



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA – UnB
FACULDADE DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

PAULO FERNANDO SOARES PEREIRA

OS ESQUECIMENTOS DA MEMÓRIA: o tombamento do patrimônio
cultural quilombola e a formulação de uma política pública

Brasília/DF – 2019

DOUTORANDO: PAULO FERNANDO SOARES PEREIRA (Matrícula nº 160076579)

OS ESQUECIMENTOS DA MEMÓRIA: o tombamento do patrimônio cultural quilombola e a formulação de uma política pública

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade de Direito da Universidade de Brasília, como requisito parcial e obrigatório, para obtenção do título de Doutor em Direito, na área de concentração “Direito, Estado e Constituição”, sob a orientação da Professora Dra. Ana Cláudia Farranha.

PAULO FERNANDO SOARES PEREIRA

OS ESQUECIMENTOS DA MEMÓRIA: o tombamento do patrimônio cultural quilombola e a formulação de uma política pública

Tese apresentada, como requisito parcial e obrigatório, para obtenção do título de Doutor em Direito, pelo Programa de Pós-Graduação em Direito, na área de concentração “Direito, Estado e Constituição”, sob a orientação da Professora Dra. Ana Cláudia Farranha.

BANCA EXAMINADORA

Professora Dra. Ana Cláudia Farranha (Presidenta)
Universidade de Brasília – UnB (Direito)

Professora Dra. Iamara da Silva Viana (Examinadora Externa)
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC/Rio (História)

Professor Dr. Joaze Bernardino Costa (Examinador Interno)
Universidade de Brasília – UnB (Sociologia)

Professor Dr. Evandro Charles Piza Duarte (Examinador Interno)
Universidade de Brasília - UnB (Direito)

Guilherme Scotti Rodrigues (Examinador Interno Suplente)
Universidade de Brasília – UnB (Direito)

Brasília/DF, 31 de outubro de 2019.

RESULTADO: Aprovado.

Ficha catalográfica elaborada automaticamente,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

PEREIRA, Paulo Fernando Soares
PD598e Os esquecimentos da memória: o tombamento do patrimônio cultural quilombola e a formulação de uma política pública / Paulo Fernando Soares PEREIRA; orientador Ana Claudia Farranha. -- Brasília, 2019.
350 p.

Tese (Doutorado - Doutorado em Direito) -- Universidade de Brasília, 2019.

1. Constitucionalismo. 2. Patrimônio Cultural. 3. Quilombos. 4. Questões Raciais. 5. Políticas Públicas. I. Farranha, Ana Claudia, orient. II. Título.

Às comunidades quilombolas brasileiras, em reconhecimento às lutas constantes por inclusão de seus direitos. Nada foi, é ou será em vão: pelo protagonismo histórico de mãos e punhos insurgentes escreveu-se, escreve-se e se reescreverá a nossa História.

AGRADECIMENTOS

A realização de um Doutorado representa a conclusão de importante ciclo não apenas acadêmico, mas da própria vida para aqueles que acreditam que a nossa materialização no Universo não é fruto de mero acaso. Trata-se de trajetória individual que, no meu caso, não poderia ser alcançada sem a contribuição e o reconhecimento coletivo de pessoas e instituições. Completar tal ciclo de descobertas e redescobertas, das(os) outras(os) e de mim mesmo, desperta, antes de tudo, gratidão e humildade.

Mistério

Venho de uma família que era adepta de religião afro-indígena brasileira, popularmente conhecida como “pajelança” na Baixada maranhense. Diversas razões interromperam essa ligação, diante da conversão da maioria ao pentecostalismo, tão presente nas camadas populares, as quais, às vezes, não resistem ao proselitismo intolerante das religiões hegemônicas e monoteístas. Comigo, restou um crer nas múltiplas possibilidades dos mistérios: encantados ou orixás, entidades ou santos, orixás ou apenas à fagulha que deve estar em mim, átomo presente em todo o Universo, ao que muitos consideram “Deus” e que, talvez, nada mais seja do que a inteligência em toda a sua potência e, concomitantemente, a simplicidade em toda a sua benevolência: um(a) deus(a) menos universal e mais particular, falho(a) e demasiadamente humano(a), que compreenda os particularismos religiosos de cada um(a), inclusive daqueles em quem nada creem e seja capaz de brincar e dançar com(o) as(os) demais deusas(es).

Profecia

À Isaías Soares Pereira, Zaquinha [*in memorian*], meu tio, criança que, um dia – em Pacas, colocou uma caneta em minha mão, quando eu, ainda recém-nascido –, disse para a minha mãe que seu filho seria “doutor”. Após suas palavras, logo em seguida, veio a falecer de forma repentina e misteriosa, mas a doçura de sua mensagem sempre me acompanhou.

Professoras(es)

À Professora Dra. Ana Cláudia Farranha, mulher negra, sinal de esperança, luminosa e colorida árvore ipê no árido Cerrado, a quem devo o primeiro abraço em Brasília e os constantes incentivos, sempre com um doce e radiante sorriso negro. Ressalto que a adjetivação quanto à sua feminina negritude, em posição de destaque acadêmico, para mim, sempre será evidenciada e razão de orgulho e esperança, diante de uma universidade caracterizada pela hegemonia branco-patriarcal.

À Professora Dra. Monica Teresa Costa Sousa, por me auxiliar nos primeiros passos da pesquisa científica e por ser um parâmetro como pessoa e pesquisadora, mesmo diante de tantas pedras que lhe foram jogadas, na vã tentativa de ofuscar seu brilho pessoal e acadêmico.

Ao amigo José Odval Alcântara Júnior, em sua diletta amizade, pelos constantes diálogos, confissões recíprocas, divisões de angústias, sonhos, nostalgias, cafés e risos, sob a benção fraterna do Sol que se punha ao entardecer da Baía de São Marcos em São Luís.

À Mundinha Araújo, outro negro sorriso, por sua luta antirracista e sua incansável tarefa de descobrir as memórias e histórias negras e quilombolas do Maranhão.

Ao Professor Flávio dos S. Gomes (UFRJ), referência na área de pesquisa dos quilombos no Brasil e pela generosidade de sua postura acadêmica. À Professora Ynaê L. dos Santos, por me receber como pesquisador no CPDOC/FGV/RJ. Às(aos) Professoras(es) da UFRR Denise Meneses, Braga, Gursen, Ilaine e Paulo César.

À Professora Rita Segato, que me “enfeitiçou” com seu encantamento acadêmico e à Professora Alejandra Pascual, em sua potência questionadora e insurgente.

E, mais uma vez, à Professora Fafá, a quem devo a minha alfabetização, em Pacas.

Amigas(os)

À Chiara Ramos e Jivago Quirino, com quem compartilhei utopias e distopias. À Ângela Saldanha, por nossa conexão fraterna e espiritual. E, para Armstron, um irmão.

Não poderia omitir Adejalmo, Aline, Apolônia, Anderson, Calbi, César Baldi, Cláudia Sarturi, Eduardo, Evandro, Fabiano, Francisco, Gercina, Gilmar, Giselle, Gláucia, Histalley, Linda, Jordina, Izabel, Jorge Rocha, Leonardo Gatto, Luzia Ary, Marcelo Lauande, Maria José, Marla, Marli Ogun, Michael, Paco Massala, Paulo Estevão, Rodrigo Zagury, Rodolfo, Susana, Nonato, Vanessa, Xocolate e Rodrigo Rocha, amigo que muito me incentivou, mesmo sem perceber.

À Mãe Mundoca, Canjoca, Maria Barros, Mãe Quintina, Mundica, Dona Gertrudes e Binoca, mulheres negras, em sua maioria, que, nas suas simplicidades resistentes, auxiliaram-me em momentos diversos.

A Pai Itaparandi, pela amizade, conversas sobre os mistérios deste mundo e auxílios espirituais.

A Lourival, em seu jeito andrógono, amigo à primeira vista, por me ensinar que nossas vidas e corpos constituem constante militância política. À Luciana Ramos, olhar empático à primeira vista, pelo acolhimento em sua casa e em seu coração.

Para Ariadne, Carlos, Daniel, Duda, Izabela Patriota, Gabriela, Salles, Thiago, amigas(os) da Universidade de Brasília – UnB e aos integrantes do Maré: Dr. Evandro Piza, Maíra Brito, Marcos Queiroz, Nailah Veleci e Rodrigo Portela.

À Euzilene e demais servidoras(es) da Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Brasília – UnB, com suas portas e corações abertos.

Familiares

Aos avós Petronila e Raimundo, exemplos de dignidade e perseverança.

À Luciene, minha mãe, de quem aprendi, desde cedo, que poderia ser e fazer o que quisesse e bem entendesse, e aos irmãos Diego, Frank e Fredson, pelos incentivos e entusiasmos.

Às tias, tios, primos, comadres e afilhados, Maria, Bastiana, Nita, Deusa, Batista, Beja, Denise, Bianca, Abel e Arthur, com o meu carinho.

Instituições

À Universidade de Brasília – UnB, nas pessoas de seus servidores, docentes e “terceirizados”, por continuar a manter o sonho de Anísio Teixeira e Darcy Ribeiro, instituição aberta ao novo e à diversidade do povo brasileiro e da América Latina.

À Advocacia-Geral da União – AGU, em especial à Escola da AGU Ministro Victor Nunes Leal, a quem devo o período de afastamento por 06 (seis) meses para fins de pesquisa, oportunidade essencial para a desenvoltura da tese.

À equipe do Departamento de Patrimônio Material – DEPAM, do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN, pela recepção e disposição durante a pesquisa documental.

*Querem de toda maneira
Terminar com nossa cultura
Que é tão pura
E até subestimar
Estou falando do samba
Do batuque do terreiro
Daquela tinta vermelha
Que corre pelo corpo inteiro
Ainda
Vamos incomodar muita gente
Que quer colocar água fria no lugar que está muito quente
Dessa gente eu sinto pena
Que sem motivo condena
O samba
Minha alegria sem par, sem par
Agora e formar uma corrente
Com elos muitos resistentes
Daqueles que levam bom tempo para arrebentar
É abrir espaço
Deixar caminhar com seus passos
Essa nova geração
E dar condição a esta raça
E terminar com esta farsa
Deixar este povo sofrido mostrar seu valor
Pra que tanto preconceito
Está no sangue
Não tem mesmo jeito
O samba merece respeito
Seja aonde for*

(Elos da raça - Jovelina Pérola Negra)

PEREIRA, Paulo Fernando Soares. **Os esquecimentos da memória:** o tombamento do patrimônio cultural quilombola e a formulação de uma política pública. 2019. 350 f. Tese (Doutorado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade de Brasília (UnB), Brasília - DF, 2019.

RESUMO

A tese aborda as possibilidades de formulação de uma política pública de tombamento (proteção) voltada especificamente para a proteção dos sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos, conforme prevê o art. 216, §5º, da CF. Para tanto, é organizada em quatro capítulos, os quais refletem a posição do autor a respeito do processo de construção de direitos, a saber: a) negação, no qual apresenta os quilombos como um fenômeno insurgente da Modernidade e do colonialismo brasileiro e relaciona a situação dos processos de tombamento dos sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos, em trâmite junto ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN, como uma consequência da noção embranquecida de patrimônio; b) luta, em que trata da ação dos quilombos para se inserirem na narrativa do Estado-Nação, em um processo de disputas e negociações pela identidade nacional, que culminou com a Constituição de 1988; c) reconhecimento, o qual relaciona o processo de reconhecimento de exemplos da patrimonialidade negra como formas ressignificadoras de conceitos jurídicos clássicos, a exemplo do tombamento; d) inclusão, abordando as (re)existências das comunidades quilombolas às formas homogeneizantes do Estado Nacional e o fenômeno político e administrativo da “não decisão”, discutindo, ainda, as possibilidades de formulação de políticas patrimoniais inclusivas e antirracistas que afirmem a contemporaneidade das identidades quilombolas. Como conclusão, sugere a necessidade do campo da patrimonialidade quilombola ser melhor desenvolvido, nomeando-se novas categorias, a partir de diálogos com as comunidades, o que proporcionará a possibilidade de formulação de novos direitos para as comunidades quilombolas, a partir do dispositivo contido no art. 216, § 5º da Constituição. A metodologia consistiu na revisão crítica de literatura e pesquisa documental em processos que tramitam junto ao IPHAN.

PALAVRAS-CHAVE: Constitucionalismo. Patrimônio cultural. Quilombos. Questões raciais. Políticas públicas.

PEREIRA, Paulo Fernando Soares. **The silences of the memory**: the protection of the “quilombola” cultural heritage and the formulation of public policies. 2019. 350 p. Thesis (Doctorate in Law) – Law School, University of Brasilia (UnB), Brasilia - FD, 2019.

ABSTRACT

The thesis approaches the possibilities for formulating public policies of heritage – protection – concerning specially the protection of sites that bring up the historical reminiscences of the ancient “quilombos” (maroon societies), according to Brazilian Constitution, article 216, § 5°. Therefore, the work has been organized in four chapters, which reflect the author’s opinion concerning the process of rights establishment, such as: a) denial, in which the “quilombos” (maroon societies) are presented as an insurgent phenomenon of the Modernity and of Brazilian colonialism, by listing the ongoing heritage cases, in the National Heritage Institute - IPHAN, of sites where historical reminiscences of the ancient “quilombos” (maroon societies) are found, as a consequence of the “whitened” notion of heritage; b) struggle, in which the action of “quilombos” (maroon societies) for being accepted in the State-Nation *status quo* is approached, in a process of disputes and negotiations for their national identity, in 1988’s Constitution as well; c) recognition, in which the processes of recognizing examples of black patrimony are approached by reframing classical juridical concepts, such as the heritage itself; d) inclusion, approaching the (re) existences of “quilombolas” communities to the homogeneous ways of National State and the political and administrative phenomenon of “non decision”, including a discussion about the possible inclusive and antiracist patrimonial politics, by recognizing the contemporaneity of “quilombolas’ identity. As a conclusion, the work suggests the necessity of a better development for “quilombola” patrimony, by naming new categories, from dialogues with the community, bringing up the formulation of new rights to these people, concerning the article 216, § 5° of Brazilian Constitution. The methodology consisted in a critical review of literature and documental research through proceedings submitted to IPHAN.

KEY-WORDS: Constitutionalism. Cultural heritage. “Quilombos”: maroon societies. Racial Issues. Public Politics.

PEREIRA, Paulo Fernando Soares. **El olvido de la memoria**: la protección del patrimonio cultural quilombola y la formulación de una política pública. 2019. 350 p. Tesis (Doctorado en Derecho) – Facultad de Derecho, Universidad de Brasilia (UnB), Brasilia - DF, 2019.

RESUMEN

La tesis aborda las posibilidades de formulación de una política pública dirigida específicamente a la protección de los sitios con reminiscencias históricas de los antiguos quilombos (palenques, cimarrones), según lo previsto en el art. 216, §5, de la Constitución Federal brasileña. Para este fin, se organiza en cuatro capítulos, que reflejan la posición del autor sobre el proceso de construcción de derechos: a) negación, que presenta a los quilombos como un fenómeno insurgente de la modernidad y el colonialismo brasileño y relaciona la situación de los procesos de protección del patrimonio cultural de los sitios con reminiscencias históricas de los antiguos quilombos, paralizados en el Instituto de Patrimonio Histórico y Artístico Nacional - IPHAN, como consecuencia de la noción blanqueada de patrimonio; b) lucha, que trata de la acción de los quilombos para insertarse en la narrativa del Estado-Nación, en un proceso de disputas y negociaciones por la identidad nacional, que culminó en la Constitución de 1988; c) reconocimiento, que relaciona el proceso de reconocer ejemplos de herencia negra como formas resignificantes de conceptos legales clásicos, como el “tombamento”; d) inclusión, abordando las (re) existencias de las comunidades quilombolas a las formas homogeneizadoras del Estado Nacional y el fenómeno político y administrativo de la “no decisión”, también discutiendo las posibilidades de formular políticas patrimoniales inclusivas y antirracistas que afirmen la contemporaneidad de las comunidades. En conclusión, sugiere la necesidad de desarrollar mejor el campo del patrimonio quilombola que debería nombrar nuevas categorías y dialogar con las comunidades, lo que permitirá la posibilidad de formular nuevos derechos para las comunidades quilombolas, con base en la disposición contenida en el art. 216, § 5 de la Constitución. La metodología consistió en una revisión crítica de la literatura y investigación documental en los procesos que circulan en el IPHAN.

PALABRAS CLAVE: Constitucionalismo. Patrimonio cultural. Quilombos: palenques, cimarrones. Problemas raciales. Políticas públicas.

LISTA DE QUADROS

- I – Disposições constitucionais sobre comunidades afros no Brasil e na Colômbia (65)
- II – Relação dos processos que tratam sobre os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos, conforme data de abertura (77)
- III – Comparação entre patrimonialidade e contemporaneidade quilombola no Brasil (82)
- IV – Comparativo entre as regulamentações dos decretos quilombolas (91)

LISTA DE ABREVIATURAS

ABA – Associação Brasileira de Antropologia
ABPN – Associação Brasileira de Pesquisadoras(es) Negras(os)
ACONERUQ – Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas
ADCT – Atos das Disposições Constitucionais Transitórias
ADC – Ação Direta de Constitucionalidade
ADPF – Ação de Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental
ADI – Ação Direta de Inconstitucionalidade
AGU – Advocacia-Geral da União
AML – Academia Maranhense de Letras
ANPOCS - Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais
ANPUH – Associação Nacional de História
APEM - Arquivo Público do Estado do Maranhão
ARQPEDRA – Associação da Comunidade Remanescente do Quilombo Pedra do Sal
CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento do Pessoal de Ensino Superior
CCN/MA – Centro de Cultura Negra do Maranhão
Cf. – Conferir
CF – Constituição Federal
CLASCO – Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
CNPq – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
CONPEDI – Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Direito
DEPAM/IPHAN – Departamento de Patrimônio Material
DF – Distrito Federal
EC – Emenda Constitucional
FCP – Fundação Cultural Palmares
FGV – Fundação Getúlio Vargas
FNPM – Fundação Nacional Pró-Memória
IBRAM – Instituto Brasileiro de Museus
IEHS – Instituto de Estudios Histórico Sociales [Argentina]
IMN – Inspeção de Monumentos Nacionais
INAH – Instituto Nacional de Antropología e Historia [México]
INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

INEPAC – Instituto Estadual de Patrimônio Cultural do Rio de Janeiro

INL – Instituto Nacional do Livro

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

LDB – Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional

MAMBA – Museu de Arte Moderna da Bahia

MEC – Ministério da Educação e Cultura

MinC – Ministério da Cultura

MJ – Ministério da Justiça

MPF – Ministério Público Federal

MS – Mandado de Segurança

MST – Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra

OIT – Organização Internacional do Trabalho

PGR – Procuradoria-Geral da República

PROUNI – Programa Universidade para todos

PUC/SP – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

RE – Recurso Extraordinário

RTID – Relatório Técnico de Identificação e Delimitação

SEPP/PR – Secretaria de Políticas de Promoção de Igualdade Racial da Presidência da República

SIOGE – Serviço de Imprensa e Obras Gráficas do Estado [Estado do Maranhão]

SMDDH – Sociedade Maranhense de Direitos Humanos

SPHAN – Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

SPM/PR – Secretaria de Políticas para as Mulheres da Presidência da República

UCAM – Universidade Cândido Mendes

UEA – Universidade do Estado do Amazonas

UERJ – Universidade do Estado do Rio de Janeiro

UFAL – Universidade Federal de Alagoas

UFF – Universidade Federal Fluminense

UFJF – Universidade Federal de Juiz de Fora

UFMA – Universidade Federal do Maranhão

UFMG – Universidade Federal de Minas Gerais

UFPB – Universidade Federal da Paraíba

UFPE – Universidade Federal de Pernambuco

UFPR – Universidade Federal do Paraná

UFRGS – Universidade Federal do Rio Grande do Sul

UFRR – Universidade Federal de Roraima

UNAL – Universidad Nacional de Colombia

UNAM – Universidad Nacional Autónoma de México

UnB – Universidade de Brasília

UNESP – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”

UNICAMP – Universidade Estadual de Campinas

USP – Universidade de São Paulo

UNESCO – Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	18
a) Questões preliminares	18
<i>a.1) Problemática</i>	18
<i>a.2) Delimitação</i>	21
<i>a.3) De onde surgem minhas inquietações?</i>	21
b) Questões objetivas	22
<i>b.1) Objetivo geral</i>	22
<i>b.2) Objetivos específicos e composição da tese</i>	23
<i>b.3) Hipóteses de investigação</i>	25
c) Questões teóricas	26
<i>c.1) A Modernidade e o ocultamento da patrimonialidade dos “outros” esquecidos</i>	26
<i>c.2) O colonialismo e o racismo como formas de problematizar a questão patrimonial</i>	33
<i>c.3) Disputas e seletividade da memória e o poder de nomeação do direito: os quilombos e as novas possibilidades de narrativa do Estado-Nação</i>	38
d) Questões metodológicas	42
<i>d.1) O patrimônio, campo multidisciplinar e polifônico</i>	42
<i>d.2) A formulação da tese e período de pesquisa na Colômbia: aproximando as diferenças</i>	43
<i>d.3) Métodos e técnicas de pesquisa utilizados</i>	45
I - A NEGAÇÃO: A Modernidade e ocultamento da patrimonialidade dos “outros”	48
Introdução	48
1.1 Os quilombos como fenômeno insurgente da Modernidade e do colonialismo	49
1.2 Panorama e bloqueios ao tombamento do patrimônio quilombola	63
1.3 O que falam os processos silenciados?	72
1.4 É possível tratar de quilombo sem se falar de racismo?	104
Conclusão	113
II - A LUTA: Patrimônios dos “outros” resistentes e disputas pela identidade nacional	115
Introdução	115
2.1 A resposta constitucional de 1988 à negação e ao ocultamento da resistência quilombola	116
2.2 Controvérsias em torno da ressignificação e ressemantização dos quilombos	133
2.3 Patrimonialidade e contemporaneidade dos quilombos	144

2.4 Lutas e (re)existências: Palmares e Ambrósio	158
Conclusão	174
III – O RECONHECIMENTO: A face negra da Modernidade e o direito às memórias	176
Introdução	176
3.1 Invenções dos patrimônios [direitos] e a racialização da distinção	177
3.2 Casa Branca, resistência negra e patrimonialização	191
3.3 Rememórias, políticas públicas e reconhecimento	205
3.4 A descolonização patrimonial e direitos culturais subalternizados	216
Conclusão	229
IV- A INCLUSÃO: O constitucionalismo inclusivo e a política de tombamento quilombola	231
Introdução	231
4.1 Além dos direitos fundiários: cultura quilombola e inclusão	232
4.2 Quilombos de memórias: Frechal e Jamary dos Pretos	246
4.3 Políticas públicas: relacionando os racismos institucional e cultural e a “não decisão”	259
4.4 E os negros? Onde estão os negros? O antirracismo a partir da patrimonialização	281
Conclusão	291
CONSIDERAÇÕES FINAIS	292
REFERENCIAIS	309

INTRODUÇÃO

*A cultura e o folclore são meus
Mas os livros foi você quem
escreveu
Quem garante que Palmares se
entregou
Quem garante que Zumbi você
matou
Perseguidos sem direitos nem
escolas
Como podiam registrar as suas
glórias
Nossa memória foi contada por
vocês
E é julgada verdadeira como a
própria lei
Por isso temos registrados em
toda história
Uma mísera parte de nossas*

*vitórias
É por isso que não temos sopa
na colher
E sim anjinhos pra dizer que o
lado mau é o candomblé
A energia vem do coração
E a alma não se entrega não
A energia vem do coração
E a alma não se entrega não
A influência dos homens bons
deixou a todos ver
Que omissão total ou não
Deixa os seus valores longe de
você
Então despreza a Flor Zulu
Sonha em ser pop na Zona Sul
Por favor não entenda assim
Procure o seu valor ou será o*

*seu fim
Por isso corre pelo mundo sem
jamais se encontrar
Procura as vias do passado no
espelho mas não vê
E apesar de ter criado o toque
do agô
Fica de fora dos cordões do
carnaval de Salvador
A energia vem do coração
E a alma não se entrega não
A energia vem do coração
E a alma não se entrega não*

(Natiruts – Palmares 1999)

a) Questões preliminares

a.1) Problemática

A Constituição Federal de 1988 estabelece que “ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos” (art. 216, § 5º). Apesar disso, junto ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN, apenas 02 (dois) sítios que se adequam a tal hipótese foram objetos de tombamento: a *Serra da Barriga*, antigo Quilombo dos Palmares, tombado em 1986, em União dos Palmares, em Alagoas (IPHAN, 1982b), e as reminiscências do antigo *Quilombo do Ambrósio*, tombado em 2002, em Ibiá, Minas Gerais (IPHAN, 1998c), ambos não habitados/ocupados, atualmente, por comunidades quilombolas. O primeiro caso é anterior à Constituição Federal, enquanto o segundo caso é posterior a 1988.

Dessa forma, a tese proposta se denomina “**OS ESQUECIMENTOS DA MEMÓRIA: o tombamento do patrimônio cultural quilombola e a formulação de uma política pública**”. Pretende-se analisar a respeito do conteúdo do dispositivo mencionado acima, assim como acerca das possibilidades concretas de formulação da política de patrimônio cultural voltada especificamente para a proteção das reminiscências históricas dos sítios dos antigos quilombos, como forma de resgate (reconhecimento) e afirmação (inclusão) de uma parcela significativa das identidades negras, historicamente silenciadas pelas políticas patrimoniais, a fim de que a questão não seja apenas um álibi simbólico previsto no texto constitucional.

Tal discussão revela-se importante porque, ao se tratar dos quilombos, é rotineiro se discorrer a respeito da relação entre a territorialidade e a cultura inerentes a eles: a associação se mostra adequada¹. O Decreto nº 6.040/2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, apresenta definição que corrobora tal relação:

Art. 3º Para os fins deste Decreto e do seu Anexo compreende-se por:

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

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

Rogério Haesbaert (2005, p. 6.776), nesse sentido, argumenta que a territorialidade, além de incorporar uma dimensão estritamente política, diz respeito também às relações econômicas e culturais, pois está “intimamente ligada ao modo como as pessoas utilizam a terra, como elas próprias se organizam no espaço e como elas dão significado ao lugar”.

Contudo, mesmo reconhecendo que as relações culturais estão relacionadas à territorialidade, há um vazio nos estudos mais aprofundados em relação às culturas material e imaterial dos quilombos, revelando-se e nomeando-se os sujeitos, as personagens que as construíram, a fim de que tais territorialidades não sejam invisibilizadas e fiquem restritas a discussões sobre direitos fundiários. Tais estudos possibilitariam contemplar e recuperar historicamente o conhecimento, as técnicas, o saber, e o saber fazer construídos na relação entre sujeitos e natureza nas sociedades quilombolas (LOPES, 2009, p. 116).

Atualmente, no que diz respeito à proteção dos sítios com reminiscências históricas dos antigos quilombos, os órgãos e entidades ligados à proteção do patrimônio cultural brasileiro padecem do dilema de adequar institutos jurídicos (o Decreto-Lei nº 25/37, no caso) que não foram concebidos para protegerem direitos que não tinham reconhecimento no momento de sua criação, o que ocorreu, por exemplo, quando houve o tombamento do Terreiro

¹ Sobre essa relação cf. ALMEIDA, Alfredo W. B. de. **Terras de quilombos, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pastos**: terras tradicionalmente ocupadas. Manaus: PGSCA, 2008, p. 118-13; SALOMÃO, Fausy V.; CASTRO, Cristina V. A identidade quilombola: territorialidade e proteção jurídica. **Cadernos do Programa de Pós-Graduação em Direito PPGDir**, vol. XIII, nº 1, p. 236-255, 2018; SHIRAISHI NETO, Joaquim. **O direito das minorias**: passagem do “invisível” real para o “visível” formal? Manaus: UEA, 2013, p. 130-134; SILVA, Anne E. F.; CARNEIRO, Leonardo de O. Reflexões sobre o processo de ressemantização do conceito de quilombo. **Revista de Geografia**, vol. 6, nº 3, p. 293-304, 2016.

Casa Branca (IPHAN, 1982). Diante disso, em relação às reminiscências históricas dos antigos quilombos, surgem algumas indagações:

a) Se a Constituição estabeleceu que os sítios com reminiscências históricas dos antigos quilombos estão tombados, por que o Estado não consegue efetivar tal determinação?

b) Os critérios atuais de tombamento são suficientes, ou é necessário repensar a lógica social e jurídica de proteção de tais bens culturais?

c) Por se tratar de uma patrimonialidade predominantemente negra, há alguma relação entre esse fenômeno não decisório e o racismo institucional e cultural?

d) Como formular uma política que vá além da proteção dos bens culturais e seja capaz não só de reconhecer, mas de incluir os sujeitos que se relacionam com esses bens?

Tendo em vista as questões acima, a problemática justifica-se porque a questão do patrimônio é uma construção do Estado-Nação²(POLOUT, 2009), permeada pela noção de distinção³ (BOURDIEU, 2010) de determinados elementos identitários das diversas sociedades. Nesse caso, uma vez que o Estado-Nação brasileiro renegou o debate das questões raciais, como é possível reconhecer e incluir, em novo momento constitucional⁴, um patrimônio ocultado/silenciado/esquecido pela memória e história nacionais? Se houver tais possibilidades, como se pode oportunizar aos sujeitos quilombolas a participação na formulação de uma política pública que afirme as suas identidades sem “engessar/frigorificar/enlatar” as suas culturas de resistências não-hegemônicas? Não seria a política de tombamento a oportunidade/medida antirracista para se conferir não só reconhecimento formal, mas inclusão às comunidades quilombolas?

² Durante a escrita, a categoria “Estado-Nação” será de uso corrente. Não será, porém, objetivo da pesquisa efetuar críticas à sua gênese, isto é, como mito fundacional de cada país. O conceito será trabalhado como algo que já está inserido na estrutura do Direito, da Constituição e do Estado. Ou seja, as lutas por patrimonialização, como a dos quilombolas, serão consideradas como tentativas de inserção de narrativas dissidentes e insurgentes na ideia de Nação. Nesse sentido, sobre “Estado-Nação”, pode-se afirmar a multiplicidade de estudos que afirmam que essa categoria se constitui em fins do século XVIII, juntamente com os processos de formação dos Estados nacionais, o que não seria incorreto; todavia, omite-se o seu caráter milenar e sua ampla distribuição geográfica, não se tratando simplesmente de uma invenção estritamente moderna, já que esteve presente no mundo clássico, na Idade Média e a Modernidade ocidental apenas impôs contornos semânticos específicos que a expressão veio a assumir (GONÇALVES, 2005, p. 17).

³ Sobre a ideia de distinção cultural no Brasil, a partir de Bourdieu, cf. DURAND, José Carlos. **Arte, privilégio e distinção**: artes plásticas, arquitetura e classe dirigente no Brasil, 1855/1985. São Paulo: Perspectiva, 2009.

⁴ O Estatuto da Igualdade Racial segue esta diretriz de inclusão: “Art. 3º Além das normas constitucionais relativas aos princípios fundamentais, aos direitos e garantias fundamentais e aos direitos sociais, econômicos e culturais, o Estatuto da Igualdade Racial adota como diretriz político-jurídica a inclusão das vítimas de desigualdade étnico-racial, a valorização da igualdade étnica e o fortalecimento da identidade nacional brasileira”.

a.2) Delimitação

A questão proposta se delimita a indagar e a buscar respostas à seguinte problemática: em uma sociedade complexa e que deveria efetuar a proteção do patrimônio cultural de forma indistinta, quais razões levam a “não efetivação” do dispositivo constitucional que trata do tombamento de todos os sítios com reminiscências históricas dos antigos quilombos, impedindo-se a formulação de uma política patrimonial voltada especificamente para a sua proteção e que seja capaz, concomitantemente, de afirmar e incluir as identidades das comunidades quilombolas?

As questões relacionadas à patrimonialidade documental⁵ dos quilombos, também tratadas no art. 216, § 5º, da CF, serão discutidas de maneira acessória⁶, haja vista a necessidade de se efetuar recortes, sob pena de se tornar impossível a escrita da tese, dada a abrangência de temas como *patrimônio*, *racismo*, *quilombismo* e *políticas públicas*.

a.3) De onde surgem minhas inquietações?

O momento político e o acirramento das questões identitárias nos levam a informar a nossa relação com o objeto de pesquisa, tendo em vista as inúmeras apropriações que ocorrem nas pautas acadêmicas. Assim, antes de discorrer sobre as diversas problemáticas que permearão esta tese, é preciso explicar a razão de sua escrita, informando-se ao leitor os motivos pelos quais me levaram a me enveredar pela questão do patrimônio quilombola.

Enrique Dussel (2014, p. 17) argumenta que a localização indica a ação hermenêutica pela qual o observador se situa, de forma comprometida, em algum “lugar” sócio-histórico como sujeito de enunciação de um discurso, sendo, por tal razão, o lugar “de onde” se fazem as perguntas problemáticas, das quais se tem autoconsciência crítica ou não, que constituem os supostos de uma *espistème* epocal. Desse modo, inevitavelmente, o discurso é “desde algum lugar”, de onde se descrevem situações espacial, histórica, social, de gênero, étnico-racial etc.

⁵ A respeito de patrimonialidade documental ou bibliográfica, cf. ÁNGELES QUEROL, M. **Manual de gestión del patrimonio cultural**. Madrid: Akal, 2010, p. 285-300; GONZÁLEZ-VARAS IBÁÑEZ, I. **Patrimonio cultural: conceptos, debates y problemas**. Madrid: Cátedra, 2015, p. 227-239; MACARRÓN MIGUEL, Ana M. **Conservación del patrimonio cultural: criterios y normativas**. Madrid: Síntesis, 2008, p. 97-99 e 213-229.

⁶ Apesar disso, pode-se afirmar que o tombamento dos “documentos” referentes aos quilombos padece de semelhante esquecimento por parte das estruturas encarregadas de proteger a memória: as novas pesquisas relacionadas à escravidão estão se baseando principalmente em fontes encontradas em arquivos públicos, cartórios, registros episcopais etc., sem que se tenha conhecimento de política específica para salvaguarda de tais “documentos”, pois não há um inventário ou diretrizes conjunta por parte do Arquivo Nacional, do IPHAN e da Fundação Cultural Palmares – FCP, no sentido de orientar os detentores de tais arquivos, além de protegê-los, dada a fragilidade dos mesmos diante da ação do tempo, do descaso, dos fungos e das traças.

Portanto, é oportuno informar o meu lugar de fala. Meu interesse pela temática patrimonial e quilombola surgiu a partir da minha atuação profissional que, como integrante da Advocacia-Geral da União – AGU, tenho atuado em processos judiciais que envolvem demandas patrimoniais e quilombolas, haja vista a defesa judicial, no Estado do Maranhão, de entidades públicas como o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN, a Fundação Cultural Palmares – FCP e o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA etc. Tive, inclusive, atuação em defesa do IPHAN na ação judicial que questionou a não-efetivação do comando constitucional que determina o tombamento dos sítios com reminiscências históricas dos antigos quilombos⁷.

O projeto de tese selecionado para ingresso no Doutorado na Universidade de Brasília – UnB, inicialmente, versava sobre a judicialização de políticas patrimoniais no Brasil e possuía um recorte mais amplo. Entretanto, no início do curso, a aproximação com a temática racial, pulsante na instituição (UnB), atraiu o meu interesse e atendeu ao prosseguimento da trajetória acadêmica iniciada no Mestrado em Direito e Instituições do Sistema de Justiça junto à Universidade Federal do Maranhão – UFMA, no qual estudei a problemática da efetivação de políticas patrimoniais no Centro Histórico de São Luís⁸. Desta maneira, a aproximação da questão racial, na Faculdade de Direito, por meio do contato com os pesquisadores do Maré – Núcleo de Estudos em Cultura Jurídica e Atlântico Negro, foi uma tomada de consciência, aliás, a respeito da minha própria negritude, e uma pista sobre uma resposta ausente anteriormente: *por que determinadas políticas patrimoniais não são efetivadas? Qual é a contribuição da racialização para esse quadro de “não-decisão”?*

Explicitadas as questões preliminares, faz-se necessário tratar dos objetivos gerais e específicos da tese.

b) Questões objetivas

b.1) Objetivo geral

O **objetivo geral** é compreender o conteúdo constitucional previsto no art. 216, §5º, CF, que determina o tombamento de todos os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos, realizando-se um estudo teórico e empírico sobre as possibilidades de formulação de uma política de tombamento para eles, a qual seja capaz não somente de

⁷ Ação Civil Pública, sob os autos de nº 100322-93.2015.4.01.3700, em trâmite junto à 8ª Vara Federal da Seção Judiciária do Maranhão, ajuizada pelo Ministério Público Federal – MPF em face do IPHAN.

⁸ Como resultado, foram publicados artigos e um livro: *cf.*, PEREIRA, Paulo F. S.. **O direito ao desenvolvimento cultural e as políticas de proteção ao patrimônio cultural**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2015.

reconhecer bens culturais quilombolas, mas, igualmente, de afirmar e incluir as identidades resistentes/dissidentes/subalternizadas⁹ desses sujeitos e estudar as condições jurídico-políticas para a formulação dessa política.

b.2) Objetivos específicos e composição da tese

Além do objetivo geral, a tese possui **objetivos específicos**, os quais, com as suas perguntas e questionamentos próprios, levam à formulação da resposta ao objetivo principal. Além disso, a tese compõe-se de 04 (quatro) capítulos, que procuram refletir a respeito do processo de construção/formulação de direitos em uma sociedade complexa:

NEGAÇÃO
LUTA
RECONHECIMENTO
INCLUSÃO

Nessa sistemática, a desenvoltura da escrita desta tese seguiu narrativas que confirmassem o processo de construção/formulação de direitos a partir dos processos de negação, luta, reconhecimento e inclusão jurídica. Sendo assim, os objetivos específicos, colocados em forma de perguntas, são enfrentados nos seguintes capítulos:

O **Capítulo I**, denominado “**A NEGAÇÃO: Modernidade e ocultamento da patrimonialidade dos “outros”**”. O primeiro capítulo apresenta os quilombos como fenômeno insurgente da Modernidade e do colonialismo brasileiro. O objetivo do capítulo traduz-se em se relacionar a situação dos processos de tombamento dos sítios com reminiscências históricas dos antigos quilombos, em trâmite junto ao IPHAN, como consequência da noção embranquecida de patrimônio. As perguntas que tentamos responder ao longo do Capítulo I são:

- Como a insurgência dos quilombos se relaciona com a Modernidade e o colonialismo brasileiros?
- Qual é o panorama atual sobre o tombamento do patrimônio quilombola no Brasil: quais e quantos são os processos, de onde vieram e o que objetivaram?
- O que falam os processos administrativos de tombamento quilombola e o que é possível extrair desses processos aparentemente desprovidos de informações?
- Por que os processos administrativos de tombamento que tratam de quilombo evitam discutir o racismo institucional e cultural?

⁹ Sobre subalternidade, cf. SPIVAK, Gayatri C. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

O **Capítulo II**, denominado “**A LUTA: Os Patrimônios dos “outros” resistentes e as disputas pela identidade nacional**”. A partir da análise dos processos de tombamento da Serra da Barriga e do Quilombo do Ambrósio, o segundo capítulo trata da luta dos quilombos para se inserirem na narrativa do Estado-Nação em um processo de disputas e negociações pela identidade nacional, que culminou na Constituição de 1988. As perguntas centrais são:

- Qual foi a resposta constitucional ao silenciamento que se formou em relação à resistência quilombola?
- Quais são as implicações jurídicas a respeito das controvérsias em torno da ressignificação e ressemantização do conceito de quilombo?
- Há diferenciação constitucional entre patrimonialidade e contemporaneidade quilombola?
- Por que os tombamentos da Serra da Barriga (Palmares) e do Quilombo do Ambrósio são tão significativos para os processos de lutas e (re)existências dos quilombos?

O **Capítulo III**, denominado “**O RECONHECIMENTO: A face negra da Modernidade e o direito às memórias**”. O objetivo do terceiro capítulo é relacionar o processo de reconhecimento de exemplos da patrimonialidade negra¹⁰ como formas ressignificadoras de conceitos jurídicos clássicos, a exemplo do tombamento. As indagações que fomentam este capítulo são:

- Como se dão as invenções dos patrimônios [direitos] e se promove a racialização da distinção?
- Como a patrimonialização do Terreiro Casa Branca e a sua negra resistência contribuiu para ressignificar o instituto do tombamento, dando abertura para dessacralizá-lo?
- Como a patrimonialização do Cais Valongo contribuiu para o reconhecimento da necessidade de políticas de (re)memórias para a população negra?
- Como a descolonização patrimonial pode contribuir para o reconhecimento de direitos culturais subalternizados, como os dos quilombolas?

¹⁰ Antes do processo que resultou no tombamento do *Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho* (IPHAN, 1982), eram incomuns, no Brasil, as expressões “patrimônio negro” e “monumento negro”. O documento inicial do Projeto do Museu de Arte Moderna da Bahia - MAMBA parece ter sido o primeiro texto em que essas expressões foram empregadas de maneira sistemática, mas o próprio nome do projeto era criticado por pessoas ligadas às políticas culturais, as quais alegavam não existir sentido em se falar em “monumento negro”, pois se teria de pensar também em “monumento branco” (etc.), variando-se o qualificativo de acordo com a cor do segmento responsável pela produção do bem em apreço e/ou seu principal usuário, o que, supostamente, criaria barreiras e prejudicaria a afirmação da cultura nacional (SERRA, 2005, p. 203). Como se percebe, os argumentos contrários às expressões que marcam as patrimonialidades dissidentes/subalternizadas, como “patrimônio negro” ou “patrimônio indígena”, decorrem da mítica ideia de unidade da “cultura nacional” do Estado-Nação.

