juntava 30 a 40 pessoas que trabalhavam o dia inteiro e o dono da roça dava o almoço e a janta e a noite tinha o fandango, o baile, isso é mutirão. A pojuba também tinha baile, mas as pessoas que eram convidadas almoçavam em casa e depois do almoço iam trabalhar até a noite e depois tinha a janta e o baile. O auxílio o pessoal juntava dez a 15 pessoas e iam fazer uma roça ou trabalhar numa casa e todo mundo dava o café, o almoço, café da tarde e depois as pessoas iam embora, não tinha baile. Hoje eles convidam quatro pessoas pra trabalhar em alguma coisa e fala que é mutirão, não é, isso é auxílio.

Outra prática mencionada foi a da medicina tradicional. Glorinha<sup>9</sup> lembrou que “Tinha curador que curava, nosso médico era o curador, benzia, fazia remédio de erva, ninguém ia ao médico”.

Vale destacar também outro importante fator que contribuiu para formar essa riqueza cultural que encontramos hoje no Vale do Ribeira: a imigração japonesa à região. Felix destacou que:

Quando a colônia japonesa veio aqui para o Brasil, para São Paulo, eles escolheram Registro, eles foram se distribuindo para as colônias de japoneses. Alguns japoneses que escolheram o Jipovura pra se colocar fizeram uma vila ali, lá já foi um lugar de farmácia, teve correio, tinha loja que aqui em Iguape não tinha. O que tinha lá no Jipovura não tinha aqui, tinha engenho de beneficiar arroz, iluminação na vila de Jipovura, tinha um médico.

Já no que se refere à preservação do conjunto urbano de Iguape, Cleide<sup>10</sup> destacou:

Nós temos que manter os olhos no futuro sem esquecer o nosso passado, das nossas raízes, da nossa história. Então quando a gente vê uma casa assim [paredes de pedra] é bonito, está mudando a cabeça das pessoas.

9. Glória do Prado Carneiro, a Glorinha, nascida na Jureia. O depoimento foi concedido na Casa do Patrimônio do Vale do Ribeira em Iguape-SP no dia 20 de agosto de 2011.

10. Cleide de Moraes Carneiro, moradora de Iguape. O depoimento foi concedido na Casa do Patrimônio do Vale do Ribeira em Iguape-SP no dia 17 de setembro de 2011.

Porque antes isso era vergonhoso, tratavam logo de cobrir com reboco. A calçada também, se sobrava um dinheiro iam cimentar e alisar, colocar piso. Os nossos casarios, as brincadeiras, tudo isso tem que ser preservado porque é a nossa história. Porque um lugar sem história é como uma árvore plantada no concreto, um vento derruba, porque não tem raiz. Eu vejo que poucas casas se conservam. Na rua Tiradentes muitas delas perderam suas características. Nós temos aqui a casa paroquial que foi colocada esquadria de alumínio, não sei se existe uma orientação. Quando eu era jovem tinha orgulho de ser caiçara e agora com quase 60 anos não vou ouvir ninguém chamar minha cidade de tapera velha. Essa mudança tem que estar dentro de cada um.

No mesmo sentido, Paulo Fortes<sup>11</sup> destaca que “a gente percebe que aos poucos vai se degradando o centro histórico, era mais bem cuidado. Agora com essa nova orientação do Iphan, do Condephaat e da Prefeitura que começaram a cuidar da preservação, mas muita coisa foi deixada de lado”.

Quanto ao incentivo à preservação deste vasto estoque patrimonial, Lauro<sup>12</sup> destaca a falta de incentivos por parte do Estado, e destaca que “por parte das escolas, na época da minha irmã ela brincava de roda, não existe mais isso. Acho que em termos de cultura tem que se resgatar tudo isso aí, falta incentivo. Tem que colocar na mão dos professores material para mostrar isso para as crianças”.

Associado à falta de incentivo citada por Lauro, Dauro destaca ainda que as comunidades quilombolas, indígenas, caiçaras e outros segmentos da sociedade civil que estão mais afastadas, na periferia da cidade, são expulsas pela especulação imobiliária, pelas grandes empresas ou pelas unidades de conservação integral, essas três coisas expulsaram as comunidades dos seus territórios, onde eles viviam coletivamente.

Desta forma, a partir da análise destes depoimentos, é possível traçar um panorama do patrimônio cultural que caracteriza não só Iguape, mas

11. Paulo Fortes Filho, pesquisador e historiador da cidade. O depoimento foi concedido na Casa do Patrimônio do Vale do Ribeira em Iguape-SP no dia 17 de setembro de 2011.