O Capítulo IV, denominado “**A INCLUSÃO: O constitucionalismo inclusivo e a política de tombamento quilombola**”, aborda as (re)existências das comunidades quilombolas às formas homogeneizantes do Estado Nacional e o fenômeno político e administrativo da “não-decisão”. O objetivo norteador é discutir as possibilidades de formulação de políticas patrimoniais inclusivas e antirracistas que afirmem a contemporaneidade das identidades quilombolas. As perguntas as quais pretendemos responder são:

- Por que há necessidade de se reconhecer e de se promover a inclusão da cultura quilombola, indo-se além da discussão dos direitos fundiários?
- Como os processos de tombamento dos Quilombos de Frechal¹¹ e Jamary dos Pretos demonstram a necessidade de políticas patrimoniais específicas para os quilombos?
- Como a “não decisão” envolvendo os processos de tombamento quilombola se relacionam com os racismos institucional e cultural?
- É possível se promover medidas antirracistas a partir do exemplo da patrimonialização quilombola?

b.3) Hipóteses de investigação

A tese, nesse contexto, tem como hipótese de pesquisa a afirmação segundo a qual, para se proteger e resgatar parcela do patrimônio cultural afro-brasileiro, o quilombola, no caso, as noções de patrimônio e tombamento necessitam ser ressignificadas/ressemantizadas¹². Porém, não basta a ressignificação, é necessário reconhecer e enfrentar a existência do racismo¹³ institucional e cultural, devendo-se, ainda, no processo de formulação do marco normativo, possibilitar, de forma antirracista, que os sujeitos quilombolas discutam e deliberem sobre a temática de proteção dos seus patrimônios. Com isso, possibilita-se a reescrita da narrativa do Estado-Nação brasileiro, pois deixar a discussão em torno de um marco normativo para a proteção do patrimônio quilombola apenas em mãos burocráticas pode dar ensejo a

¹¹ A Comunidade Quilombola de Frechal, às vezes, está escrita como “Frexal”, em alguns documentos. Hoje, predomina a grafia “Frechal”.

¹² As Ciências Sociais, pelo que observamos, acaba usando as expressões como sinônimas, pois não faz distinção entre os dois conceitos, pois cada pesquisador costuma escolher aquela que mais convém ao seu estilo linguístico. Todavia, adiante, tentaremos evidenciar tal diferença.

¹³ O racismo, com a sua conceituação, será apresentado nos tópicos 1.3 e 4.3. Entretanto, ao longo da tese, procuramos evidenciá-lo como um fenômeno dinâmico e complexo, o qual, como fenômeno social, busca inferiorizar determinados sujeitos, no caso, pessoas negras, como procuraremos evidenciar. Sendo complexo e dinâmico, as políticas públicas encarregadas de seu enfrentamento devem ser, igualmente, complexas e dinâmicas, a fim de anular/desmobilizar os seus efeitos. No caso brasileiro, as políticas públicas, também, devem considerar a necessidade de sua nomeação e existência, a fim de demonstrar a sua existência, pois temos um racismo de tipo negativo, o qual costuma negar a sua existência, sintetizado em uma retórica segundo a qual “o racismo é fenômeno raro entre nós”: este último trata-se de um discurso raso, mas eficazmente estratégico para desmobilizar os sujeitos.

bloqueios (PEREIRA, 2016), os quais sonégam as noções dissidentes/subalternizadas de cultura e patrimônio que não fazem parte da agenda patrimonial hegemônica.

c) Questões teóricas

c.1) A Modernidade e o ocultamento da patrimonialidade dos “outros” esquecidos

Pensa-se que não se pode tratar da existência do quilombo sem se indagar a sua relação com a própria Modernidade e com o colonialismo, pois a dissidência quilombola corresponde a uma resistência, ou melhor, a insurgência dos sujeitos escravizados à forma opressora com que o colonialismo europeu, alicerçado sobre a estrutura do racismo, implementou-se entre nós. A Modernidade foi inaugurada segundo a concepção racionalista, na qual os conhecimentos advindos dos saberes técnicos e formais foram privilegiados (LANDER, 2005). Nessa perspectiva, a humanidade, em seu núcleo racional, teria alcançado a emancipação do estado de imaturidade cultural e civilizatória, mas acabou sacrificando as mulheres e homens do mundo periférico, colonial, sujeitos que passaram a ser explorados e tiveram a vitimização encoberta pelo argumento do sacrifício ou custo da modernização (DUSSEL, 1993, p. 152).

Sobre o domínio colonial, Frantz Fanon (1968, p. 197-198) diz que porque total:

E simplificador, logo fez com que se desarticulasse de modo espetacular a existência cultural do povo subjugado. A negação da realidade nacional, as novas relações jurídicas introduzidas pela potência ocupante, o lançamento à periferia, pela sociedade colonial, dos indígenas e seus costumes, a usurpação, a escravização sistematizada dos homens e das mulheres tornam possível essa obliteração cultural. [...] Envidam-se todos os esforços para levar o colonizado a confessar a inferioridade de sua cultura transformada em condutas instintivas, a reconhecer a irrealidade de sua Nação e, finalmente, o caráter inorganizado e inacabado de sua própria estrutura biológica. Em face dessa situação, a reação do colonizado não é unívoca. Enquanto as massas mantêm intactas as tradições mais heterogêneas para a situação colonial, enquanto o estilo artesanal se solidifica num formalismo cada vez mais estereotipado, o intelectual lança-se freneticamente na aquisição furiosa da cultura do ocupante, tendo o cuidado de caracterizar pejorativamente sua cultura nacional, ou encastela-se na enumeração circunstanciada, metódica, passional e rapidamente estéril dessa cultura.

Como exemplo disso, nada mais contundente do que o caso das sociedades africanas (com bastante influência no Brasil, em função do processo diaspórico), detentoras de tradições orais milenares, mas desprezadas pelos invasores europeus, que viam nessa tradição apenas o sintoma do analfabetismo fundamental, já que a invenção da imprensa de Johannes Gutenberg transformou a alfabetização em importante valor da sociedade ocidental (JONES, 1973, p. 5), menosprezando-se a oralidade presente naquelas sociedades, pois,

Nas culturas orais, a tradição não é conhecida como tal, mesmo sendo estas culturas as mais tradicionais de todas. Para compreender a tradição, como distinta de outros modos de organizar a ação e a experiência, é preciso penetrar no espaço-tempo de maneira que só são possíveis com a intervenção da escrita. A escrita expande o nível

do distanciamento tempo-espaço e cria uma perspectiva de passado, presente e futuro onde a apropriação reflexiva do conhecimento pode ser destacada da tradição designada. Nas civilizações pré-modernas, contudo, a reflexividade está ainda em grande parte limitada à reinterpretação e esclarecimento da tradição, de modo que nas balanças do tempo o lado do “passado” está muito mais abaixo, pelo peso, do que o do “futuro”. Além disso, na medida em que a capacidade de ler e escrever é monopólio de poucos, a rotinização da vida cotidiana permanece presa à tradição no antigo sentido (GIDDENS, 1991, p. 44-45).

Dessa forma, apenas determinados modos de conhecimento foram considerados adequados para o processo de desenvolvimento. Isto é, o conhecimento dos “especialistas”¹⁴, treinados na tradição Ocidental, era valorado, enquanto o conhecimento dos “outros”, o saber “tradicional”, passou a ser considerado não pertinente e obstáculo à tarefa transformadora do desenvolvimento (LANDER, 2005, p. 42). Já, por outro lado,

Nas culturas tradicionais, o passado é honrado e os símbolos valorizados porque contêm e perpetuam a experiência de gerações. A tradição é um modo de integrar a monitoração da ação com a organização tempo-espacial da comunidade. Ela é a maneira de lidar com o tempo e o espaço, que insere qualquer atividade ou experiência particular, sendo estes por sua vez estruturados por práticas sociais recorrentes. A tradição não é inteiramente estática, porque ela tem que ser reinventada a cada nova geração conforme assume sua herança cultural dos precedentes. A tradição não só resiste à mudança como pertence a um contexto no qual há, separados, poucos marcadores temporais e espaciais em cujos termos a mudança pode ter alguma forma significativa (GIDDENS, 1991, p. 44).

Além disso, não em vão, por meio do Direito e de seu poder simbólico, foram sendo formuladas teorias jurídicas para justificar a dominação colonial sobre indígenas e negros, inclusive ao se negar a falta de capacidade intelectual e a ausência de personalidade jurídica aos mesmos¹⁵. Ainda no plano cultural, esse registro é importante porque se deve estar consciente de que a cultura se relaciona íntima e inevitavelmente com as outras esferas, e deve ser entendida como um fenômeno complexo que, na prática, não pode se reduzir às formas privilegiadas que o colonialismo escolheu para transmitir seus valores e seu conhecimento através do racionalismo. Desde que a Modernidade “sacralizou” a ciência como forma de relacionar-se com o mundo e com os “outros”, com uma suposta linguagem acreditável e objetiva, as “outras” formas de transmitir a cultura foram eliminadas ou consideradas secundárias, a exemplo da espiritualidade, do intuitivo e da sensibilidade (ÁVILA SANTAMARÍA, 2011, p. 46). É sob essa concepção que a patrimonialidade quilombola, como

¹⁴ O universo dos especialistas é o mundo dos sistemas peritos do qual trata Antony Giddens (1991, p. 35). Outras críticas a esse universo, cf. HABERMAS, Jürgen. **Teoria e práxis**: estudos de filosofia social. São Paulo: Editora UNESP, 2013.; HABERMAS, Jürgen. **Técnica e ciência como “ideologia”**. São Paulo: Editora UNESP, 2014.

¹⁵ Sobre a capacidade intelectual dos povos indígenas, abordando principalmente as posições de Bartolomé de las Casas, cf. os estudos de Lewis Hanke: **El prejuicio racial en nuevo mundo**: Aristóteles y los indios de hispanoamérica. Santiago: Editorial Universitaria, 1958 e **La humanidad es una**: estudio acerca de la querela que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostutivieron en 1550 Bartolomé de las Casas y Juan Ginés. Ciudad de México: FCE, 1985.

espécie de patrimônio negro, será enxergada, ou melhor, como será ocultada, invisibilizada e esquecida¹⁶.

Apesar disso, não se pode esquecer que a Modernidade tem sido objeto de muitos estudos na Filosofia, na Sociologia no Direito etc., tratando-se de fenômeno que não esteve imune às críticas¹⁷. No entanto, neste primeiro momento, preferiu-se dialogar com as inquietações lançadas por Enrique Dussel, haja vista que diz respeito a um filósofo que expõe sua perspectiva a partir dos sujeitos dominados/subalternizados que não conseguiram usufruir das “luzes da razão” e das promessas da Modernidade (*liberté, égalité et fraternité*), perspectiva que acompanha a linha de raciocínio deste trabalho.

Enrique Dussel (1993, p. 7), apesar de considerar a Modernidade como um fato europeu, argumenta que tal fenômeno deve ser visto em relação dialética com o não-europeu, ou melhor, como conteúdo último de tal fenômeno, podendo se dizer até que a Europa, em verdade, era a “periferia” do mundo mulçumano antes da Modernidade. Nessa situação,

Falar de uma Europa como começo, centro e fim da História Mundial – como era a opinião de Hegel – era cair numa miopia eurocêntrica. A Europa Ocidental não era o “centro”, nem sua história nunca fora o centro da história. Será preciso esperar por 1492 para que sua centralidade empírica constitua as outras civilizações como sua “periferia”. Este fato da “saída” da Europa Ocidental dos estreitos limites dentro dos quais o mundo muçulmano a prendera constitui, em nossa opinião, o nascimento da Modernidade. 1492 é a data de seu nascimento, da origem da “experiência” do ego europeu de constituir os Outros sujeitos e povos como objetos, instrumentos, que podem ser usados e controlados para seus próprios fins europeizadores, civilizatórios modernizadores. É essa Europa Ocidental que, pela primeira vez, se lança à conquista do mundo (DUSSEL, 1993, p. 113).

Em síntese, não se pode falar em Modernidade sem que se verifique a relação entre a Europa e os “outros” sujeitos desse processo. Nesse viés, o ano de 1492, segundo a tese central de Enrique Dussel (1993, p. 8), foi a data de “nascimento” da Modernidade, não se menosprezando o período de gestação anterior. A Modernidade, de tal modo, seria originária das cidades europeias medievais, livres, centros de enorme criatividade, porém “nasceu” quando a Europa pôde se confrontar com o seu “outro” (América, Ásia, África e Oceania) e controlá-lo, vencê-lo, violentá-lo, enfim, quando pôde se definir como “ego” descobridor,

¹⁶ As expressões ocultamento/silenciamento/esquecimento/apagamento, às vezes, aparecerão de forma conjunta, tendo em vista que, igualmente, não há muita definição pelas Ciências Sociais e são utilizadas como sinônimos.

¹⁷ Sem qualquer pretensão exaustiva, cf. alguns trabalhos relevantes sobre a Modernidade que permitiram primeiras aproximações do autor com a temática: BERTEN, André. **Modernidade e desencantamento**: Nietzsche, Weber e Foucault. São Paulo: Saraiva, 2011; HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da Modernidade**: doze lições. São Paulo: Martins Fontes, 2000; GIDDENS, Antony. **As consequências da Modernidade**: UNESP, 1991; GOYARD-FABRE, Simone. **Os princípios filosóficos do direito político moderno**. São Paulo: Martins Fontes, 2002; LATOUR, Bruno. **Nunca fuimos modernos**: ensayos de antropología simétrica. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2012; MÍLOVIC, Miroslav. **Filosofia da comunicação**: para uma crítica da Modernidade. Brasília: Plano, 2002; TOURAINE, Alain. **Crítica da Modernidade**. Petrópolis: Vozes, 2009.

conquistador, colonizador da alteridade constitutiva da própria Modernidade, amparada por supostas superioridades científica e cultural.

No campo científico, substituindo-se Deus no centro da sociedade pela ciência (TOURAINÉ, 2009, p. 18), segundo a versão predominante, o nascimento da Modernidade e a origem de seu “mito” tem como momento de constituição histórica a obra *Discurso do método*, de René Descartes, (“*penso, logo existo*”: “*penso, logo conquisto*”, entenderam os invasores), ocasião na qual a Europa se constituiu como o “centro” do mundo, em sentido planetário, inflando-se seu ego de superioridade diante dos demais povos (DUSSEL, 1993, p. 15; 2014, p. 208-209) e dando-se início a um processo de subalternização e colonização sobre aqueles considerados bárbaros, sujeitos ignorantes e desprovidos de racionalidade científica¹⁸. Assim,

A Modernidade não é a mais pura mudança, sucessão de acontecimentos; ela é a difusão dos produtos da atividade racional, científica, tecnológica, administrativa. Por isso, ela implica a crescente diferenciação dos diversos setores da vida social: política, economia, vida familiar, religião, arte em particular, porque a racionalidade instrumental se exerce no interior de um tipo de atividade e exclui qualquer um deles seja organizado do exterior, isto é, em função da sua integração em uma visão geral, da sua contribuição para a realização de um projeto societal, denominado *nolista* por Louis Dumont. A Modernidade exclui todo o finalismo. A secularização e o desencanto de que nos fala Weber, que definiu a Modernidade pela intelectualização, manifesta a ruptura necessária com o finalismo do espírito religioso que exige sempre um fim da história, realização completa do projeto divino ou desaparecimento de uma humanidade pervertida e infiel à sua missão. A ideia de Modernidade não exclui a de fim da história, como testemunham os grandes pensadores do historicismo, Comte, Hegel e Marx, mas o fim da história é mais o de uma pré-história e o início de um desenvolvimento produzido pelo progresso técnico, a liberação das necessidades e o triunfo do Espírito (TOURAINÉ, 2009, p. 17).

Como se nota, a Modernidade se alicerça no discurso da racionalidade (TOURAINÉ, 2009), mas esse discurso se firma a partir da exploração dos “outros” não europeus, que são renegados e ocultados, sendo o colonialismo essencial para a sua constituição (DUSSEL, 1993). Nesse contexto, não se pode deixar de mencionar alguns conceitos-chave para a compreensão da temática: a *colonização* designa um processo de aquisição territorial; a *colônia* revela-se um tipo particular de organização sociopolítica; e, por último, o *colonialismo* é um sistema de dominação. A base dos três conceitos é a noção de expansão de uma sociedade além de seu território (*habitat*) original (OSTERHAMMEL, 2005)¹⁹.

¹⁸ A respeito de como se construiu o discurso dominante em torno da “barbaridade” dos outros povos, cf. ZEA, Leopoldo. **Discurso desde a marginalização e a barbárie**. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

¹⁹ Jürgen Osterhammel (2005, p. 4-10) apresenta uma visão sucinta e precisa do colonialismo, a partir da epistemologia do Norte. Para ele, os processos de *expansão* são fenômenos fundamentais da história mundial, tendo ocorrido seis formas principais: a) *migração total de todas as populações e sociedades*, geralmente advindo de uma conquista militar e, frequentemente, suprime as pessoas de regiões alvo de conflito; b) *migração individual em massa (emigration)*, na qual indivíduos, famílias e pequenos grupos deixam seus territórios motivados por fatores econômicos primários, não havendo intenção de retorno; neste caso, os emigrantes não criam colônias, mas costumam se integrar às sociedades multiétnicas, como nas *Chinatowns* estadunidenses; c) *colonização de fronteira*, em que há uma extensa abertura de terras para uso humano, empurrando uma fronteira para as regiões

Por conseguinte, o mito da Modernidade consiste em um processo de racionalização próprio de si mesmo, o qual elaborou uma alegoria de sua bondade, um “mito civilizador”, com o qual se justifica a violência e se declara inocente pela subalternização dos “outros”. Isso constitui, em verdade, gigantesca inversão, na qual a vítima – inocente - é transformada em culpada e o opressor - culpado - é considerado inocente (DUSSEL, 1993, p. 58-59 e 79).

Levando adiante seu mito civilizador, com seu ego inflado decorrente das novas “conquistas”, a Europa avocou para si a centralidade na história universal, menosprezando quaisquer outras narrativas dissidentes, o que se costumou denominar de eurocentrismo²⁰, refletido, também, no campo do patrimônio. Por esse conceito, em uma visão mais otimista, entende-se que, para aqueles que ainda não atingiram o padrão de Modernidade (“os outros”), há necessidade de uma ação civilizatória ou modernizadora por parte dos portadores da cultura superior para saírem de seu primitivismo ou atraso, sendo a aniquilação ou a civilização imposta os únicos destinos possíveis para os outros (LANDER, 2005, p. 33-34). Dessa maneira,

Da constituição histórica das disciplinas científicas que se produz na academia ocidental interessa destacar dois assuntos fundacionais e essenciais. Em primeiro lugar está a suposição da existência de um metarrelato universal que leva a todas as culturas e a todos os povos do primitivo e tradicional até o moderno. A sociedade industrial liberal é a expressão mais avançada desse processo histórico, e por essa razão define o modelo que define a sociedade moderna. A sociedade liberal, como norma universal, assinala o único futuro possível de todas as outras culturas e povos. Aqueles que não conseguirem incorporar-se a esta marcha inexorável da história estão destinados a desaparecer. Em segundo lugar, e precisamente pelo caráter universal da experiência histórica europeia, as formas do conhecimento desenvolvidas para a compreensão dessa sociedade se converteram nas únicas formas válidas, objetivas e universais de conhecimento” (LANDER, 2005, p. 33-34).

A América Latina, nesse contexto, ficou de fora da História Mundial, assim como aconteceu com a África. Os países africanos, embora haja uma espécie de trindade (Ásia, África e Europa, segundo a narrativa de Hegel), ainda assim foram igualmente descartados²¹; para além de tudo isso, a “periferia” da Europa serviu de “espaço livre”, consagrado pelas teorias jurídicas europeias, para que os pobres de lá, fruto do capitalismo, pudessem se tornar proprietários capitalistas nas colônias (DUSSEL, 1993, p. 19). Para Edgardo Lander (2005, p. 26-27 e 29), as obras como a de Locke e Hegel tiveram como pressuposto básico o caráter

ainda não exploradas, para fins agrícolas ou para exploração de recursos naturais; d) *colônias de povoamento no exterior*, sendo exemplo clássico a fase inicial praticada pelos ingleses nos Estados Unidos; e) *construção de impérios decorrentes guerras de conquista*, possuindo uma série de variantes; f) *construção de redes navais*, que é uma forma de expansão marítima que envolve a construção sistemática de fatores tradicionais de proteção militar.

²⁰ Veja-se o argumento de Susan Buck-Morss (2005; 2011), segundo o qual a compreensão do significado da Revolução Haitiana é essencial para se entender a gênese da Modernidade. Sobre os argumentos da autora, cf. LIMA, Enrique Espada. O Haiti e o projeto de uma “História Universal” hoje. **Afro-Ásia**, n° 44, p. 287-293, 2011.

²¹ A respeito do processo de subdesenvolvimento da África, cf. RODNEY, Walter. **Como a Europa subdesenvolveu a África**. Lisboa: Serra Nova, 1975.

universal da experiência europeia, ao construírem a noção de universalidade a partir da experiência particular da História da Europa, e realizaram a leitura da totalidade do tempo e do espaço da experiência humana sob esse ponto de vista particular, instituindo uma universalidade radicalmente excludente: “o universalismo da filosofia da história de Hegel reproduz o mesmo processo sistemático de exclusões. A História é universal como realização do espírito universal. Mas desse espírito universal não participam igualmente todos os povos”.

Sobre a exclusão dos “outros” da Modernidade, Enrique Dussel (1993, p. 15-23) critica o universalismo de Hegel e não poupa Jürgen Habermas (2010). Este último, por exemplo, é criticado porque teria ignorado, por completo, o “descobrimento” da América e o protagonismo da Espanha, que não seriam fatos determinantes e constitutivos da Modernidade. Habermas (2010, p. 26), em *O discurso filosófico da Modernidade*, escreveu que:

Os acontecimentos históricos-chave para a implantação do princípio da subjetividade são a Reforma, a Ilustração e a Revolução Francesa. Com Lutero, a fé religiosa tornou-se reflexiva; na solidão da subjetividade, o mundo divino se transformou em algo posto por nós. Contra a fé da autoridade da predicação e da tradição, o protestantismo afirma a soberania do sujeito que faz valer seu discernimento: a hóstia não é mais que farinha, as relíquias não são mais do que ossos. Depois, a Declaração dos Direitos do Homem e o Código Napoleônico realçaram o princípio da liberdade da vontade como fundamento substancial do Estado, em detrimento do direito histórico: ‘considerou-se o direito e eticidade como fundados no solo presente da vontade do homem, já que outrora existiam apenas como mandamento de Deus, imposto de fora, escrito no Antigo e no Novo Testamento, ou presentes na forma de um direito especial em velhos pergaminhos, enquanto privilégios, ou em tratados’.

Nesse aspecto, Enrique Dussel (1993) desejou demonstrar o contrário²². Dussel entende que a experiência não só do “descobrimento”, mas da “conquista” foi essencial na constituição do “ego” moderno, não somente como subjetividade “centro” e “fim” da história: na autoconsciência europeia da Modernidade, a separação do mundo passa ser entre o ocidental ou europeu, concebido como moderno e avançado, e os “outros”, o restante dos povos e culturas do planeta (LANDER, 2005, p. 26). Sobre o pensamento de Habermas, Enrique Dussel diz que:

Dar uma definição “europeia” da Modernidade, como faz Habermas, por exemplo – é não entender que a Modernidade da Europa torna todas as outras culturas “periferia” sua. Trata-se de chegar a uma definição “mundial” da Modernidade (na qual o Outro da Europa será negado e obrigado a seguir um processo de “modernização” (como “conceito” e não como “mito”), desde 1502, aproximadamente). [...] Habermas, por sua vez, acha que o descobrimento da América Latina não tem nenhuma importância para seu argumento: na realidade ela não entra na história – como para Hegel (DUSSEL, 1993, p. 33 e 35).

Logo, a conquista ibérica do continente americano é o momento inaugural de dois processos que, de forma articulada, conformarão a história posterior: a *Modernidade* e a

²² Enrique Dussel está empenhado em apresentar uma trilogia que contraponha essa “História Universal”, já tendo escrito dois volumes: **Política de la liberación**: arquitectónica. Madrid: Trotta, 2009 e **Política da libertação**: história mundial e crítica. Passo Fundo: IFIBE, 2014.

organização colonial do mundo. Com o início do colonialismo na América, inaugura-se não apenas a organização colonial do mundo, mas a própria constituição colonial dos saberes, das linguagens, da memória e do imaginário. Com isso, dá-se início ao longo processo que culminará em uma grande narrativa universal, nos séculos XVIII e XIX, na qual, pela primeira vez, organiza-se a totalidade do espaço e do tempo, com todas as culturas, povos e territórios do planeta, presentes e passados, e, nessa narrativa, a Europa será o centro geográfico e a culminação do movimento temporal (LANDER, 2005, p. 26). Evidentemente, no campo patrimonial, a tradição europeia será valorizada, enquanto as tradições, memórias e histórias dos povos indígenas e africanos serão subalternizadas e passarão pelos processos de ocultamento, invisibilidade e esquecimento.

Portanto, para conquistar e dominar, precisavam os europeus “tornarem-se” racionalmente superiores, construindo a ideia de uma Modernidade que os colocava no centro do metarrelato universal, inclusive com um sistema jurídico que pudesse chancelar tal superioridade. Assim, não sem apoio das nascentes Ciências Sociais, construiu-se o “mito”.

Com as ciências sociais dá-se o processo de cientificação da sociedade liberal, sua objetivação e universalização e, portanto, sua *naturalização*. O acesso à ciência, e a relação entre ciência e verdade em todas as disciplinas, estabelece uma diferença radical entre as sociedades modernas ocidentais e o restante do mundo. Dá-se, como aponta Bruno Latour, uma diferenciação básica entre uma sociedade que possui a verdade – o controle da natureza – e outras que não o têm” (LANDER, 2005, p. 35).

No mesmo sentido, Anthony Giddens (1991, p. 47) aduziu que as Ciências Sociais estão, em verdade, mais profundamente implicadas na Modernidade do que as Ciências Naturais, na medida em que a revisão crônica das práticas sociais à luz do conhecimento sobre estas práticas é parte do próprio tecido das instituições modernas.

Nesse íterim, com a Modernidade, a Europa autodefiniu sua própria cultura como superior, mais “desenvolvida”, enquanto as outras culturas foram determinadas como inferiores, rudes, bárbaras, sempre sujeitas de uma “imaturidade” culpável; de maneira que a dominação, por meio da guerra e da violência, exerceu-se sobre os “outros”, que deveriam buscar a emancipação, a civilização, a modernização e a integração ao mundo social e jurídico dos dominantes. Nesse ensejo, assim, consiste o “mito da Modernidade” em vitimar o inocente (o “outro”), declarando-o causa culpável de sua própria vitimização e atribuindo-se ao sujeito moderno plena inocência a respeito do ato sacrificial (DUSSEL, 1993, p. 75-76).

Nesse cenário, para subalternizar, necessitavam os dominantes construir formas que pudessem garantir o sucesso desse processo: o racismo foi um elemento essencial para tanto, pois, com base em um discurso de distinção, amparado por teorias jurídicas, inclusive com a patrimonialização dos valores hegemônicos, povos foram submetidos a um processo de

dominação que continua a se manifestar, ainda que de forma bastante dissimulada, nos dias atuais, como se verá adiante, como reminiscências do colonialismo.

c.2) O colonialismo e o racismo como formas de problematizar a questão patrimonial

O colonialismo e o racismo podem ser considerados expressões da estrutura de dominação decorrente da Modernidade. Havia a necessidade de se criar distinções entre os humanos capazes de sustentar as diferenças econômicas: a criação de teorias jurídicas para sustentar tal empreitada foi essencial. Edgardo Lander (2005, p. 34) registra que,

As categorias, conceitos e perspectivas (economia, Estado, sociedade civil, mercado, classes, etc.) se convertem, assim, não apenas em categorias universais para a análise de qualquer realidade, mas também em proposições normativas que definem o *dever ser* para todos os povos do planeta. Estes conhecimentos convertem-se, assim, nos padrões a partir dos quais se podem analisar e detectar as carências, os atrasos, os freios e impactos perversos que se dão como produto do primitivo ou o tradicional em todas as *outras* sociedades. Esta é uma construção *eurocêntrica*, que pensa e organiza a totalidade do tempo e do espaço para toda a humanidade do ponto de vista de sua própria experiência, colocando sua especificidade histórico-cultural como padrão de referência superior e universal. Mas é ainda mais que isso. Este metarrelato da Modernidade é um dispositivo de conhecimento *colonial e imperial* em que se articula essa totalidade de povos, tempo e espaço como parte da organização colonial/imperial do mundo. Uma forma de organização e de ser da sociedade transforma-se mediante este dispositivo colonizador do conhecimento na forma “normal” do ser humano e da sociedade. As outras formas de ser, as outras formas de organização da sociedade, as outras formas de conhecimento, são transformadas não só em diferentes, mas em carentes, arcaicas, primitivas, tradicionais, pré-moderna.

Do próprio Norte, surgiram questionamentos acerca do processo de colonização levado adiante, por séculos, pela Europa. Exemplo contundente e controverso foi desempenhado por Jean-Paul Sartre, para quem o colonialismo rejeitou os direitos humanos às mulheres e aos homens que ele submeteu à opressão pela violência, cuja conservação se deu pela força da miséria, da ignorância e de um estado de sub-humanidade. Para que se mantivesse como sistema econômico, era essencial ao colonialismo a prática do racismo, inscrito nos próprios fatos, nas instituições, na natureza das trocas e da produção; os estatutos político e social se reforçavam mutuamente e davam feição sub-humana aos dominados (indígenas e negros), já que as declarações de direitos não lhes diziam respeito. Em vista disso, de forma inversa, se não tinham direitos, os dominados eram abandonados sem proteção às forças desumanas da natureza, às leis da economia (SARTRE, 1968b, p. 43). Esses sujeitos estavam totalmente alheios dos benefícios das revoluções burguesas (a liberdade, a igualdade e a fraternidade eram direitos constantemente renegados), as quais estabeleciam a ordem de direitos universais para todos os seres humanos como forma de se negar direitos à maioria deles (LANDER, 2005, p. 28).

Para Jean-Paul Sartre, foi com a presença efetiva de parte de sua força armada que o colonizador interferiu contraditoriamente seu discurso “civilizador”, instaurando o domínio e a exploração sobre a grande maioria da população, com base no uso da força, na imposição cultural, na inquirição de elementos exóticos e na intimidação pelo fogo lançado dos fuzis, símbolo maior de uma suposta superioridade científica, tecnológica, econômica e cultural. Ele também usou a força como instrumento de superioridade cultural, objetivando mudar padrões ancestrais de uma sociedade tradicional por meio da imposição do trabalho forçado: os nativos africanos, diziam os colonizadores evolucionistas, seriam os ditos animais em estado de evolução, os seres que um dia o colonizador teria sido, no passado (ARANTES, 2011, p. 388). O colonizador devia, com seu ego altruísta, ajudar tais povos a superar o estado de atraso e “incivilização”, pautando-se a ordem constitucional inaugural em um modelo liberal de igualdade que ocultava o reconhecimento dos sujeitos indígenas e negros.

O racismo, engendrado pelo aparelho de dominação colonial, manteve-se pelas relações de produção que definiram duas espécies de sujeitos: para uns, privilégios e humanidade, homens livres no exercício de seus direitos, enquanto, para os demais, “os outros”, a ausência de direitos e a sanção pela miséria, a fome crônica, a ignorância e a sub-humanidade (SARTRE, 1968b, p. 43). A visão de Jean-Paul Sartre sobre o racismo imperialista europeu de conquistas, as guerras e dominações coloniais, as práticas de intolerância, a exploração e a humilhação dos povos subjugados, assim como sua crítica a respeito da forma nacional francesa de tradições racistas, que teria se desdobrado na colonização, era tentativa de convencimento a outros intelectuais franceses de que o neocolonialismo seria uma realidade não passível de ser tratada com indiferença. Para o filósofo, o colonizador que escraviza outro sujeito como se fosse um pedaço de carvão, facilmente substituível por sangue novo negro, carregaria em seu ser a ânsia de exploração e espoliação das riquezas naturais sem limites (ARANTES, 2011, p. 387-388).

A metáfora acima é provocativa, em razão de o “carvão”, preto como o negro, quando árvore, teve vida; agora, o negro, à semelhança da árvore transformada em carvão, após retirada a sua liberdade, transforma-se em simples objeto de um sistema de produção, mercadoria, servindo apenas como combustível (força de trabalho) e o seu destino é virar cinzas, ou seja, sujeito desprovido de subjetividades e de direitos. Para o colonizador, então, o importante era espoliar as riquezas tropicais das colônias para serem transformadas em manufaturas na metrópole, não importando o sujeito cultural, dotado de sentimentos, de língua, de religiosidade, mas apenas sua força, sua mão-de-obra a serviço da Nação colonizadora (ARANTES, 2011, p. 387-388).

Para justificar o sistema econômico, o racismo foi essencial - um elemento chave para se compreender diversas questões de desigualdade presentes nas variadas sociedades. Em uma perspectiva do Sul, Aníbal Quijano (2005, p. 228) enfatiza que

A América constitui-se como o primeiro espaço/tempo de um padrão de poder de vocação mundial e, desse modo e por isso, como a primeira id-entidade da Modernidade. Dois processos históricos convergiram e se associaram na produção do referido espaço/tempo e estabeleceram-se como os dois eixos fundamentais do novo padrão de poder. Por um lado, a codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados na ideia de raça, ou seja, uma supostamente distinta estrutura biológica que situava a uns em situação natural de inferioridade em relação a outros. Essa ideia foi assumida pelos conquistadores como o principal elemento constitutivo, fundacional, das relações de dominação que a conquista exigia. Nessas bases, consequentemente, foi classificada a população da América, e mais tarde do mundo, nesse novo padrão de poder. Por outro lado, a articulação de todas as formas históricas de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos, em torno do capital e do mercado mundial.

A ideia de raça, em seu sentido moderno, não tem história conhecida antes da América. Talvez se tenha originado como referência às diferenças fenotípicas entre conquistadores e conquistados, mas o que importa é que desde muito cedo foi construída como referência a supostas estruturas biológicas diferenciais entre esses grupos.

A formação de relações sociais fundadas nessa ideia produziu na América identidades sociais historicamente novas: índios, negros e mestiços, e redefiniu outras. Assim, termos como espanhol e português, e mais tarde europeu, que até então indicavam apenas procedência geográfica ou país de origem, desde então adquiriram também, em relação às novas identidades, uma conotação racial. E na medida em que as relações sociais que se estavam configurando eram relações de dominação, tais identidades foram associadas às hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes, com constitutivas delas, e, consequentemente, ao padrão de dominação que se impunha. Em outras palavras, raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população.

Eis uma breve genealogia do racismo²³, em nível das Américas. No Brasil, por sua vez, conquanto seja combatido pela legislação, atualmente, persistem formas ocultas de racismo que são acobertadas pelo próprio Direito. Isso ocorre porque o Direito costuma combater as formas mais explícitas e deixa outras formas sob o manto da normalidade, sem que se faça a sua nomeação, mantendo o seu aspecto de naturalidade e inquestionabilidade. Como fenômeno complexo, o racismo pode se dar por variadas formas: *individualmente*, quando um sujeito considera que as pessoas negras, como um grupo, são inferiores aos brancos por causa de traços físicos (genotípicos ou fenotípicos), a partir dos quais acredita-se que tais traços são determinantes de comportamento social, assim como de qualidades morais ou intelectuais; *institucionalmente*, o racismo pode ser manifestado ou oculto, quando complexas relações inter-

²³ Não deixam de ser interessantes as análises foucaultianas a respeito da genealogia do racismo, em que pese o foco eurocentrado, cf. FOUCAULT, Michel. Nascimento e transformações do racismo [Aula de 28 de janeiro de 1976]. In.: _____. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 55-71. Por outro lado, há críticas às ideias foucaultianas sobre o racismo, cf. GROSFUGUEL, Ramón. El concepto de “racismo” en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿ teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no ser? **Tabula Rasa**: Revista de Humanidades, nº 16, p. 79-102, ene./jun. 2012.

relacionais entre as instituições da sociedade fazem com que os efeitos em longo prazo da prática institucional sejam negativos (JONES, 1973, p. 5, 105 e 117), o que pode se manifestar na economia, na educação e nos sistemas burocráticos ou de justiça. Pode se externar, ainda, na forma *cultural*²⁴, definindo-se como expressão individual e institucional da superioridade da herança cultural de uma raça em relação à outra (JONES, 1973, 105 e 117). Sobre a forma cultural, Frantz Fanon (2008, p. 34) advertia:

Todo povo colonizado — isto é, todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural — toma posição diante da linguagem da Nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana. Quanto mais assimilar os valores culturais da metrópole, mais o colonizado escapará da sua selva. Quanto mais ele rejeitar sua negridão, seu manto, mais branco será.

Nessa circunstância, vale ressaltar a racialização no sistema cultural, no qual se faz presente a patrimonialidade, é uma forma oculta de dominação, pois o racismo é engendrado na medida em que fatores raciais e culturais estão bem correlacionados e constituem-se base sistemática para o tratamento de inferioridade; por exemplo, quando, inicialmente, os europeus encontraram os africanos, os dois grupos apresentavam diferenças culturais elementares: as religiões africanas eram predominantemente politeístas e, em sua maioria, utilizavam-se da “magia” e da “superstição”, enquanto as religiões europeias, por outro lado, eram monoteístas e acentuavam o “pensamento racional”, afirmado pela Modernidade (JONES, 1973, p. 5). Dessa forma, na dimensão cultural,

A discriminação é de tipo étnico e se manifesta na estigmatização cultural, o uso de linguagem pejorativa, a escassa visibilização dos aportes deste grupo, a pouca valorização e escasso apoio a suas expressões culturais e artísticas, o desconhecimento da cosmovisão da população afrodescendente e da discriminação dentro das etnias afro; por exemplo, a persistência do machismo e as poucas oportunidades para as mulheres e os adultos maiores afrodescendentes. No social, a discriminação se expressa em barreiras que impedem o acesso a lugares públicos, o exercício de atividades culturais, desportivas e sociais, e na pouca visibilidade, em termos positivos, da população afro nos meios de comunicação (MOSQUERA ROSERO-LABBÉ, 2010, p. 26-27).

No ponto acima, uma das formas de controle colonial residiu na disciplina dos elementos culturais dos povos subalternizados, principalmente nos campos religiosos e da educação. No campo religioso, a subalternização, em geral, realizava-se por meio da supressão dos cultos nativos e pelo estabelecimento do cristianismo como religião oficial, estímulo para que os não-cristãos se convertessem, afirmação ou estímulo da ordem existente²⁵; já no campo

²⁴ Um exemplo é dado por Enrique Dussel (1993, p. 52): ““coloniza-se” a sexualidade índia, ofende-se a erótica hispânica, instaura-se a moral dupla do machismo: dominação sexual da índia e respeito puramente aparente pela mulher europeia. Dali nasce o filho bastardo (o “mestiço”, o latino-americano, fruto do conquistador e a índia) e o crioulo (o branco nascido no mundo colonial de Índias)”.

²⁵ Isto explica a persistência do racismo religioso entre nós, cf. NEVES, Nailah Veleci. **Cadê Oxum no espelho constitucional?** Os obstáculos sócio-político-culturais para o combate às violações dos direitos dos povos e

educacional, nas Américas, o Espanhol, o Português, o Inglês e o Francês tornaram-se línguas obrigatórias e as línguas indígenas²⁶ eram combatidas (OSTERHAMMEL, 2005, p. 97-104). A dominação religiosa e educacional se refletirá no campo patrimonial, com a patrimonialização dos templos religiosos de tradição cristã, assim como na valorização patrimonial dos espaços que tratam da tradição de saber e poder europeias (museus, edifícios e estautomania que remetem ao colonialismo etc.), os quais estabelecem marcadores racializados para que se evidenciassem as diferenças e o poderio dos “conquistadores” sobre os “conquistados”.

Com o tempo, os colonizadores codificaram como cor os traços fenotípicos dos colonizados e a assumiram como a característica emblemática da categoria racial. Essa codificação foi inicialmente estabelecida, provavelmente, na área britânico-americana. Os negros eram ali não apenas os explorados mais importantes, já que a parte principal da economia dependia de seu trabalho. Eram, sobretudo, a raça colonizada mais importante, já que os índios não formavam parte dessa sociedade colonial. Em consequência, os dominantes chamaram a si mesmos de brancos. Na América, a ideia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista. A posterior constituição da Europa como nova id-entidade depois da América e a expansão do colonialismo europeu ao resto do mundo conduziram à elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e com ela à elaboração teórica da ideia de raça como naturalização dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não europeus. Historicamente, isso significou uma nova maneira de legitimar as já antigas ideias e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados. Desde então demonstrou ser o mais eficaz e durável instrumento de dominação social universal, pois dele passou a depender outro igualmente universal, no entanto mais antigo, o intersexual ou de gênero: os povos conquistados e dominados foram postos numa situação natural de inferioridade, e consequentemente também seus traços fenotípicos, bem como suas descobertas mentais e culturais. Desse modo, raça converteu-se no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade. Em outras palavras, no modo básico de classificação social universal da população mundial (QUIJANO, 2005, p. 228).