12. Lauro Evilásio de Andrade, nascido no bairro do Rocio em Iguape. O depoimento foi concedido na Casa do Patrimônio do Vale do Ribeira em Iguape-SP no dia 20 de agosto de 2011.

o Vale do Ribeira e as lutas que estas comunidades travam para se manter em seus territórios, como segue.

### 3.2 A luta das comunidades pelo seu território

Em 1969 e em 1986, respectivamente, são criados o Parque Estadual de Jacupiranga<sup>13</sup> e a Estação Ecológica da Jureia-Itatins<sup>14</sup> no Vale do Ribeira, essa ação do governo do estado de São Paulo afetou diretamente as comunidades tradicionais desta região, como ficou marcante em seus depoimentos.

Conforme destacou Chico:

Na década de 1960 foi criada na nossa comunidade o Parque de Jacupiranga, pegando sete municípios desde Cananeia até Jacupiranga, pegando vários quilombos, inclusive parte do sítio do Mandira foi incluída. Com isso o Estado criou a Polícia Ambiental e as comunidades foram proibidas de fazer tudo. Não poderia caçar, fazer roça, tirar palmito, caxeta, e aí nós resolvemos vender o sítio do Mandira, na década de 1970, 85% das terras. Algumas pessoas não venderam, como minha mãe e alguns dos meus tios, ficamos lá, mas tínhamos que sobreviver de alguma maneira, a única solução foi partir para trabalhar com ostra.

Da mesma forma, Dauro e Glorinha, respectivamente, destacam como as comunidades caiçaras foram tratadas no processo de criação da Estação Ecológica da Jureia-Itatins:

José Pedro de Oliveira Costa, Fabio Feldmann, Mario Mantovani, João Paulo Capobianco, da S.O.S. Mata Atlântica, iam tomar cafezinho com o meu pai e diziam: “Não se preocupem, vai dar tudo certo! Vocês são maravilhosos, podem ficar tranquilos, se eles quiserem expulsar vocês da terra nós não vamos deixar. Vamos criar aqui um santuário ecológico onde vocês vão viver tranquilamente, as comunidades tradicionais vão ficar bem.” Ficamos contentes, pensando que ia ser muito legal. De repente, em 1986, se cria a Lei de Estação Ecológica, só que

13. O Parque Estadual de Jacupiranga é um dos maiores parques paulistas em extensão, abrange parte dos municípios de Jacupiranga, Iporanga, Cajati, Eldorado Paulista, Barra do Turvo e Cananeia.

14. Situada entre os municípios de Iguape, Miracatu, Itariri e Peruíbe, a Estação Ecológica de Jureia-Itatins é uma Unidade de Conservação de proteção integral que tem como objetivos principais a preservação da natureza e realização de pesquisas científicas.

Estação Ecológica é uma unidade de conservação de proteção integral que não permite a presença humana. Meu pai sempre trabalhou com agricultura, fazendo roça, que é uma agricultura diferenciada, itinerante, você constrói a roça sem agrotóxico, sem nada, tem o momento de pousio dessa roça, você constrói uma roça aqui hoje, colhe todo o produto dela, constrói uma outra aqui e vai construindo até voltar para aquela primeira, onde a floresta já se regenerou. O solo está fértil e você começa de novo, uma agricultura sustentável. O modo de vida dessas comunidades no geral é que conserva esse meio ambiente. E essa área exatamente da Jureia, como outras do Vale do Ribeira, está preservada por quê? Por conta do modo de vida dessa comunidade, de como ela lida com esse ecossistema, com a pesca, com a floresta (Dauro M. do Prado, 2011, informação verbal).

Meu pai foi enganado. Falaram para o meu pai trabalhar normal, ele fez a roça e já veio uma multa. Multado. E meu pai não sabia de nada, não sabia por quê. Foi aí que acabou nossa vida lá. Começaram os guardas a entrar nas casas, destampar panela para ver o que o pessoal estava comendo e pegar as roupas das mulheres, vê o que tinha, jogavam os colchões. Foi um inferno, acabaram com tudo. Fomos obrigados a sair, não podia plantar mais, não podia matar nada para se alimentar e foram acabando os estoques. Tinham dias que a gente fazia café com banana verde pros filhos da gente comer porque não tinha jeito. Como ia ficar num lugar daqueles? Os guardas entravam nas casas para ver se tinha caça, era um inferno e fui obrigada a sair. A gente vivia tão feliz, era um lugar tão bom (Glória do Prado Carneiro, 2011, informação verbal).