A invasão e a subsequente colonização acabaram por excluir da comunidade de comunicação hegemônica muitos “rostos”, sujeitos históricos, oprimidos, que constituem a “outra face” da Modernidade, o colonialismo, a sua face mais escura (MIGNOLO, 2017), “os outros” *en-cobertos* pelo *des-cobrimento*, os oprimidos das nações periféricas, sofrendores de uma dupla dominação, as vítimas inocentes do sacrifício, as quais formam o “bloco social dos oprimidos” (DUSSEL, 1993, p. 159). Sob esse contexto de colonialidade, a patrimonialidade

comunidades tradicionais de terreiro. Dissertação, Direitos Humanos e Cidadania, UnB, 2017, 145 f.; OLIVEIRA, Ariadne Moreira Basílio de. **Religiões afro-brasileiras e o racismo**: contribuição para a categorização do racismo religioso. Dissertação, Direitos Humanos e Cidadania, UnB, 2017, 104 f.; RAMOS, Luciana de Souza. **O direito achado na encruza**: territórios de luta, (re) construção da justiça e reconhecimento de uma epistemologia jurídica afro-diaspórica. Tese em Direito, UnB, 2019, 422 f.

²⁶ A respeito do papel da educação e da língua oficial pela Nação, cf. PEREIRA, Paulo F. S.; SHIARISHI NETO, Joaquim. Um pouco além dos territórios: o direito fundamental dos povos indígenas a uma educação diferenciada. **Revista Jurídica da Presidência**, vol. 18, nº 116, p. 603-652, out. 2016/jan. 2017b; SHIARISHI NETO, J. O pluralismo como valor fundamental: a cooficialização das línguas Nheegati, Tukano e Baniwa à língua portuguesa, no município de São Gabriel das Cachoeiras. In: ALMEIDA, Alfredo W. **Terra das línguas**: Lei municipal de oficialização de línguas indígenas. Manaus: UFAM, 2007b.

se engendra, seletivando aquilo que se mostrou adequado ao processo de manutenção da hegemonia da “conquista” e silenciando as patrimonialidades dissidentes/insurgentes, subalternizadas, como a quilombola, a ser vista adiante.

c.3) Disputas e seletividade da memória e o poder de nomeação do direito: os quilombos e as novas possibilidades de narrativa do Estado-Nação

A cultura, o poder e o Direito possuem relação bastante íntima. A partir disso, o jurista não pode desconhecer que a questão cultural também é um tema de interesse jurídico que possui enorme relevância em um mundo no qual as disputas culturais se mostram tão evidentes; não raras vezes, invisíveis. Nessa lógica, esta tese é a continuidade da pesquisa que se iniciou no Mestrado e que trabalhou com a relação de dominação que o Direito exerce no campo cultural, a partir dos estudos de Pierre Bourdieu (2003; 2010). Bourdieu analisou o entrelaçamento entre a cultura, o Direito e as estruturas de poder por meio da dominação simbólica, na qual as diferentes classes envolviam-se em lutas simbólicas, travadas diariamente, para imporem a definição do mundo social conforme seus interesses e imporem o campo das tomadas de posições ideológicas, que reproduzem em forma transfigurada o campo das posições sociais. Do entrelaçamento entre cultura, Direito e as estruturas de poder, determinados padrões culturais são impostos aos povos e classes subalternizados²⁷, de forma simbólica e invisível, através do caráter universalizante de um padrão cultural.

Além disso, manteve-se como hipótese de pesquisa a confirmação das teses lançadas por Eric Hobsbawm e Terence Ranger (1997) a respeito da invenção das tradições, e por Pierre Bourdieu (2010), em torno da distinção e dominação por meio do poder simbólico dos bens culturais. A cultura com caráter de universalidade, típica da igualdade formal do Direito, contribuiria para a integração real das classes dominantes, o que asseguraria uma comunicação imediata entre todos os seus membros e os distinguiria das outras classes

²⁷ Quando se fala das teorias de restauro que o envolvem o patrimônio, causa-se espanto o fato de as teorias hegemônicas não fazerem qualquer alusão aos patrimônios subalternizados, ressaltando-se apenas o caráter artístico dos bens que costumam receber tal distinção, cf. BORELLI, Licia Vlad. **Conservazione e restauro delle antichità**: profilo storico. Roma: Viella, 2010; BRANDI, Cesare. **Teoría de la restauración**. Madrid: Alianza Editorial, 2012; CAMPANELLI, Alessandro Pergoli. **La nascita del restauro**: dall'antichità all'Alto Medioevo. Milano: Jaca Book, 2015; GONZÁLEZ-VARAS IBÁÑEZ, Ignacio. **Conservación de bienes culturales**: teoría, historia, principios y normas. Madrid: Cátedra, 2008; MACARRÓN MIGUEL, Ana María. **Conservación del patrimonio cultural**: criterios y normativas. Madrid: Síntesis, 2008; MACARRÓN MIGUEL, Ana María. **Historia de la conservación y la restauración**: desde la Antigüedad hasta el siglo XX. Madrid: Tecnos, 2013; MARTÍNEZ JUSTICIA, María José; SÁNCHEZ-MESA MARTÍNEZ, Domingo; SÁNCHEZ-MESA MARTÍNEZ, Leonardo. **Historia y teoría de la conservación y restauración artística**. Madrid: Tecnos, 2008.

(BOURDIEU, 2010). Jürgen Habermas (2014, p. 384), outro pensador hegemônico, confirma esse papel dominador que a cultura pode exercer:

Ou seja, a ‘cultura’ difundida pelos meios de comunicação de massa é uma cultura da integração: ela não apenas integra informação e discussão mediante razões, as formas publicísticas com as formas literárias da beletrística psicológica, voltando-se para um entretenimento e uma ‘autoajuda’ determinados pelo *human interest*, como ao mesmo tempo é elástica o suficiente para assimilar também os elementos de propaganda, até mesmo para servir como uma espécie de *superslogan* que, se ainda não existia, poderia ter sido inventado para os fins de *public relations* do *status quo* por excelência. Quanto mais puder ser implementada como *medium* de influência política e econômica, tanto mais se torna apolítica no todo e se privatiza em seu aspecto.

Dessa forma, para a integração fictícia da sociedade no seu conjunto, a cultura teria o poder de desmobilizar as chamadas classes dominadas e dissidentes, através do que se denomina falsa consciência, legitimando a ordem hegemônica por meio do estabelecimento de “distinções”, hierarquias (BOURDIEU, 2010). Assim, para Pierre Bourdieu (2010, p. 10-11),

Este efeito ideológico, produ-lo a cultura dominante dissimulando a função da divisão na função de comunicação: a cultura que une (intermediário de comunicação) é também a cultura que separa (instrumento de distinção) e que legitima as distinções compelindo todas as culturas (designadas como subculturas) a definirem-se pela sua distância em relação à cultura dominante.

Na batalha simbólica, para se evitar iminente confronto físico, foi necessário se consagrar e/ou se inventar símbolos e tradições culturais, os quais costumam representar as relações de dominação e subalternização. Sobre essa forma de disciplina, Michel Foucault (2010, p. 57) já havia dito que

A história, portanto, torna memorável e, ao tornar memorável, insere os gestos num discurso que coage e imobiliza os menores feitos em monumentos que vão petrificá-los e deixá-los de certo modo eternamente presentes. Enfim, a terceira função dessa história, como intensificação do poder, é pôr em circulação exemplos. O exemplo é a lei viva ou ressuscitada; ele permite julgar o presente, submetê-lo a uma lei mais forte do que ele. O exemplo é, de certo modo, a glória feita, é a lei funcionando no brilho de um nome.

Eric Hobsbawm e Terence Ranger (1997), no livro *A invenção das tradições*, defendem que a terminologia “tradição inventada” pode ser utilizada em sentido amplo, de forma indefinida, incluindo-se tanto as “tradições” efetivamente inventadas, construídas e formalmente institucionalizadas, quanto aquelas que surgem de maneira espontânea, de difícil localização num período limitado de tempo.

Nesse viés, por tradição inventada, os historiadores (HOBSBAWM; RANGER, 1997) definem-na como conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras aceitas de forma tácita ou abertamente aceitas, como as práticas de natureza ritual ou simbólica, que visam inculcar certos valores e normas de comportamentos através da repetição, o que implicaria,

automaticamente, numa contínua relação com o passado. É assim que ocorrem os processos de disputas pela definição do passado: a memória e a história da Nação.

A passagem da memória para a história obrigou cada grupo a definir sua identidade pela revitalização da sua própria história e assim, não só os marginalizados da história oficial são obcecados pela necessidade de recuperar o seu passado enterrado, mas todos os corpos constituídos, intelectuais, ou não, apesar das etnias e das minorias sociais, sentem a necessidade de ir em busca de sua própria constituição, de encontrar suas origens (NORA, 1993, p. 17).

Entretanto, a memória é seletiva e não grava e tampouco registra tudo (POLLAK, 1992, p. 203). O que é seletivado pelo Estado-Nação passa a ter proteção e distinção jurídica, enquanto as memórias não selecionadas são ocultadas, silenciadas e esquecidas. Silenciamentos relacionados à memória e história da escravização, assim como a sua insurgência (os quilombos), são confirmados pela lógica do racismo institucional e cultural, os quais costumam ter a sua existência negada até que o Direito seja capaz de nomeá-los, como forma de expô-lo na esfera pública e de melhor combatê-lo.

O direito é, sem dúvida, a forma por excelência do poder simbólico de nomeação que cria as coisas nomeadas e, em particular, dos grupos; ele confere a estas realidades surgidas das suas operações de classificação toda a permanência, a das coisas, que uma instituição histórica é capaz de conferir a instituições históricas.

O direito é a forma por excelência do discurso atuante, capaz, por sua própria força, de produzir efeitos. Não é demais dizer que ele faz o mundo social, mas a condição de se não esquecer que ele é feito por este. Convém, com efeito, que nos interroguemos acerca das condições sociais – e dos limites – desta eficácia quase mágica, sob pena de cairmos no nominalismo radical (que certas análises de Michel Foucault sugerem) e de estabelecermos que produzimos as categorias segundo as quais construímos o mundo social e que estas categorias produzem o mundo (BOURDIEU, 2010, p. 237-238).

Por intermédio da nomeação pelo Direito, fenômenos, como o racismo institucional e cultural, podem ser melhor combatidos, pois saem de sua zona de proteção de “não lugar jurídico” e silenciamentos e passam a constituir-se problema público, o qual deve ser discutido e enfrentado. Além disso, com a nomeação jurídica, questões de memória e história pública ingressam no campo constitucional, como ocorreu com as contribuições das tradições indígenas e afro-brasileiras na Constituição de 1988, fortalecendo-se as lutas pelo reconhecimento e inclusão, na narrativa do Estado-Nação, de uma patrimonialidade negra, a qual muitas vezes os próprios negros negarão, em virtude do processo de construção negativa da imagem que lhes foi imposto. Nesse sentido, bell hooks (2019, p. 33), ao analisar o exemplo estadunidense e a imagem que foi estabelecida sobre a negritude por lá, diz que,

Existe uma relação direta e persistente entre a manutenção do patriarcado supremacista branco nessa sociedade e a naturalização de imagens específicas na mídia de massa, representações de raça e negritude que apoiam e mantêm a opressão, a exploração e a dominação de todas as pessoas negras em diversos aspectos. Muito antes da supremacia branca chegar ao litoral do que hoje chamamos de Estados Unidos, eles construíram imagens da negritude e de pessoas negras que sustentam e

reforçam as próprias noções de superioridade racial, seu imperialismo político, seu desejo de dominar e escravizar. Da escravidão em diante, os supremacistas brancos reconheceram que controlar imagens é central para a manutenção de qualquer sistema de dominação racial.

bell hooks não está tratando de patrimonialidade, mas, de fato, de construção de imagem. O que é o patrimônio senão um marcador de assimilação de imagens e representação no campo simbólico? Qual imagem restou dos negros após séculos de escravidão? Nem sempre é possível rememorar que a escravização, em todas as Américas²⁸, produziu um contraponto insurgente: os palenques, mocambos, quilombos, cumbes etc. (PRICE, 1981, p. 11). O apagamento (ocultamento/silenciamento/esquecimento) ou o disciplinamento dessa memória foi essencial para se construir uma imagem de subalternização da população negra, a fim de desmobilizar seu potencial transformador. bell hooks (2019, p. 34 e 37), ao dizer que o campo da representação permanece um lugar de luta, quando se examina criticamente as representações contemporâneas da negritude e das pessoas negras, sugere que, se considere a perspectiva a partir da qual olhamos as imagens que identificam os sujeitos negros.

Se nós, pessoas negras, aprendemos a apreciar imagens odiosas de nós mesmos, então que processo de olhar nos permitirá reagir à sedução das imagens que ameaçam desumanizar e colonizar? É evidente que esse é o jeito de ver que possibilita uma integridade existencial que consegue subverter o poder da imagem colonizadora. Apenas mudando coletivamente o modo como olhamos para nós mesmos e para o mundo é que podemos mudar como somos vistos. Neste processo, buscamos criar um mundo onde todos possam olhar para a negritude e para as pessoas negras com novos olhos (hooks, 2019, p. 39).

Tomando-se a hipótese atrás como exemplo, o que a imagem do quilombo pode produzir em termos de representação da população negra e no que pode contribuir em termos de formulação de direitos? Uma das possibilidades é servir como hipótese de antirracismo patrimonial. Nesta tese, o foco baseia-se na análise da patrimonialidade prevista no art. 216, §

²⁸ A respeito das diversas formas de insurgências da população escravizada nas Américas, cf. DE LA ROSA, Gabino. El cimarronaje. Formas de supervivencia. In: RONDA, Denia García (org.). **Presencia negra en la cultura cubana**. La Habana, Ediciones Sensemayá, 2015, p. 61-69; DE LA SERNA, Juan Manuel. Los cimarrones en la sociedad novohispana. In: _____. **De la libertad y la abolición**: africanos y afrodescendientes en Iberoamérica. Ciudad de México: INAH, 2010, p. 83-109; GARCÍA, Gloria. Estrategias esclavas de organización y resistencia. In: RONDA, Denia García (org.). **Presencia negra en la cultura cubana**. La Habana, Ediciones Sensemayá, 2015, p. 54- 60; GARCÍA, Gloria. Insurrecciones y conspiraciones negras en Cuba. In: RONDA, Denia García (org.). **Presencia negra en la cultura cubana**. La Habana, Ediciones Sensemayá, 2015, p. 70-78; KLEIN, Herbert S.; VINSON III, Ben. Resistência e rebelião escrava. In: _____. **A escravidão africana na América Latina e Caribe**: Editora UnB, 2015, p. 265-308; LAVIÑA, Javier. Resistências afroamericanas y otros cimarrones. **Anuário del IEHS**, vol. 10, p. 253-265, 1995; PRICE, Richard. Introdução. In: _____. **Sociedades cimarronas**: comunidades esclavas rebeldes en las Américas. Ciudad de México: Siglo Veintiuno, 1981, p. 11-40; SUÁREZ BLANCH, Claudia. La reconstrucción de la identidad de los grupos negros de México: un recorrido histórico. **Dimensión Antropológica**, año 6, vol. 16, p. 127-168, 1999; TRIANA Y ANTORVEZA, Humberto. **Léxico documentado para la historia del negro en América**: siglos XV – XIX. Bogotá: Caro y Cuervo, 2006; VELÁZQUEZ, María E. **Debates históricos contemporáneos**: africanos y afrodescendientes en México y Centroamérica. México: INAH/UNAM, 2011, p. 9-31.

5º, da Constituição Federal, como hipótese de antirracismo patrimonial que pode contribuir para se afastar o mito da democracia racial²⁹ tão propalado quando se trata de discussões jurídicas que envolvem os direitos à igualdade no Brasil, pois tal mito tem sido usado com base na justificação de que a igualdade ou desigualdade de direitos independem da cor, na inexistência de discriminação racial no país, nas relações de tratamento entre brancos e negros e convivência em espaços diversos, na identificação de que as elites brasileiras são mestiças, na mestiçagem como uma causa da democracia racial ou como o que indica a identidade nacional: o nosso racismo é diferente de outros racismos (SANTOS, 2005, p. 19).

A desconstrução desse mito tão nocivo à implementação e ao fomento de medidas antirracistas passa necessariamente pelo poder de nomeação do Direito (BOURDIEU, 2010), isto é, pela capacidade que o sistema jurídico possibilita expor temas tabus, retirando-os de zonas de ocultamento/invisibilidade/esquecimento, como hipótese de “não decisão” (BACHRACH; BARATZ, 2011), o que corresponde a uma negação de direitos sob o subterfúgio de sua não discussão/implementação, ou seja, não entrada em uma agenda que possibilite a formulação de uma política pública.

A patrimonialidade quilombola possibilita não só a desconstrução desse mito, ao demonstrar que as relações raciais não foram marcadas pela docilidade e cordialidade, mas pela opressão, proporcionando a insurgência quilombola no passado colonial e imperial. No presente, além de reconhecer a contemporaneidade quilombola (art. 68 do ADCT), serve como hipótese de antirracismo, ao trazer o quilombo à narrativa do Estado-Nação (art. 216, §5º, da CF), demonstrando a relevância da população negra para a derrocada da escravização, assim como a contribuição desses sujeitos para a formulação dos direitos à liberdade e à igualdade, de alcance ainda difíceis para a uma elevada parcela dessa população subalternizada.

d) Questões metodológicas

d.1) O patrimônio, campo multidisciplinar e polifônico

Não se pode ignorar que esta tese se trata de pesquisa, antes de tudo, sobre patrimônio e que, naturalmente, dialoga-se com alguns temas relacionados à problemática do não tombamento dos sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos. Por essa razão, não se pôde fugir aos debates sobre Modernidade, colonialidade, racismos e políticas

²⁹ Sobre a desconstrução desse mito, continuam atuais os estudos relacionados ao projeto UNESCO, cf. FERNANDES, Florestan. **O negro no mundo dos brancos**. São Paulo: Global, 2007; FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes: no limiar de uma nova era**. Vol. II. São Paulo: Globo, 2008.

públicas, assim como buscar auxílio para além do Direito, como na Antropologia, Arqueologia, Ciência Política, Estudos sobre Políticas Públicas, Filosofia, Geografia, História e Sociologia, dado o caráter multidisciplinar do patrimônio.

Nesse caso, o consenso em torno da multidisciplinaridade que caracteriza o campo – todos reconhecem que nenhuma área de conhecimento é capaz de dar conta de todos os aspectos que envolvem o trabalho com o patrimônio cultural – dificulta um olhar mais atento para as lutas de representação travadas entre diferentes setores e áreas, em busca desse domínio (CHUVA, 2012b, p.152).

Ademais, o patrimônio é um campo avançado em termos de pesquisa, possui profusão de estudos com as mais diversas perspectivas, em regra, com enfoque multidisciplinar³⁰, e aborda questões de memória, história, artes, urbanismo etc. Argumenta-se, por isso, que diz respeito a um campo polifônico (PAULA; MENDONÇA; ROMANELLO, 2012). Fala-se, ainda, no patrimônio como espelho do comportamento narcisista, em obsessão e inflação patrimonial, fetichismo, símbolo perdido, dispositivo disciplinar ou em seus usos políticos (KINGMAN GARCÉS; GOETSCHER, 2005; CHOAY, 2006; SMITH, 2011; GEERT; ROIGÉ, 2016), evidenciando a atualidade, relevância e diversidade da questão em sociedades complexas, o que atrai a normatividade jurídica para disciplinar a temática.

d.2) A formulação da tese e período de pesquisa na Colômbia: aproximando as diferenças

A formulação da tese não se dá em momento único, passando por diversos momentos e lugares que antecedem a própria escrita. Sobre a influência dos lugares de fala, pode-se dizer que a tese sofre a influência das experiências do pesquisador durante o período no qual viveu em Roraima (possibilidade de enxergar um Brasil em permanente construção identitária que não se fechou, com uma significativa indigeneidade e com contatos fronteiriços com parte de uma América Latina ignorada por nós brasileiros), no Maranhão (contato com a sua negritude e a questão quilombola), em Brasília (aproximação com brasilidades divergentes e o despertar

³⁰ Para fins de conceituação e problematização das questões de patrimônio, com perspectivas predominantemente eurocentradas, cf. CHOAY, Françoise. **A alegoria do patrimônio**. São Paulo: Estação Liberdade – UNESP, 2006; CRESPI VALLBONA, Monserrat; PLANELLS COSTA, Margarita. **Patrimonio cultural**. Madrid: Síntesis, 2010; FUNARI, Pedro P. A.; PELEGRINI, Sandra C. A. **Patrimônio histórico e cultural**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006; GEERT, Fabien V.; ROIGÉ, Xavier. De los usos políticos del patrimonio. In: GEERT, Fabien V. *et al.* **Usos políticos del patrimonio cultural**. Barcelona: Universitat de Barcelona, 2016; GONZÁLEZ ALCANTUD, José A. **El malestar en la cultura patrimonial: la otra memoria global**. Barcelona: Anthropos, 2012; GONZÁLEZ-VARAS IBÁÑEZ, I. **Las ruinas de la memoria: ideas y conceptos para una (im)posible teoría del patrimonio cultural**. Ciudad de México: Siglo Veintiuno, 2014; GONZÁLEZ-VARAS IBÁÑEZ, I. **Patrimonio cultural: conceptos, debates y problemas**. Madrid: Cátedra, 2015; POLOUT, Dominique. **Uma história do patrimônio no Ocidente, séculos XVIII-XXI: do monumento aos valores**. São Paulo: Estação Liberdade, 2009; PUREZA, José M. **El patrimonio común de la humanidad. ¿Hacia un derecho internacional de la solidaridad?** Madrid: Trotta, 2002; RECHT, Roland. **Pensar el patrimonio: escenificación y ordenación del arte**. Madrid: Abada, 2014; RIEGL, Alois. **O culto moderno dos monumentos e outros ensaios estéticos**. Lisboa: Edições 70, 2013.

para o horror do nosso racismo) e Rio de Janeiro (maior proximidade com um centro propulsor da ideia de cultura nacional, patrimônio, além de uma maior evidência do racismo brasileiro).

Além disso, o pesquisador efetuou um período de pesquisa, sob a chancela da Universidade Nacional da Colômbia - UNAL, onde teve a oportunidade de observar parte da problemática de negação dos direitos da população negra naquele país, o que contribuiu para ampliar o olhar a respeito da semelhante negativa de direitos da população negra brasileira. Obviamente, não se quer e não se poderia afirmar que lá ou aqui há mais ou menos negativa de reconhecimento ou inclusão de direitos, o que seria leviano. Todavia, permite-se constatar que a retórica do Estado-Nação para negar ou suplantir os direitos dessa população é muito similar, respeitada a complexidade, contextos e diferenças de cada país.

Em que pese não se tratar de uma tese comparatista entre o sistema de proteção patrimonial negro do Brasil e da Colômbia³¹, estando muito mais interessada na problemática brasileira, uma outra oportunidade proporcionada pelo período de visita foi a aproximação com a rica literatura a respeito dos direitos da população negra colombiana, principalmente acerca dos direitos territoriais³² e da ideia de etnorreparação (MOSQUERA ROSERO-LABBÉ, 2007; 2010; RODRÍGUEZ GARAVITO; LAM, 2011). O contato com outras bibliografias permitiu a abertura de novos horizontes em torno do pensamento latino que nem sempre consegue ecoar nas universidades brasileiras, ainda muito influenciadas pelo colonialismo do saber, no qual há uma exacerbada exaltação do pensamento europeu e estadunidense, o qual, não raras vezes, não se adequa às nossas problemáticas locais.

As visitas à cidade de Cartagena de Índias, ao Palenque de San Basílio³³ e à ilha de San Andrés, semelhantemente, proporcionaram observar como o fenômeno da

³¹ Destacamos isso porque não analisamos detidamente nenhum caso de patrimonialização negra da Colômbia. Os processos analisados foram todos brasileiros. O auxílio colombiano foi principalmente no que diz respeito à sua rica produção intelectual a respeito dos direitos da população afrodescendente. Dessa forma, vez ou outra, quando há situações semelhantes, costumamos apontar tal aproximação, mas sem fazer um juízo mais aprofundado a respeito do caso colombiano, objetivo que é feito apenas em relação ao caso brasileiro.

³² Sobre os deslocamentos forçados das comunidades negras na Colômbia e panorama das questões agrárias e raciais, cf. ELJACH, Matilde. **Las voces de las piedras que enfrentan a los dioses**: inacabada resistencia de los afrodescendientes en Popayán. Popayán: Universidad del Cauca, 2017; GARCÍA SÁNCHEZ, Andrés. **Espacialidades del destierro y la re-existencia**: afrodescendientes desterrados en Medellín, Colombia. Medellín, Universidad de Antioquia, 2012; GUTIERREZ AZOPARDO, Ildelfonso. **Historia del negro en Colombia**: submission o rebeldia? Bogotá: Editorial Nueva América, 1994; OCAMPO VILLEGAS, F. J. **Derecho territorial de las comunidades negras**. Bogotá: Editorial Nueva América, 1996; RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel. **Conflicto e (in)visibilidad**: retos en los estudios de la gente negra en Colombia. Popayán: Universidad del Cauca, 2004; RODRIGUEZ GARAVITO, C. *et al.* **El desplazamiento afro**: tierra, violencia y derechos de las comunidades negras en Colombia. Bogotá: Universidad de Los Andes, 2009; SILVA VALLEJO, Fabio; HOYOS GUZMÁN, Angélica. Conflicto, identidad y crítica de la memoria en Colombia. **Tabula Rasa**: Revista de Humanidades, nº 29, p. 229-244, 2018.

³³ Pesquisas aprofundadas sobre San Basílio, cf. CASSIANI HERRERA, Alfonso. **Palenque Magno**. Resistencias y luchas libertarias del Palenque de la Matuna a San Basilio Magno. Cartagena: Icultur, 2014; FRIEDEMANN, Nina S. de; CROSS, Richard. **Ma ngombe**: guerreiros y ganaderos en Palenque. Bogotá: Carlos V. Editores, 1979;

patrimonialização e do turismo podem conduzir à exclusão da população de predominância negra na divisão dos direitos propiciados por esses dois fenômenos³⁴, demonstrando-se que deve haver cuidado para não se ingressar em uma retórica estatal ou do mercado que se apropria de elementos da cultura negra para render dividendos, mas que, ao mesmo tempo, exclui e estereotipa tal população.

Além do uso de fontes nacionais, utilizou-se, com bastante frequência, referenciais que abordavam os palenques colombianos e as questões de etnorreparação, haja vista as semelhanças com os quilombos no Brasil³⁵. O uso desses referenciais ou de outras formas de insurgência contra a escravização auxiliaram na compreensão das tentativas de apagamento das lutas por direitos da população negra não ocorrerem somente no Brasil³⁶, mas que se tratou de fenômeno mais abrangente nas Américas. Esse silenciamento foi muito influenciado pelo pensamento iluminista eurocentrado (DE LA GARZA, 2002), incapaz de enxergar que, na América Latina, sujeitos escravizados poderiam ter a compreensão da luta por seus direitos.

d.3) Métodos e técnicas de pesquisa utilizados

Para alcançar os objetivos elencados na tese, operou-se uma metodologia que pudesse conciliar os saberes acadêmicos e práticos. A metodologia escolhida, para tanto, foi a combinação entre pesquisa quantitativa e qualitativa, tendo em vista a ideia de triangulação, fundada na articulação de variados métodos qualitativos, ou combinando-se métodos qualitativos e quantitativos, o que permitiu a superação de limitações de um método único, tornando a pesquisa mais produtiva, já que diversas abordagens teóricas foram utilizadas para a combinação de métodos (LINCOLN, 2006; FLICK, 2009). Sendo assim, foram aplicados os seguintes métodos:

GUERRERO GARCÍA, Clara Inés. Memorias palenqueras de la libertad. *In*: MOSQUERA ROSERO-LABBÉ, C.; BARCELOS, Luiz Claudio (org.). **Afro-reparaciones**: memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales. Bogotá: UNAL, 2007, p. 365-387; NAVARRO DÍAZ, Luis Ricardo. **Palenque**: comunicación, territorio y resistencia. Barranquilla: Universidade del Norte, 2017; SCHWGLER, Armin. “**Chi ma "kongo"**”: lengua y rito ancestrales em El Palenque de San Basílio (Colombia). Frankfurt/Madrid: Vervuert/Iberoamericana, 1996.

³⁴ Abordando turismo e gentrificação racializada em Cartagena, *cf.* ABELLO VIVES, A.; FLÓREZ BOLÍVAR, F. **Los desterrados del paraíso**: raza, pobreza y cultura en Cartagena de Indias. Cartagena: Icultur, 2015.

³⁵ Em processo parecido com o de Zumbi dos Palmares, em Cartagena das Índias, Benkos Biohó, liderou rebelião cimarrona que foi uma das mais significativas dos escravizados para alcançar sua liberdade, ainda que tais vozes de rebeldia não sejam amplamente conhecidas, os documentos narram a luta de resistência dos africanos escravizados desde as primeiras épocas de sua chegada ao continente americano, que foi derivando em um movimento capaz de enfrentar o poder da Coroa em Cartagena (ELJACH, 2017, p. 26). Ainda, *cf.* PERDOMO GAMBOA, Óscar. Seis versiones de Benkos. *In*: ROMERO, Mario Diego (org.). **Historias, sociedades y culturas afrodescendientes**. Cali: Universidad del Valle, 2017, p. 61-80.

³⁶ Analisando comparativamente quilombos e palenques, *cf.* SILVA, Vera Regina Rodrigues da. **Entre quilombos e palenques**: um estudo antropológico sobre políticas públicas de reconhecimento no Brasil e na Colômbia. Tese de Doutorado em Antropologia - USP, 2012, 292 f.

- *A revisão crítica de literatura sobre o patrimônio cultural brasileiro*³⁷, complementado pelo pensamento crítico negro³⁸, permitiu abordar a resistência das comunidades quilombolas às formas identitárias homogeneizantes que forjaram a representação do Estado-Nação. O pensamento negro, nacional e estrangeiro, foi de fundamental importância para se compreender uma das questões centrais da tese: o racismo. Sobre a necessidade de dar voz aos intelectuais negros, Dora Bertúlio (1989, p. 110) registra:

O racismo institucional aversivo, na universidade, por exemplo, permitiu e permite que intelectuais negros, já minguados pelo sistema racista de mobilidade social e intelectual, transponham o limite do trivial e ascendam a pontos de destaque na mesma academia. Cortes científicos cedo deixam esses intelectuais fora do paradigma acadêmicos para deixá-los na reserva. Falamos de Clóvis Moura, Abdias do Nascimento, Joel Rufino, entre outros autores de obras significativas para a discussão da questão racial brasileira, pouco ou não citados pelos nossos acadêmicos.

Além desses autores, há uma gama de pesquisadores negros que vêm apresentando pesquisas que demonstram que o racismo estrutural não poupou as universidades, foco do racismo epistêmico ao impedir que intelectuais negros tenham suas vozes escutadas. Nesse sentido, nos últimos 30 (trinta) anos, tem havido proeminente literatura abordando as questões afro-latinas³⁹ e sua relação com o racismo (BONILLA-SILVA, 2010; MAYA RESTREPO, 2009), a mestiçagem⁴⁰ etc., o que contribui para a formulação de teorias mais condizentes com

³⁷ Não se quer afirmar a existência de algo que se possa denominar de estudos críticos do patrimônio cultural brasileiro, o qual possa se encaixar em tendência teórica A ou B, mas informar que um conjunto significativo de autores(as) tem se dedicado a pesquisar de forma menos ufanista a temática. Esse diálogo entre o Direito e os demais campos das Ciências Sociais é importante porque desmistifica o patrimônio, retirando-o do encastelamento retórico que costuma justificar a propositura, o desenvolvimento e a aplicação da legislação sobre o patrimônio brasileiro, dando-lhe a dimensão do que se tem denominado por seus usos políticos (GEERT; ROIGÉ, 2016).

³⁸ Procurou-se prestigiar intelectuais negros dos diversos campos das Ciências Sociais, considerando que o racismo epistêmico impediu a difusão do pensamento dos mesmos: cf. BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSGOUEL, Ramón. Decolonialidade e perspectiva negra. **Sociedade e Estado**, vol. 31, nº 01, p. 15-24, 2016; BERNARDINO-COSTA, J. Decolonialidade, Atlântico Negro e intelectuais negros brasileiros: em busca de um diálogo horizontal. **Sociedade e Estado**, vol. 33, nº 1, p. 119-137, 2018; GURIDY, Frank A.; HOOKER, Juliet. Tendências do pensamento político e social afro-latino-americano. In: ANDREWS, George Reid; DE LA FUENTE, Alejandro. **Estudos afro-latino-americanos: uma introdução**. Buenos Aires: CLACSO/Harvard University, 2018, p. 219-267; GROSGOUEL, R. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Sociedade e Estado**, vol. 31, nº1, p. 25-49, 2016b; OLIVA, Elena. Intelectuales afrodescendientes: apuntes para una genealogía en América Latina. **Tabula Rasa: Revista de Humanidades** nº 27, p. 45-65, 2017.

³⁹ O campo afro latino se constitui em uma categoria em desenvolvimento, cf. ANDREWS, George Reid. **América Afro-Latina: 1800-2000**. São Carlos: EDUFSCar, 2014; ANDREWS, George R.; DE LA FUENTE, Alejandro. A criação de um campo: estudos afro-latino-americanos. In: ANDREWS, George Reid; DE LA FUENTE, Alejandro. **Estudos afro-latino-americanos: uma introdução**. Buenos Aires: CLACSO/Harvard University, 2018, p. 19-46; WADE, Peter. Identidad racial y nacionalismo: una visión teórica de Latinoamérica. In: LA CADENA, Marisol. **Formaciones de indianidad: articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina**. Popayán/Colombia: Envió Editores, 2007, p. 379-402; WADE, Peter. Estudios afrodescendientes en Latinoamérica: racismo y mestizaje. **Tabula Rasa: Revista de Humanidades**, nº 27, p. 23-44, jul./dic. 2017.

⁴⁰ A mestiçagem é tema controverso, pois mesmo tendo sido usada como forma de embranquecer e desmobilizar, há autores que tentam dar contornos emancipatórios à questão: cf. ARBOLEDA QUÍNONEZ, Santiago. El mestizaje radical de Manuel Zapata Olivella: raza, etnia y ciudadanía. In: MOSQUERA ROSERO-LABBÉ, C.; BARCELOS, Luiz C. (org.). **Afro-reparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros**,

a interpretação de nossa realidade e conseqüentemente para a formulação de direitos e políticas públicas voltadas para o reconhecimento e inclusão da população negra.

- *Pesquisa documental de processos administrativos junto ao IPHAN.* Além da revisão crítica de literatura em Ciências Sociais, houve, junto ao IPHAN, a análise documental dos processos de tombamento dos sítios detentores das reminiscências históricas dos antigos quilombos⁴¹. Assim, o pesquisador esteve junto ao Departamento de Patrimônio Material – DEPAM/IPHAN, em Brasília/DF, tendo acesso aos processos de tombamento quilombola e demais processos de patrimonialização da cultura afro-brasileira.

- *Pesquisa documental de junto ao processo judicial* decorrente da Ação Civil Pública, sob os autos de nº 100322-93.2015.4.01.3700, em trâmite junto à 8ª Vara Federal da Seção Judiciária do Maranhão.

Por fim, não se pretendeu exaurir a questão da patrimonialidade quilombola. De forma contrária, intencionou-se apenas se efetuar uma problematização inicial que possa retirar da inércia as discussões que envolvem a temática. Ainda, pode-se dizer que se trata de pesquisa “de dentro para fora”, focando-se o olhar a partir dos bloqueios burocráticos relacionados à discussão do tombamento dos sítios detentores de reminiscências dos antigos quilombos.

Pela razão elencada acima, houve apenas a análise dos processos, sem que houvesse quaisquer contatos das comunidades mencionadas, porque esse contato, sem o devido preparo proporcionado pelos métodos de pesquisa em Ciências Sociais, seria desastroso, podendo gerar até mesmo falsas expectativas naquelas, o que se quis evitar. Portanto, a pesquisa preocupou-se muito mais em problematizar a questão “a partir de dentro” das estruturas do Estado, acreditando-se que a mesma possa abrir caminhos para que outros pesquisadores, como olhares mais apurados, criticando nossos inúmeros e naturais equívocos, consigam avançar em relação à questão, inclusive com o preparado e necessário diálogo com as comunidades quilombolas.

afrocolombianos y raizales. Bogotá: UNAL, 2007, p. 441-461; CRUZ RODRÍGUEZ, Edwin. Diversidad, alteridad e identidad en la obra de Manuel Zapata Olivella: acerca de la teoría del mestizaje en La rebelión de los genes. **Cuadernos de filosofía latino-americana**, vol. 35, nº 110, p. 171-191, 2014; HENAO RESTREPO, Darío. Los hijos de Changó, la epopeya de la negritud en América. In: ZAPATA OLIVELLA, Manuel. **Changó**, el gran putas. Bogotá: Ministerio de Cultura de Colombia, 2010, p. 11-29; GLISSANT, Édouard. **Tratado del todo-mundo**. Barcelona: El cobre, 2006; ZAPATA OLIVELLA, Manuel. **Levantate mulato!** Por mi raza hablará el espíritu. Bogotá: Rei Andes, 1990; ZAPATA OLIVELLA, Manuel. **La rebelión de los genes**: el mestizaje americano en la sociedad futura. Bogotá: Altamir Ediciones, 1997; ZAPATA OLIVELLA, Manuel. **Las claves mágicas de América**. Bogotá: Plaza & Janes, 2005; WALSH, Catherine. “Raza”, mestizaje y poder: horizontes coloniales pasados y presentes. **Crítica y Emancipación**, vol. 3, p. 95-124, jan./jun. 2010.

⁴¹ Há várias pesquisas no campo do patrimônio que ressaltam a análise de investigação a partir dos processos e práticas patrimoniais, cf. CHUVA, Márcia Regina Romeiro. **Os arquitetos da memória**: sociogênese das práticas de preservação do patrimônio cultural no Brasil (anos 1930-1940). Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009; FONSECA, Maria Cecília Londres. **O patrimônio em processo**: trajetória da política federal de preservação no Brasil. Rio de Janeiro: Editora UFRJ – IPHAN, 1997, p. 21.

I - A NEGAÇÃO: A Modernidade e ocultamento da patrimonialidade dos “outros”

<i>Dizem que acabou a escravidão Mas pra mim não Mas pra mim não Mas pra mim não Mas pra mim não</i>	<i>E o sol nasceu pra todos Pra mim não, pra mim não Mas pra mim não Mas pra mim não Mas pra mim não Mas pra mim não</i>	<i>Só um cego é que não vê Que eu dou lucro a meu irmão Mas pra mim não Mas pra mim não Mas pra mim não Mas pra mim não</i>
<i>Eu conheço um dito assim Todos nós somos irmão</i>	<i>Trabalho de sol a sol Os meu calo é só na mão</i>	<i>(Pra mim não – João do Vale)</i>

Introdução

A Constituição Federal de 1988 estabelece que “ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos” (art. 216, § 5º), dando distinção patrimonial a esse fenômeno insurgente da Modernidade e do colonialismo. Contudo, após 30 (trinta) anos de promulgação, além da Serra da Barriga (antigo Quilombo dos Palmares, tombando em 1986), apenas o sítio do antigo Quilombo do Ambrósio foi objeto de tombamento, apesar das milhares de comunidades quilombolas presentes no Brasil.

Dessa maneira, o objetivo deste capítulo, além de apresentar a problemática que envolve a tese, não efetivação do comando constitucional que determina o tombamento dos sítios quilombolas, relaciona-se a questão dentro de uma perspectiva de negação e silenciamento promovida pela Modernidade, fenômeno que oculta a patrimonialidade dos “outros” sujeitos insurgentes/subalternizados, a quilombola, na hipótese. Nesse sentido, Walter Mignolo (2017) aponta que a Modernidade, por trás de seu ideal iluminista, apresenta consigo um lado oposto, “escuro”, a colonialidade, o qual tenta ocultar as memórias e histórias dos “outros” sujeitos não hegemônicos, daqueles que foram subalternizados (povos indígenas, afrodescendentes, dentre outros), promovendo-se ainda uma hierarquia estética que agencia e dá distinção aos elementos das culturas dominantes, silenciando-se as perspectivas culturais dos “outros” sujeitos.