Desta forma, as comunidades caiçaras que viviam na Jureia se viram obrigadas a deixar seu território, como salientou Glorinha:

Depois que surgiu a estação ecológica começamos a ser retirados e viemos morar na Barra do Ribeira. Meu pai e minha mãe ainda moram lá, ele tem 82 anos e ela tem 73, ainda sobem a Serra da Jureia para vir para cá e voltam. A gente não queria sair, mas fomos obrigados. Fomos saindo aos poucos, alguns foram para Peruíbe, outros para o Guaraú e uns poucos para a Barra. Nossa família veio para a Barra, alguns irmãos

foram para Itanhaém. [...] E hoje, muito do pessoal que saiu de lá, tão sofrendo nas beiras das cidades e os filhos pegaram caminhos errados. O que tinha lá era diferente, a nossa cultura era outra. Foi se perdendo a cultura, e viemos aqui para a Barra, montaram a Associação para gente não perder a cultura e nossos filhos continuarem na mesma cultura, nos meus afazeres. Assim estamos até hoje, lutando para voltar para lá. A gente quer voltar para as nossas terras, enquanto meu pai e minha mãe vivem, não sei se vai ser possível, mas é nossa luta até hoje. [...] O pessoal foi saindo e foi obrigado a fechar a escolinha que tinha lá. Como o professor ia lá para dar aula para duas crianças? Ele saiu. E a escola foi acabando. Foi acabando todo mundo, porque também não tinha mutirão, ficou a maioria das coisas abandonadas. As pessoas saíram sem nada, sem direito a nada, só com a roupa do corpo, porque era longe e nem tinham como trazer as coisas (Glória do Prado Carneiro, 2011, informação verbal).

Assim sendo, além da restrição de acesso aos seus territórios e, consequentemente, a suas práticas socioculturais, o que ficou muito claro nas falas dos convidados foram as consequências destas restrições junto aos jovens, como destacou também Silvio<sup>15</sup>:

Eu fico triste porque se você chegar para um jovem que tá lá e perguntar, ele não vai saber te responder nada de lá, ele sabe o que ele aprende na escola, mas não sabe nada da cultura do lugar. Se você perguntar para ele: “Tinha baile?”, ele te dirá: “Não sei”. E tinha baile! Muita gente lá também fica triste porque com essas coisas dos jovens irem estudar longe, eles acabam ficando sozinhos, perdendo os filhos, porque eles saem de lá, vão trabalhar, vão estudar [...]. As crianças sofrem com isso, porque estando no lugar é mais fácil aprender. Teve uma época que uma professora foi para lá e ficou na minha casa, ela disse que nós éramos iguais índios. Não me surpreende, porque a gente pesca, caça, tira palmito, é cultura rural [...]. Essas escolas estão tirando as pessoas do meio do mato e levando para a cidade, então isso vai esvaziando.

15 Silvio Fernando Rodrigues, nascido em 1957 no bairro do Despraiado. O depoimento foi concedido na Casa do Patrimônio do Vale do Ribeira em Iguape-SP no dia 20 de agosto de 2011.

Que política é essa que nós estamos fazendo? De esvaziamento dessas comunidades? Será que é isso que a gente quer? Não, não é isso que a gente quer. Vamos fazer com que o jovem continue no seu território e vamos levar condições para lá. Internet e antena são coisas que não são difíceis, fazer um convênio com o governo federal. São investimentos públicos que tem que ser feitos... Agora, se você dá condições de ele ficar lá até o ensino médio, aí ele quer fazer a faculdade dele, tem direito de escolher, de sair. Mas ter certeza de que quando ele tiver desse tamanho aqui, ele vai querer voltar, porque o sítio é um lugar bom para viver, não é um inferno. Por que esses jovens vão embora e não querem voltar? Por causa das condições das estradas, da falta de emprego. O poder público tem que investir mais, nós estamos perdendo o local de moradia.

Em consequência da criação da Estação Ecológica da Jureia-Itatins, as comunidades caiçaras criaram em 1989 a União dos Moradores da Jureia (UMJ), que tinha como principal objetivo lutar pela revogação da lei que criou a Estação Ecológica e pela criação da Reserva de Desenvolvimento Sustentável da Jureia-Itatins, como esclareceu Dauro:

Foi aí que criamos a UMJ, da qual eu sou presidente, em 1989. Mas a luta começou em 1987. Começamos a reunir todas as comunidades da Jureia para lutar pelos direitos das comunidades tradicionais. O objetivo da UMJ é mudar a lei, criar uma unidade de conservação de uso sustentável para que as comunidades continuem com seu modo de vida. [...] Tendo nosso território nós podemos fazer tudo: pesca, mutirão, fandango, tudo... Na Jureia nossa briga, nossa luta é mudar a lei. Transformar toda aquela área em reserva de desenvolvimento sustentável, para que possamos voltar para lá, assim nós também tomaríamos conta dos recursos que tem ali [...]. As comunidades indígenas e quilombolas têm um marco legal, elas estão na lei. E nós precisamos dar visibilidade às comunidades caiçaras para que um dia elas também estejam. Porque a partir do momento que você tem um marco legal, você tem como cobrar mais afincado do poder público.