Nessa perspectiva, o Direito contribui à medida que tais hierarquizações e distinções costumam vir acompanhadas do seu poder de nomeação (BOURDIEU, 2010), visto, neste caso, a partir do instituto jurídico do tombamento, efetivado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN. Portanto, para responder ao objetivo do capítulo, a partir da pesquisa documental em processos administrativos de tombamento, apresenta-se a problemática envolvendo o tombamento dos sítios com reminiscências históricas dos antigos

quilombos e inicia-se a revisão de parcela da literatura a respeito de como a colonialidade construiu uma noção de patrimonialidade embranquecida, buscando-se responder, ainda, às perguntas complementares, as quais correspondem aos objetivos específicos do capítulo:

- a) Como a insurgência dos quilombos se relaciona com a Modernidade e o colonialismo brasileiros?
- b) Qual o panorama atual sobre o tombamento do patrimônio quilombola no Brasil: quais e quantos são os processos, de onde vieram e o que objetivaram?
- c) O que falam os processos administrativos de tombamento quilombola e o que é possível extrair desses processos aparentemente desprovidos de informações?
- d) Por que os processos administrativos que tratam de quilombo evitam discutir o racismo institucional e cultural?

1.1 Os quilombos como fenômeno insurgente da Modernidade e do colonialismo

Como a insurgência dos quilombos se relaciona com a Modernidade e o colonialismo brasileiros? Pensa-se que não é possível falar de patrimonialização dos bens culturais de grupos subalternizados, como as comunidades quilombolas, sem se efetuar abordagem a respeito de Modernidade, do colonialismo e da relação desses pontos com os racismos institucional e cultural - inclusive como essa teia é sustentada pelo Direito e, também, quanto influencia ou não a formulação de políticas públicas. A Modernidade não existe sem a colonialidade, pois são faces da mesma moeda e o racismo é um princípio constitutivo que organiza todas as relações de dominação da Modernidade, que vai desde a divisão internacional do trabalho até as hierarquias epistêmicas, sexuais, de gênero, religiosas, etc., junto com as identidades e subjetividades, de tal maneira que divide tudo entre duas formas de seres: de um lado, os superiores, ditos civilizados, super humanos, acima da linha do humano, e, do outro lado, as “outras” formas de seres inferiores, ditos selvagens, bárbaros, desumanizados, abaixo da linha do humano⁴² (GROSFOGUEL, 2016, p. 158-159).

Além do mais, tais hierarquizações não seriam possíveis sem o racismo, pois ele organiza as relações de dominação da Modernidade (GROSFOGUEL, 2016, p. 158), a qual vem acompanhada da colonialidade, que nomeia a lógica subjacente da fundação e do desdobramento da civilização ocidental do Renascimento até os dias atuais. Os colonialismos

⁴² A inferiorização se dá, principalmente, a partir da perspectiva cientificista, pois, da mesma forma que as religiões monoteístas baniram a magia por meio da cruzada, na qual se estabeleciam regras e rejeições, a ciência mecanicista estabeleceu cruzada contra as formas de conhecimento que não compactuavam com o seu método e com a sua concepção de verdade (MOCELLIM, 2015, p. 51).

históricos têm sido dimensão constituinte, embora minimizada; a tese básica, no universo específico desse discurso é de que a “Modernidade” revela-se como uma narrativa complexa, cujo ponto de origem foi a Europa; narrativa que constrói a civilização ocidental ao celebrar as suas conquistas enquanto oculta, ao mesmo tempo, o seu lado mais “escuro”, a “colonialidade” (MIGNOLO, 2017, p. 2).

É nesse contexto de colonialidade que se enxerga o fenômeno quilombola e a sua insurgência, ao contrapor o sistema econômico, social, político e jurídico que foi a escravização dos negros, pois o quilombo representa uma das primeiras tomadas de consciência da população negra a respeito de um processo de opressão racializado. Dessa maneira, vale relacionar os quilombos em contexto histórico de colonialidade e como o Direito os tratou, para fins de se entender, contemporaneamente, seu processo de patrimonialização. Para isso, relaciona-se a colonialidade, o quilombo e o Direito, no Brasil, em três momentos distintos: *a)* a instalação colonial e a insurgência quilombola; *b)* a consolidação colonial, pós-abolição e silenciamento racial e; *c)* a permanência colonial: a pós-abolição e a não inclusão dos quilombos na República.

a) A instalação colonial e a insurgência quilombola

Frantz Fanon (2008, p. 161) escreveu que, na Europa, o negro tem uma função: representar os sentimentos inferiores, as más tendências, o lado obscuro da alma; no inconsciente coletivo do *homo occidentalis*, o preto, a cor negra, simboliza o mal, o pecado, a miséria, a morte, a guerra, a fome e tal imagem pode ser representada pelas aves de rapina, negras. Diante dessa representação, a imagem dos quilombos foi construída, juridicamente. Outrossim, sua reconstrução foi fruto da Constituição de 1988, ao estabelecer a importância das memórias e histórias de resistências quilombolas para o projeto de Brasil ao qual se propuseram os(as) constituintes. Isso se deu em virtude da luta do movimento negro que, nas décadas anteriores, reivindicou um novo papel para história do negro no Brasil, efetuando-se a correção da nossa nacionalidade (NASCIMENTO, 2006, p. 123).

A reconstrução constitucional no campo do patrimônio se transfigurou basilar porque o projeto colonial brasileiro se sustentou à base dos braços e suor dos escravizados, a partir do sistema opressivo que não restava a muitos desses sujeitos solução senão a fuga para os mocambos e quilombos. Estes, constituíram-se como um direito não formal de resistência ao sistema social e jurídico que regulava a escravização. Estando fora da zona do ser⁴³, nos

⁴³ Sobre a temática, indica-se a Tese de Doutorado de Aparecida Sueli Carneiro, denominada **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser** (2005). ao tratar sobre a temática do ser, Frantz Fanon (2008, p. 26) argumenta que há uma zona de não-ser, uma região extraordinariamente estéril e árida, uma rampa

quilombos, os sujeitos negros resistiam ao sistema colonial formando comunidades permeadas por escravizados que fugiam e eram reprimidos pelo Estado e pelos “seus” senhores.

Os quilombos, ainda assim, representam uma das primeiras insurgências à colonialidade do ser. O racismo cultural levou a um ocultamento da memória e da história não só da escravidão, ademais do seu contraponto, que foi a resistência mocambeira e quilombola. A partir disso, a importância de que os quilombos sejam inseridos e evidenciados na narrativa do Estado-Nação⁴⁴, como previu a Constituição de 1988, no art. 216, § 5º, ao designar que “ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos”. O regaste das memórias e histórias quilombolas denota-se notável forma de se fortalecer as lutas por reconhecimento e inclusão do povo negro, que contribuiu enormemente para a construção deste país, mas que costuma ter a sua participação diminuída nos eventos de relevância da narrativa que compõe a nossa nacionalidade⁴⁵. Portanto, é significativo falar dos mocambos e quilombos, pois, tal qual no passado, hoje, continuam a se constituir como territorialidades⁴⁶ de resistência à homogeneização implementada pela Modernidade e que o sistema colonial corroborou, deixando marcas de exclusão e negação de direitos.

Para existir e resistir, os quilombos necessitavam se ocultar, escolhendo territorialidades que não estavam ao alcance do controle social e jurídico do regime escravocrata, marcado pelo racismo. Os escravizados fugiam da opressão dos seus “senhores” e “senhoras”, buscando no quilombo uma territorialidade de liberdade e interação com outros sujeitos resistentes, já que essa liberdade requer um mundo de “outros”, o qual nem sempre costuma oferecer esse reconhecimento (GORDON, 2008, p. 16).

essencialmente despojada, onde um autêntico ressurgimento pode acontecer, entretanto, a maioria dos negros não desfrutaria do benefício de realizar esta descida aos verdadeiros infernos.

⁴⁴ O nacionalismo teve seu apogeu entre 1918-1950 (HOBSBAWM, 2013, p. 183-225), período que coincide com a afirmação da ideia de Estado-Nação no Brasil, principalmente após a Semana de Arte Moderna de 1922 e que vai se consolidar com o nacionalismo do Estado Novo, ocasião em que é criado o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – SPHAN (art. 46 da Lei nº 378/37) e promulgado o Decreto-Lei nº 25/37. Anteriormente, em 1934, pelo Decreto nº 24.735/34 havia sido instituído a Inspeção de Monumentos Nacionais – IMN, vinculada ao Museu Histórico Nacional, assim como, em 1933, Ouro Preto, antiga Vila Rica, foi erigida como “monumento nacional” pelo Decreto nº 22.928/33.

⁴⁵ Sobre as ideias de nacionalismo e Estado-Nação, em que pese a ênfase eurocentrada, cf. ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008; GIDDENS, Antony. **O Estado-Nação e a violência: II volume de uma crítica contemporânea ao materialismo histórico**. São Paulo: EDUSP, 2008; HOBSBAWM, Eric J. **Nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade**. São Paulo: Paz & Terra, 2013. Sem desprezar o processo diaspórico, cf. HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-Modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006, p. 47-66.

⁴⁶ Para territorialidades, utilizou-se, anteriormente, conceito de HAESBAERT, Rogério. Da desterritorialização à multiterritorialidade. **Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina**, p. 6.774-6.792, 2005.

Nesse contexto, Frantz Fanon argumenta que o racismo força um grupo de pessoas a sair da relação dialética entre o “eu” e o “outro”, uma relação que é a base da vida ética; a consequência disso é que quase tudo é permitido contra os sujeitos escravizados(os), e, como a violenta história do racismo e da escravidão revela, tal licença é aceita com um zelo sádico; dessa forma, a luta contra o racismo anti-negro não seria, portanto, contra ser o “outro”, mas seria uma luta para entrar na dialética do “eu” e do “outro” (GORDON, 2008, p. 16).

Os quilombolas fugiam para as zonas, territorialidades não dominadas, nas quais pudessem ser reconhecidos como sujeitos, ainda que fosse apenas o reconhecimento entre “os seus”, os “iguais”, em razão de as suas subjetividades terem sido renegadas pelo sistema escravocrata que os tratava não apenas com desprezo, mas com sadismo. A única esperança era fugir e se unir aos iguais, aos semelhantes, já que o colonialismo havia criado um critério, alicerçado juridicamente, de desigualdade, baseado na cor da pele. Entre os castigos, as humilhações, o sadismo e a morte, a fuga representava uma esperança de concretização ao direito à liberdade e à própria igualdade: neste caso, entre os próprios sujeitos resistentes.

Apesar do propósito deliberado de ocultamento das territorialidades quilombolas, a fim de sua proteção, estas, mais do que se pensa, interagem com as territorialidades antagonistas, “o mundo civilizado”, o “outro” opressor, que vivia à custa dos privilégios que o regime escravocrata proporcionava. Os quilombos não estavam totalmente isolados; apesar de proibidos, mantinham relações comerciais com fazendeiros, comerciantes, negros forros e outros segmentos da sociedade interiorana, tanto que muitos quilombolas saíam dos quilombos para comprar e pegar em armas, a fim de manter a integridade da comunidade (ARAÚJO, 2014, p. 25 e 201-206). Na medida em que cresciam, os quilombos aperfeiçoavam seu sistema de produção em regime comunitário e solidário. Evidentemente, essas territorialidades comunitárias, espécies de paraísos nos infernos coloniais, não estavam imunes aos ataques. As suas (re)existências só eram toleradas enquanto não pudessem ser combatidas. Na primeira oportunidade, seriam dizimadas. Assim, os quilombos viviam em completo alerta, a fim de formar a sua resistência aos repentinos e traiçoeiros ataques.

Como territorialidades afastadas do alcance de controle social e jurídico, os quilombos podiam permitir que seus sujeitos vivenciassem experiências coletivas. Todavia, o projeto colonial não tolerava quaisquer liberdades que não tivessem passado por um processo de negociação. No caso dos escravizados, estes não eram considerados sujeitos, não havia espaço

ou subjetividade que permitisse se exprimir negociação com sujeitos de fora da zona do ser, local dominado pela branquitude/brancura⁴⁷.

Consequentemente, ocultadas ou tornadas invisíveis, as memórias e histórias das resistências quilombolas serão esquecidas da narrativa do Estado-Nação. Esse mito não permitia que sujeitos “incivilizados”, em estágio de “pré-civilização” tivessem capacidade intelectual, cognitiva, de entender os “novéis” valores de “liberdade, igualdade e fraternidade”, de pronúncia tão suave na boca das elites colonizadas (*liberté, égalité et fraternité*): tais valores eram frutos do desenvolvimento da razão iluminista, gestado pela intelectualidade europeia, decorrentes dos “méritos” da brancura. Assim,

Nas Américas, os africanos eram proibidos de pensar, rezar ou de praticar suas cosmologias, conhecimentos e visão de mundo. Estavam submetidos a um regime de racismo epistêmico que proibia a produção autônoma de conhecimento. A inferioridade epistêmica foi um argumento crucial, utilizado para proclamar uma inferioridade social biológica, abaixo da linha da humanidade. A ideia racista preponderante no século XVI era a de ‘falta de inteligência’ dos negros, expressa no século XX como ‘os negros apresentam o mais baixo coeficiente de inteligência’ (GROSGUÉL, 2016b, p. 40).

Portanto, não era possível que sujeitos “boçais” pudessem alcançar os valores iluministas por si mesmos. No máximo, poderiam desfrutá-los, desde que fossem, inicialmente, racionalizados e gestados pela benevolência branca em seu favor.

A incultura dos negros, proclamada pelo colonialismo, e a barbárie congênita dos árabes deviam logicamente conduzir a uma exaltação dos fenômenos culturais não mais nacionais mas continentais e singularmente racializados (FANON, 1968, p. 180).

Desta maneira, a contribuição dos quilombos para a abolição e para a história constitucional do Brasil tende a ser ignorada. Em vez disso, a narrativa oficial dirá que a luta pela abolição se deu predominantemente por via do projeto liberal, da intelectualidade urbana, letrada e branca, obra do Iluminismo e gestado na própria Europa, não se permitindo sustentar que os quilombos representaram fissuras que levaram ou, pelo menos, contribuíram para a insustentabilidade do regime escravocrata. A abolição tende a ser vista como resultado da razão iluminista europeia.

Tipicamente, o Iluminismo europeu é considerado o principal e, às vezes, o único período histórico relevante para o entendimento do ideal de civilização ocidental moderna. É por isso que a análise do colonialismo moderno tende a focar nos impérios e nas formações dos estados-nações dos séculos XVIII e XIX, que desempenharam

⁴⁷ A terminologia “brancura” é emprestada de Guerreiro Ramos, que a preferia no lugar de “branquitude”, terminologia mais usual nos estudos sobre relações raciais, cf. *Patologias social do “branco” brasileiro*. In: _____. **Introdução crítica à Sociologia brasileira**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995, p. 215-240. Sobre o pensamento e obra de Guerreiro Ramos, cf. AZEVÊDO, Ariston. **A sociologia antropocêntrica de Alberto Guerreiro Ramos**. Tese defendida junto ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política da Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, 2006, 355 f; CRUZ, Leonardo Borges da. A formação discursiva pós-colonial em Alberto Guerreiro Ramos. **Revista da ABPN: Associação Brasileiras de Pesquisadores Negros**, vol. 10, nº 25, mar./jun, p. 141-164, 2018.

importante papel neste processo, nomeadamente, Inglaterra e França (MALDONADO-TORRES, s/d, p. 3).

Nesse sentido, sobre os processos históricos, Frantz Fanon (1968, p. 38-39) alerta que a história não escreve sobre a região saqueada pelo colonizador, mas a respeito da Nação no território explorado, violado, dominado pela fome; a imobilidade a que está condenado o colonizado só pode ter fim se o colonizado se dispuser a pôr termo à história da colonização, à história da pilhagem, para criar a história da Nação e da descolonização. E é nessa perspectiva de descolonização antirracista que se enxerga a patrimonialidade quilombola prevista no art. 216, § 5º da CF, como se verá adiante.

Os mocambos e quilombos fizeram parte da trama do Estado-Nação, mas foram quase que varridos dessa narrativa. Ora, que orgulho poderia causar ao mito da nacionalidade uma narrativa na qual os negros se mostram como construtores da História? No máximo, poder-se-ia permitir um ou outro exemplo, a fim de encobertar o racismo do país. Em vez de negras(os) como protagonistas da constituição da História, o mito foi adocicado, por meio da ideologia da democracia racial e da miscigenação, consolidando a hegemonia racial luso-brasileira.

Nesse sentido, a contribuição negra à derrocada da escravização e conquista dos direitos fundamentais à liberdade e à igualdade são ignorados ou tem sua narrativa restrita e localizada a eventos bastante pontuais. Flávio dos Santos Gomes (2014, p. 19), afirma que as insurreições das comunidades negras em relação à escravidão foram além dos casos de Palmares seiscentista e do levante dos Malês, em 1835, geralmente dados como exemplos mais significativos, pois revoltas escravas se espalharam ao longo do século XIX: em 1832, em Campinas (SP); 1833, em Carrancas (MG); 1838, em Vassouras (RJ); 1854, em Taubaté e São Roque (SP); 1857-9, em Bananal (RJ); 1864, em Serro (MG); 1867, em Viana (MA); 1871, em Itapemirim (ES); 1882, em Resende (RJ); 1883, em Campinas (SP); e, 1884-5, em São Mateus (ES). Todavia, essa insurgência não costuma ser selecionado pelo sistema jurídico-administrativo de proteção da memória coletiva. Sobre isso, Frantz Fanon (1968, p. 39), ao tratar do mundo colonial, em exemplo que bem se aplica a nós, recorda:

Mundo compartimentado, maniqueísta, imóvel, mundo de estátuas: a estátua do general que efetuou a conquista, a estátua do engenheiro que construiu a ponte. Mundo seguro de si, que esmaga com suas pedras os lombos esfolados pelo chicote. Eis o mundo colonial. O indígena é um ser encurralado, o *apartheid* é apenas uma modalidade da compartimentação do mundo colonial. A primeira coisa que o indígena aprende é a ficar no seu lugar, não ultrapassar os limites.

Dessa forma, não em vão, pululam, no Brasil, nomes de cidades, estátuas, ruas, prédios públicos etc. com o nome de militares, como “Duque de Caxias”, o heroico homem branco que “pacificou” os Balaios e a insurreição de Negro Cosme, no Maranhão. Por outro lado, no plano

da memória, as lembranças sobre as negras e negros, em grande parte quilombolas, que se insurgiram contra a opressão colonial e desencadearam a Balaiada, são renegados e esquecidos⁴⁸.

b) A consolidação colonial, pós-abolição e silenciamento racial

A Lei nº 3.353, de 13 de maio de 1888 não encerrou os efeitos da escravização, mas, além dos seus efeitos jurídicos que a declarava extinta, passou a representar um álibi simbólico para não se discutir a necessidade de integração da população negra na sociedade de classes, conforme já apontou os estudos capitaneados por Florestan Fernandes (2007; 2008). Então, trata-se de texto jurídico, cuja sucintez representa a despreocupação com a situação que a população negra iria enfrentar a partir de então.

A Princesa Imperial Regente, em nome de Sua Majestade o Imperador, o Senhor D. Pedro II, faz saber a todos os súditos do Império que a Assembléia Geral decretou e ela sancionou a lei seguinte:

Art. 1º: É declarada extinta desde a data desta lei a escravidão no Brazil.

Art. 2º: Revogam-se as disposições em contrário.

Perceba-se que o texto legal, em termos de técnica legislativa, teve mais preocupação com as disposições em torno de sua publicidade⁴⁹, do que com a própria redação dos artigos. Sendo assim, inaugura-se novo período ao redor da questão racial brasileira, na qual o Direito terá papel fundamental, incluído o campo patrimonial: não tratar das questões raciais, ou melhor, o racismo será alimentado pela ausência de normatividade para controlá-lo, até porque, desde então, o pacto de silêncio em torno do racismo será reforçado, tendo como aliados o mito da democracia racial, o ideário de miscigenação e a busca pelo embranquecimento.

O “não falar”, espécie de tabu (aquilo que não pode ser dito ou confrontado), no mito do Estado-Nação, apresenta reflexos na construção da estrutura constitucional que se projeta no próximo século. O silenciamento em derredor da escravidão e de suas consequências, inclusive

⁴⁸ A história dos balaios e de Negro Cosme, conquanto seja pouco abordada, possui trabalhos substanciais, cf. ARAÚJO, Mundinha. **Em busca de Dom Cosme Bento das Chagas**, Negro Cosme: tutor e imperador da liberdade. Imperatriz: Ética, 2008; ASSUNÇÃO, Matthias Röhrig. “Histórias do Balaio”. *Historiografia*, memória oral e as origens da Balaiada. **História Oral**, vol. 01, p. 67-89, 1998; ASSUNÇÃO, Matthias Röhrig. **A Guerra dos Bem-te-vis: a Balaiada na Memória Oral**. São Luís: EDUFMA, 2008; ASSUNÇÃO, Matthias Röhrig. **A memória do tempo de cativo no Maranhão**. **Tempo**, vol. 29, p. 67-110, 2010; ASSUNÇÃO, Matthias Röhrig. **De caboclos a bem-te-vis: formação do campesinato numa sociedade escravista: Maranhão, 1800 – 1850**. São Paulo: Annablume, 2018; SERRA, Astolfo. **A Balaiada**. São Luís: Geia, 2008.

⁴⁹ “[...] Manda, portanto, a todas as autoridades, a quem o conhecimento e execução da referida Lei pertencer, que a cumpram, e façam cumprir e guardar tão inteiramente como nella se contém. O secretário de Estado dos Negócios da Agricultura, Comercio e Obras Publicas e interino dos Negócios Estrangeiros, Bacharel Rodrigo Augusto da Silva, do Conselho de sua Majestade o Imperador, o faça imprimir, publicar e correr. Dada no Palácio do Rio de Janeiro, em 13 de maio de 1888, 67º da Independência e do Império. Princesa Imperial Regente.”

com a queima dos arquivos em referência a ela e as polêmicas que suscita até hoje⁵⁰. Nada obstante, concernente aos quilombos, em que pese o silenciamento, pesquisadores negros, principalmente, têm demonstrado, ainda, existir muitas fontes disponíveis, as quais possibilitam novos caminhos em redor das memórias e histórias dos negros. Há farta documentação e número expressivo de estudos sobre a temática, porém não se costumam receber a mesma atenção dada aos movimentos insurgentes liderados, em sua maioria, por homens brancos. Por isso, constitucionalmente, é impreterível evidenciar o protagonismo da História do negro no Brasil. Acerca disso, Joel Rufino dos Santos (2014, p. 21) aduz que,

Há uma velha mentira, repetida até por lideranças de movimento negro, de que não é possível fazer história do negro no Brasil ‘porque Rui Barbosa queimou os documentos’. Primeiro, a história não depende exclusivamente de documentos – escritos ou não. Segundo, o prejuízo causado pela resolução ministerial de Rui, em 1890, mandando queimar livros e papéis da escravidão diz respeito somente aos recolhidos ao Ministério da Fazenda. Na verdade, há uma quantidade enorme de documentos sobre os afro-brasileiros dormindo em arquivos públicos e particulares, à espera de pesquisadores como Mundinha Araújo – habilitados e interessados em revelar a trajetória de sofrimento, luta e prazer do povo brasileiro.

São esses documentos, essas memórias, histórias que precisam ser evidenciados, retirados dos silenciamentos, como forma de se quebrar o pacto em torno do racismo e seu tabu, demonstrando-se que a escravidão e seus efeitos sociais, políticos e jurídicos necessitam ser enfrentados, diante da tendência em se tentar demonstrar que aquela foi um momento já superado da história nacional. Inclusive, no plano oficial, é muito representativo que o Hino da Proclamação da República afirme não se crer que houve escravizados no país e faça referência a Tiradentes como o grande herói nacional:

[...]
 Nós nem cremos que escravos outrora
 Tenha havido em tão nobre País...
 Hoje o rubro lampejo da aurora
 Acha irmãos, não tiranos hostis.
 Somos todos iguais! Ao futuro
 Saberemos, unidos, levar
 Nosso augusto estandarte que, puro,
 Brilha, avante, da Pátria no altar! [...]
 Se é mister que de peitos valentes
 Haja sangue em nosso pendão,
 Sangue vivo do herói Tiradentes
 Batizou este audaz pavilhão! [...]

O registro acima demonstra quanto a memória coletiva da Nação se permeia pela lógica de silenciamento em torno da escravidão e de seu contraponto, a quilombagem. Os

⁵⁰ Com posições divergentes, cf. BARBOSA, Francisco de Assis. Apresentação ao livro. In: LACOMBE, Américo Jacobina *et al.* **Rui Barbosa e a queima dos arquivos**. Brasília/Rio de Janeiro: MJ/Casa de Rui Barbosa, 1988, p. 11-26; DUARTE, Evandro Piza *et al.* Rui Barbosa e a queima dos arquivos: as lutas pela memória da escravidão e os discursos dos juristas. **Universitas Jus**, vol. 26, p. 23-39, 2015.

efeitos da escravidão saltam aos olhos no Brasil, mas “nós nem cremos que escravos outrora tenha havido em tão ‘nobre’ país”: eis a síntese do pacto de silêncio em torno do racismo. Nesse contexto, a memória da escravidão e o seu contraponto, a quilombagem, ativamente preservadas como recursos intelectuais vivos em suas culturas políticas expressivas, podem ajudar a gerar um novo conjunto de respostas; os escravizados tiveram de lutar, muitas vezes por meio de sua espiritualidade, para manter a unidade entre a ética e a política, dicotomizadas pela insistência da Modernidade em afirmar que o verdadeiro, o bom e o belo possuíam origens distintas e pertenciam a domínios diferentes do conhecimento (RODNEY, 1975, p. 99).

Primeiro, a escravidão em si mesma e, depois, sua memória induziram muitos deles a indagarem sobre as bases da fundação da filosofia e do pensamento social modernos, quer viessem eles dos teóricos dos direitos naturais que procuravam distinguir entre as esferas da moralidade e da legalidade, dos idealistas que desejavam emancipar a política da moral de sorte que aquela se tornaria uma esfera de ação estratégica, ou dos economistas políticos da burguesia que primeiro formularam a separação da atividade econômica tanto da ética como da política (RODNEY, 1975, p. 99).

Por esse caminho, o despertar para a reescrita das memórias e histórias da escravidão e dos quilombos pode ser inserida no contexto do Atlântico negro do qual fala Paul Gilroy (2001, p. 16), ao sugerir que se deve reconsiderar as possibilidades de se escrever relatos não centrados na Europa sobre como as culturas dissidentes da Modernidade do Atlântico negro têm desenvolvido e modificado este mundo fragmentado, contribuindo-se amplamente para a saúde do planeta e suas aspirações democráticas. Ademais, Paul Gilroy (2001, p. 17), sobre a questão da memória, sublinha que o dinâmico trabalho estabelecido e moralizado na edificação da intercultura da diáspora⁵¹ formou a coletividade e legou tanto uma política como uma hermenêutica aos seus membros contemporâneos; neste ponto, as fronteiras oficiais do que se conta como cultura foram alargadas e renegociadas e a ideia de diáspora tornou integral a esse empreendimento político, histórico e filosófico multi-centrado.

Na perspectiva em questão, a Constituição Federal de 1988, ao retirar os quilombos da zona de silenciamento jurídico e da não-nomeação, coloca-os como protagonistas do processo no qual as questões raciais importam e devem constar no campo simbólico que recebe proteção do sistema de Direito Administrativo. Antes, no entanto, há que se falar como esse silêncio se formou.

⁵¹ Discussões envolvendo diáspora e identidade, cf. BRANCHE, Jerome. **Malungaje**: hacia una poética de la diáspora africana. Bogotá: Ministerio de Cultura/Biblioteca Nacional de Colombia, 2009; HALL, Stuart. Identidade cultural e diáspora. **Revista do Patrimônio**, nº 24, p. 68-75, 1996.

c) A permanência colonial: a pós-abolição e a não inclusão dos quilombos na República

Encerrado o fenômeno social e jurídico da escravidão, a partir do momento que a História a denomina de pós-abolição, a população negra teve negado o acesso às políticas públicas. Não havia qualquer preocupação estatal ou das elites em incluí-la no que se denominou de projeto de Estado-Nação⁵². Por outro lado, sem perspectivas de reconhecimento e inclusão, antes e após a abolição, restou aos negros apenas o respeito aos deveres impostos pelo sistema jurídico, os quais incluíam a proibição de realização de suas manifestações culturais e religiosas duramente reprimidas pela polícia, o braço armado para a repressão não só dos quilombos, mas da população negra de modo geral⁵³.

O momento pós-abolição e que estabelece a República (1888/1889/1891) inaugurou um novo momento do racismo brasileiro, que passará a se caracterizar pelo processo de “não decisão”, o qual corresponde a uma nova fase do racismo institucional: negar o reconhecimento e a inclusão de direitos mediante o fenômeno “não decisório”, isto é, a ausência de políticas públicas⁵⁴. Os quilombos ficaram sem quaisquer nomeações jurídicas, o que reafirmou a ocultamento das comunidades quilombolas, que, além de invisibilizadas, passaram a ser estigmatizadas como obstáculos aos processos de “desenvolvimento”⁵⁵.

Sobre essa ausência de políticas públicas de inclusão e reparação, Flávio dos Santos Gomes (2015, p. 123) registra que as populações negras rurais, isoladas pela falta de comunicação, transporte, educação, saúde e outras formas de cidadania, foram estigmatizadas, a ponto de seus moradores recusarem a denominação de quilombolas ou ex-escravizados, em que pese tais comunidades nunca terem deixado de existir em suas lutas seculares no mundo agrário, posto que sempre estiveram a defender seus territórios, costumes seculares e parentesco

⁵² Tem-se discutido se haveria um ou vários projetos de Brasil, *cf.* SIQUEIRA, José J. Pós-Abolição, intelectuais negros e projeto de Brasil: notas de um estudo. **Revista da ABPN**, vol. 10, nº 25, p. 82-100, mar./jun. 2018.

⁵³ Frantz Fanon (1968, p. 28) argumenta que o mundo colonizado é cindido em dois, com uma linha divisória, cuja fronteira é indicada pelos quartéis e delegacias de polícias, tendo-se o militar e o soldado como interlocutores legais e institucionais, como porta vozes dos colonos e do regime de opressão.

⁵⁴ Com a promulgação do Estatuto da Igualdade Racial (Lei nº 12.288/2010), passou-se a ter diretrizes estatais a respeito da questão. Por exemplo, o art. 1º, V, define políticas públicas como “as ações, iniciativas e programas adotados pelo Estado no cumprimento de suas atribuições institucionais”.

⁵⁵ O desenvolvimento é processo multifacetado, implicando, individualmente, maior perícia e capacidade, maior liberdade, criatividade, autodisciplina, responsabilidade e bem-estar material; alguns desses pontos são categorias morais difíceis de avaliar, dependendo do momento histórico em que se vive (RODNEY, 1975, p. 12). Em outro sentido lado, é frequente o uso da terminologia em sentido só econômico, argumentando que a estrutura econômica é por si mesmo um índice dos outros fatores sociais; em verdade, uma sociedade se desenvolve economicamente à medida que os seus membros incrementam em conjunto a sua capacidade de dominar o ambiente, compreendendo as leis da natureza e na medida em que põe essa compreensão em prática projetando utensílios, produzindo tecnologia e organizando o seu trabalho (RODNEY, 1975, p. 13). Ainda, *cf.* PEREIRA, Paulo Fernando Soares. **O direito ao desenvolvimento cultural e as políticas de proteção ao patrimônio cultural**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2015; SOUSA, Monica Teresa Costa. **Direito e desenvolvimento: uma abordagem a partir das perspectivas de liberdade e capacitação**. Curitiba: Juruá, 2011.

na organização social. Nota-se que, mesmo após a abolição, os quilombos jamais desapareceram; de forma contrária, contudo, foram disseminados ainda mais. Nas décadas seguintes, a movimentação de famílias negras de libertos e quilombolas auxiliou na emergência de centenas de comunidades negras rurais que são encontradas no Brasil contemporâneo (GOMES, 2015, p. 123), as quais passaram a enfrentar fortes lutas para terem reconhecidas políticas públicas de reparação, negadas desde 1888/1889/1891.

Nessa conjuntura, a implantação da elitista República brasileira nasce totalmente alheia aos interesses da grande população negra de seu país. Após procrastinar a abolição da escravidão até a última gota de sangue e suor negros, nossas elites promovem um golpe militar que dá início a uma República gestada nos gabinetes, sem a mínima transparência e diálogo, os quais se esperariam de um projeto de Nação que contemplasse e incluísse negros e indígenas, excluídos, preferindo-se aderir ao devaneio europeu de embranquecimento e inventando-se, ainda, o mito do “negro como problema”. Ao explicar o ideal de brancura e a “problematização” do negro, Guerreiro Ramos (1995, p. 192) aponta que:

Nestas condições, o que parece justificar a insistência: com que se considera como problemática a situação do negro no Brasil é o fato de que ele é portador de pele escura. A cor da pele do negro parece constituir o obstáculo, a anormalidade a sanar. Dir-se-ia que na cultura brasileira o branco é o ideal, a norma, o valor, por excelência. E, de fato, a cultura brasileira tem conotação clara. Este aspecto só é insignificante aparentemente. Na verdade, merece apreço especial para o entendimento do que tem sido chamado, pelos sociólogos, de “problema do negro” (RAMOS, 1995, p.192).

Destarte, enquanto os negros permaneceram na base da escada social, durante quatro séculos, os imigrantes brancos que chegaram ao país, em algumas décadas, ascenderam rapidamente a escala social em todos os poderes, seja o econômico, o político ou o cultural, em vertiginosa mobilidade da sociedade brasileira que não tocava na pele majoritária da população negra (NASCIMENTO, 1980, p. 24). Para os antigos quilombos, a situação não foi diferente. As políticas estatais priorizaram racialmente a população branca, inclusive com a vinda de imigrantes, pois o ideal era embranquecer o país, expurgar a cor negra e o sangue indígena, a exemplo de racismo institucional⁵⁶.

A situação anterior reflete a cegueira das burguesias nacionais, como a do Brasil, que tomaram o poder no fim do regime colonial. Nada obstante, não passaram de burguesias subdesenvolvidas, cujo projeto de poder que estabeleceu o projeto de Nação baseou-se no convencimento narcisista de vantajosamente ocupar o lugar e os privilégios brancos da burguesia metropolitana (FANON, 1968, p. 124), mesmo sem promover mudanças na estrutura

⁵⁶ O racismo institucional na América Latina começa a constituir um campo de estudo, *cf.* HERNÁNDEZ, Tanya K. **La subordinación racial en Latinoamérica**: el papel del Estado, el derecho consuetudinario y la nueva respuesta de los derechos civiles. Bogotá: Siglo del Hombre, 2013, p. 73-105.

de uma sociedade formada a partir da escravização e do racismo, renegando-se quaisquer políticas públicas à grande massa de população rural negra. A população negra rural, em grande parte formada pelos antigos quilombos e fruto das complexas e diversas relações que se formaram no momento pós-abolição tiveram que suportar o estigma de um racismo que não permitia o autoreconhecimento como ex-escravizados ou quilombolas, diante das marcas que foram construídos sobre o ser negro no Brasil e diante do ideal de embranquecimento.

Além disso, o Brasil oficial promoveu grande esforço tentando criar a ficção histórica segundo a qual o país representaria o paraíso terreno, cujo modelo deveria ser imitado pelo mundo (NASCIMENTO, 1980, p. 25). Porém, como no restante da América Latina, aqui, praticava-se a discriminação racial mascarada, sutil, pois ela utiliza as diferentes tonalidades de cor epidérmica do negro como mecanismo para conseguir que ele desapareça por intermédio da ideologia do branqueamento, na busca de um sujeito ideal, “embranquecido”, para obter melhores condições de vida, destruindo-se, assim, a solidariedade política, econômica, religiosa, cultural e familiar dos grupos negros (NASCIMENTO, 1980, p. 35).

Portanto, a civilização branca, melhor dizendo, a cultura europeia, impôs ao negro um desvio existencial. Lembrando Frantz Fanon (2008, p. 30), aquilo que se chama de alma negra é frequentemente uma construção do branco. De forma semelhante, Guerreiro Ramos (1995, p. 236) dizia que o “problema do negro”, em verdade, foi a construção das elites brancas, a qual precisa ser superada sem ressentimentos:

Foi uma minoria de “brancos” letrados que criou esse “problema”, adotando critérios de trabalho intelectuais não induzidos de suas circunstâncias naturais direta. Nestas condições, reconhece-se hoje a necessidade de reexaminar o tema das relações de raça no Brasil, dentro de uma posição de autenticidade étnica. Só a simples tomada desta posição vale como meio caminho andado no discernimento das incompreensões reinantes em nossas relações de raça, atualmente. É preciso dizer, finalmente, que esta posição de autenticidade étnica não se inclina para a legitimação de nenhum romantismo culturalógico, de nenhum retorno às formas primitivas de convivência e de cultura. A autenticidade étnica do brasileiro não implica um processo de desestruturação, no caso, de desocidentalização da sociedade nacional. Ela é possível perfeitamente dentro de pautas nas quais tem transcorrido a evolução do país.

Desse modo, na cidade ou no campo, como nos quilombos, a população negra, obrigada a se enxergar como “problema”, teve de enfrentar a imposição do embranquecimento como forma de se negar as memórias, as histórias e as culturas afro-brasileiras. Nessa sequência, para Frantz Fanon (2008, p. 95-96), o negro não deveria mais ser colocado diante desse dilema: branquear ou desaparecer; ele deveria poder tomar consciência de uma nova possibilidade de existir, ou melhor, se a sociedade lhe cria dificuldades por causa de sua cor, se encontra em seus sonhos a expressão de um desejo inconsciente de mudar de cor, o objetivo não será dissuadi-lo, aconselhando-o a “manter as distâncias”; ao contrário, o objetivo será,

uma vez explicadas as causas, torná-lo capaz de escolher a ação (ou a passividade) a respeito da origem do conflito, isto é, as estruturas sociais colonizadas e racistas. Logo, o ideal de brancura/branquitude deve ser superado:

A tradição da brancura que ainda sobrevive entre nós, terá de ser ultrapassada por outra tradição, tradição que estamos assistindo nascer e que representa novas condições objetivas da vida brasileira.

Nos dias de hoje, a idealização da brancura, na sociedade brasileira, é sintoma de escassa integração social de seus elementos, é sintoma de que a consciência da espécie entre os que a compõem mal chegou a instituir-se. Este, porém, é um processo social normal que não poderia ser definitivamente obstaculizado. Apenas uma situação colonial temporária tem embaraçado este processo (RAMOS, 1995, p. 235).

Os quilombos representam, então, exemplo de como o ideal de branquitude pode ser encarado e superado. Enfrentando o estigma de não poder se reconhecer como população negra, mesmo sem nomeação jurídica ou sendo tratadas genericamente como populações rurais, na segunda metade do século XX, os quilombos e as comunidades negras rurais sofreram novas pretensões promovidas pelos setores agrários hegemônicos que defendiam formas econômicas exclusivas de acesso à terra e passaram a investir sistematicamente contra territórios seculares das populações rurais, indígenas, negras e ribeirinhas (GOMES, 2015, p. 123). Não obstante, diante do processo de afirmação dos direitos da população negra, os quilombos foram utilizados como símbolo de resistência cultural que serve, ainda hoje, como enfrentamento ao racismo estrutural da sociedade brasileira e ao ideal de branquitude⁵⁷.

À vista disso, Abdias do Nascimento (1980, p. 21-22), ao dedicar-se ao quilombismo, lembra que a população negra tem sido forçada a “esquecer” as suas memórias, histórias e condições por um tempo demasiadamente longo, sendo obrigada a ficar quieta, silenciada, e a ter de perdoar ou esquecer o holocausto de milhões de africanos (homens, mulheres e crianças) friamente assassinados, torturados, estuprados e raptados por criminosos europeus durante a escravidão e depois dela; a população negra, em atitude de consciência, deve clamar e reclamar, não cooperando com os escravocratas de ontem e de hoje, os quais pregam a escravidão como “passo necessário” ao desenvolvimento do ocidente; de forma contrária, a escravidão foi um passo para trás na história; condenou homens e mulheres à condição de subcidadania, enquanto elevou outros à condição de sobrecidadania (privilégios).

Nesse contexto, a consciência da insurgência quilombola contribui para a transformação do Direito na medida em que demonstra que processos de luta por liberdade e igualdade são legítimos. Essa consciência não pode ser apenas no sentido de se lutar contra o

⁵⁷ Sobre a relação entre as pautas do movimento negro e o quilombola, cf. CARDOSO, Lourenço; GOMES, Lilian. Movimento negro e movimento quilombola: para uma teoria da tradução. **Revista da ABPN**, vol. 10, nº 26, p. 153-171, jul./out. 2018.

poder juridicamente instituído, pois o mesmo está formado e superestruturado, mas de transformá-lo, inserindo a população afro-brasileira nas instâncias decisórias como um imperativo de sua sobrevivência coletiva, como um povo, decorrente de um projeto de Nação inclusiva (NASCIMENTO, 1980, p. 22). A respeito da reconstrução e da descoberta do passado, Frantz Fanon (1968, p. 174-175) menciona:

Inconscientemente talvez os intelectuais colonizados, não podendo enamorar-se da história atual de seu povo oprimido, não podendo adquirir sua presente barbárie, deliberam ir mais longe, mais fundo, e foi com alegria excepcional que descobriram que o passado não era de vergonha mas de dignidade, de glória e de solenidade. A reivindicação de uma cultura nacional passada não reabilita apenas; em verdade justifica uma cultura nacional futura. No plano de equilíbrio psicoafetivo provoca no colonizado uma mutação de importância fundamental. Talvez não tenha sido suficientemente demonstrado que o colonialismo não se contenta de impor sua lei ao presente e ao futuro do país dominado. Ao colonialismo não basta encerrar o povo em suas malhas, esvaziar o cérebro colonizado de toda forma e todo conteúdo. Por uma espécie de perversão da lógica, ele se orienta para o passado do povo oprimido, deforma-o, desfigura-o, aniquila-o. Essa tarefa de desvalorização da história do período anterior à colonização adquire hoje sua significação dialética.

Evidentemente, uma possível tomada do poder pelos negros foi sempre o pesadelo a perturbar o “cândido” sono de brancura das classes dominantes e governantes do Brasil, durante todo o decorrer de nossa História, a exemplo do temor que se instalasse entre nós uma Revolução Haitiana ou até que experiências como Palmares se repetissem⁵⁸. Nesse âmbito, a insurgência quilombola sempre constituiu latente perigo ao projeto de embranquecimento e de dominação da população negra. A quilombagem representava a experiência histórica de tomada de consciência acerca da luta pelos direitos à liberdade e à igualdade, bem como a afirmação de um território dominado pelo comunitarismo da negritude, dada a tradição libertária das populações escravizadas⁵⁹.

Os quilombos são exemplos que oportunizam à população negra brasileira o início do despertar para a tomada de consciência de sua negritude, cada vez mais evidenciada nos últimos anos, quando a maioria passa a se declarar negra e/ou “parda”, e servem, também, para

⁵⁸ No que diz respeito aos temores de repetição da experiência haitiana, cf. GOMES, Flávio dos S. Experiências transatlânticas e significados locais: ideias, temores e narrativas em torno do Haiti no Brasil escravista. **Tempo**, nº 13, p. 209-246, jul. 2002; QUEIROZ, Marcos Vinícius Lustosa. **Constitucionalismo brasileiro e o Atlântico Negro**: a experiência constitucional de 1823 diante da Revolução Haitiana. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017.

⁵⁹ Sobre tradição libertária e quilombagem e demais movimentos libertários nas Américas, cf. BLANDÓN MENA, Melquiceded; ARCOS RIVA, Arleison. **Afrodescendencia**: herederos de una tradición libertaria. Bogotá: Ediciones desde abajo, 2015; DE LA ROSA, Gabino. El cimarronaje. Formas de supervivencia. In: RONDA, Denia García (org.). **Presencia negra en la cultura cubana**. La Habana, Ediciones Sensemayá, 2015, p. 61-69; GARCÍA, Gloria. Estrategias esclavas de organización y resistencia. In: RONDA, Denia García (org.). **Presencia negra en la cultura cubana**. La Habana, Ediciones Sensemayá, 2015, p. 54- 60; MOURA, Clóvis. A quilombagem como expressão de protesto radical. In: _____. **Os quilombos na dinâmica social do Brasil**. Maceió: EDUFAL, 2001, p. 103-115.

questionar, por que o projeto de Nação formulado na pós-abolição excluiu essa população das zonas do saber, do poder e do ser.

O exemplo da insurgência quilombola, antes ou depois de 1888/1889/1891, após quase quatro séculos de escravidão, corrobora a assertiva de que a luta da população negra por reconhecimento e inclusão de direitos apenas se inicia e exigirá esforços e resistência para se lidar com as estruturas sociais racializadas, protegidas, não raras vezes, pelo próprio sistema jurídico, usado à manutenção de privilégios e para se evitar que o tabu do racismo seja colocado como problema na esfera pública. A recuperação das memórias e das histórias quilombolas, agredidas sistematicamente pelas estruturas hegemônicas de poder e dominação, as quais causaram graves distorções, ergue-se como passo importante e fundamental. Além disso, é preciso retirar essas memórias e histórias dos porões de ocultamento/silenciamento/esquecimento, tendo em vista que o Estado-Nação, até 1988, privilegiou a narrativa de matriz luso-brasileira, predominantemente branca e elitista (NASCIMENTO, 1980, p. 247).

Como registrou Walter Mignolo (2017, p. 3), apesar de todo o processo de violência, ocultamento e silenciamento dessas memórias e histórias, houve contínua resistência, a qual precisa ser evidenciada, pois, mesmo após 500 anos de regimes coloniais, não foi possível apagar a energia, a força e as memórias do passado indígena e das comunidades afrodescendentes em países como o Brasil, a Colômbia, o Equador, a Venezuela e o Caribe insular. Nesse sentido, a recuperação da memória mocambeira e quilombola é um importante passo, já que a contínua repetição do tratamento dado pelos brancos aos negros no passado, sem enfatizar suas realizações criativas e sua participação na construção da América, é outra maneira de racismo (NASCIMENTO, 1980, p. 35), o qual precisa ser enfrentado e superado e, ao prever o tombamento, a Constituição deu um importante passo.

1.2 Panorama e bloqueios ao tombamento do patrimônio quilombola

Qual é o panorama atual sobre o tombamento do patrimônio quilombola no Brasil: quais e quantos são os processos, de onde vieram e o que objetivaram? Após mais de 30 (trinta) anos da Constituição Federal, chama atenção a pouca relevância que os órgãos e entidades encarregados da proteção do patrimônio cultural brasileiro têm dado à temática da patrimonialidade quilombola, como se os mesmos tivessem tido pouca representatividade para a construção da ideia de Nação que se consolidou no país, imperando aquilo que Michel-Rolph

Trouillot (2016, p. 160) tratou como o poder arquivístico em seu auge: o poder de definir o que é ou não um objeto de pesquisa sério e, portanto, algo que valha a pena ser mencionado.

Arquivos compõem. Seu trabalho de composição não se limita a um gesto mais ou menos passivo de seleção. Pelo contrário, é um ativo gesto produtivo, que prepara os fatos para a inteligibilidade histórica. Os arquivos compõem tanto os elementos substantivos quanto os elementos formais da narrativa. São espaços institucionalizados de mediação entre o processo sócio histórico e a narrativa sobre esse processo (TROUILLOT, 2016, p. 92).

Fora isso, as narrativas históricas baseiam-se em entendimentos prévios, que repousam, por sua vez, na distribuição de poder arquivístico, que, no caso da historiografia da maioria dos países não hegemônicos, foram profundamente delineados por convenções e procedimentos ocidentais (TROUILLOT, 2016, p. 97), que valorizam, de forma bem evidente, os elementos da cultura dominante, não se deixando espaço para distinção patrimonial de culturas subalternizadas, como a resistência quilombola ou quaisquer formas de dissidências.

Denota-se, assim, a partir do conteúdo jurídico do § 5º do art. 216 da Constituição Federal, ao determinar que “ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos”, que o Estado brasileiro, por meio de seus órgãos e entidades de proteção do patrimônio cultural, com a participação da sociedade civil (denominada de comunidade pela Constituição Federal, no § 1º do art. 216), deve reconstruir a narrativa da Nação, a fim de incluir a resistência quilombola e indígena, bem como de quaisquer “outros grupos participantes do processo civilizatório nacional”, em tal narrativa (§ 1º do art. 215), retirando-lhes das zonas de silêncios, ocultamentos e invisibilidades, promovendo a quebra dos silêncios institucionais⁶⁰. Esses dispositivos, antes de reafirmar o mito da democracia racial, configuram reafirmações da necessidade de se romper com essa ideologia dominadora baseada no silenciamento da resistência ao processo social e jurídico que constituiu a escravização⁶¹, pois ampliaram a noção de direitos, a arena das práticas culturais e protegeram todas as expressões de culturas populares afrodescendentes e indígenas (FISCHER; GRINBERG; MATTOS, 2018, p. 194). Além disso,

A Constituição de 1988 promoveu discussões sobre identidade racial e racismo que seriam expandidas e fortalecidas ao longo da década de 1990. No século XXI, essas discussões culminaram em um robusto conjunto de iniciativas públicas que colocaram a questão racial no centro dos debates nacionais sobre justiça social, igualdade e cidadania. Estas políticas públicas foram reguladas de forma mais acelerada nos últimos anos do governo de Fernando Henrique Cardoso (1995-2002) e,

⁶⁰ Sobre a quebra dos silêncios institucionais, cf. FISCHER, Brodwyn; GRINBERG, Keila; MATTOS, Hebe. Direito, silêncio e racialização das desigualdades na história afro-brasileira. In: ANDREWS, George Reid; DE LA FUENTE, Alejandro (orgs.). **Estudos afro-latino-americanos: uma introdução**. Buenos Aires: CLACSO/Harvard University, 2018, p. 163-215.

⁶¹ Michel-Rolph Trouillot (2016, p. 46) registra que tanto a historiografia estadunidense como a brasileira, sua equivalente, por razões talvez pouco distintas, produziram seus próprios silêncios a respeito da escravização.

especialmente, no de Luiz Inacio Lula da Silva (2003-2010) (FISCHER; GRINBERG; MATTOS, 2018, p. 195).

No sentido acima, para a Constituição Federal, o processo de resistência à escravidão foi elevado à mesma importância que qualquer outro evento histórico da memória nacional, tratando-se, aliás, da única hipótese de tombamento determinada no próprio texto constitucional, decorrendo daí a razão de proteção de todos os documentos e sítios detentores das reminiscências históricas dos antigos quilombos, os quais estiveram em um “não lugar jurídico” de esquecimento e “não decisão” durante um século, inaugurado pela Abolição da escravidão, em 1888, e encerrado pela Constituição de 1988.

Após a abolição da escravização, os quilombos e as suas memórias foram condenados ao esquecimento pela memória pública nacional, e recebem como pena o seu encarceramento, que os retira da memória nacional, em um processo de “esquecimento/apagamento/ocultamento” pelo sistema jurídico, o qual passou a ignorá-los e a lhes negar quaisquer possibilidades de reconhecimento e inclusão. A Lei nº 3.353, de 13 de maio de 1888, com sucinta redação, sem tratar de nenhuma outra questão relacionada ao complexo fenômeno da escravização e do racismo, tendo estabelecido “é declarada extinta desde a data desta lei a escravidão no Brasil”. O dispositivo jurídico anterior, inaugurando o período pós-abolição, produziu o primeiro silenciamento formal a respeito da situação da população negra no Brasil, e conseqüentemente sobre os quilombos. Em relação a estes últimos, tal situação foi revertida pela Constituição Federal 1988, ao tratar dos mesmos em dois momentos: a) ao reconhecer, primeiramente, a sua patrimonialidade, no § 5º do art. 216, e; b) ao determinar o reconhecimento de suas territorialidades, no art. 68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias - ADCT⁶², da mesma maneira que fez a Colômbia em sua Constituição de 1991, mas que não são disciplinadas de forma idêntica:

QUADRO I – Disposições constitucionais sobre comunidades afros no Brasil e na Colômbia

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

⁶² Sobre a construção do referido dispositivo, com uma perspectiva epistemológica hegemônica, baseada em autores europeus e estadunidenses, cf. SOUZA, Rodrigo Gonçalves de. **Luta por reconhecimento e processo legislativo**: a participação das comunidades remanescentes de quilombos na formação do art. 68 do ADCT, 2013. Já para uma perspectiva antropológica, cf. LEITE, Ilka Boaventura. O projeto político quilombola: desafios, conquistas e impasses atuais. **Estudos Feministas**, vol. 16, nº 3, p. 965-977, set./dez. 2008.

<p>BRASIL (Constituição de 1988)</p>	<p>formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem: [...]</p> <p>§ 5º Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos.</p>	
<p>COLÔMBIA (Constituição de 1991)</p>	<p>Artículo 63. Los bienes de uso público, los parques naturales, las tierras comunales de grupos étnicos, las tierras de resguardo, el patrimonio arqueológico de la Nación y los demás bienes que determine la ley, son inalienables, imprescriptibles e inembargables.</p> <p>[...]</p> <p>Artículo 72. El patrimonio cultural de la Nación está bajo la protección del Estado. El patrimonio arqueológico y otros bienes culturales que conforman la identidad nacional, pertenecen a la Nación y son inalienables, inembargables e imprescriptibles. La ley establecerá los mecanismos para readquirirlos cuando se encuentren en manos de particulares y reglamentará los derechos especiales que pudieran tener los grupos étnicos asentados en territorios de riqueza arqueológica.</p> <p>[...]</p> <p>Artículo 333. [...]</p> <p>La ley delimitará el alcance de la libertad económica cuando así lo exijan el interés social, el ambiente y el patrimonio cultural de la Nación.</p>	<p>ARTÍCULO TRANSITORIO 55. Dentro de los dos años siguientes a la entrada en vigencia de la presente Constitución, el Congreso expedirá, previo estudio por parte de una comisión especial que el Gobierno creará para tal efecto, una ley que les reconozca a las comunidades negras que han venido ocupando tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la Cuenca del Pacífico, de acuerdo con sus prácticas tradicionales de producción, el derecho a la propiedad colectiva sobre las áreas que habrá de demarcar la misma ley.</p> <p>En la comisión especial de que trata el inciso anterior tendrán participación en cada caso representantes elegidos por las comunidades involucradas.</p> <p>La propiedad así reconocida sólo será enajenable en los términos que señale la ley.</p> <p>La misma ley establecerá mecanismos para la protección de la identidad cultural y los derechos de estas comunidades, y para el fomento de su desarrollo económico y social.</p> <p>PARÁGRAFO 1. Lo dispuesto en el presente artículo podrá aplicarse a otras zonas del país que presenten similares condiciones, por el mismo procedimiento y previos estudio y concepto favorable de la comisión especial aquí prevista.</p> <p>PARÁGRAFO 2. Si al vencimiento del término señalado en este artículo el Congreso no hubiere expedido la ley a la que él se refiere, el Gobierno procederá a hacerlo dentro de los seis meses siguientes, mediante norma con fuerza de ley.</p> <p>OBS.: Posteriormente, tal dispositivo foi regulamentado pela Lei nº 70/1993, que trata das comunidades negras.</p>

A comparação acima evidencia o quanto a Constituição brasileira se interessou em nomear o quilombo, não apenas como fenômeno do passado, mas, além disso, como comunidades contemporâneas, portadoras de direitos. Dessa maneira, somente após um século da abolição formal da escravidão que, do ponto jurídico, restabeleceu-se o termo quilombo, na Constituição Federal de 1988, embora supostamente preso ao passado. A terminologia

constitucional menciona “aos remanescentes das comunidades dos quilombos” e, para alguns, não traduziria a atualidade do termo, dando a impressão de comunidades fora de seu tempo, ainda refugiadas numa concepção colonialista, remetidas como comunidades do passado e destituídas de qualquer contemporaneidade (SOUSA, 2011, p. 37).

Na legislação republicana nem aparecem mais, pois com a abolição da escravatura imaginava-se que o quilombo automaticamente desapareceria ou não teria mais razão de existir. Constatou-se um silêncio nos textos constitucionais sobre a relação entre os ex-escravos e a terra, principalmente no que tange ao símbolo de autonomia produtiva representado pelos quilombos. E quando é mencionado na Constituição de 1988, 100 anos depois, o quilombo já surge como sobrevivência, como “remanescente”. Reconhece-se o que sobrou, o que é visto como residual, aquilo que restou, ou seja, aceitasse o que já foi. Julgo que, ao contrário, se deveria trabalhar com o conceito de quilombo considerando o que ele é no presente (ALMEIDA, 2002, p. 53).

Não obstante os estudos relacionados à questão quilombola ainda se centrem muito em sua contemporaneidade, há certo tabu em se tratar de sua patrimonialidade, na forma estabelecida na Constituição Federal, diante da estratégia política acadêmica e dos movimentos sociais que temiam que o conceito de quilombo fosse “frigorificado”. De acordo com Alfredo Wagner Almeida (2002, p. 63),

É necessário que nos libertemos da definição arqueológica, da definição histórica *stricto sensu* e das outras definições que estão frigorificadas e funcionam como uma camisa-de-força, ou seja, da definição jurídica dos períodos colonial e imperial e até daquela que a legislação republicana não produziu, por achar que tinha encerrado o problema com a abolição da escravatura, e que ficou no desvão das entrelinhas dos textos jurídicos. A relativização dessa força do inconsciente coletivo nos conduz ao repertório de práticas e às autodefinições dos agentes sociais que viveram e construíram essas situações hoje designadas como quilombo.

O temor de “frigorificar”, “encapsular”, “enlatar” ou “engessar” o quilombo fez com que a patrimonialidade quilombola não avançasse em termos de pesquisa. Hoje, reconhecida a constitucionalidade da contemporaneidade quilombola, após o julgamento, em 08/02/2018, pelo Supremo Tribunal Federal – STF, da Ação Direta de Inconstitucionalidade - nº 3.239/DF, que versou a respeito da constitucionalidade do Decreto nº 4.887/2003, que regulamentou o art. 68 do ADCT, parece ser o momento propício para se avançar em discussões que superem as demandas fundiárias, como as relacionadas a direitos culturais, educacionais, saúde, dentre outras agendas, procurando-se efetivar o dispositivo previsto no art. 216, § 5º, da Constituição, a fim de que o mesmo não seja lançado no rol do simbolismo constitucional⁶³.

Dessa forma, vale efetuar a promoção e efetividade da patrimonialidade quilombola, retirando-a do silenciamento institucional, fruto do racismo institucional e cultural. No campo dos direitos culturais, do ano de 1937, que marca o início formal do reconhecimento do

⁶³ Sobre constitucionalismo simbólico ou simbolismo constitucional, cf. NEVES, Marcelo. **A constitucionalização simbólica**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

patrimônio cultural brasileiro, com a promulgação do Decreto-Lei nº 25, de 30 de novembro de 1937, que organizou a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional, até 1988, ano de promulgação da Constituição Federal, após muita luta do movimento negro, de grupos ligados ao meio acadêmico e outros setores da sociedade civil organizada, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN tombou, em fevereiro de 1986, a Serra da Barriga (IPHAN, 1982b), local do histórico Quilombo dos Palmares, no Município União dos Palmares (AL), como patrimônio natural, como se verá adiante. Após 1988, apenas o Quilombo Ambrósio: remanescentes, em Ibiá (MG), foi tombado, em julho de 2002, como patrimônio cultural (IPHAN, 1998c).

Em que pese a existência de apenas 02 (dois) tombamentos para os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos, tramitam, há anos, junto ao IPHAN, outros processos sem que Estado defina a temática. Os argumentos para o não reconhecimento de outros sítios ou para não se instituir uma política específica para os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos são variados.

Como se verificará adiante (Quadro II), o número de processos administrativos revela-se diminuto (apenas 21 casos de tombamento quilombola), considerando que existem milhares de comunidades quilombolas certificadas ou em processo de certificação pela Fundação Cultural Palmares – FCP⁶⁴, o que parece atestar, efetivamente, que os “quilombos históricos”, os quais devem ter reconhecida a sua patrimonialidade, nos termos do art. 216, § 5º, da CF, correspondem a um número bem menor do que os “quilombos contemporâneos”, previstos no art. 68 do ADCT. Todavia, reconhecer a patrimonialidade em um número mais restrito de quilombos não desmerece de maneira alguma os quilombos contemporâneos. A razão de tratamento diferenciado se dá, exatamente, pela distinção do fenômeno do patrimônio, que tem como característica a seletividade dos bens que ingressarão em rol de proteção jurídica maior, por meio de tombamento, inventários, registros etc., pois,

Enquanto prática social, a constituição e a proteção do patrimônio está assentada em um estatuto jurídico próprio, que torna viável a gestão pelo Estado, em nome da sociedade, de determinados bens, selecionados com base em certos critérios, variáveis no tempo e no espaço. A norma jurídica, nesse caso, funciona como linguagem performativa de um modo bastante peculiar: não apenas define direitos e deveres para o Estado e para os cidadãos como também inscreve no espaço social determinados ‘ícones’, figurações concretas e visíveis de valores que se quer transmitir e preservar (FONSECA, 1997, p. 31).

⁶⁴ A FCP, até 2017, já havia certificado 2.962 (duas mil novecentas e sessenta e duas) comunidades quilombolas, desde o início do trabalho em 2004 (HERMES, 2017). Nada obstante, o número de comunidades é superior, tendo em vista que a certificação é apenas o ato final, resultando em processos de comunidades não certificadas.

Não foi por outra razão que a Constituição Federal não quis vincular o reconhecimento e inclusão da territorialidade dos quilombos contemporâneos (art. 68 do ADCT) à patrimonialidade dos antigos quilombos⁶⁵. A vinculação teria produzido verdadeiros desastre e sonegação de direitos às comunidades quilombolas contemporâneas e comprometeria toda a discussão a respeito da ressignificação e ressemantização dos quilombos.

O raciocínio patrimonial é um raciocínio de memória. Como memória seletiva, busca bens distintivos no rol que se se mostra quase exaustivo. Veja-se um exemplo semelhante: existem centenas de igrejas, símbolos do poder branco e católico colonial e imperial, espalhadas pelo Brasil, mas nem todas foram objeto de tombamento federal, o qual costuma recair sobre as mais representativas, conforme os processos de negociação e conflitos que permeiam cada tombamento. Notoriamente, o reconhecimento de um bem, seja ele material ou imaterial, no âmbito federal, proporciona maior visibilidade e proteção jurídica, porém, não exclui outras formas de proteção jurídica aos que não ingressaram no campo da distinção patrimonial e tampouco que Estados e Municípios possam protegê-los localmente. Infelizmente, o campo de discussão dos direitos patrimoniais ainda é regido pela obsessão do tombamento e por um descaso por parte de Estados e Municípios, levando-se a uma cegueira em torno de outras formas de proteção que o próprio sistema jurídico proporciona e a uma centralidade em mãos da entidade federal de proteção, que acaba sobrecarregada.

Elucidado isso, seja de ponto de vista dos documentos ou dos sítios detentores das reminiscências dos antigos quilombos, pelo texto constitucional, é fundamental que a memória dos antigos quilombos não seja esquecida e que seja alçada ao mesmo nível de qualquer outra memória que funda o mito do Estado-Nação brasileiro. É exatamente para não se esquecer essa memória de resistência que a Constituição Federal determinou a proteção de todos os documentos e sítios das reminiscências históricas dos antigos quilombos. De outro modo, a proposta constitucional quer que esses documentos e sítios sejam preservados, estudados, a fim de que a memória não se perca, não seja silenciada, saia do ocultamento. Logo, políticas de identificação de documentos e sítios das reminiscências históricas dos antigos quilombos devem ser estabelecidas, a partir de diálogo com o movimento social quilombola, demonstrando-se sempre que a patrimonialidade não representa perigo à contemporaneidade das comunidades quilombolas, mas elemento de afirmação e distinção da história dos

⁶⁵ Sobre as controvérsias, à época da constituinte, as quais desvincularam a patrimonialidade (art. 216, §5º) da territorialidade/contemporaneidade quilombola (art. 68 do ADCT), cf. FIABANI, Adelmir. O quilombo antigo e o quilombo contemporâneo: verdades e construções. **Anais do XXIV Simpósio Nacional de História da Associação Nacional de História – ANPUH**, p. 1-10, 2007.

quilombos para a memória nacional, inclusive como forma de fortalecer a luta e efetivação de direitos dessas comunidades. A partir da instituição de uma política patrimonial quilombola, outros(as) heróis e heroínas, a exemplo de Ganga Zumba, Zumbi e Negro Cosme⁶⁶, ocultados pela narrativa oficial, poderão ressurgir na memória nacional, demonstrando-se que a resistência quilombola não se restringiu ao Quilombo dos Palmares, mas fenômeno que marcava o próprio Estado colonial e imperial.

Não se pode olvidar que a memória nacional se fez historicamente pela dominação colonial e pela imposição da violência simbólica, com valores e imaginação da Nação impostos com ênfase na arte colonial, principalmente o barroco; na invenção de um barroco brasileiro, projetado em restaurações, consagrou-se o predomínio da presença portuguesa na cultura material e o tratamento da herança africana como resto de um passado desconectado do presente; no caso português, pela construção de uma coleção de arte primitiva de valor universal, objetivou-se a cultura nativa e assim projetou-se a Nação na Europa, no intuito de se “nivelar” aos demais países no cenário civilizado ocidental (CHUVA, 2016, p. 44). Essa busca em tentar nivelar a Nação à “civilização”, é o que Guerreiro Ramos (1995, p. 113-114) denominou de aparato institucional colonial.

Os países descobertos e colonizados, como o Brasil, estão sujeitos a esta deformação cultural. São, extensamente, pseudomorfoses, no sentido que seus, aparatos institucionais, recortados à imagem e semelhança dos de países de grande prestígio cultural, não resultaram da evolução propriamente, da elaboração interna do processo de crescimento orgânico desses países, mas de transplantações.

A invenção da patrimonialidade brasileira era baseada em uma tríade muito evidente, querendo-se que a jovem Nação tivesse sua arte representada como “barroca, moderna e civilizada”, segundo a concepção dos modernistas (CHUVA, 2016), expurgando-se qualquer outro elemento que representasse “atraso” ou “exotismo”. Segundo os arquitetos da memória, a “arte brasileira” era inconfundível, posto que, apesar de inserida dentre os valores universais, possuía especificidades, onde a apropriação “popular” do erudito havia trazido o imprevisto, o criativo, o novo: uma Nação nova estava sendo construída; além da materialidade dos monumentos, portanto, outra realidade física estava sendo construída com a produção de livros,

⁶⁶ Como o leitor pode notar, chama a atenção a não menção a mulheres quilombolas. A história escrita costuma ser narrada por homens, os quais privilegiam a patriarcalidade heroica de outros homens. No caso dos quilombos, uma das figuras femininas recorrentes é Dandara. Entretanto, de acordo com Flávio dos Santos Gomes (2011, p. 93-94), o nome “Dandara” teria sido uma nomeação decorrente do livro *Ganga-Zumba*, de José Felício dos Santos, posteriormente adaptado para o cinema, por Cacá Diegues, no filme *Quilombo*. Isso demonstra a necessidade de pesquisas mais aprofundadas, inclusive a partir da história oral, em relação aos quilombos, a fim de retirar do ocultamento/invisibilidade/esquecimento o protagonismo feminino e de outros sujeitos que não costumam ser heroicizados ou martirizados: quem foram as heroínas quilombolas, quais os seus nomes e papéis? Uma das poucas menções a mulheres, nos documentos oficiais, é a de Acotirene, comandante de seu próprio mocambo e mãe de Ganga-Zumba (GOMES, 2011, p. 61).

onde se afirmava que o Brasil era uma Nação porque possuía cultura, era civilizado porque suas raízes advinham da arte universal (CHUVA, 2003, p. 322).

Dessa maneira, a arquitetura colonial foi privilegiada não somente pela sua ancianidade, mas, além disso, porque lhe foram atribuídas características que, segundo as concepções modernistas, distinguiam-na como primeiro momento da produção autenticamente nacional; ademais, teria sido diferenciada do que veio depois, considerado como importado (produção relativa ao século XIX e começo do século XX); a “barroquização” do patrimônio histórico e artístico nacional implementada pelos modernistas foi, sem dúvida, uma impressionante estratégia de consagração de ambas as partes, pois o conceito de barroco, bastante difuso, sempre foi perseguido como origem mítica de nossa nacionalidade (CHUVA, 2003, 329). Nesse limiar, qual é o lugar da cultura indígena e afro-brasileira, além de álibis simbólicos para a construção do mito fundacional? O negro encarado como problema teve sua cultura renegada, já que o ideal de brancura sempre predominou nessa busca das elites em se igualar aos países ditos “civilizados”.

O negro é povo, no Brasil. Não é um componente estranho de nossa demografia. Ao contrário, é a sua mais importante matriz demográfica. E este fato tem de ser erigido à categoria e valor, como o exige a nossa dignidade e o nosso orgulho de povo independente. O negro no Brasil não é anedota, é um parâmetro da realidade nacional. A condição do negro no Brasil só é sociologicamente problemática em decorrência da alienação estética do próprio negro e da hipercorreção estética do branco brasileiro, ávido de identificação com o europeu (RAMOS, 1995, p. 200).

Portanto, o reconhecimento da memória quilombola e sua resistência a esse processo opressivo, o qual resultou em uma política patrimonial higienizada e embranquecida, foi uma resposta da Constituição Federal a uma narrativa histórica e jurídica marcada pela racialização da memória nacional, a qual pouco ou nenhum valor se atribuiu à contribuição de negros(as) e povos indígenas para a construção do mito da Nação. Assim sendo, ir atrás da resistência dos quilombos, por via de uma política patrimonial, dialogada com o movimento negro e quilombola, representará um valioso passo em relação à cultura do Brasil e correção de sua nacionalidade, com a efetiva proteção jurídica do elemento negro/quilombola nesse campo. A respeito disso, Beatriz Nascimento (2006, p. 123-124) argumenta que,

Não chega a ser exagero afirmar que entre 1888 e 1970, com raras exceções, o negro brasileiro não pôde expressar-se por sua voz na luta pelo reconhecimento de sua participação social. Soa interessante que tal expressão venha a acontecer num momento em que o país estava sufocado sob uma forte repressão ao livre pensamento e à liberdade de reunião. Este era o momento dos anos 70.

Talvez por ser um grupo extremamente submetido e que não oferecia um imediato perigo às chamadas instituições vigentes, os negros puderam inaugurar um movimento social baseado na verbalização ou discurso veiculado à necessidade de autoafirmação e recuperação da identidade cultural. Foi a retórica do quilombo, a análise deste como sistema alternativo, que serviu de símbolo principal para a trajetória deste movimento. Chamamos isto de correção da nacionalidade. A ausência

de cidadania plena, de canais reivindicatórios eficazes, a fragilidade de uma consciência brasileira do povo, implicou numa rejeição do que era considerado nacional e dirigiu este movimento para a identificação da historicidade heroica do passado.

Como antes tinha servido de manifestação reativa ao colonialismo de fato, em 70 o quilombo volta-se como código que reage ao colonialismo cultural, reafirma a herança africana e busca um modelo brasileiro capaz de reforçar a identidade étnica.

Muito mais do que uma definição de patrimônio cultural antecedida pelo Direito, o Direito apenas tutelou uma forma de patrimônio que já estava previamente definida pelas formas de poder, que era “barroca, moderna e civilizada” (CHUVA, 2016), daí a importância do texto constitucional de 1988, ao resgatar, no plano jurídico, um ideal de Estado-Nação que correspondesse à realidade e à diversidade do Brasil, reconhecendo e incluindo os elementos indígenas e afro-brasileiros ao mito construtivo da Nação, ao estabelecer que “o Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional” (§1º do art. 215 da CF), bem como ao determinar que “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” (art. 216 da CF).

Nesse contexto, a Constituição Federal, considerando a própria experiência de tombamento da Serra da Barriga (o antigo Quilombo de Palmares), em 1986, com a participação do movimento negro, reconheceu a importância de proteção da patrimonialidade de “todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos”. Entretanto, infelizmente, as discussões concernentes à temática pouco avançaram, ressoando como heresia quaisquer pretensões ou estudos que ousem discorrer sobre os “quilombos históricos”, dado o receio de se “frigorificar”, “engessar” ou “enlatar” as concepções dos “quilombos contemporâneos”, o que, por sua vez, gerou um silenciamento a respeito da patrimonialidade quilombola, como se demonstrará, a partir da análise dos processos de tombamento.

1.3 O que falam os processos silenciados?

O que falam os processos administrativos de tombamento quilombola e o que é possível extrair desses processos aparentemente desprovidos de informações? Há uma série de discussões jurídicas relacionadas à implementação de direitos previstos na Constituição Federal, os quais passam por problemas de efetivação, como é o caso das relacionadas aos povos e comunidades tradicionais, a exemplo de indígenas e quilombolas. Isso se deve, na América Latina, de maneira geral, porque os novos textos constitucionais ou mudanças já

existentes não implicam necessariamente em alterações na “casa de máquinas” do Estado⁶⁷. As estruturas burocráticas, judiciais, políticas, dentre outras, desses países costumam passar ilesas às alterações constitucionais mais significativas, ou seja, os agentes políticos, administrativos e judiciais que deveriam aplicar referidas novidades continuam com mesma atitude institucional que prevalecia anteriormente à novidade decorrente da promulgação dos novos textos.

Nesse sentido, analisar processos administrativos e sua política arquivística⁶⁸ dá um indicativo de como as instituições se portam frente a novos direitos, como é o caso do reconhecimento da patrimonialidade dos quilombos, pois a burocracia patrimonial tem grandes dificuldades em compreender que a Constituição Federal rompeu com uma série de padrões jurídicos que formatavam as práticas patrimoniais arraigadas. Assim sendo, mesmo levando em conta o poder efetivamente expresso sob a forma jurídica ou a sua linguagem, o Direito, há enormes dificuldades na implementação de disposições constitucionais e legais desta ordem, especialmente em sociedades de heranças autoritárias, de fundamentos coloniais e escravagistas, como o Brasil; além disso, nos 30 (trinta) anos que nos separam da promulgação da última Constituição Federal, ações pontuais e relativamente dispersas, os quais enfocam fatores étnicos, têm prevalecido sob a égide de outras políticas governamentais, das quais se podem citar a política agrária e as políticas de educação, saúde, habitação e segurança alimentar (ALMEIDA, 2004, 2005, p. 11 e 16).

Com isso, tem-se novo regime constitucional, desta vez, assentado sobre tradicionais estruturas burocráticas, como são os casos do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN e da Fundação Cultural Palmares – FCP, que, apesar de recentes, baseiam-se na estrutura e nos modelos de Direito Administrativo, igualmente, tradicionais, os quais nem sempre acompanham a desenvoltura e progresso do Direito Constitucional.

Inexistindo uma reforma do Estado em sintonia com as novas disposições constitucionais⁶⁹, a solução burocrática foi pensada sempre com o propósito de articulá-las com

⁶⁷ Sobre a casa de máquinas constitucional, cf. GARGARELLA, Roberto. **Latin American Constitutionalism, 1810-2010: the engine room of the Constitution**. Oxford: Oxford University Press, 2013.

⁶⁸ Michel-Rolph Trouillot (2016, p. 93-94) recorda que a elaboração de arquivos envolve um número de operações seletivas: seleção de produtores, provas, temas, procedimentos, implicando, na melhor das hipóteses, um posicionamento diferenciado e, na pior, a exclusão de alguns produtores, provas, temas e procedimentos. Há discussões interessantes em relação ao poder dos arquivos e sua relação com o direito à memória, cf. DERRIDA, Jacques: **Mal de arquivo: uma impressão freudiana**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001; RUFER, Mario. **El archivo: de la metáfora extractiva a la ruptura poscolonial**. In: GORBACH, Frida; RUFER, Mario (Coords.). **(In) disciplinar la investigación: archivo, trabajo de campo y escritura**. México: Siglo XXI Editores/Universidad Autónoma Metropolitana – UAM, 2016, p. 160-186.

⁶⁹ Por outro lado, a Emenda Constitucional nº 19/1998, que pretendeu implantar uma reforma do Estado, preocupou-se mais em assimilar padrões liberais e passar uma imagem moralizadora do que aproximar a sociedade civil e os cidadãos do Estado.

as estruturas administrativas preexistentes, acrescentando à sua capacidade operacional atributos étnicos; se porventura foram instituídos novos órgãos públicos pertinentes à questão⁷⁰, sublinhe-se que a competência de operacionalização ficou invariavelmente a cargo de aparatos já existentes⁷¹ (ALMEIDA, 2004, 2005 p. 11 e 16).

Por esse caminho, a decisão de escolha do que vai ser priorizado ou não, em se tratando de patrimonialização, recai sobre a burocracia, em último caso, salvo quando se tem intensa mobilização social da sociedade civil, como deixam evidentes os processos de tombamento da Serra da Barriga, o antigo Quilombo dos Palmares (IPHAN, 1982b) ou do Terreiro Casa Branca (IPHAN, 1982). Sem mobilização social ou sem uma janela de oportunidade, a definição e a priorização da patrimonialidade de “todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos” sempre será deixada para último plano, pois a agenda que define as políticas patrimoniais brasileiras estará se ocupando de temas mais rentáveis política e socialmente, já que o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN faz um esforço elevado para não ser visto apenas como uma entidade de importância passada, empenhando-se para passar a imagem de instituição como permanentemente necessária e útil à sociedade brasileira, como espécie de tutora da memória da “Nação”, sob uma retórica de se evitar a perda dessa memória (GONÇALVES, 1996). Ao destacar o protagonismo do IPHAN, Milton Guran (2017, p. 217) registra:

Podemos dizer que o órgão, embora com um tempo próprio e nem sempre com a agilidade desejada, tem procurado, no entanto, buscar caminhos para institucionalizar, nas suas práticas, as principais demandas da sociedade, de modo a manter-se como um ator de expressão real na arena política.

Nesse processo de negociação da memória nacional, tradicionalmente, sobressai-se a burocracia patrimonial e a tentativa de legitimar o patrimônio pelo argumento da nacionalidade⁷², em detrimento de um maior diálogo com a sociedade civil. O uso do saber técnico, por meio dos *experts*, isto é, dos profissionais com conhecimento aprofundado sobre determinada área, constitui importante elemento da Modernidade para ocultar e desprestigiar

⁷⁰ É o que parece ter acontecido com a Fundação Cultural Palmares – FCP, a qual teve a sua criação autorizada pela Lei nº 7.688, de 22 de agosto de 1988, de muita relevância para a cultura afro-brasileira, mas que está sujeita ao mesmo padrão burocrático dos demais órgãos e entidades da Administração Pública Federal.

⁷¹ O Decreto-Lei nº 200, de 25 de fevereiro de 1967, que dispõe sobre a organização da Administração Pública Federal, estabelece diretrizes para a Reforma Administrativa e dá outras providências, fruto do período de Ditadura Militar, não foi revogado totalmente, tendo bastante influência na estrutura da Administração Pública Federal, em que pese as diversas novidades que surgiram após 1988.

⁷² A respeito de construção de nacionalidade e patrimônio, cf. CHUVA, Márcia R. Romeiro. **Os arquitetos da memória: sociogênese das práticas de preservação do patrimônio cultural no Brasil (anos 1930-1940)**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009, p. 43-89; FONSECA, Maria C. Londres. **O patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil**. Rio de Janeiro: UFRJ – IPHAN, 1997, 57-66; PEREIRA, Paulo Fernando S.; FARRANHA, Ana Claudia. **Sociedade, Estado e as políticas patrimoniais: por um necessário diálogo. Publicações da Escola da AGU**, vol. 9, nº 3, p. 199-219, 2017.

os conhecimentos ou práticas culturais que são tidas como não merecedoras de distinção patrimonial. A própria literatura filosófica hegemônica registra esse fato⁷³, como faz Jürgen Habermas (2013, p. 527-528), ao registrar que,

Ante a consciência tecnocrática, todos os problemas que nos desafiam a aprender a dominar nossa sociedade em termos práticos se reduzem a questões de uma técnica mais adequada. Nela se esconde uma parte da filosofia tecnicista da história: como se o progresso da técnica no contexto de vida social colocasse apenas problemas que somente o progresso técnico poderia solucionar. Talvez essa consciência tecnocrática seja a ideologia sistematicamente independente de elites que dominam de forma burocrática as sociedades industrialmente desenvolvidas.

Néstor García Canclini (2015, p. 205-206), por sua vez, explica como a Modernidade produz essa subalternidade, na qual o popular costuma ser a história dos excluídos, dos silenciados, daqueles que não têm patrimônio ou não conseguem que ele seja reconhecido e conservado, assim como são associados a algo pré-moderno ou subsidiário:

moderno = culto = hegemônico

tradicional = popular = subalterno

Alia-se a esse fato o uso da burocracia, que, sob a ideia de isenção técnica, torna os procedimentos de patrimonialização um campo de conhecimento restrito aos profissionais do patrimônio e aos pesquisadores da temática. Nesse sentido, por exemplo, comunidades tradicionais, como as indígenas, quilombolas, dentre outras, inicialmente, terão bastantes dificuldades em lidar com essa lógica tecnicista e burocratizante, fortalecendo os bloqueios ao reconhecimento e inclusão de seus patrimônios no panteão do que se denominou de “memória nacional”, a qual deve ser “salvaguardada” pelos órgãos e entidades encarregadas legalmente de proteger o patrimônio cultural da “Nação”, sobretudo por meio de critérios de autenticidade⁷⁴.

Sob a lógica atrás mencionada, a ausência de reconhecimento e a inclusão das patrimonialidades quilombolas devem ser compreendidas na agenda dos órgãos e entidades que lidam com o patrimônio brasileiro. Por outro lado, até o momento, embora não tenha havido espaço na agenda quilombola para as discussões patrimoniais, em vista da agenda sobrecarregar-se com a defesa da constitucionalidade do Decreto nº 4.887/2003, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e

⁷³ Igualmente, cf. GIDDENS, Antony. **As consequências da Modernidade**. São Paulo: UNESP, 1991; HABERMAS, Jürgen. **Teoria e práxis: estudos de filosofia social**. São Paulo: UNESP, 2013; HABERMAS, Jürgen. **Técnica e ciência como “ideologia”**. São Paulo: UNESP, 2014.

⁷⁴ Sobre os critérios de autenticidade envolvendo a distinção patrimonial, cf. GONÇALVES, José Reginaldo Santos. Autenticidade, memória e ideologias nacionais: o problema dos patrimônios culturais. **Estudos Históricos**, vol. 1, nº 2, p. 264-275, 1988; LIRA, Flaviana Barreto. **Patrimônio cultural e autenticidade: montagem de um sistema de indicadores para o monitoramento**. Recife: UFPE, 2011.

titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do ADCT, objeto de ADI nº 3.239/DF, recentemente, julgada improcedente pelo Supremo Tribunal Federal – STF⁷⁵, a patrimonialidade quilombola continuará a aguardar uma janela de oportunidades para se iniciar o processo de tomada de decisão.