Já no que se refere às comunidades quilombolas, elas já têm seus direitos garantidos por lei, o que trazem para estes grupos diversos benefícios,

como destaca Chico:

Nesse ano [2002] também fomos reconhecidos como comunidade quilombola e ganhamos o prêmio Rio+10 pela ONU, que possibilitou a saída do primeiro mandirano para fora do país e ir à Johannesburgo na África do Sul. Eu fui mostrar nosso trabalho de preservação ambiental e de desenvolvimento social da comunidade. Com esse trabalho também ganhamos o prêmio ECO 99, da Shell. Nós ressaltamos esse prêmio não pelo prêmio, mas pela valorização do nosso trabalho, porque a gente lá na roça não percebe a importância do nosso trabalho, tínhamos a impressão de que a gente nem faz parte desse país. Mas nós participamos sim, nossos antepassados morreram lutando para melhorar nosso país e até hoje nós trabalhamos para melhorar isso. Conseguimos vários benefícios, entre as mulheres e os jovens. [...] Com isso as pessoas veem que o Mandira está no caminho certo, e não é que estamos fazendo agora, não tem nada de novo, tudo aprendemos com nossos antigos. Hoje tem educação ambiental, mas o que fazemos são coisas que meu avô fazia, só não possuía esse nome. Hoje é proibido derrubar a margem do rio, e naquele tempo o pessoal preservava uma vasta margem do rio, nós sempre tivemos esse cuidado da preservação porque nós dependemos da natureza.

Ainda nas palavras de Chico, com o reconhecimento dos direitos das comunidades tradicionais quilombolas foi criada a Equipe de Articulação e Acessório das Comunidades Negras do Vale (EAACONE), com sede em Registro-SP. Esta tem como objetivo “planejar a articulação das comunidades para buscar seus direitos, pois antes da sua criação nós não sabíamos de nossos direitos enquanto negros, e com esse grupo temos acesso a essas informações. Agora temos orgulho de sermos negros e fazermos parte da história do Brasil”.

Em decorrência dessa organização, foi demandada por estas comunidades junto ao Iphan a aplicação do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) das comunidades quilombolas do Vale do Ribeira em parceria com o Instituto Socioambiental (ISA). A técnica do ISA, Anna

Maria<sup>16</sup>, responsável pela aplicação do inventário, destacou:

São 16 comunidades que participam: aqui embaixo nós temos em Cananeia os quilombos do Mandira, Morro Seco. Em Eldorado nós temos o Abobral, Sapatu, Pedro Cubas, Pedro Cubas de Cima, Ivaporunduva, São Pedro, Galvão, Nhunguara. Em Iporanga nós temos Santa Rosa, Pilões, Pombas e Praia Grande. Em Itaoca temos Cangume e Porto Velho. Em cada comunidade dessas nós temos um agente cultural treinado por nós do ISA e pelo Iphan para aplicar os questionários do inventário. [...] Uma coisa preocupante é o declínio da atividade agrícola, a atividade de roça. É claro que a ajuda do governo a essas comunidades é importante, mas sem uma política de incentivo à roça acabam solapando essa atividade, e sem a roça não temos o mutirão, pulhuva, nem reunida, nem auxílio, não tem mais, e se a gente não tem mais isso não tem os bailes depois, e se a gente não tem os bailes a gente não tem as musquetas, a dança do chapéu, a anhamaruca, o fandango, e se a gente não tem os produtos da roça a gente não tem mais o tipiti, peneira, pilão, a roda, o monjolo... quer dizer, acaba tudo, aí a gente vê o sistema. [...] Se a vida é difícil na roça, é importante que a gente crie condições pra que não seja tão difícil.

Por fim, Paulo Fortes em seu depoimento sintetiza a atual situação das comunidades tradicionais, em particular as caiçaras, perante as legislações ambientais:

Com as leis ambientais, não sou contra porque elas são necessárias, mas não se pensou no caiçara que vive lá. A lei protege a formiga, o caramujo, o lagarto, o jacaré, o macaco, a onça, mas não protege o homem. Hoje em dia, se a gente passar nas ruas do litoral, a gente encontra uma roça de mandioca. Mas é como se fosse um museu, porque hoje não tem como plantar. Durante séculos o caiçara viveu e preservou aquilo, mas a lei tem que ser alterada para que ele possa viver. Claro, com certo limite, que reprima aquilo que não tá certo, mas a gente não pode deixar que ele não viva. Ele foi expulso do seu habitat e veio engrossar a periferia das cidades, com subemprego.

16. Anna Maria de Andrade é antropóloga e trabalha no Instituto Socioambiental (ISA). O depoimento foi concedido na Casa do Patrimônio do Vale do Ribeira em Iguape-SP no dia 27 de agosto de 2011.

A partir do exposto nos depoimentos, é possível afirmar que o patrimônio cultural e as práticas socioespaciais das comunidades tradicionais não só de Iguape, mas de todo o Vale do Ribeira, estão diretamente relacionados às relações destes grupos com os seus territórios, territórios estes em que a natureza se faz fortemente presente. Desta forma, considerando ainda que mais de 50% desta região do estado de São Paulo estão protegidos como Unidades de Conservação, os conflitos com as comunidades tradicionais são inevitáveis, constituindo-se em um desafio aos órgãos de preservação do patrimônio cultural de promoverem a mediação destes conflitos e na defesa dessas comunidades e de sua cultura.

#### 4 ALGUMAS PALAVRAS FINAIS

O patrimônio historicamente se constitui enquanto campo de disputas, campo em que os grupos sociais hegemônicos têm seus sustentáculos de identidade melhor representados. Contudo, Canclini (1994) salienta que apenas esse apontamento é insuficiente para entender o patrimônio como tal. Para o autor:

A sociedade não se desenvolve apenas por meio da reprodução incessante do capital cultural hegemônico, nem o lugar das classes populares se explica unicamente pela sua posição subordinada. Como espaço de disputa econômica, política e simbólica, o patrimônio está atravessado pela ação de três tipos de agentes: o setor privado, o Estado e os movimentos sociais. As contradições no uso do patrimônio têm a forma que assume a interação entre estes setores em cada período (CANCLINI, 1994, p. 100).

Desta forma, neste campo de disputas, o objetivo deste projeto foi de, a partir de uma educação patrimonial libertadora (FREIRE, 1994; SCIFONI, 2011, 2012), conferir ao que Canclini (1994) denominou de movimentos sociais o protagonismo de sua própria história, dando visibilidade às suas memórias sociais, evidenciando seus patrimônios culturais e a luta destes para salvaguardá-las, mesmo sem o respaldo e muitas vezes contra a vontade do Estado.

## REFERÊNCIAS

- BENJAMIM, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 2010. (Obras escolhidas, v. 1).
- CANCLINI, Néstor Garcia. O patrimônio cultural e a construção imaginária do nacional. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Brasília, DF, n. 23, p. 95-115, 1994.
- CARLOS, Ana Fani A. *O lugar no/do mundo*. São Paulo: Hucitec, 1996.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.
- HAESBAERT, Rogério. Dos múltiplos territórios à multiterritorialidade. In: SEMINÁRIO NACIONAL SOBRE MÚLTIPLAS TERRITORIALIDADES, 1., 2004, Porto Alegre. *Anais [...]*. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2004. p. 1-20.
- HAESBAERT, Rogério. *Territórios alternativos*. São Paulo: Contexto, 2013.
- PERALTA, Elsa. Abordagens teóricas ao estudo da memória social: uma resenha crítica. *Arquivos da Memória*, Lisboa, n. 2, p. 4-23, 2007.
- PEREIRA, Danilo Celso. O Conjunto Histórico e Paisagístico de Iguape: um caso paradigmático das políticas de preservação do patrimônio cultural nacional no estado de São Paulo. In: ENCONTRO INTERNACIONAL ARQUIMEMÓRIA, 4., 2013, Salvador. *Anais [...]*. Salvador: EDUFBA, 2013.
- SCIFONI, Simone. Educação Patrimonial para o exercício da cidadania. In: SCIFONI, Simone (org.). *Caderno de educação patrimonial: memórias urbanas de Iguape-SP*. Iguape: Prefeitura de Iguape: Universidade de São Paulo, 2011. p. 24-34. Disponível em: <https://casadopatrimonio-vp.files.wordpress.com/2014/09/caderno-de-iguape.pdf>. Acesso em: 25 jan. 2016.
- SCIFONI, Simone. Educação e patrimônio cultural: reflexões sobre o tema. In: TOLENTINO, Átila B. *Educação patrimonial: reflexões e práticas*. João Pessoa: Iphan, 2012. p. 30-37.