Essa problemática evidencia que, por trás das práticas patrimoniais, sob a própria moldura do Direito Administrativo, há relações de saber e poder determinando e selecionando o patrimônio da “Nação”. Não se quer dizer, no entanto, que essa seleção seja aleatória ou totalmente arbitrária, mas, sim, que os sujeitos que a efetuam carregam consigo, a partir de suas posições sociais, de seu lugar sócio-histórico enquanto sujeito de enunciação de um discurso (DUSSEL, , 2014, p, 17), concepções patrimoniais baseadas naquilo que consideram como relevantes para a “Nação” proteger. Quem são os detentores de tal saber e de tal poder? Até que ponto estão interessados em tornar tais espaços de saber e poder em espaços do “ser”, que sejam capazes não apenas de tolerar as diferenças de outros patrimônios, mas de dialogar, de reconhecer e incluir outras perspectivas não hegemônicas: o patrimônio dos “outros”?

Com mais de 80 (oitenta) anos de instituição, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN é uma instituição de profunda respeitabilidade e tem se defrontado com questionamentos internos e externos a respeito do seu papel na sociedade brasileira. A respeitabilidade alcançada pela instituição muito se deve à própria capacidade de superar as suas limitações e as suas concepções patrimoniais, proporcionando que “outros” patrimônios sejam reconhecidos como relevantes para o Brasil. Todavia, em que pese essa abertura aos novos patrimônios, as práticas patrimoniais ainda estão imbuídas de procedimentos e concepções que remontam a origem elitista, embranquecida e racializada dos seus fundadores.

Por conseguinte, esta pesquisa esforça-se para entender as razões pelas quais os processos de tombamento quilombola não conseguem ser concluídos e são colocados em zona de “não decisão”, o que demandou, ainda, análise documental. Não foi árduo analisar os referidos processos, dado que não chegam a 25 (vinte e cinco) e, salvo alguns, costumam ser carentes de informações, pois não costumam ser objeto de priorização decisória. Dessa maneira, foram analisados todos os 21 (vinte e um) processos administrativos sobre a temática:

⁷⁵ Para uma síntese das controvérsias jurídicas em torno da constitucionalidade do Decreto nº 4.887/2003, cf. CAMERINI, João C. Bemerguy. Os quilombos perante o STF: a emergência de uma jurisprudência dos direitos étnicos. *Revista Direito GV*, vol. 8, nº 1, p. 157-182, jan./jun. 2012.

Quadro II: Relação dos processos que tratam sobre os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos, conforme data de abertura

PROCESSO	ATOR QUE SOLICITOU A ABERTURA e DATA DE ABERTURA (Anterior ou posterior ao Decreto nº 4.887/2003)	HÁ PARTICIPAÇÃO DA COMUNIDADE QUILOMBOLA?
<p>CASO 1: 1.069-T-82</p> <p>Área conhecida como Serra da Barriga, parte mais acantilada, conforme descrição constante na Informação 123/85, no Município de União dos Palmares, Estado de Alagoas.</p>	<p>Sociedade Civil</p> <p>Anterior ao Decreto nº 4.887/2003.</p>	<p>Não há comunidades na área específica do tombamento. Porém, houve forte mobilização de vários setores da sociedade civil.</p>
<p>CASO 2: 1.304-T-90</p> <p>Área conhecida como Quilombo: Vão do Moleque⁷⁶, no Município de Cavalcante, Estado de Goiás.</p>	<p>A Fundação Cultural Palmares – FCP</p> <p>Anterior ao Decreto nº 4.887/2003.</p>	<p>Não analisado, pois os autos do processo não se encontravam no IPHAN/Sede.</p>
<p>CASO 3: 1.352-T-95</p> <p>Área conhecida como o Quilombo do Flexal (do) ou (Flechal), no Município de Mirinzal, Estado do Maranhão.</p>	<p>A Fundação Cultural Palmares – FCP</p> <p>Anterior ao Decreto nº 4.887/2003.</p>	<p>Apesar da formal tentativa de participação da comunidade, não houve estímulos.</p>
<p>CASO 4: 1.353-T-95 (01458.001520/2011-95)</p> <p>Área conhecida como Quilombo de Oriximiná, no Município de Oriximiná, Estado do Pará⁷⁷.</p>	<p>O Ministério Público Federal – MPF</p> <p>Anterior ao Decreto nº 4.887/2003.</p>	<p>Salvo a representação que originou o Inquérito Civil, não consta nos autos do processo administrativo de tombamento.</p>
<p>CASO 5: 1.398-T-97 (01450.010832/2008-64)</p>	<p>A Fundação Cultural Palmares – FCP</p>	<p>Não consta nos autos do processo administrativo.</p>

⁷⁶ Para síntese dos quilombos nos Estados de Tocantins e Goiás, cf. LOPES, Maria Aparecida de Oliveira. Experiências históricas dos quilombolas no Tocantins: organização, resistências e identidades. **Patrimônio e Memória**, vol. 5, nº 1, p. 99-118, out. 2009.

⁷⁷ Para quilombos na Amazônia, cf. FUNES, Eurípedes A. “Nasci nas matas, nunca tive senhor”: história e memória dos mocambos do baixo Amazonas. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (orgs.). **Liberdade por um fio**: história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 467-497; GOMES, Flávio dos Santos. “No labirinto dos rios, furos e igarapés”: camponeses negros, memória e pós-emancipação na Amazônia, c. XIX-XX. **História Unisinos**, vol. 10, nº 3, p. 281-292, set./dez. 2006; O’DWYER, Eliane Cantarino. Os quilombos do Trombetas e do Erepecuru-Cuminá. In: O’DWYER, Eliane Cantarino (org.). **Quilombos**: identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002, p. 281-290.

Área conhecida como Jamary dos Pretos ⁷⁸ , ocupada por comunidade remanescente de quilombo, no Município de Turiacu , Estado do Maranhão.	Anterior ao Decreto nº 4.887/2003.	
CASO 6: 1.399-T-97 (01458.00151/2011-27) Área conhecida como Mocambo , ocupada por comunidade remanescente de quilombo, no Município de Porto da Folha , Estado de Sergipe.	A Fundação Cultural Palmares – FCP. Anterior ao Decreto nº 4.887/2003.	Não consta nos autos do processo administrativo.
CASO 7: 1.400-T-97 (01458.001523-29) Área conhecida como Riacho de Sacutiaba e Sacutiaba ⁷⁹ , ocupada por comunidade remanescente de quilombo, no Município de Wanderley , Estado da Bahia.	A Fundação Cultural Palmares – FCP Anterior ao Decreto nº 4.887/2003.	Não consta nos autos do processo administrativo.
CASO 8: 1.401-T-97 (01458.001522/2011-84) Área conhecida como Castainho , ocupada por comunidade remanescente de quilombo, no Município de Garanhuns , Estado de Pernambuco.	A Fundação Cultural Palmares – FCP Anterior ao Decreto nº 4.887/2003.	Não consta nos autos do processo administrativo.
CASO 9: 1.400-T-97. Área conhecida como Morro conhecido, também, conhecida como “ Pedra da Galinha Choca ”, no Município de Quixadá , Estado do Ceará.	Anterior ao Decreto nº 4.887/2003.	Não analisado, haja vista os autos do processo não estarem presentes no IPHAN/Sede.
CASO 10: 1.409-T-98 (01458.000314/20014-19) Área ocupada por comunidade remanescente de quilombo, conhecida como Porto Coris , no Município de Leme do Prado, Estado de Minas Gerais.	A Fundação Cultural Palmares – FCP Anterior ao Decreto nº 4.887/2003.	Não consta nos autos do processo administrativo.
CASO 11: 1.420-T-98 (01458.001521/2011-30)	A Fundação Cultural Palmares – FCP	Não consta nos autos do processo administrativo, apesar

⁷⁸ Sobre a comunidade, cf. O'DWYER, Eliane Cantarino; CARVALHO, José Paulo Freire de. Jamary dos Pretos, município de Turiacu (MA). In: O'DWYER, Eliane Cantarino (org.). **Quilombos**: identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002, p. 173-212.

⁷⁹ Relevante estudo sobre a referida comunidade pode ser encontrado em: BRASILEIRO, Sheila. Sacutiaba e Riacho de Sacutiaba: notas sobre uma comunidade negra rural no oeste baiano. **Afro-Ásia**, nº 23, p. 325-337, 2000.

<p>Área ocupada por comunidade remanescente de quilombo, conhecida como Campinho da Independência, no Município de Parati, Estado do Rio de Janeiro⁸⁰.</p>	<p>Anterior ao Decreto nº 4.887/2003.</p>	<p>de existir um Relatório de Vistoria do IPHAN que analisa a situação da comunidade, sem se concluir pela necessidade ou não de tombamento.</p>
<p>CASO 12: 1.410-T-98 (01458.001518/2011-16)</p> <p>Área conhecida como Ivaporanduva, no Município de Eldorado, Estado de São Paulo.</p>	<p>A Fundação Cultural Palmares – FCP</p> <p>Anterior ao Decreto nº 4.887/2003.</p>	<p>Não consta nos autos do processo administrativo.</p>
<p>CASO 13: 1.428-T-1998</p> <p>Área conhecida como Quilombo Ambrósio: remanescentes, no Município de Ibiá, Estado de Minas Gerais.</p>	<p>O próprio IPHAN após auxílio de pesquisadores da UFMG</p> <p>Anterior ao Decreto nº 4.887/2003.</p>	<p>Após o tombamento, consta impugnação de cidadão. Não há comunidade ocupando-o.</p>
<p>CASO 14: 1.437-T-98 (01458.001517/2011-71)</p> <p>Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, localizada na comunidade remanescente de quilombo de Ivaporanduva, no Município de Eldorado, Estado de São Paulo.</p>	<p>O Ministério Público Federal – MPF</p> <p>Anterior ao Decreto nº 4.887/2003.</p>	<p>Não consta nos autos a participação da comunidade.</p>
<p>CASO 15: 1.688-T-14 (01450.011623/2006-76)</p> <p>Área ocupada por comunidade remanescente de quilombo, conhecida como Morro Alto, entre os Municípios de Osório e Maquiné Estado do Rio Grande do Sul.</p>	<p>O Ministério Público Federal – MPF</p> <p>Posterior ao Decreto nº 4.887/2003.</p>	<p>Não consta nos autos do processo administrativo.</p>
<p>CASO 16: 01502.00719/2007-37</p> <p>Área remanescente de quilombo da comunidade Pau D’arco e Parateca, no Município de Malhada, Estado da Bahia.</p>	<p>O Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA/BA</p> <p>Posterior ao Decreto nº 4.887/2003.</p>	<p>Não consta nos autos do processo administrativo.</p>

⁸⁰ Para a história e formação dos quilombos, no Rio de Janeiro, cf. GOMES, Flávio dos Santos. Uma tradição rebelde: notas sobre os quilombos na Capitania do Rio de Janeiro (1625-1818). *Afro-Ásia*, nº 17, p. 7-28, 1996; GOMES, Flávio dos Santos. **Histórias de quilombolas**: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro, século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2006b.

OBS.: O IPHAN não instaurou processo de tombamento.		
<p>CASO17: 01502.000776/2007-16</p> <p>Área remanescente do quilombo Batalhinha, no Município de Bom Jesus da Lapa, Estado da Bahia</p> <p>OBS.: O IPHAN não instaurou processo de tombamento.</p>	<p>O Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA/BA</p> <p>Posterior ao Decreto nº 4.887/2003.</p>	<p>Não consta nos autos do processo administrativo.</p>
<p>CASO 18: 01502.000777/2007-61</p> <p>Área remanescente do quilombo Lagoa do Peixe, no Município de Bom Jesus da Lapa, Estado da Bahia.</p> <p>OBS.: O IPHAN não instaurou processo de tombamento.</p>	<p>O Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA/BA</p> <p>Posterior ao Decreto nº 4.887/2003.</p>	<p>Não consta nos autos do processo administrativo.</p>
<p>CASO 19: 01502.000919/2007-90</p> <p>Área remanescente do quilombo Jatobá, no Município de Muquém do São Francisco, Estado da Bahia.</p> <p>OBS.: O IPHAN não instaurou processo de tombamento.</p>	<p>O Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA/BA</p> <p>Posterior ao Decreto nº 4.887/2003.</p>	<p>Não consta nos autos do processo administrativo.</p>
<p>CASO 20: 1.619-T-2010</p> <p>Igreja de São Luís Gonzaga, no sítio da Fazendinha, da Comunidade Quilombola do Sítio do Carvalho, no Município de Custódia, Estado de Pernambuco.</p>	<p>O processo não se encontrava no DEPAM.</p> <p>Posterior ao Decreto nº 4.887/2003.</p>	<p>Não analisado, pois os autos do processo não se encontravam no IPHAN/Sede.</p>
<p>CASO 21: 1.762-T-2015</p> <p>Bens materiais do Rincão dos Negros, no Município de Rio Pardo, Estado do Rio Grande do Sul.</p>	<p>O Ministério Público Federal – MPF</p> <p>Posterior ao Decreto nº 4.887/2003.</p>	<p>Diminuta e pouco estimulada.</p>

O quadro acima evidencia os 21 (vinte e um) casos que contêm processos de tombamento junto ao IPHAN e tenta situá-los em uma linha de tempo institucional envolvendo as políticas quilombolas (antes ou depois do Decreto nº 4.887/2003, que é o principal marco jurídico sobre o tema no Brasil), assim como informa quem foram os atores que formalizaram os pedidos de tombamento, a fim de verificar se as comunidades envolvidas têm alguma participação no processo decisório. Ao se analisar os dados, algumas discussões vêm à tona: a) prevalência de binarismo entre patrimonialidade e contemporaneidade quilombola; b) A data de autuação dos processos, geralmente, é anterior ao Decreto nº 4.887/2003; c) A participação das comunidades quilombolas é diminuta e pouco estimulada; d) Ignoram a dinamicidade e complexidade dos quilombos; e) Evitam tratar do racismo. Vejamos cada um desses achados:

a) Prevalência de binarismo entre patrimonialidade e contemporaneidade quilombola

O número de processos autuados pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN relacionado à temática é relativamente baixo. Contabilizou-se o número de 21 (vinte e um), em que pese a existência de milhares de comunidades quilombolas reconhecidas pela Fundação Cultural Palmares – FCP, muitas das quais com territórios já titulados pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA. O que explica tal desproporção entre o número de processos administrativos de tombamento, presentes no IPHAN, e os de reconhecimento e delimitação dos territórios, existentes na FCP e no INCRA?

O IPHAN, assim como outros órgãos e entidades estatais, não consegue se desvencilhar da confusão que foi construída a respeito dos dois dispositivos constitucionais que tratam da temática quilombola, como se verá adiante. À diferenciação entre o que está previsto no art. 216, §5º, e ao que está previsto no art. 68 do ADCT, denominamos de patrimonialidade e contemporaneidade quilombola, tratada em outro tópico (2.3), mas que pode ser sintetizada no seguinte quadro, pois, juridicamente, há uma série de diferenciações entre o art. 216, § 5º, e art. 68 do ADCT da Constituição Federal:

Quadro III – Comparação entre patrimonialidade e contemporaneidade quilombola no Brasil

ELEMENTOS	DISPOSITIVO CONSTITUCIONAL	PROTEÇÃO
<p>PATRIMONIALIDADE</p> <p>(Narrativa histórica para fins de reconstrução da memória nacional do Estado-Nação)</p>	<p>Art. 216. [...] § 5º. “Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos”.</p> <p>Reminiscências dão o sentido de bens materiais e imateriais (documentos e</p>	<p>A proteção recai sobre os bens materiais e imateriais (representados pelas resistências, lutas e negociações do passado), podendo inclusive tal dualidade ser totalmente fundida. O objeto de proteção constitucional é recuperar a</p>

	sítios históricos dos antigos quilombos = quilombos históricos).	resistência quilombola, silenciada/omitida/esquecida/ocultada, na construção do mito do Estado-Nação.
<p>CONTEMPORANEIDADE/TERRITORIALIDADE</p> <p>(Reconhecimento e inclusão da contemporaneidade de sujeitos históricos – comunidades quilombolas -, com trajetória ligada à escravidão e aos seus efeitos após 1888)</p>	<p>ADCT. “Art. 68. Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”.</p> <p>Remanescentes dão o sentido de sujeitos jurídicos (pessoas/comunidades dos quilombos) enquanto sujeitos históricos que tiveram a sua contemporaneidade, reafirmada pela territorialidade, reconhecida pela Constituição.</p>	<p>A proteção recai sobre os sujeitos (comunidades dos quilombos) em sua relação com a territorialidade, objetivando a afirmação, o reconhecimento e a inclusão das identidades quilombolas, como sujeitos contemporâneos de direitos.</p> <p>Aqui, o passado serve apenas como um elo de ligação, pois a Constituição exigiu precipuamente “que estejam ocupando suas terras”, não lhes exigindo nenhuma demonstração de “enlatamento”, “frigorificação” ou “engessamento” de suas identidades.</p>

Essa diferenciação tem sido pouco trabalhada em termos acadêmicos, o que gera o fato de se lidar com a questão de forma binária (excludente) e não dual (complementar). Os binarismos pressupõem que dois elementos se excluam mutuamente, devido à dominação de um sobre o outro, enquanto as dualidades pressupõem a complementação de ambos elementos (SEGATO, 2012). Assim, no mundo da Modernidade, não há dualidade, mas binarismo e,

Enquanto na dualidade a relação é de complementaridade, a relação binária é suplementar, um termo suplementa o outro, e não o complementa. Quando um desses termos se torna ‘universal’, quer dizer, de representatividade geral, o que era hierarquia se transforma em abismo, e o segundo termo se converte em resto e resíduo: essa é a estrutura binária, diferente da dual. De acordo com o padrão colonial moderno e binário, qualquer elemento, para alcançar plenitude ontológica, plenitude de ser, deverá ser equalizado, ou seja, equiparado a partir de uma grade de referência comum ou equivalente universal. Isto produz o efeito de que qualquer manifestação da alteridade constituirá um problema, e só deixará de fazê-lo quando peneirado pela grade equalizadora, neutralizadora de particularidades, de idiosincrasias. O ‘outro indígena’, o ‘outro não branco’, a mulher, a menos que depurados de sua diferença ou exibindo uma diferença equiparada em termos de identidade que seja reconhecível dentro do padrão global, não se adaptam com precisão a este ambiente neutro, asséptico, do equivalente universal, ou seja, do que pode ser generalizado e a que se pode atribuir valor e interesse universal. Só adquirem politicidade e são dotados/as de capacidade política, no mundo da Modernidade, os sujeitos – individuais e coletivos – e questões que possam, de alguma forma, processar-se, reconverter-se, transpor-se ou reformular-se de forma que possam se apresentar ou ser enunciados em termos universais, no espaço ‘neutro’ do sujeito republicano, onde supostamente fala o sujeito cidadão universal. Tudo o que sobra nesse processo, o que não pode converter-se ou equiparar-se dentro dessa grade equalizadora, é resto (SEGATO, 2012, p. 122-123).

Essa distinção ajuda a compreender que determinados conceitos ou temas são tratados de forma binária e não de maneira dual, como fez a Constituição ao tratar da temática quilombola. A disparidade entre o baixo número de processos de tombamento (patrimonialidade) e o elevado número de processos para reconhecimento e delimitação dos territórios (contemporaneidade) se deve ao fato da Constituição Federal, no caso do tombamento, ter restringido a proteção ao conceito de quilombo histórico, pois determina “ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos”. Ocorre que isso vem sendo tratado como se fosse um binarismo e não como uma dualidade.

A expressão “sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos”, no nosso entender, corresponde ao conceito tradicional de quilombo histórico e tem uso restrito ao tombamento para fins de ampliação da narrativa do Estado-Nação, mas esse mesmo quilombo histórico é múltiplo e diverso. O uso da terminologia de “quilombo histórico” pela Constituição Federal, no caso do tombamento, em nada prejudica os direitos das comunidades quilombolas previstos no art. 68 da ADCT, que tem seu alcance de proteção muito mais amplo, pois o conceito de comunidades quilombolas, neste último caso, vai além do “quilombo histórico”. Aliás, na Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 3.239/DF, um dos fundamentos para se combater o Decreto nº 4.887/2003 foi a ressignificação da conceituação de quilombo, pois o mesmo dispõe:

Art. 2º Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.
 § 1º Para os fins deste Decreto, a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante autodefinição da própria comunidade.
 § 2º São terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos as utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural.
 § 3º Para a medição e demarcação das terras, serão levados em consideração critérios de territorialidade indicados pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sendo facultado à comunidade interessada apresentar as peças técnicas para a instrução procedimental.

O art. 68 da ADCT, ao contrário do § 5º do art. 216, não menciona a expressão “reminiscências históricas dos antigos quilombos”. Enquanto o art. 216, § 5º, remete à patrimonialidade quilombola, às resistências, lutas, negociações e bens materiais e imateriais do passado, o art. 68 do ADCT trata da contemporaneidade das comunidades quilombolas e refere-se aos grupos, sujeitos do presente ao estabelecer que “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”. A patrimonialidade e a

contemporaneidade quilombola são duas formas de proteção distintas e complementares, as quais devem ser tratadas como hipótese de dualidade e não binarismo:

a) A patrimonialidade, a primeira forma, diz respeito ao passado dos quilombos e aborda os documentos e sítios detentores das reminiscências dos “antigos quilombos”, os quais devem ser objeto de identificação, pois o tombamento já recaiu constitucionalmente sobre os mesmos. Neste caso, a Constituição determina a proteção da memória e da história dos bens materiais e imateriais, no sentido de construção das narrativas plúrimas de resistências dos quilombos ao sistema racista colonial e imperial que foi a escravidão, a qual a República, inaugurada em 1889, ignorou ao promover a “construção burocrática do silêncio racial” (FISCHER; GRINBERG; MATTOS, 2018, p. 176). Determina, ainda, a Constituição que os documentos e sítios detentores das reminiscências dos antigos quilombos tenham a mesma proteção que os órgãos e entidades de proteção ao patrimônio cultural nacional vêm dando a outras questões, como, por exemplo, proteção ao patrimônio documental e bibliográfico⁸¹ de tradição luso-brasileira. Tais documentos, presentes em arquivos públicos e particulares, classificados ou não, devem ser objeto de proteção específica por parte dos órgãos e entidades de resguardo do patrimônio cultural brasileiro (Arquivo Nacional, IPHAN, FCP, IBRAM etc.), pois se trata da patrimonialidade documental.

b) A contemporaneidade é a segunda forma de proteção, que não exclui a primeira, tratando da proteção das comunidades remanescentes dos quilombos, que não necessitam, necessariamente, estar ocupando um território que coincida com um sítio com reminiscências de um antigo quilombo, pois durante mais de um século (1888 a 1988), o qual não houve disciplina jurídica sobre as comunidades quilombolas, ocorreu a transformação das referidas comunidades, as quais foram aumentando, à medida de sua reprodução física, social, econômica e cultural, nos termos reconhecido pelo § 2º do art. 2º do Decreto nº 4.887/2003. A coincidência entre os sítios, para fins de reconhecimento de tombamento, dos quilombos históricos e contemporâneos pode ocorrer em muitos casos, mas não é necessária (o Quilombo dos Palmares e do Ambrósio foram dois sítios reconhecidos sem a existência de comunidades contemporâneas), surgindo daí a dificuldade das práticas patrimoniais, tendo em vista que o

⁸¹ A patrimonialidade documental e/ou bibliográfica possui forma de proteção específica, mas não é objeto desta pesquisa. Sobre o tema, cf. ÁNGELES QUEROL, María. **Manual de gestión del patrimonio cultural**. Madrid: Akal, 2010, p. 285-300; MACARRÓN MIGUEL, Ana María. **Conservación del patrimonio cultural: criterios y normativas**. Madrid: Síntesis, 2008, p. 97-99 e 213-229.

conceito de quilombo histórico foi praticamente expurgado das Ciências Sociais brasileiras, principalmente pela Antropologia⁸², como se verá adiante.

A proteção dos “quilombos contemporâneos” recai sobre a territorialidade atual. A Constituição protege “as terras que estejam ocupando”, porquanto, nesta última hipótese, a própria contemporaneidade das comunidades quilombolas, com o conceito de quilombo ressignificado/ressemantizado pelo texto constitucional, não se exigindo, para fins do art. 68 do ADCT, que se trate de “quilombo histórico”, ou melhor, “antigos quilombos”, porém, somente, as comunidades que sejam “remanescentes”, tenham um elo de ligação relacionado à resistência ao processo de escravização (que é a presunção de ancestralidade), dado o caráter dinâmico (processos de negociações, constantes deslocamentos etc.) que sempre permeou os quilombos. Em vista de a população dos quilombos não se constituir meramente de escravizados fugidos e de seus descendentes, convergindo-se para tais territorialidades outros tipos de trânsfugas, como soldados desertores, os perseguidos pela justiça secular e eclesiástica, ou aventureiros, vendedores, além de indígenas pressionados pelo avanço europeu. Nada obstante, havia predominância africana, de diferentes grupos étnicos, e seus descendentes, os quais, ali, administravam suas diferenças e forjavam novos laços de solidariedade e recriaram culturas (REIS, 95/96, p. 16; LINDOSO, 2011, p. 108). A partir disso, comenta Dirceu Lindoso (2011, p. 165):

Por que nunca se tratou o Quilombo dos Palmares como uma sociedade de negros? Sempre que se tratou a sociedade quilombola dos Palmares no século XVII, foi como uma excrescência colonial, como um absurdo social, e não uma criação social. Parece que os cronistas que trataram os fatos palmarinos achavam, por preconceito relativo aos fatos culturais produzidos por negros fugidos da escravidão da plantation, que nos Palmares do século XVII o que apareceram foram fatos criminais, e que não houve uma sociedade alternativa ao projeto colonial. Mesmo com o mínimo de mestiçagem com índios e brancos pobres, a sociedade palmarina do século XVIII foi uma sociedade de negros fugidos, em estado etnográfico de Nação.

Da mesma forma, não estavam os quilombos isolados da sociedade envolvente⁸³:

Setores camponeses se formaram a partir das senzalas, dos mocambos e de roceiros livres. Para várias regiões há evidências de como escravos e quilombolas faziam circular produtos de sua economia agrária. E mesmo articulações econômicas onde essa produção camponesa alcançava tabernas, feiras e vilas em áreas rurais e semiurbanas (GOMES, 2012, p. 376).

⁸² Nos momentos nos quais fizemos referências a esse expurgo pela Antropologia, principalmente, não se quer, de maneira alguma desqualificar o relevantíssimo trabalho dos antropólogos, mas apenas ressaltar que o conceito de “quilombos históricos” é uma categoria tratada como bastante problemática para uma boa parcela desses cientistas sociais, os quais assumiram o protagonismo nas discussões em torno dos quilombos.

⁸³ Especificamente, sobre a temática do isolamento, cf. ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de (org.). **Terras de preto no Maranhão**: quebrando o mito do isolamento. Projeto vida de negro. Coleção Negro Cosme, vol. III. São Luís: SMDH/CCN/MA/PVN, 2002b. Tal temática será abordada adiante, em tópico específico.

A dinamicidade anterior é percebida pelo art. 2º do Decreto nº 4.887/2003, ao estabelecer que “consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida”. Além do mais, o próprio Decreto nº 4.887/2003 explica que a patrimonialidade dos “sítios detentores das reminiscências históricas dos antigos quilombos” não se confunde com o conceito de quilombo contemporâneo, pois determina que, caso sejam “encontrados” tais sítios⁸⁴, o INCRA, deve comunicar a questão ao IPHAN, enquanto a FCP deverá instruir o processo para fins de registro ou tombamento e zelar pelo acautelamento e preservação desse patrimônio:

Art. 18. Os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos, encontrados por ocasião do procedimento de identificação, devem ser comunicados ao IPHAN.

Parágrafo único. A Fundação Cultural Palmares deverá instruir o processo para fins de registro ou tombamento e zelar pelo acautelamento e preservação do patrimônio cultural brasileiro. [Grifou-se]

Pontue-se que apesar da terminologia “encontrados” sugerir o encontro com bens materiais (reminiscências) é perfeitamente possível que sejam “encontrados” bens imateriais, passíveis da igual proteção, pois a Constituição não fez distinção entre bens materiais ou imateriais, no caso. Nesse sentido, os argumentos no sentido de que seria inviável ao IPHAN tomar todos os sítios de milhares de comunidades quilombolas porque inviabilizaria a atividade da instituição não fazem sentido e são totalmente equivocados. Só haverá reconhecimento, por via de tombamento, pela Constituição Federal, caso se trate de “sítios detentores das reminiscências dos antigos quilombos”, seguindo o exemplo da Serra da Barriga ou do Quilombo do Ambrósio, já reconhecidos pelo próprio IPHAN.

Aliás, caso o IPHAN ou a Fundação Cultural Palmares – FCP queiram instituir outras políticas de proteção ao patrimônio cultural das comunidades quilombolas poderão fazê-lo, pois o tombamento dos sítios detentores das reminiscências dos antigos quilombos é apenas o reconhecimento mínimo estabelecido pela Constituição Federal, não sendo excludente de outras formas previstas no próprio texto constitucional, ao prevê, no § 1º, do art. 216, que “o Poder Público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação”, como foi o caso do reconhecimento do Sistema

⁸⁴ O instituto da descoberta está disciplinado no art. 1.233-1.237 do Código Civil, sendo aplicável quando são “achados” bens móveis. Todavia, a “descoberta” quilombola, pode ser aplicada tanto para “documentos”, como a para “sítios”, em virtude da peculiaridade da questão.

Agrícola Tradicional de Comunidades Quilombolas do Vale do Ribeira, registrado no Livro de Registro dos Saberes, em 20/09/2018.

No sentido acima, o registro, após a regulamentação pelo Decreto nº 3.551, de 04 de agosto de 2000, que institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências, tem sido utilizado pelo IPHAN como uma espécie de contraponto à obsessão materialista do instituto do tombamento. Essa desmaterialização do patrimônio possibilita a ampliação do acervo da brasilidade, expressões linguísticas, festas, rituais, danças, mitos, músicas, comidas, lugares, saberes e fazeres e imprimiu uma visão menos redutora de Brasil (NOGUEIRA, 2008, p. 245), pois, no nosso sistema patrimonial, o tombamento (materialidade/predominância de tradição luso-brasileira) e o registro (imaterialidade/predominância da cultura popular, indígena ou afro-brasileira) costumam atuar de forma binária (excludente/dominadora) e não de forma dual (complementar/fortalecedora).

Nada obstante, o binarismo entre tombamento (usado para a proteção do patrimônio material) e o registro (utilizado para proteção do patrimônio imaterial) é passível de ser superado, transformando-se em dualidade, caso seja dada maior atenção à Constituição Federal e se instituem “outras formas de acautelamento e preservação” (§1º do art. 216), mais condizentes com a complexidade polifônica do patrimônio brasileiro.

Dessa forma, o Estado, com a colaboração da sociedade civil, chamada pela Constituição Federal de “comunidade”, à semelhança das “comunidades quilombolas”, pode ir além da obsessão pelo instituto jurídico do tombamento, podendo fazer inventários, registros, vigilância e desapropriação. O texto constitucional possibilita o uso de “outras formas de acautelamento e preservação”, o que dá margens para que, no âmbito legislativo, administrativo ou judiciário, possam ser promovidas inovações jurídicas que objetivem a proteção do patrimônio cultural brasileiro, pois a Constituição Federal deixou em aberto o conceito semântico de “outras formas de acautelamento e preservação”⁸⁵.

Nesses termos, juridicamente, nada impede que se criem formas de proteção do patrimônio cultural quilombola que extrapolem o âmbito do tombamento dos sítios detentores das reminiscências históricas dos antigos quilombos. Essa espécie de tombamento é apenas o

⁸⁵ Alguns entes federais tem promovido inovações na legislação cultural, como é o caso do Estado da Bahia, por meio da Lei nº 8.895 de 16 de dezembro de 2003: “Art. 1º - O Estado da Bahia protegerá o patrimônio cultural existente em seu território, por meio dos seguintes institutos: I - Tombamento; II - Inventário para a Preservação; III - Espaço Preservado; IV - Registro Especial do Patrimônio Imaterial. Parágrafo único - O patrimônio cultural, para fins de preservação, é constituído pelos bens culturais cuja proteção seja de interesse público, pelo seu reconhecimento social no conjunto das tradições passadas e contemporâneas do Estado”.

instrumento mínimo que o Estado, com a colaboração da comunidade, deve efetivar em prol do grupo subalternizado. Caso as comunidades quilombolas reivindiquem que suas práticas culturais sejam reconhecidas, mesmo que não se amoldem à materialidade e imaterialidade do conceito de documentos e sítios com reminiscências históricas dos antigos quilombos, há possibilidade de criação de novos instrumentos jurídicos, previstos no próprio texto constitucional, “outras formas de acautelamento e proteção”, as quais podem ser lançadas para a proteção da materialidade e imaterialidade contemporânea do patrimônio das referidas comunidades, pois a proteção mais abrangente já está prevista no art. 215, § 1º, ao prevê que “o Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional”.

Vale notar que, apesar das críticas lançadas à cisão entre patrimonialidade e contemporaneidade/territorialidade quilombola, falando-se inclusive que o Ato das Disposições Constitucionais Transitórias - ADCT representaria uma espécie de “porão constitucional” (ARRUTI, 2002, p. 264), tal separação, juridicamente, fortaleceu os direitos das comunidades quilombolas, pois se a Constituição Federal tivesse levado adiante o projeto constituinte que vinculava os direitos fundiários à questão patrimonial, através da engessante figura do tombamento, ter-se-ia, verdadeiramente, o que se chama de “frigorificação” da ideia de quilombos, sem contar com o fato de que o tombamento não implica em perda do direito de propriedade, o que teria comprometido os direitos territoriais das comunidades quilombolas.

b) A data de autuação dos processos, geralmente, é anterior ao Decreto nº 4.887/2003

A segunda constatação, a partir da análise dos processos analisados, diz respeito ao fato de que a data de abertura (autuação/instauração) de um processo administrativo pode dar indicativos dos processos de disputa por direitos que estão em negociação, haja vista refletirem determinado momento político. Dos 21 (vinte e um) processos analisados junto ao IPHAN, 14 (quatorze) são anteriores ao Decreto nº 4.887/2003, o qual, atualmente, regulamenta o processo de reconhecimento dos territórios quilombolas e que revogou o Decreto nº 3.912/2001 (*cf.* Quadro IV, coluna 2). À medida que foi ficando inteligível que a proteção e a defesa dos territórios (contemporaneidade) não tinham necessariamente que se confundir com a previsão do art. 216, § 5º, diminuíram-se os pedidos e as discussões sobre a patrimonialidade quilombola. José Maurício Andion Arruti (1997, p. 27) já havia constatado que a primeira reivindicação, nas comunidades estudadas por ele, era o território.

Tanto nos casos mais conhecidos, como das comunidades de Kalunga (GO), Rio da Rãs (BA), Oriximiná (PA) e Vale da Ribeira (SP), quanto em situações ainda muito pouco estudadas, como as de Mocambo (SE) e Sacotiaba (BA), com as quais tive

contato, o processo de assunção da identidade de “remanescentes” teve início com a disputa por recursos (normalmente traduzidos em termos territoriais), e só então, concomitantemente ou ainda mais tarde, quando o instrumento de luta privilegiado passa a ser o “artigo 68”, as questões de cultura e origem comum emergem, passando a ser plenamente tematizadas pela comunidade e tornando-se objeto de reflexão para o próprio grupo.

Isso ocorreu porque, após a promulgação da Constituição, não se tinha uma noção exata de como se efetivaria a proteção das comunidades quilombolas, seja sob o aspecto da patrimonialidade ou da contemporaneidade, havendo casos nos quais a proteção foi realizada do ponto de vista das normas do Direito Ambiental, como foi o caso paradigmático do Quilombo do Frechal⁸⁶, no Município de Mirinzal, Estado do Maranhão. Aliás, nesse processo, há manifestação explícita no sentido de que, inicialmente, o objetivo do tombamento seria a proteção da contemporaneidade, fundiária:

As informações constantes do processo objetivam, principalmente, garantir o ajuizamento de ações para aquisição de títulos de propriedade, por parte da comunidade de moradores de Frechal (vol. 1º, p. 35) (IPHAN, 1995, p. 12).

Os primeiros processos que tramitaram junto ao IPHAN foram autuados após o Ministério da Cultura, o INCRA, a FCP, o MPF etc. (cf. Quadro II, coluna 2) encaminharem ofícios solicitando que fossem tomadas providências de acordo com a competência do IPHAN⁸⁷, nada informando a respeito da existência de “documentos ou sítios detentores das reminiscências históricas dos antigos quilombos”. Isto é, o aspecto da patrimonialidade dos quilombos tem sido trabalhado como elemento que deve ser tratado posteriormente, de forma acessória ou subsidiária, e não de forma concomitante ao aspecto da contemporaneidade das comunidades quilombolas, havendo uma lógica burocrática que sugere, primeiramente, tratar

⁸⁶ Protegido na forma de Reserva Extrativista pelo Decreto nº 536, de 20 de maio de 1992: “Art. 4º A área de reserva extrativista, criada nos termos deste Decreto, fica declarada de interesse social, para fins ecológicos, na forma da legislação vigente, ficando o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis - IBAMA autorizado a promover as desapropriações que se fizerem necessárias, respeitado o direito dos remanescentes das comunidades dos quilombos, nos termos do art. 68 do ADCT”. Sobre a Comunidade Quilombola do Frechal, há excelentes trabalhos: Cf. ALMEIDA, Alfredo W. B. **Frechal Terra de Preto: quilombo reconhecido como reserva extrativista**. São Luís: SMDDH, 1997; LEIDGENS, Christine. **Frechal, quilombo pioneiro no Brasil: da escravidão ao reconhecimento de uma comunidade afrodescendente**. São Paulo: SESC, 2018; MALIGHETTI, Roberto. **O quilombo de Frechal: identidade e trabalho de campo em uma comunidade brasileira de remanescentes de escravos**. Brasília: Senado Federal, 2010.

⁸⁷ O Decreto nº 4.887/2003 dá a entender que a participação do IPHAN e da FCP, no que diz respeito à patrimonialidade, é posterior à elaboração do RTID, pois diz, no art. 18, que “Os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos, encontrados por ocasião do procedimento de identificação, devem ser comunicados ao IPHAN. Parágrafo único. A Fundação Cultural Palmares deverá instruir o processo para fins de registro ou tombamento e zelar pelo acautelamento e preservação do patrimônio cultural brasileiro”, em que pese, anteriormente, estabelecer que “Art. 5º Compete ao Ministério da Cultura, por meio da Fundação Cultural Palmares, assistir e acompanhar o Ministério do Desenvolvimento Agrário e o INCRA nas ações de regularização fundiária, para garantir a preservação da identidade cultural dos remanescentes das comunidades dos quilombos, bem como para subsidiar os trabalhos técnicos quando houver contestação ao procedimento de identificação e reconhecimento previsto neste Decreto”.

da questão fundiária, para, em momento posterior, preocupar-se com outras questões, a exemplo da patrimonialidade, as quais acabam nunca sendo tratadas.

Tendo em vista a complexidade da temática quilombola, a qual exige o conhecimento de diversos ramos das Ciências Sociais e Agrárias, a omissão em não se discutir patrimônio tem explicação: as equipes encarregadas da elaboração do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação – RTID nem sempre têm um historiador ou arqueólogo⁸⁸, sendo que a parte mais importante do relatório acaba sendo o laudo antropológico⁸⁹ e a Antropologia brasileira, em relação à temática, tomou uma série de ressalvas quanto ao conceito de “quilombo histórico”⁹⁰, como se verá adiante. Dessa forma, nos relatórios técnicos do INCRA, pouco ou nada se menciona a respeito da existência de “documentos” ou “sítios” que contenham bens materiais ou imateriais, havendo uma tendência em se focar na genealogia da escravidão, exatamente, para se encontrar o elo com a remanescência da escravização e da quilombagem, ou seja,

⁸⁸ Atualmente, a Instrução Normativa nº 57/2009/INCRA estipula a formação de um Grupo Técnico Interdisciplinar: “Art. 8º O estudo e a definição da terra reivindicada serão precedidos de reuniões com a comunidade e Grupo Técnico interdisciplinar, nomeado pela Superintendência Regional do INCRA, para apresentação dos procedimentos que serão adotados”.

⁸⁹ A Instrução Normativa nº 57/2009/INCRA, também, estabelece quais os requisitos mínimos do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação – RTID, sendo bem evidente o protagonismo antropológico: “Art. 10. O RTID, devidamente fundamentado em elementos objetivos, abordando informações cartográficas, fundiárias, agrônômicas, ecológicas, geográficas, socioeconômicas, históricas, etnográficas e antropológicas, obtidas em campo e junto a instituições públicas e privadas, abrangerá, necessariamente, além de outras informações consideradas relevantes pelo Grupo Técnico, dados gerais e específicos organizados da seguinte forma: I - Relatório antropológico de caracterização histórica, econômica, ambiental e sociocultural da área quilombola identificada, devendo conter as seguintes descrições e informações: [...] II - levantamento fundiário, devendo conter a seguinte descrição e informações: [...] III - planta e memorial descritivo do perímetro da área reivindicada pelas comunidades remanescentes de quilombo, bem como mapeamento e indicação dos imóveis e ocupações lindeiros de todo o seu entorno e, se possível, a indicação da área ser averbada como reserva legal, no momento da titulação; IV - cadastramento das famílias remanescentes de comunidades de quilombos, utilizando-se formulários específicos do INCRA; V - levantamento e especificação detalhada de situações em que as áreas pleiteadas estejam sobrepostas a unidades de conservação constituídas, a áreas de segurança nacional, a áreas de faixa de fronteira, terras indígenas ou situadas em terrenos de marinha, em outras terras públicas arrecadadas pelo INCRA ou Secretaria do Patrimônio da União e em terras dos estados e municípios; e VI - parecer conclusivo da área técnica e jurídica sobre a proposta de área, considerando os estudos e documentos apresentados”.

⁹⁰ A respeito da produção de laudos antropológicos envolvendo comunidades quilombolas, cf. O'DWYER, Eliane Cantarino. Introdução: os quilombos e a prática dos antropólogos. *In*: _____. **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002, p. 13-41; SOUZA FILHO, Benedito; PAULA DE ANDRADE, Maristela. **Os herdeiros de Zeferino: perícia antropológica em processos de regularização de território quilombola**. São Luís: EDUFMA, 2013, p. 17-40; FERREIRA, Rebeca Campos. **Laudos antropológicos, responsabilidades sociais: dilemas do reconhecimento de comunidades remanescentes de quilombos**. *Civitas*, vol. 12, n.º 2, mai./ago. 2012, p. 356, esta última, para quem “os laudos periciais emergem como instrumentos de conhecimento de formas alternativas de vida para orientação da aplicação de direitos constitucionalmente assegurados, como ‘história’ para populações marcadas por conflitos, e de acordo com princípios éticos do trabalho do antropólogo, aqui carregado de singularidades em campo que supõe uma tomada de posição política de seu autor, este que teoriza a partir da realidade política local – presente – remetendo ao passado – pressuposto pelo preceito – para lançar luzes sobre direcionamentos, posicionamentos e questões futuras” e “vale ser lembrada a situação de produção do trabalho, marcada por conflitos, étnicos, políticos e territoriais, onde o antropólogo está dedicado aos grupos desfavorecidos no que diz respeito a poder e condições materiais, e assim pode figurar como aliado e intercessor dos mesmos. O laudo pericial antropológico pode ser, então, tomado enquanto tentativa de dar voz a estes em instâncias jurídicas e políticas”.

comprovação da “presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida” (art. 2º do Decreto nº 4.887/2003).

Apesar disso, no contexto acima, o aspecto de maior relevância é o fato da regulamentação presidencial (executiva), inicialmente, no governo do Presidente Fernando Henrique Cardoso, através do Decreto nº 3.912/2001, e, posteriormente, pelo governo do Presidente Luiz Inácio Lula da Silva, com a edição do Decreto nº 4.887/2003, ter elucidado que a regulamentação do art. 68 do ADCT, que trata do reconhecimento da contemporaneidade quilombola, poderia se dar sem que houvesse relação direta com a patrimonialidade prevista no art. 216, § 5º, da Constituição.

Quadro IV - comparativo entre as regulamentações dos decretos quilombolas:

Decreto nº 3.912/ 2001 (Governo FHC)	Decreto nº 4.887/2003 (Governo Lula)
<p>Regulamentação simples, com 08 (oito) artigos e visão tradicional dos quilombos:</p> <p>“Regulamenta as disposições relativas ao processo administrativo para identificação dos remanescentes das comunidades dos quilombos e para o reconhecimento, a delimitação, a demarcação, a titulação e o registro imobiliário das terras por eles ocupadas”.</p>	<p>Regulamentação complexa, com 25 (vinte e cinco) artigos e visão ressignificada/ressemantizada dos quilombos:</p> <p>“Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias”.</p>
<p>Tratada como uma questão de âmbito decisório junto ao Ministério da Cultura:</p> <p>“Art. 1º Compete à Fundação Cultural Palmares - FCP iniciar, dar seguimento e concluir o processo administrativo de identificação dos remanescentes das comunidades dos quilombos, bem como de reconhecimento, delimitação, demarcação, titulação e registro imobiliário das terras por eles ocupadas.</p> <p>Art. 3º [...]</p> <p>§ 7º Se não houver impugnação, decorridos trinta dias contados da publicação a que se refere o § 4º, o Presidente da Fundação Cultural Palmares - FCP encaminhará o parecer conclusivo e o respectivo processo administrativo ao Ministro de Estado da Cultura.</p> <p>§ 8º Em até trinta dias após o recebimento do processo, o Ministro de Estado da Cultura decidirá:”</p>	<p>Tratada como questão decisória junto ao Ministério do Desenvolvimento Agrário:</p> <p>“Art. 3º Compete ao Ministério do Desenvolvimento Agrário, por meio do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA, a identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sem prejuízo da competência concorrente dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios”.</p>
<p>Existência de marco temporal:</p> <p>“Art. 1º. [...]</p> <p>Parágrafo único. Para efeito do disposto no <i>caput</i>, somente pode ser reconhecida a propriedade sobre terras que:</p>	<p>Inexistência de marco temporal:</p> <p>“Art. 2º Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com</p>

<p>I - eram ocupadas por quilombos em 1888; e</p> <p>II - estavam ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos em 5 de outubro de 1988”.</p>	<p>presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida”.</p>
<p>O Estado reconhece as identidades.</p>	<p>Os sujeitos reconhecem suas próprias identidades:</p> <p>“Art. 2º [...]</p> <p>§ 1º Para os fins deste Decreto, a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante autodefinição da própria comunidade”.</p>
<p>Lógica liberal na qual deve haver requerimento da parte interessada, em princípio:</p> <p>“Art. 2º O processo administrativo para a identificação dos remanescentes das comunidades dos quilombos e para o reconhecimento, a delimitação, a demarcação, a titulação e o registro imobiliário de suas terras será iniciado por requerimento da parte interessada.</p> <p>§ 1º O requerimento deverá ser dirigido ao Presidente da Fundação Cultural Palmares - FCP, que determinará a abertura do processo administrativo respectivo.</p> <p>§ 2º Com prévia autorização do Ministro de Estado da Cultura, a Fundação Cultural Palmares - FCP poderá de ofício iniciar o processo administrativo”.</p>	<p>Lógica intervencionista, a qual, em princípio, o próprio Estado deve iniciar o processo:</p> <p>“Art. 3º [...]</p> <p>§ 3º O procedimento administrativo será iniciado de ofício pelo INCRA ou por requerimento de qualquer interessado”.</p>
<p>Participação da comunidade interessada:</p> <p>“Art. 3º [...]</p> <p>§ 9º Será garantida à comunidade interessada a participação em todas as etapas do processo administrativo”.</p>	<p>Participação da comunidade interessada:</p> <p>“Art. 6º Fica assegurada aos remanescentes das comunidades dos quilombos a participação em todas as fases do procedimento administrativo, diretamente ou por meio de representantes por eles indicados”.</p>
<p>Ausência de discussão racial.</p>	<p>Presença de discussão racial:</p> <p>“Art. 4º Compete à Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, da Presidência da República, assistir e acompanhar o Ministério do Desenvolvimento Agrário e o INCRA nas ações de regularização fundiária, para garantir os direitos étnicos e territoriais dos remanescentes das comunidades dos quilombos, nos termos de sua competência legalmente fixada”.</p>
<p>Não há disposição expressa sobre a patrimonialidade quilombola, apenas se determinando que o relatório aborde a questão cultural e que o IPHAN se manifeste a respeito do processo:</p>	<p>Presença de discussão sobre patrimonialidade:</p> <p>“Art. 5º Compete ao Ministério da Cultura, por meio da Fundação Cultural Palmares, assistir e acompanhar o Ministério do Desenvolvimento Agrário e o INCRA nas ações de regularização fundiária, para garantir a preservação da identidade cultural dos remanescentes</p>

<p>“Art. 3º Do processo administrativo constará relatório técnico e parecer conclusivo elaborados pela Fundação Cultural Palmares - FCP.</p> <p>§ 1º O relatório técnico conterà:</p> <p>I - Identificação dos aspectos étnicos, histórico, cultural e sócio-econômico do grupo. [...]</p> <p>§ 3º Concluído o relatório técnico, a Fundação Cultural Palmares - FCP o remeterá aos seguintes órgãos, para manifestação no prazo comum de trinta dias:</p> <p>I - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN”;</p>	<p>das comunidades dos quilombos, bem como para subsidiar os trabalhos técnicos quando houver contestação ao procedimento de identificação e reconhecimento previsto neste Decreto. [...]</p> <p>Art. 18. Os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos, encontrados por ocasião do procedimento de identificação, devem ser comunicados ao IPHAN.</p> <p>Parágrafo único. A Fundação Cultural Palmares deverá instruir o processo para fins de registro ou tombamento e zelar pelo acautelamento e preservação do patrimônio cultural brasileiro”.</p>
--	---

Dessa forma, após a regulamentação e a nomeação (explicação) pelo sistema do Direito Administrativo, diminuiu-se a pressão sobre os órgãos e entidades encarregados pela proteção do patrimônio cultural quilombola. A definição da questão fundiária foi totalmente disciplinada sob o aspecto da contemporaneidade. A patrimonialidade, apesar de prevista no Decreto nº 4.887/2003, pouco influi no referido processo. Houve, com isso, esvaziamento em relação à pressão que se exercia em relação ao IPHAN, já que a delimitação dos territórios, aspecto essencial, da territorialidade quilombola, passou a ter o INCRA como entidade fundamental no processo de tomada de decisão.

c) A participação das comunidades quilombolas é diminuta e pouco estimulada

Apesar da UNESCO enfatizar a importância do papel a ser desempenhado pelos grupos criadores e portadores dos bens culturais, que devem ser agentes do processo de solicitação, registro e ações posteriores ao reconhecimento (TAMAZO, 2005, p. 33), nos processos administrativos relacionados ao tombamento, a participação das mesmas não é estimulada, havendo poucos casos nos quais houve uma manifestação de uma comunidade quilombola, em uma demonstração de que o Estado pouco tem se interessado pela participação social na composição de uma agenda patrimonial. Desconsidera-se, dessa maneira, o passado histórico de negociação das comunidades quilombolas⁹¹, desde o processo de resistência à

⁹¹ Cite-se um caso relacionado ao histórico e esquecido Quilombo de São Sebastião, na região do Rio Turiçu, no Maranhão, em que a História registra a negociação jurídica entre o silenciado líder quilombola Daniel e o ocultado Major Ferreira Caldas: “A percepção política dos quilombolas era clara. Negociar com um ‘branco do Império’, entre outros significados, consistia em fazer valer os seus direitos, inclusive aqueles inscritos na lei. [...] Da parte dos quilombolas, uma negociação também naquele contexto poderia ser tentada. Igualmente perceberam a mudança de atitude das autoridades. E antes dela viram como as forças militares tentaram a todo custo destruir seus mocambos. Os termos de negociação é que continuavam duvidosos. Voltando ao poder de seus senhores,

escravidão, na Colônia e no Império, passando pela luta contra a invisibilidade do Estado Nacional (1888-1889 a 1988), até se chegar ao reconhecimento e inclusão da Nova República.

Os casos de participação das comunidades são poucos e quase não há diálogo entre os agentes estatais e tais sujeitos. A Comunidade Quilombola de Frechal, a despeito de todos os obstáculos impostos pelo sistema burocrático, todavia, no seu processo de tombamento, por interlúdio de seus advogados, do Centro de Cultura Negra do Maranhão – CCN, apresentou diversos documentos, inclusive do Arquivo Público do Estado do Maranhão, a fim de comprovar os seus direitos. Consta no processo um pedido de informações da Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Maranhão (ACONERUQ-MA) (IPHAN, 1995, p. fl. 34):

Ofício nº 412/2005

São Luís, MA 26 de outubro de 2006.

Ao: IPHAN – Instituto de Patrimônio Histórico Artístico Nacional, [...]

Prezada Senhora,

ACONERUQ entidade representativa das Comunidades Negras Quilombolas do Maranhão, vem através deste, solicitar a este conceituado órgão informações sobre processo de tombamento do Centro Cultural (casarão) de Quilombo Frechal Município de Mirinzal para que possamos tomar as devidas providências.

Sem mais para o momento agradecemos a atenção dispensada.

Atenciosamente, [...]

Coordenação Executiva

O caso atrás foi um dos raros momentos nos quais a entidade representativa se manifestou nos autos de um processo de tombamento quilombola. O que era para se constituir prática administrativa rotineira, manifestação dos sujeitos interessados, tornou-se exceção,

queriam a garantia na lei de que poderiam obter suas alforrias. Mais que isso. Certamente contavam que uma vez livres poderiam decidir o que fazer e assim retornariam para a floresta para cuidarem de suas roças, proverem suas famílias, refazer suas alianças e extrair ouro das minas. Isso era tudo que as autoridades – tanto do império como da província – não queriam. No *São Sebastião*, as tentativas de negociação prosseguiriam com outros lances e desdobramentos. Daniel e os quilombolas, depois das ‘exortações’ do major Ferreira Caldas – das quais ‘superabundou’ o subdelegado que o acompanhava –, ‘pareceram reflexionar um pouco’ A princípio Daniel pediu tempo. Alegou que a chegada da tropa assustou os quilombolas. Eles, que já estavam espalhados em seus mocambos numa grande área fora o centro e o principal quilombo *São Sebastião*, tinham-se dispersado ainda mais. Disse que somente ‘com um ou dois meses’ conseguiria reunir todos os quilombolas e depois dar a decisão definitiva. O major Ferreira Caldas de pronto não concordou. Mostrou logo que de político tinha muito de militar e não aceitava esperar muito. Em vez dos dois meses solicitados, aguardaria quatro dias para que Daniel comunicasse e reunisse os quilombolas. Estava quase deixando a sua decantada e perseguida cautela de lado. Depois de uma breve lição de ciência política para os quilombolas, o tom dos seus ‘meios suasórios’ ficou mais enfático. Pediu a Daniel que ele próprio o guiasse até os mocambos principais do *São Sebastião*. Acreditava que a sua presença iria ‘convencer’ os quilombolas quanto àquele acordo. Daniel não pareceu entusiasmado pela proposta, mesmo considerando a sua ‘liberdade’ e de toda a ‘sua família’. Não queria dar já uma resposta. Na frente do dito major pediu a opinião de alguns quilombolas que o acompanhavam: ‘dois responderam que estavam pelo que ele quisesse e os demais conservaram-se calados’. Resolveu consultar também outros mais quilombolas ‘ali atrás num lugar chamado *Laranjal*’, pois ‘tinham eles um grande piquete de prontidão’. A decisão final ficaria mesmo para o dia seguinte. O major Ferreira Caldas recuou e teve que aceitar. Prevaleceria o espírito de cautela que quase tinha abandonado. Relataria: ‘era a bem do meu plano dar-lhe a entender que da parte deles, mais do que da minha, devia haver todo o empenho em levar-se a efeito esta combinação’” (GOMES, 2011, p. 72-75).

dando-se a entender que o Estado não dialoga com os sujeitos subalternizados e perpetua a lógica de tutoria jurídico patrimonial por parte da burocracia do patrimônio.

Assim, a lógica patrimonial permeia-se por uma ação que costuma ignorar os sujeitos que experimentarão as consequências jurídicas da patrimonialização, dissociando-se de uma *práxis* administrativa valorizadora da promoção dos “outros” e que fortaleça uma democracia cidadã (art. 1º, II, da CF). A ideia de distinção patrimonial parte do pressuposto segundo o qual a patrimonialização é sempre algo bom, dispensando questionamentos ou a oitiva dos interessados, os quais não serão consultados porque serão beneficiados com essa “bondade”, “positividade” que seria a patrimonialização, proporcionada pelo “poder” estatal, ignorando, ainda, que tais sujeitos possuem contribuições, pois são detentores de conhecimentos, ou seja, de “saberes”. A respeito disso, Néstor García Canclini (2015, p. 160-161) registra que

Precisamente porque o patrimônio cultural se apresenta alheio aos debates sobre a Modernidade ele constitui o recurso menos suspeito para garantir a cumplicidade social. Esse conjunto de bens e práticas tradicionais que nos identificam como Nação ou como povo é apreciado como um dom, algo que recebemos do passado com tal prestígio simbólico que não cabe discuti-lo. As únicas operações possíveis – preservá-lo, restaurá-lo, difundir-lo – são a base mais secreta da simulação social que nos mantém juntos. Frente à magnificência de uma pirâmide maia ou inca, de palácios coloniais cerâmicas indígenas de três séculos atrás ou à obra de um pintor nacional reconhecido internacionalmente, não ocorre a quase ninguém pensar nas contradições sociais que expressam. A perenidade desses bens leva a imaginar que seu valor é inquestionável e torna-os fontes do consenso coletivo, para além das divisões entre classes, etnias e grupos que cindem a sociedade e diferenciam os modos de apropriar-se do patrimônio.

Por isso, o patrimônio é o lugar onde melhor sobrevive hoje a ideologia dos setores oligárquicos, quer dizer o tradicionalismo substancialista. Foram esses grupos – hegemônicos na América Latina desde as independências nacionais até os anos 30 deste século, donos “naturais” da terra e da força de trabalho das outras classes – os que fixaram o alto valor de certos bens culturais: os centros históricos das grandes cidades, a música clássica, o saber humanístico. Incorporaram também alguns bens populares sob o nome de “folclore, marca que indicava tanto as suas diferenças com respeito à arte quanto a sutileza do olhar culto, capaz de reconhecer até nos objetos dos “outros” o valor do genericamente.

Trata-se da lógica tecnicista que contribui para debilitar a democracia, ao ignorar que os sujeitos os quais experimentarão as consequências jurídicas da patrimonialização devem ser ouvidos e deverão atuar nas decisões que lhes dizem respeito. Os sujeitos são “seres” pensantes, “contemporâneos”, detentores de conhecimento. São capazes de opinar e decidir sobre suas trajetórias e memórias históricas, as quais não necessitam estar subordinadas ao tecnicismo, à tutoria e salvaguarda das burocracias estatais.

d) Ignoram a dinamicidade e complexidade dos quilombos

Entender a dinâmica dos quilombos no passado é o modo adequado para se compreender o fenômeno quilombola contemporâneo. Suas dinamicidade e complexidade não

permitem enquadrá-los em quaisquer essencialismos, os quais, geralmente, são usados para validar discursos jurídicos que deslegitimam suas lutas históricas e, conseqüentemente, o reconhecimento e inclusão de seus direitos⁹². Aliás, não apenas aqueles que lutam contra os quilombos incidem nos essencialismos⁹³. Até mesmos renomados cientistas sociais, às vezes, não conseguem enxergar a multiplicidade do que foi o fenômeno quilombola no Brasil. Ao tratar da Comunidade Quilombola de Frechal, por exemplo, Richard Price (2012, p. 20-21) argumenta que

Os habitantes de Frechal chamam sua comunidade de quilombo, embora não tenham tradições que os relacionem com quilombos históricos — sua história oral conta simplesmente que seus pais e avós foram enterrados ali e que eles, desde que podem se lembrar, têm vivido no local. Como escreve Eliane Cantarino O’Dwyer em outra obra, porta-vozes comunitários, antropólogos e outros engajados na presente luta estão claramente envolvidos no processo de ‘ressemantização’ da palavra quilombo ‘para designar os segmentos negros em diferentes regiões e contextos do Brasil [...] [E que têm um] sentimento de ser e pertencer a um lugar e a um grupo específico’. Usando o mesmo critério, o Projeto Vida de Negro, a Sociedade Maranhense de Direitos Humanos e o Centro de Cultura Negra identificaram hoje, apenas no Estado do Maranhão, ‘algo em torno de quatro centenas de situações de territórios povoados por negros, portadores de uma identidade étnica que remonta à escravidão’.

Como se verá adiante, justificativas, tais quais acima expostas, podem ser utilizados pela burocracia patrimonial para não se reconhecer ou para se embargar a patrimonialidade quilombola. Isso tem a ver com uma visão distorcida e estereotipada a qual sequer corresponde à visão histórica atual que se formou sobre os quilombos. Romper com esses estereótipos a respeito da imagem quilombola deverá ser uma das tarefas que o processo de tombamento dos quilombos deve enfrentar, levando-se à sociedade a imagem de multiplicidade e complexidade que o fenômeno representou no passado e que se firmou na contemporaneidade.

De acordo com Flávio dos Santos Gomes 2011, p. 66), a multiplicidade atual das comunidades quilombolas advém das diversas experiências que se realizaram no passado, já que, certamente, fragmentos de experiências mais extensivas que devem ter surgido em várias partes e se desdobrado na pós-emancipação. Além disso, estudos mais recentes sobre a escravidão em várias partes das Américas têm procurado reexaminar a resistência escrava sob

⁹² No caso paradigmático do Quilombo de Frechal, há trabalho acadêmico que analisa a utilização de argumentos “históricos”, em processo judicial, para se tentar desqualificar a contemporaneidade quilombola da comunidade, cf. MALIGHETTI, Roberto. Processos e negociações. In: _____. **O Quilombo de Frechal: identidade e trabalho de campo em uma comunidade brasileira de remanescentes de escravos**. Brasília: Senado Federal, 2010, p. 97-151. Outro caso no qual os pesquisadores analisam os argumentos históricos e judiciais contra as comunidades, cf. YABETA, Daniela; GOMES, Flávio dos Santos. Memória, cidadania e direitos de comunidades remanescentes (em torno de um documento da história dos quilombolas de Marambaia). **Afro-Ásia**, nº 47, p. 79-117, 2013.

⁹³ Até mesmo quilombos cientistas sociais renomados, às vezes, incidem nos essencialismos a respeito da ideia de quilombo, cf. MALIGHETTI, Roberto. **O Quilombo de Frechal: identidade e trabalho de campo em uma comunidade brasileira de remanescentes de escravos**. Brasília: Senado Federal, 2010, p. 63-65 e 76-84.

diferentes óticas e o tema das comunidades de fugitivos escravizados vem se renovando com novas e múltiplas pesquisas, destacando-se, no Brasil, estudos sobre o tema envolvendo as análises de etno-história sobre comunidades remanescentes de quilombos, já tradicionais em outros países (SYMANSKI; GOMES, 2013, p. 313).

Entender a lógica histórica capaz de romper com o estereótipo essencialista da imagem do quilombo é uma das dificuldades da burocracia patrimonial, alicerçada no discurso tecnicista, no qual os processos de tombamento quilombola nem sempre conseguem se adequar, diante da falta de estudos históricos específicos para a comunidade envolvida. Muitas vezes, os estudos tentam demonstrar que a experiência específica de determinada comunidade corresponde a uma das múltiplas e complexas experiências quilombolas do passado.

Dessa forma, uma das razões pelas quais os processos de tombamento não se desenvolvem alude às poucas informações históricas constantes nos autos dos processos de tombamento dos referidos quilombos. Esse fator confirma a falta de pesquisas mais aprofundadas sobre eles, cujo teor corroboraria suas dinamicidades e complexidades, haja vista existir enormidade de memórias e histórias que ingressam nos esquecimentos da memória, como se não tivessem relevância, o que não é verdade, diante do interesse constitucional em revelá-las.

Os quilombos que conseguiram obter efetivo tombamento (Serra da Barriga e Ambrósio), em função das pesquisas acadêmicas patrocinadas por universidades públicas⁹⁴, puderem romper com a lógica de silenciamento, não tendo a burocracia patrimonial criado maiores obstáculos ao reconhecimento e distinção desses casos. O processo de tombamento possui uma ritualística permeada, de certa forma, por uma ideia de inquestionabilidade, ou seja, se determinado bem o qual se pretende ser patrimonializado está acompanhado de informações produzidas a partir de um “saber acadêmico”, dificilmente, a burocracia patrimonial questionará tais informações. Pelo contrário, se o processo de tombamento não está acompanhado de tais informações, cria-se uma desconfiança que impede a ritualística e desenvoltura do processo, já que o IPHAN, pelo menos nos processos de tombamento quilombola, atua segundo uma lógica a qual os processos devem estar instruídos, ou seja, já devem vir com as informações previamente produzidas, não sendo de sua prática que a entidade produza/colha internamente, por seus meios e pesquisas, tais informações. Além disso, pouco importa o fato de que o racismo

⁹⁴ Luís Cláudio Symanski e Flávio dos Santos Gomes (2013, p. 314) dão exemplos de investigações patrocinadas por universidades, a exemplo de projetos de pesquisas sobre escavações, aprovadas pelo IPHAN, em antigas fazendas no Rio de Janeiro visando à montagem de grupos de pesquisas, com a participação de arqueólogos e historiadores, entre alunos de graduação e pós-graduação da UFRJ, UFPR e UFMG, em perspectiva multidisciplinar (SYMANSKI; GOMES, 2013, p. 314).

institucional e cultural fez e faz com que o interesse acadêmico em estudar quilombos seja bem menor do que outras temáticas, apesar do recente aumento de interesse pelo assunto.

É nessa circunstância que os processos de tombamento de Frechal e Jamary dos Pretos se inserem: não vieram tutelados pelo saber acadêmico de uma instituição universitária, ou seja, não vieram chancelados por “saber” ou “poder”, surgiram a partir das demandas das comunidades⁹⁵, incompreendidas pela burocracia patrimonial. Por sua vez, a burocracia patrimonial faz-se incapaz de qualquer esforço cuja finalidade seja buscar auxílio, inclusive das universidades e de seus intelectuais, para indagar a respeito da patrimonialidade em questão. A agenda patrimonial brasileira ainda não se despertou para o previsto no art. 216, § 5º, da CF, ou melhor, segue sem entender o significado e a relevância de desse dispositivo⁹⁶.

Em termos exemplificativos, o pedido de tombamento do Quilombo do Frechal foi enviado pela Fundação Cultural Palmares – FCP, após solicitação da Procuradoria-Geral da República - PGR, ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN, acompanhado de um parecer técnico, nos seguintes termos (IPHAN, 1995, p. 03-05):

SENHOR PRESIDENTE,

Com relação ao processo nº 00374/91-14, que trata da comunidade negra rural de Frexal, no Maranhão, emito as seguintes considerações.

Os negros que habitam a região do Frexal, em Mirinzal, no Maranhão, chegaram como escravos por volta de 1790, quando o coronel Manoel Coelho de Souza apossou-se das suas sesmarias. No entanto, nos documentos cartoriais apensos ao vol. I do processo, eles aparecem pela primeira vez somente em 20/04/1834, na correspondência que o Juiz de Paz de Turiaçu envia ao Vice-Presidente da Província, pedindo auxílio para “combater o flagelo iminente de uma insurreição de escravos dispersos e aquilombados de que se acha este distrito inundado: e tendo se realizado em parte este atentado pela fuga de fazendas inteiras que patenteando sua total desobediência abandonaram a casa de seus senhores e vão engrossar um inimigo tão terrível, o qual se já se acha tão vantajado que pode dispor de guerrilhas de grade vulto”.

Verificamos ainda, no processo, que naquela ocasião, os primeiros proprietários do Frexal, José e Torquato Coelho de Souza, já contando trinta e trinta e tantos anos cada um, vinham trabalhando aquelas terras há algum tempo, pois foram os maiores produtores de cana de açúcar e algodão da freguesia de Guimarães, a quem a região pertencia politicamente. Estas atividades agrícolas requerem tempo para a sua formação, principalmente em se tratando de grandes extensões de plantio, que julgamos necessário de 10 a 15 anos para se efetivar.

Isso demonstra um fato historicamente inusitado, dois grandes latifundiários convivendo com negros quilombolas. Tanto isso é verdade que “quando eles souberam da morte de seu bom senhor, não puderam sustar as lágrimas, que a dor lhes arrancava, e muitos ainda choram quando ouvem falar o seu nome”.

⁹⁵ Ambos os processos são anteriores à regulamentação presidencial (primeiramente, na era FHC, o revogado e controverso Decreto nº 3.912/2001, e, posteriormente, na era Lula, o atual Decreto nº 4.887/2003), este último que regulamentou o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos. Antes, era comum que os pedidos de tombamento, em verdade, tivessem como justificativa assegurar os próprios direitos fundiários das comunidades quilombolas.

⁹⁶ Como já se mencionou antes, é relevante para a afirmação e inclusão de direitos das comunidades quilombolas que, em 20/09/2018, o IPHAN tenha reconhecido o sistema agrícola tradicional das comunidades quilombolas do Vale do Ribeira, no sudeste paulista, como Patrimônio Cultural do Brasil. Todavia, ainda há um enorme débito do Estado e da sociedade brasileira com as referidas comunidades.

E outro fato que demonstra esse apreço profundo dos negros para com os irmãos Coelho de Souza, ocorreu em 1888, quando José Júnior adoeceu e, sem dinheiro, precisava hipotecar a Fazenda no Frexal. Os negros então se uniram, alimentaram por conta própria a plantação de cana e com a venda dessa safra suplementar, evitaram que José Júnior perdesse as suas terras. Por isso mesmo, como reza a tradição oral, os negros receberam cada um oitenta braças de terra para morar e trabalhar livremente.

Esta convivência pacífica e de ajuda mútua durou até 1974, quando apareceu um pretense proprietário e passou a ameaçar e a agredir elementos da comunidade com o intuito de amedrontá-los e apossar-se de suas terras.

À vista do exposto e atendendo as atribuições previstas nos artigos 2º e 11º dos Estatutos da Fundação Cultural Palmares e considerando que a Comunidade Negra do Frexal, em Mirinzal, no Estado do Maranhão, se vê ameaçada na preservação de seus valores culturais, sociais e econômicos, uma vez que:

- 1 – Como comunidade negra isolada é detentora de aspectos culturais peculiares, com reminiscências do século XIX, de inegáveis valores para o estudo e compreensão da cultura afro-brasileira;
- 2 – O grupo social se mantém com o uso coletivo da terra, onde desenvolve uma economia rudimentar, sendo parte de cultivo racional e outra extrativista;
- 3 – A ancianidade da ocupação negra do Frexal, demonstrou até agora uma convivência harmoniosa entre o homem e a natureza, uma vez existem matas ciliares e manguezais preservados;
- 4 – Os negros do Frexal estão nas terras desde o início do século XIX, portanto já adquiriram o direito legal do usucapião.

Assim sendo, solicito ao senhor Presidente que se faça gestão junto ao Instituto Brasileiro do Patrimônio Cultural, para que em observação ao §1º do art. 215 da Constituição, em concordância com o art. 1º do Decreto-Lei nº 25 de 30 de novembro de 1937, submeta ao seu egrégio Conselho a apreciação da matéria em pauta, com o pedido de RECONHECIMENTO DO BEM TOMBADO, em conformidade com o § 5º do art. 216 da mesma Constituição.

Brasília, 30 de março de 1992

Coordenador de Preservação da Memória da Cultura Afro-brasileira – Diretor
Substituto de Estudos, Pesquisas e Projetos

Acima, um dos primeiros processos encaminhados ao IPHAN após a Constituição de 1988 determinar o tombamento dos sítios com reminiscências históricas dos antigos quilombos. Nem o fato de ter sido encaminhado com parecer técnico da Fundação Cultural Palmares – FCP conferiu-lhe maior relevância. Diferentemente da Serra da Barriga e do Quilombo do Ambrósio, os processos de Frechal e Jamary dos Pretos não vieram “tutelados” por um “saber” acadêmico nem por um “poder” de um agente político que afirmasse e apadrinhasse a patrimonialidade dos sítios. No caso de Frechal, a documentação foi denotada pela Associação de Trabalhadores Rurais do Povoado Frechal, a partir de pesquisa denominada Vida de Negro, elaborada pelo Centro de Cultura Negra do Maranhão – CCN/MA, ao que tudo indica considerada mera “pesquisa militante”, a qual não goza do mesmo prestígio das “pesquisas eminentemente acadêmicas”, ou seja, pesquisas realizadas por pesquisadores geralmente brancos. Já o processo de Jamary dos Pretos não veio acompanhado sequer de “pesquisa militante”, tendo sido enviado diretamente pela Fundação Cultural Palmares – FCP, sem participação direta da comunidade, o que contribui para a sua paralisia processual.

Em ambos os casos, chama atenção o pouco prestígio da própria Fundação Cultural Palmares – FCP diante da estrutura do Estado brasileiro, o que reforça a existência do racismo institucional e cultural: órgãos e entidades ligados às minorias raciais costumam ter pouco capital burocrático e geralmente são vistos como empecilhos ao processo de “desenvolvimento”. Aliás, o tombamento quilombola poderia ser executado administrativamente pela Fundação Cultural Palmares – FCP, dado que ela detém expertise suficiente no que se refere à cultura afro-brasileira e poderia lidar com essa especificidade, diante de seu diálogo rotineiro com as comunidades quilombolas e o movimento negro brasileiro. A Lei nº 7.668/1988, que disciplina as atribuições da FCP, dispõe:

Art. 1º Fica o Poder Executivo autorizado a constituir a Fundação Cultural Palmares - FCP, vinculada ao Ministério da Cultura, com sede e foro no distrito Federal, com a finalidade de promover a preservação dos valores culturais, sociais e econômicos decorrentes da influência negra na formação da sociedade brasileira.

Art. 2º A Fundação Cultural Palmares - FCP poderá atuar, em todo o território nacional, diretamente ou mediante convênios ou contrato com Estados, Municípios e entidades públicas ou privadas, cabendo-lhe:

I - promover e apoiar eventos relacionados com os seus objetivos, inclusive visando à interação cultural, social, econômica e política do negro no contexto social do país;

II - promover e apoiar o intercâmbio com outros países e com entidades internacionais, através do Ministério das Relações Exteriores, para a realização de pesquisas, estudos e eventos relativos à história e à cultura dos povos negros;

III - realizar a identificação dos remanescentes das comunidades dos quilombos, proceder ao reconhecimento, à delimitação e à demarcação das terras por eles ocupadas e conferir-lhes a correspondente titulação.

Parágrafo único. A Fundação Cultural Palmares - FCP é também parte legítima para promover o registro dos títulos de propriedade nos respectivos cartórios imobiliários.

O Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN, apesar do seu esforço, dá sinais de que está sobrecarregado com diversas pautas patrimoniais, sem que a questão quilombola lhe desperte maior interesse ou não manifesta capacidade administrativa de abarcar a temática, após 30 (trinta) anos de promulgação da Constituição Federal. Juntamente com a FCP, o IPHAN ainda tentou desenvolver parceria para tratar de quilombos, formando-se um grupo de trabalho interministerial encarregado de estabelecer diretrizes conceituais e definir os procedimentos técnicos e administrativos que norteassem o cumprimento do disposto do art. 215, § 1º, no que tange à proteção das manifestações culturais da cultura afro-brasileira, e do art. 216, § 5º, da Constituição Federal, no âmbito do Ministério da Cultura (IPHAN, 1995, p. 23).

PORTARIA INTERINSTITUCIONAL Nº 1 Brasília, 27 de outubro de 1998.

A PRESIDENTA DA FUNDAÇÃO PALMARES – FCP no uso das atribuições que lhe são conferidas pelo Decreto de 01 de julho de 1996 e o PRESIDENTE DO IPHAN – INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL, no uso das atribuições que lhe são conferidas que lhe são conferidas pelo Decreto-Lei nº 335, de 11 de novembro de 1991, RESOLVEM:

Art. 1º Constituir Grupo de Trabalho com o objetivo de estabelecer diretrizes conceituais e definir os procedimentos técnicos e administrativos que nortearão o

cumprimento do disposto do Artigo 215, Parágrafo 1 (no que tange à proteção das manifestações culturais da cultura afro-brasileira) e do Artigo 216, Parágrafo 5, da Constituição Federal, no âmbito do Ministério da Cultura.

Art. 2º O Grupo de Trabalho será integrado por 06 (seis) membros, sendo 03 (três) de cada Instituição, sob a coordenação do primeiro: [...]

Art. 3º O Grupo de Trabalho poderá convocar colaboradores visando a realização de tarefas específicas.

Art. 4º Caberá à Fundação Cultural Palmares assegurar o apoio técnico e administrativo necessário ao desenvolvimento das tarefas do Grupo de Trabalho.

Art. 5º O Grupo de Trabalho terá o prazo de 40 (quarenta) dias, contados da publicação desta Portaria, para apresentar a proposta a que se refere o seu Artigo 1º.

Art. 6º Esta Portaria entrará em vigor na data da sua publicação.

Todavia, o efeito dessa rara parceria entre as entidades públicas não apresentou resultados, já que a proposta de regulamentação não frutificou ou pelo menos não foi publicizada, o que demonstra o grau de dificuldade que duas instituições altamente especializadas em suas áreas de ação, inclusive no que diz respeito à cultura afro-brasileira, e que não conseguem se desvencilhar de padrões de patrimonialização hegemônicos.

Portanto, o Estado, no caso, fechando os olhos, por via da burocracia, para a reprodução do racismo institucional e cultural produz “não decisão” e inviabiliza a efetividade do dispositivo constitucional que reconheceu e incluiu os quilombos na narrativa oficial. O processo de tombamento do Quilombo de Frechal, por exemplo, ficou sobrestado por longo período, todavia, após o tombamento do Quilombo do Ambrósio, passou-se a ter continuidade, conforme evidencia um memorando do IPHAN (1995, p. 26):

Prezado Sr. Coordenador,

Tendo em vista a reformulação do Departamento de Proteção, em andamento, com a exoneração da chefia da Divisão de Proteção Legal no Rio de Janeiro, alguns assuntos ficaram pendentes, necessitando de encaminhamento o disposto no §5º do artigo 216 da Constituição Federal.

Tais processos foram objeto de análise deste Departamento, que emitiu o parecer 55/98, de 10 de setembro de 1998 sobre o assunto, tendo-se ali definido os critérios como o IPHAN atuaria nestes casos, ouvida a PROJUR. Conforme pode-se observar nos autos, o assunto em tela ficou sobrestado por algum tempo, mas os motivadores dessa paralisação não mais existem, tendo sido o parecer 55/98 examinado pelo Conselho Consultivo, quando do tombamento do Quilombo do Ambrósio.

Desta forma, não há impedimento para a conclusão do processo 1352-T-95, razão pela qual o encaminhamento para V.S., junto com o parecer de arquivamento nº 13/95, de 02 de outubro de 1995.

Sem mais, subscrevemo-nos,

A partir disso, após sobrestado, o processo voltou a tramitar formalmente, apesar de não ter havido qualquer novidade no processo de tomada de decisão envolvendo a patrimonialidade quilombola, salvo o próprio tombamento do Quilombo do Ambrósio. O último processo demonstrou que, com esforço e conhecimento histórico, pode-se usar os instrumentos tradicionais para o caso dos quilombos. Evidentemente, como os instrumentos tradicionais não foram gestados e pensados para fins de proteção jurídica de patrimônios não

hegemônicos ou dissidentes, o ideal seria regulamentar o processo decisório envolvendo a patrimonialidade quilombola com regulamentação específica, após intenso diálogo com o movimento quilombola e negro, a fim de que a patrimonialidade quilombola não ficasse refém de processos decisórios de ocasião, constituindo-se política pública de reconhecimento e inclusão de direitos dessa importante parcela da população brasileira. Nesse sentido, atualmente, há uma proposta, no âmbito do IPHAN, após lançada consulta pública em agosto de 2018, de se criar um instrumento legal que institua política de patrimônio material, a qual trata do patrimônio quilombola da seguinte forma:

CAPÍTULO III - DO PATRIMÔNIO QUILOMBOLA

Art. 70. Nos termos do Art. 216 da Constituição Federal, “ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos”.

Art. 71. Nos termos do Art. 2º do Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, “consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

§ 1º. A identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, compete, nos termos dos artigos 3º, 4º e 5º do Decreto nº 4.887, ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária, Incra.

§ 2º. Ao Iphan cabe opinar sobre o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID), produzido pelo Incra.

Art. 72. Nos termos do Art. 18º do Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, e após a expedição do título de reconhecimento de domínio, caberá à Fundação Cultural Palmares instruir o processo para fins de tombamento dos “documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos”.

§ 1º. O Iphan definirá com a Fundação Cultural Palmares os procedimentos de comunicação da existência dos processos mencionados no caput.

§ 2º. A conclusão dos processos tombamento dos “documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos” serão informados pelo Presidente do Iphan ao Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural.

§ 3º. Os “sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos” tombados, nos termos da Constituição Federal, serão incluídos no SICG.

Art. 73. As ações preservação dos “sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos”, ainda nos termos do Art. 18º do Decreto nº 4.887, serão desenvolvidas pela Fundação Cultural Palmares.

A grande novidade da proposta determina que a Fundação Cultural Palmares – FCP se encarregue de instruir os processos, o que tem sido o principal obstáculo encontrado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN atualmente quando se trata de patrimônio quilombola. Todavia, a novidade já está prevista no Decreto nº 4.887/2003:

Art. 18. Os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos, encontrados por ocasião do procedimento de identificação, devem ser comunicados ao IPHAN.

Parágrafo único. A Fundação Cultural Palmares deverá instruir o processo para fins de registro ou tombamento e zelar pelo acautelamento e preservação do patrimônio cultural brasileiro.

Pela proposta de regulamentação, o IPHAN parte da ideia segundo a qual cabe-se somente a instrução dos processos e a comunicação o seu Conselho Consultivo, considerando que os quilombos já estão tombados pela Constituição Federal. Nesse caso, não se caberia novo tombamento, mas apenas a identificação dos sítios que atendem aos critérios de distinção constitucional, para fins de reconhecimento e colocação em prática das políticas de preservação inerentes aos bens tombados.

A minuta de instrumento normativo não fala de nenhuma inscrição em livro de tomo, o que é de se estranhar e de se questionar: seria a patrimonialidade quilombola de menor importância? Pelo contrário, a relevância decorre do próprio texto constitucional de 1988, muito mais importante do que qualquer disciplina de legislação anterior a ela. Caso não se queira “macular” ou “denegrir” a tradicional, hegemônica e sacralizada divisão dos livros do tomo, o ideal seria a criação de um livro específico de tombamento, para fins de reconhecimento e inclusão, dos quilombos, tendo em vista a estatura constitucional que foi dada aos mesmos em termos de patrimônio. O estabelecimento de um livro específico ou a definição dos critérios que permearão a inscrição seria condizente com o *status* constitucional dos quilombos e representaria novidade na política patrimonial brasileira, reprodutora de uma lógica hegemônica e conservadora, a qual já não produz correspondência com a já não tão nova estrutura constitucional estabelecida para a cultura nacional desde 1988.

Outra novidade prevista na minuta seria determinar que cabe à Fundação Cultural Palmares – FCP as ações de preservação dos sítios que tenham o reconhecimento do tombamento, como já ocorre com a Serra da Barriga (Quilombo dos Palmares), retirando-se tal atribuição do IPHAN já sobrecarregado com a preservação de outros patrimônios hegemônicos.

Em síntese, as pretensões do IPHAN, em relação ao patrimônio quilombola ainda são bastante acanhadas e a falta de diálogo com o movimento quilombola e negro é bastante problemático. A entidade pública poderia dividir o peso decisório e construir novidades nas práticas patrimoniais caso se dispusesse a ouvir aqueles que mais entendem e vivenciam assunto, isto é, que detém lugar não só de fala, mas de vivência. Ademais, a simples abertura de consulta pública pela Internet está muito longe de constituir uma verdadeira ação comunicativa com os setores interessados da sociedade.

Por fim, a questão que chama bastante atenção é a ausência, ou pouca, discussão sobre o racismo nos processos envolvendo o tombamento quilombola, isto é, trata-se de quilombo sem tocar no racismo. Este ponto será tratado a seguir, em tópico específico, dada a relevância e particularidade tabu do tema.

1.4 É possível tratar de quilombo sem se falar de racismo?

Por que os processos administrativos de tombamento que abordam o quilombo evitam discutir o racismo institucional e cultural? Esta “não questão” chama relevante atenção, quando se analisam as posições oficiais nos processos de patrimonialização quilombola, o fato da Administração Pública quase não tocar ou não mencionar que quilombos constituem uma temática que envolve relações raciais, no passado ou no presente. No caso dos processos de tombamento dos quilombos, salvo o caso da Serra da Barriga (1982b), pouco se aborda o componente racial envolvido. Tratar de quilombo exige que se traga à discussão a questão racial, a suscitar o desmascaramento do racismo cultural, que tenta inferiorizar as práticas culturais de origem afro-brasileira, e o racismo institucional, ao permitir e tolerar que, no âmbito do Estado e da sociedade, tais práticas não tenham o devido repúdio ou que sejam tratadas como questões menos importantes, não se dando abertura na agenda das políticas públicas, ao invisibilizá-las e trata-las no campo da “não decisão”.

Esse “não discutir” ou tentar colocar o quilombo como luta superada pelo alcance do direito à liberdade e igualdade não é em vão, corresponde ao indicativo da existência do racismo institucional que se estruturou no Brasil. Não significa, entretanto, simples esquecimento da burocracia. Clóvis Moura (1981, p. 12-13) alertava que, tendo o Brasil sido o último país do mundo a abolir a escravização negra, muitos dos nossos grandes atrasos históricos e limitações estruturais das quais não nos libertamos derivam daí. A nossa estrutura social continua entravada no seu dinamismo, em diversos níveis, pelo grau de influência que as antigas relações escravistas exerceram nesse ínterim: relações de trabalho e de propriedade, familiares, sexuais, artísticas, políticas e culturais estão impregnadas ainda das reminiscências desse passado escravagista e, quer do nível de dominação e subordinação, esse relacionamento guarda profunda ligação com o estrangulamento que existia durante o escravismo.

Não custa lembrar que a formação dos quilombos decorre de uma forma de insurgência ao escravismo e, conseqüentemente, ao racismo. A formação de grupos de escravizados fugitivos se deu em todas as partes das Américas onde houve escravização. No Brasil, estes grupos foram chamados de quilombos ou mocambos, os quais, às vezes, conseguiram congregiar centenas e, às vezes, milhares de pessoas (REIS, 95/96, p. 16), como foi Palmares. Além disso, embora não tivessem sido as únicas formas de resistência coletiva à escravidão, a revolta e a formação de quilombos foram das mais importantes, assemelhando-se a ações coletivas comuns na história de outros grupos subalternizados, sendo que o quilombo foi um movimento tipicamente dos escravizados (REIS, 95/96, p. 15).

Por consequência, os quilombos possuíam caráter de resposta ao sistema racista. Logo, as discussões passadas e presentes, no âmbito da patrimonialidade ou da contemporaneidade, devem levar em consideração a questão racial e pressupor que as medidas previstas na Constituição Federal (art. 216, § 5º e art. 68 do ADCT c/c art. 3º, VIII) fundam medidas antirracistas estabelecidas pelos constituintes.

Não obstante, pela observação e análise dos processos, percebe-se que a burocracia patrimonial considera o racismo fato superado do passado, após a abolição. Os processos de tombamento dos sítios detentores das reminiscências históricas dos antigos quilombos não problematizam questões raciais, pois tal tema não é abordado, não se partindo do pressuposto constitucional de que a patrimonialidade quilombola envolve a discussão do racismo e de seu combate, ou seja, de que se trata de um antirracismo patrimonial, como se verá adiante.

Posto isso, um dos desafios para o Direito das Relações Raciais, atualmente, é fazer com que as discussões e a legislação sobre o racismo sejam capazes de ter um alcance que vá além do racismo individual, em seus aspectos cíveis e criminais, levando-se para o campo do Direito Constitucional o debate e a produção de legislação que seja capaz de dar tratamento condizente com a complexidade do fenômeno do racismo, proporcionando uma disciplina jurídica ao racismo institucional⁹⁷, cultural, ambiental, sexual ou a quaisquer novas formas discriminatórias, à medida que tal fenômeno vá se apresentando, dissimulando e renovando.

Para se combater o racismo, então, é preciso compreendê-lo. Apesar de sua complexidade e variedade de formas, o racismo pode ser visto como a predileção de decisões e de políticas sobre considerações de raça com o propósito de subordinar um grupo racial e manter o domínio sobre o dito grupo⁹⁸ (CARMICHAEL; HAMILTON, 1967, p. 9-10). O conceito de racismo pressupõe, também, a inferiorização e a exclusão. Consiste em caracterizar um conjunto humano mediante atributos naturais, associados, por sua vez, a características intelectuais e morais aplicáveis a cada indivíduo relacionado com este conjunto e, a partir disso, adotar práticas de inferiorização e exclusão (WIEVIORKA, 2009, p. 13).

Entretanto, os movimentos sociais brasileiros que interferem e modificam o sistema político e econômico, em regra, em suas reivindicações não costumavam pautar as relações

⁹⁷ O Estatuto da Igualdade Racial (Lei 12.888/2010) é o marco jurídico mais importante a respeito do enfrentamento ao racismo institucional no Brasil e dá diversas diretrizes para se combater as diversas formas de racismo.

⁹⁸ Em outro sentido, o racismo não é mera exclusão baseada na raça, mas, sim, a exclusão com o propósito de subjugar ou manter a subjugação; a meta dos racistas é manter a população negra abaixo, arbitrária e ditatorialmente, como fizeram com os Estados Unidos durante mais de trezentos anos; a meta da autodeterminação negra e da auto identidade negra (o poder negro) é a plena participação no processo de adoção de decisões que afetem as vidas dos negros e o reconhecimento de suas virtudes enquanto negros (CARMICHAEL; HAMILTON, 1967, p. 53).

raciais em suas ideias e ações; por seu turno, o Estado, grande reprodutor e interessado na disseminação da ideologia das classes dominantes, no Brasil, acompanha e intensifica a invisibilidade do problema racial brasileiro (BERTÚLIO, 1989, p. 17), sobretudo ao não assumir e não tratar das outras formas de racismo que superem a discussão do racismo individual⁹⁹. Os últimos pontos são interpretados, em geral, como atos aberrantes de indivíduos que não são representativos da tolerância racial mais geral da qual faz parte a cultura latino-americana de “inocência racial”, incluídos os brasileiros em sua “cordialidade” ou “doçura” (HERNÁNDEZ, 2013, p. 22-23). Outrossim, o racismo, para Michel Wieviorka (2009, p. 105), pode ser visualizado em níveis, de modo que a violência se apresenta como o critério fundamental para analisar o seu estrato (D’APPOLLONIA, 1998, p. 23):

a) o nível do *infrarracismo*, quando se mostra débil (não se apresenta de forma estruturante) e suas diversas expressões não têm unidade aparente, pois as manifestações e os seus rumores não têm alcance prático, estando a violência difusa e localizada, ou seja, o racismo do qual dá conta não é fácil de estabelecer.

b) O nível do *racismo disperso*. O fenômeno está visivelmente constituído e é mais tangível e afirmado; as estatísticas podem dar testemunho da vivacidade das opiniões e das injúrias racistas; já as ideologias e as doutrinas circulam além dos ambientes de iniciados e dos grupos de extrema direita; os atos de violência podem ser mais frequentes e sangrentos, conduzidos por grupos mais ativos como os *skinheads* etc. (WIEVIORKA, 2009, p. 106).

c) O nível do *racismo institucional ou político*. O fenômeno penetra a vida das instituições, que contribuem mais ou menos ativamente para a discriminação e a segregação, explícita ou implicitamente, sob formas veladas que alimentam aquilo que se denomina de racismo institucional (WIEVIORKA, 2009, p. 107). Os estudos sobre esta forma de racismo iniciaram com a publicação do livro *Black Power: the politics of liberation in American*, em 1967, de Stokely Carmichael y Charles V. Hamilton, ao explicarem que o racismo nos Estados Unidos funciona de duas maneiras: uma aberta e associada a indivíduos e outra não declarada e institucional, sendo que a primeira é explícita, enquanto a segunda deixa de ser e permite, em última instância, dissociar o racismo em atos das intenções ou da consciência de alguns atores (WIEVIORKA, 2009, p. 36-37).

⁹⁹ Análises sobre como essas questões são lidadas pelo sistema penal podem ser encontradas em estudos clássicos: BERTÚLIO, Dora Lúcia de Lima. **Direito e relações raciais**: uma introdução crítica ao racismo. Dissertação (Mestrado em Direito), UFSC, 1989, 249 f; GUIMARÃES, Antonio S. A. O insulto racial: as ofensas verbais registradas em queixas de discriminação. **Estudos Afro-Asiáticos**, nº 38, p. 31-48, 2000.

Sobre a diferenciação entre racismo *individual* e *institucional*, o primeiro, o racismo *individual*, consiste em atos manifestos de indivíduos que causam mortes, danos, feridas ou a destruição violenta da propriedade; já o segundo, o *institucional*, é menos franco, muito mais sutil, menos identificável em relação aos indivíduos específicos que cometem os atos, não sendo, porém, menos opressor de vidas humanas, originando-se no funcionamento de forças consagradas e respeitadas da sociedade e recebendo condenação pública muito menor que o primeiro tipo (CARMICHAEL; HAMILTON, 1967, p. 10). O racismo institucional descansa na operação ativa e penetrante das atitudes e práticas contra a população negra, prevalecendo um sentimento de posição superior de grupo: os brancos se julgam e agem como se fossem melhores que os negros; para tanto, os negros devem estar subordinados aos brancos (CARMICHAEL; HAMILTON, 1967, p. 11).

d) O nível do *racismo total*. O fenômeno penetra toda a sociedade e, sobretudo, está acima do Estado, que se organiza em função de uma doutrina racista, ativando programas que inspiram a mesma, mobilizando eventualmente as forças vivas do país e, por fim, servindo, dessa forma, às suas orientações, como o *apartheid* (WIEVIORKA, 2009, p. 107).

No Brasil, o discurso por trás do mito da democracia racial fez com que algumas das formas de racismo mencionadas acima fossem negadas, principalmente o racismo institucional. Aliás, o *apartheid*, na África do Sul, e o sistema de segregação racial, nos Estados Unidos, casos de racismo total, costumam ser usados como exemplos nos discursos que negam a existência de racismo entre nós¹⁰⁰. O racismo brasileiro, nessa ocasião, é tão sofisticado e refinado que não possui nenhum pudor em utilizar a própria classificação do racismo para negar a existência de si mesmo. Trata-se de um racismo reativo/negativo, negado e encarado como tabu, o qual fortaleceu a lógica da construção da identidade nacional homogeneizante baseada

¹⁰⁰ Nesse discurso, recentemente, até cientistas sociais renomados incidiram, como Pierre Bourdieu e Loïc Wacquant (2002, p. 15-33) que, em texto intitulado *Sobre as artimanhas da razão imperialista*, criticaram, a suposta imposição de um modelo binário de relações raciais no Brasil. Essa imposição resulta da transferência não refletida de categorias sociológicas desenvolvidas para o contexto estadunidense à realidade brasileira. Porém, essa análise foi considerada simplista e gerou críticas de acadêmicos estrangeiros e brasileiros: cf. BORTOLUCI, José Henrique; JACKSON, Luiz C.; PINHEIRO FILHO, Fernando. Contemporâneo clássico: a recepção de Pierre Bourdieu no Brasil. **Lua Nova**, nº 94, p. 217-254, 2015; FRENCH, John. Passos em falso da razão anti-imperialista: Bourdieu, Wacquant, e o Orfeu e o Poder de Hanchard. **Estudos Afro-Asiáticos**, ano 24, nº 1, p. 97-140, 2002; HANCHARD, Michael. Política transnacional negra, anti-imperialismo e etnocentrismo para Pierre Bourdieu e Loïc Wacquant: exemplos de interpretação equivocada. **Estudos Afro-Asiáticos**, ano 24, nº 1, p. 63-96, 2002; PINHO, Osmundo de Araújo; FIGUEIREDO, Ângela. Ideias fora do lugar e o lugar do negro nas Ciências Sociais brasileiras. **Revista Estudos Afro-Asiáticos**, ano 24, nº 1, p. 189-210, 2002.

no mito de democracia racial e da cordialidade, como expressou durante muito tempo parcela da intelectualidade brasileira¹⁰¹.

Não bastasse isso, o racismo brasileiro estrutura-se muito bem.¹⁰² Ele se vale da severa tipificação do crime de racismo, considerado inafiançável e imprescritível pela Constituição Federal¹⁰³, como álibi simbólico para ocultar as demais formas de racismo, presentes em toda a estrutura social da sociedade e do Estado brasileiro. Para tanto,

Não questionam as estruturas sociais estruturalmente racistas; tampouco, os contextos institucionais. Definem o racismo como um problema de ignorância, algo que está na mentalidade do indivíduo racista, ou como uma questão de preconceitos socioraciais que podem ser combatidos mediante campanhas massivas de educação cidadã e sanções pedagógicas (MOSQUERA ROSERO-LABBÉ, 2010, p. 23).

Pode-se dizer que, portanto, em termos materiais, em decorrência da “ausência” de discriminações raciais institucionalizadas, o racismo se reproduz pelo jogo contraditório entre uma cidadania definida, por um lado, de modo amplo e garantida por direitos formais, e, por outro, uma cidadania cujos direitos são, em geral, ignorados, não cumpridos e estruturalmente limitados pela pobreza e pela violência cotidiana; o racismo se perpetua por meio de restrições fatuais da cidadania, por meio da imposição de distâncias sociais criadas por diferenças enormes de renda e de educação, por meio de desigualdades sociais que separam brancos de negros, ricos de pobres etc. (GUIMARÃES, 2009, p. 59), além de um eficiente sistema punitivo que encarcera em massa um elevado contingente de população negra ou quando não, antes disso, dizima a parcela significativa dessa mesma população, principalmente a juventude negra.

Essa concepção decorre da estratégia das elites econômicas, políticas, burocráticas e jurídicas que se recusaram a enfrentar os efeitos da escravidão após a sua abolição. A data de 13 de maio de 1888, conhecida como dia da Abolição da Escravidão, abriu à população negra brasileira novo período de discriminação e desrespeito humano em que o Estado e o sistema jurídico tiveram papel preponderante, pois a aquisição da cidadania plena extinguiu as categorias livre e liberto, passando-se considerar a todos como cidadãos brasileiros, por intermédio da constituição dos Estados Unidos do Brasil de 1891 (BERTÚLIO, 1989, p. 4). Ou melhor, começou-se a prevalecer o equívoco segundo o qual o racismo se fez presente apenas

¹⁰¹ As Ciências Sociais nunca estiveram ou estão em posição de exterioridade ou neutralidade em relação com os objetos que estudam, e pesquisadores, professores e estudantes que pretendem produzir, difundir e se apropriar de conhecimentos relativos ao racismo tampouco se apresentam como indiferentes (WIEVIORKA, 2009, p. 13).

¹⁰² Para uma síntese do conceito de racismo no contexto latino, cf. BONILLA-SILVA, Eduardo. *Qué es el racismo? Hacia una interpretación estructural*. In: MOSQUERA ROSERO-LABBÉ, Claudia *et al.* **Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras**. Bogotá: UNAL, 2010, p. 649-698.

¹⁰³ “Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes: [...] XLII - a prática do racismo constitui crime inafiançável e imprescritível, sujeito à pena de reclusão, nos termos da lei”.

enquanto houve escravidão, reduzindo-o, a partir de então, à hipótese de racismo individual, como se reconheceu anos mais tarde¹⁰⁴, isto é, como problema o qual o Estado somente deveria enfrentar residualmente, no campo do Direito Penal, e não como problema também da própria sociedade.

A concepção acima perpetua o mito da inexistência do racismo institucional no Brasil, graças à ideia bastante difundida de que ele foi abolido com o fim da escravização e que os exemplos de racismo institucional são problemas dos “outros”. Os casos de segregação racial, nos Estados Unidos, e o *apartheid*, na África do Sul, são exemplos limitados a respeito do racismo institucional, por mais que sejam muito convenientes como pontos de referência para ocultar o racismo na América Latina (HERNÁNDEZ, 2013, p. 25).

Esse pensamento reproduz-se, inclusive, junto ao Supremo Tribunal Federal – STF. Um de seus ministros disse que “na República Brasileira, nunca houve formas de segregação racial legitimadas pelo próprio Estado”. Sua visão externa que algo na “República” não está bem, pois está-se desconsiderando toda a produção acadêmica sobre a existência do racismo institucional no Brasil¹⁰⁵. Veja-se trecho do voto na ADPF-186:

[...] **Nos Estados Unidos**, por exemplo, **existiu um sistema institucionalizado de discriminação racial estimulado pela sociedade e pelo próprio Estado**, por seus Poderes Executivo, Legislativo e Judiciário, em seus diferentes níveis. A segregação entre negros e brancos foi amplamente implementada pelo denominado sistema Jim Crow e legitimada durante várias décadas pela doutrina do “separados mas iguais” (*separate but equal*), criada pela famosa decisão da Suprema Corte nos casos *Plessy vs. Ferguson* (163 U.S 537 1896). Com base nesse sistema legal segregacionista, os negros foram proibidos de frequentar as mesmas escolas que os brancos, comer nos mesmos restaurantes e lanchonetes, morar em determinados bairros, serem proprietários ou locatários de imóveis pertencentes a brancos, utilizar os mesmos transportes públicos, teatros, banheiros etc., casar com brancos, votar e serem votados e, enfim, de serem cidadãos dos Estados Unidos da América. Foi nesse específico contexto de cruel discriminação contra os negros que surgiram as ações afirmativas como uma espécie de mecanismo emergencial de inclusão e integração social dos grupos minoritários e de solução para os conflitos sociais que se alastravam por todo o país na década de 60. Assim, não se pode deixar de considerar que o preconceito racial existente no Brasil nunca chegou a se transformar numa espécie de ódio racial coletivo, tampouco ensejou o surgimento de organizações contrárias aos negros, como a Ku Klux Klan e os Conselhos de Cidadãos Brancos, tal como ocorrido nos Estados Unidos. **Na República Brasileira, nunca houve formas de segregação racial legitimadas pelo próprio Estado**” (fl. 181). [Grifou-se]

¹⁰⁴ Para combater o racismo individual, a legislação penal apresenta 02 (dois) exemplos de tipificação: o racismo (inscrito na Lei nº 7.716/1989, que define os crimes resultantes de raça ou de cor) e a injúria racial (prevista no Código Penal, Decreto-Lei nº 2.848/1940, no art. 140, §3º). A Lei nº 1.390/1951, conhecida como Lei Afonso Arinos é tida como o marco inicial, no campo legislativo, a respeito da discriminação racial.

¹⁰⁵ A América Latina costuma negar o racismo institucional, cf. HERNÁNDEZ, Tanya K. **La subordinación racial en Latinoamérica**: el papel del Estado, el derecho consuetudinario y la nueva respuesta de los derechos civiles. Bogotá: Siglo del Hombre, 2013, p. 73-105, com os argumentos que tratam do direito consuetudinario de segregação racial patrocinado pelo Estado brasileiro.

Os argumentos atrás expostos baseiam-se em uma suposta neutralidade jurídica, a qual, com uma análise comprometida em relação à história real dos sujeitos, fez atestar, igualmente, não resistir ao exame frente às relações raciais; travestido de humanista, o sistema jurídico formado no Brasil, desde a Independência, procurou preservar os valores das classes dominantes, enredado em conceitos nobre e libertário da Europa e dos Estados Unidos; a legislação imperial e a subsequente da República, bem como os articuladores (estudiosos e práticos do Direito nacional), no que se refere às relações brancos/negros, tomaram atitudes de cunho nitidamente racista, quer enquanto ação, quer enquanto omissão, dentro de suas funções na instituição estatal (BERTÚLIO, 1989, p. 147).

Nessa perspectiva, Françoise Vergés (2010, p. 35), a partir do caso francês de abolição da escravatura, nota que, para muitos, a escravização está fixada no passado, pertencendo a uma ordem temporal remota, enquanto, por outro lado, a figura do escravizado, grande ausente da filosofia política atual, teria contribuído para construir a figura do cidadão livre, dotado de raciocínio, o qual desfruta de direitos naturais imprescritíveis e é dono de seu próprio corpo: sintetizado nos cânones de liberdade, igualdade e fraternidade da Revolução Francesa, proporcionados para uma categoria emergente de sujeitos, cidadãos brancos e eurocentrados.

Dessa forma, as ideias abolicionistas difundiram o conceito de outorga de direitos naturais, associados à ideia de humanidade, a um grupo que foi despojado de direitos, e, ao mesmo tempo, de decidir se esse grupo “integrado” recentemente à humanidade poderia fazer parte desse círculo de cidadania, ou seja, os abolicionistas resolveram tal tensão efetuando, a uma só vez, uma inclusão e uma exclusão¹⁰⁶: inclusão na humanidade e exclusão do círculo de cidadania francesa (VERGÉS, 2010, p. 35).

Em que pese o caso citado pela pensadora retratar a situação francesa, ele é considerável porque a concepção de cidadania copiada pelos países latinos, a exemplo do Brasil, foram a francesa e a estadunidense, tidas como modelos de alcance de alto grau de “civilidade”. A partir dele, dever-se-ia incorporá-lo à jovem Nação tropical que, assumindo-se às demais nações como moderna, industrializada, civilizada e embranquecida, por sua vez, precisaria se despir de sua “boçalidade” e negritude, de sua preta cor¹⁰⁷, mas que,

¹⁰⁶ A respeito da negação de cidadania à população negra, cf. ALBUQUERQUE, Wlamyra R. **O jogo da dissimulação: Abolição e cidadania negra no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009; CRUZ GONZÁLEZ, Miguel A. Con libertad pero sin ciudadanía. Igualdad formal y subjetivación del “negro” en las postrimerías de la esclavitud. In: MOSQUERA ROSERO-LABBÉ, Claudia *et al.* **Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras**. Bogotá: UNAL, 2010, p. 489-522.

¹⁰⁷ Sobre a construção da imagem e do discurso de inferioridade da cor preta, cf. CHÁVES, María E. Color, inferioridad y esclavización: la invención de la diferencia en los discursos de la colonialidad temprana. In: MOSQUERA ROSERO-LABBÉ, Claudia; BARCELOS, Luiz C. **Afro-reparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales**. Bogotá: UNAL, 2007, p. 73-92; HERING TORRES,

estrategicamente, usou do conceito mestiçagem para dizer que não tínhamos conflitos raciais, quando, em verdade, a valorização de padrões brancos foi uma constante, e, por outro lado, a mestiçagem e negritude serviram de álibis quando eram convenientes para ocultar o racismo.

Num país como o Brasil, colonizado por europeus, os valores mais prestigiados e, portanto, aceitos, são os do colonizador. Entre estes valores está o da brancura como símbolo do excelso, do sublime, do belo. Deus é concebido em branco e em branco são pensadas todas as perfeições. Na cor negra, ao contrário, está investida uma carga milenária de significados pejorativos. Em termos negros pensam-se todas as imperfeições. Se se reduzisse a axiologia do mundo ocidental a uma escala cromática, a cor negra representaria o polo negativo. São infinitas as sugestões, nas mais sutis modalidades, que trabalham a consciência e a inconsciência do homem, desde a infância, no sentido de considerar, negativamente, a cor negra. O demônio, os espíritos maus, os entes humanos ou super-humanos, quando perversos, as criaturas e os bichos inferiores e malignos são, ordinariamente, representados em preto (RAMOS, 1995, p. 241).

Não em vão, o Brasil oficial dispendeu grande esforço tentando criar a ficção histórica segundo a qual o país representaria o único paraíso da harmonia racial sobre a terra, cujo modelo deveria ser imitado pelo mundo (NASCIMENTO, 1980, p. 25). Para que o Brasil pudesse se igualar às nações “civilizadas”, por consequência, uma das estratégias foi a importação das matrizes jurídicas liberais¹⁰⁸. Como país colonizado que fomos/somos, nossas matrizes jurídicas foram importadas e costumam sofrer poucas adaptações à realidade sócio-econômico-cultural e ambiental brasileira; o Direito brasileiro, portanto, seguiu os modelos do liberalismo, de forma que leis e doutrinas brasileiras, em fins do século XIX, reproduziam os ideais e princípios das revoluções de democracias norte-americanas e europeias, consagrados nas sociedades ocidentais: igualdade, liberdade, direitos iguais e governo de todos e para todos, foram os princípios adotados por nossa Constituição de 1891, que perduram até nossos dias¹⁰⁹ (BERTÚLIO, 1989, p. 119).

Max S. Colores de piel. Una revisión histórica de larga duración. In: MOSQUERA ROSERO-LABBÉ, Claudia *et al.* **Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras**. Bogotá: UNAL, 2010, p. 114; SANTOS, Gislene Aparecida. Selvagens, exóticos, demoníacos. Ideias e imagens sobre uma gente de cor preta. **Estudos Afro-Asiáticos**, ano 24, n° 2, p. 275-289, 2002.

¹⁰⁸ A importação de ideais liberais foi uma constante na América Latina, cf. CRUZ GONZÁLEZ, Miguel Antonio. Con libertad pero sin ciudadanía. Igualdad formal y subjetivación del “negro” en las postrimerías de la esclavitud. In: MOSQUERA ROSERO-LABBÉ, Claudia *et al.* **Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras**. Bogotá: UNAL, 2010, p. 489-522; WADE, Peter. Liberalismo, raza y ciudadanía en Latinoamérica. In: MOSQUERA ROSERO-LABBÉ, Claudia *et al.* **Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras**. Bogotá: UNAL, 2010, p. 467-486.

¹⁰⁹ Alguns dispositivos da Constituição de 1891 evidenciam o caráter formalístico do direito à igualdade, repetido nos textos constitucionais sucessivos: “Declaração de Direitos. Art 72 - A Constituição assegura a brasileiros e a estrangeiros residentes no País a inviolabilidade dos direitos concernentes à liberdade, à segurança individual e à propriedade, nos termos seguintes: § 1º - Ninguém pode ser obrigado a fazer ou deixar de fazer alguma coisa senão em virtude de lei. § 2º - Todos são iguais perante a lei. A República não admite privilégios de nascimento, desconhece foros de nobreza e extingue as ordens honoríficas existentes e todas as suas prerrogativas e regalias, bem como os títulos nobiliárquicos e de conselho”.

No entanto, o racismo é fenômeno que ultrapassa os meros enunciados legislativos declaradores da igualdade formal de direitos ou fim da escravidão, por exemplo, até porque o racismo é, sem dúvida, anterior a seu próprio conceito, ou pelo menos à sua denominação/nomeação (WIEVIORKA, 2009, p. 21), ou seja, para combatê-lo, não basta a legislação tipificar ou extinguir condutas, é essencial que seja acompanhada de medidas antirracistas, de políticas públicas, e que o compreenda como fenômeno estrutural e complexo. Portanto, o racismo deve ser visto não apenas em sua couraça agressiva do preconceito, porém, de fato, entendido em suas formas aversivas e especialmente institucional e somente dessa forma é que se visualizará o tratamento jurídico às questões raciais no Brasil (BERTÚLIO, 1989, p. 8). Nesse contexto, o racismo institucional e cultural¹¹⁰, a partir de intensa luta do movimento negro brasileiro, apenas em períodos mais recentes têm recebido alguma atenção no Brasil¹¹¹. As instituições jurídicas, com enorme resistência à discussão, em decisões administrativas e judiciais têm sido instadas a se manifestar sobre a temática¹¹².

Assim, no Brasil, por exemplo, o racismo, antes, com expressivo viés individual, fortalece-se e esconde-se, agora, nas formas institucional e cultural¹¹³, podendo-se afirmar que

¹¹⁰ Veja-se o julgamento do MS 30952/DF, junto ao STF, que tratou do livro *As Caçadas de Pedrinho*, de Monteiro Lobato, que acabou tendo seguimento negado. A questão, também, deveria ter sido melhor abordada no julgamento da ADI 3.239/DF, que versou a respeito da constitucionalidade do Decreto nº 4.887/2003, que regulamentou o art. 68 do ADCT. Todavia, o STF ainda fugindo das discussões sobre racismo institucional e cultural, preferiu analisar a questão apenas sob aspectos formais. O voto da Ministra Rosa Weber, em que pese ter prestigiado consagrados referenciais da historiografia e da antropologia quilombola, não conseguiu superar um certo modismo a respeito da teoria do reconhecimento de Nancy Fraser e assumir a disputa racial que estava em julgamento, silenciando sobre o racismo institucional e cultural. Na Colômbia, igualmente, diz-se haver dificuldades em se lidar com o tema na Corte Constitucional, cf. GONZÁLEZ JÁCOME, Jorge. Hablemos de “raza”. Hacia un antídoto contra la cegueira al color en el discurso constitucional colombiano. In: MOSQUERA ROSERO-LABBÉ, Claudia *et al.* **Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras**. Bogotá: UNAL, 2010, p. 701-722.

¹¹¹ O Estatuto da Igualdade Racial (Lei nº 12.288/10), a lei de cotas nas instituições federais de ensino (Lei nº 12.711/12) e a lei de cotas para negros no serviço público do Executivo da União (Lei nº 12.990/14) são contemporâneas ao julgamento da ADPF 186, que julgou constitucional o sistema de cotas implantado pela UnB.

¹¹² No âmbito do Supremo Tribunal Federal – STF, são exemplos significativos os julgamentos da ADPF nº 186, que versou a respeito das cotas raciais na UnB, a ADI nº 3330, que julgou a constitucionalidade do PROUNI, assim como a ADC nº 41/DF, que declarou a constitucionalidade das cotas no serviço público, entendendo, ainda, que as mesmas se aplicam a todo o serviço público federal, inclusive ao Ministério Público e às Forças Armadas. Sobre isso, cf. PEREIRA, Paulo Fernando Soares; FARRANHA, Ana Claudia. As instituições do sistema de justiça brasileiras e os ciclos das políticas públicas: possibilidades na defesa das ações afirmativas e combate ao racismo institucional e cultural. **Revista Quaestio Iuris**, vol. 11, nº 03, p. 1542-1574, 2018.

¹¹³ A Constituição Federal dá diretrizes gerais ao combate do racismo institucional e cultural: “Art. 3º Constituem objetivos fundamentais da República Federativa do Brasil: [...] IV - promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação. [...] Art. 4º A República Federativa do Brasil rege-se nas suas relações internacionais pelos seguintes princípios: [...] VIII - repúdio ao terrorismo e ao racismo”. Posteriormente, o Estatuto da Igualdade Racial elencou as medidas objetivando combater o racismo institucional: “Art. 4º A participação da população negra, em condição de igualdade de oportunidade, na vida econômica, social, política e cultural do País será promovida, prioritariamente, por meio de: I - inclusão nas políticas públicas de desenvolvimento econômico e social; II - adoção de medidas, programas e políticas de ação afirmativa; III - modificação das estruturas institucionais do Estado para o adequado enfrentamento e a superação das desigualdades étnicas decorrentes do preconceito e da discriminação étnica; IV - promoção de ajustes normativos para aperfeiçoar o combate à discriminação étnica e às desigualdades étnicas em todas as suas

estas duas últimas formas se mostram mais difíceis de serem combatidas, já que, em regras, ocultas, invisibilizadas, sem nomeação jurídica, ou dissimuladas juridicamente. Pode-se afirmar, também, que o racismo brasileiro é significativamente sofisticado, bastando observar que costuma se albergar sob as próprias regras do Direito, quando sonega à população negra e aos povos indígenas, por exemplo, o alcance da cidadania básica ou de outros direitos, alcançados apenas por determinado estrato da população, estes últimos sob forte aparato de defesa estatal pelas ações legislativas, administrativas e judiciárias.

Por último, os processos de patrimonialização não podem desconsiderar o racismo existente entre nós, o qual necessita ser nomeado para que seja superado. Quanto mais se oculta a discussão do racismo, mais o fenômeno é fortalecido, estratificando-se como um tabu na sociedade brasileira. Ao Direito, com a sua função de nomeação, compete colocar na esfera pública a existência das diversas formas do racismo, a fim de que a sociedade e o Estado possam despertar de seu sono esplêndido proporcionado pelos privilégios da branquitude, pois já não é mais sensato manter o silêncio que foi estabelecido desde 1888 com a abolição da escravidão e a não discussão em torno dos efeitos do racismo em uma sociedade que viveu a maior parte de sua história, com quase quatro séculos, sob a dominação do escravismo.

Conclusão

A proposta deste capítulo foi, principalmente, discutir a “negação” da patrimonialidade dissidente, relacionando o quanto a “não efetividade” do dispositivo previsto no art. 216, §5º, da Constituição Federal, o qual prevê o tombamento de todos os documentos e sítios com reminiscências históricas dos antigos quilombos, interage como consequência do processo de Modernidade e colonialismo implementado no Brasil. Aparentemente, tratar-se-ia apenas de mais uma política pública não implementada pelo Estado brasileiro. Apesar disso, ao se efetuar a análise documental, percebeu-se o quanto as dificuldades administrativas estão relacionadas ao processo de racialização “não explícito”, no qual a inclusão, no campo simbólico, da contribuição negra, como uma patrimonialidade dissidente/subalternizada, gera

manifestações individuais, institucionais e estruturais; V - eliminação dos obstáculos históricos, socioculturais e institucionais que impedem a representação da diversidade étnica nas esferas pública e privada; VI - estímulo, apoio e fortalecimento de iniciativas oriundas da sociedade civil direcionadas à promoção da igualdade de oportunidades e ao combate às desigualdades étnicas, inclusive mediante a implementação de incentivos e critérios de condicionamento e prioridade no acesso aos recursos públicos; VII - implementação de programas de ação afirmativa destinados ao enfrentamento das desigualdades étnicas no tocante à educação, cultura, esporte e lazer, saúde, segurança, trabalho, moradia, meios de comunicação de massa, financiamentos públicos, acesso à terra, à Justiça, e outros. Parágrafo único. Os programas de ação afirmativa constituir-se-ão em políticas públicas destinadas a reparar as distorções e desigualdades sociais e demais práticas discriminatórias adotadas, nas esferas pública e privada, durante o processo de formação social do País”.

dificuldades em se adequar aos padrões que foram criados para comportar a cultura hegemônica de tradição luso-brasileira.

Buscou-se, ainda, inserir a discussão do racismo no campo patrimonial, o que não se denota tarefa fácil, haja vista que o patrimônio foi utilizado como álibi do Estado-Nação para a difusão do mito da democracia racial, ideia ainda recorrente na burocracia patrimonial que, pelo menos em suas práticas, não tem explicitado esforço em combater. Contrariamente, o pacto de silêncio em torno do racismo, nos processos analisados, onde pouco se fala sobre isso, é um indicativo de que tal mito ainda se faz presente nas práticas patrimoniais.

A partir dessa própria “negação” da patrimonialidade dos “outros”, no próximo capítulo, demonstrar-se-á quão o processo de “luta” da população negra importa e pode contribuir para se responder o problema enfrentado pela patrimonialidade quilombola, mostrando-se que o reconhecimento da Serra da Barriga e do Quilombo do Ambrósio abriram fissuras no sistema patrimonial brasileiro, contribuindo como experiências bem sucedidas que poderão ser aplicadas aos demais casos.

II - A LUTA: Patrimônios dos “outros” resistentes e disputas pela identidade nacional

*O negro samba, o negro joga a
capoeira
Ele é o rei na verde-rosa da
Mangueira*

*Será que já raiou a liberdade?
Ou se foi tudo ilusão?
Será que a Lei Áurea tão
sonhada
Há tanto tempo assinada
Não foi o fim da escravidão?*

*Hoje, dentro da realidade
Onde está a liberdade
Onde está que ninguém viu,*

*Moço
Não se esqueça que o negro
também construiu
As riquezas do nosso Brasil*

*Pergunte ao criador
Quem pintou esta aquarela
Livre do açoite da senzala
Preso na miséria da favela*

*Sonhei
Sonhei que Zumbi dos
Palmares voltou
A tristeza do negro acabou
Foi uma nova redenção*

*Senhor eis a luta do bem
contra o mal (contra o mal)
Que tanto sangue derramou
Contra o preconceito racial
O negro samba, o negro joga a
capoeira
Ele é o rei na verde-rosa da
Mangueira
Lalaraiá*

*(Cem Anos de Liberdade,
Samba-enredo da Mangueira
1988*

Introdução

O capítulo analisará o processo de “luta” enfrentado para se superar a “negação” em relação à patrimonialidade quilombola. Aborda-se a resistência/insurgência das comunidades quilombolas às formas identitárias homogeneizantes que forjaram a representação do Estado-Nação, procurando-se identificar como, em que pese a resistência quilombola à escravidão, a narrativa dos construtores do patrimônio nacional ocultou/silenciou/esqueceu, por muito tempo, a contribuição dos negros e dos quilombos para a memória e história nacional. Portanto, o presente capítulo tem como objetivo tratar da luta dos quilombos para se inserirem na narrativa do Estado-Nação, em um processo de disputas e negociações pela identidade nacional, que culminou com a Constituição de 1988, tendo como perguntas:

- Qual foi a resposta constitucional ao silenciamento que se formou em relação à resistência quilombola?
- Quais as implicações jurídicas a respeito das controvérsias em torno da ressemantização e ressignificação do conceito de quilombo?
- Há uma diferenciação constitucional entre patrimonialidade e contemporaneidade quilombola?
- Por que os tombamentos da Serra da Barriga (Palmares) e do Quilombo do Ambrósio são tão significativos para os processos de lutas e (re)existências dos quilombos?

O processo de superação do silenciamento que se formou em relação aos quilombos é anterior à Constituição de 1988. A partir dela, pode-se afirmar que a questão foi enfrentada juridicamente, dando-se a ela novos contornos e possibilidades, ao estabelecer o tombamento de todos os sítios com reminiscências históricas dos antigos quilombos.

2.1 A resposta constitucional de 1988 à negação e ao ocultamento da resistência quilombola

Qual foi a resposta constitucional ao silenciamento que se formou em relação à resistência quilombola? Qual a importância de se estudar a patrimonialidade dos sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos e as suas implicações no campo jurídico? Os quilombos constituíram, no passado, uma categoria jurídica objeto de rejeição, dado o seu caráter de insubordinação, inclusive com viés político, como já vem reconhecendo algumas pesquisas em Ciências Sociais¹¹⁴. Carlos Magno Guimarães (1995, p. 69, 73 e 89) defende a compreensão do quilombo enquanto fenômeno portador de caráter político que carece ser evidenciado. Por sua vez, esse caráter pode ser comprovado por via do trabalho de convencimento executado por parcela dos escravizados. Diversas ações voltam-se para a atividade específica de viabilizar a instalação e crescimento dos quilombos, a qual precisa ser entendida como manifestação eminentemente política.

a) Terminologia e clausura jurídica

Assim, a rejeição do caráter político do quilombo decorre, dentre outras coisas, de sua conceituação jurídica passada, que o considerava como um fenômeno que subvertia o sistema social, político e jurídico que legitimavam a escravização. Deve-se registrar, inicialmente, que a resposta portuguesa ao fenômeno dos quilombos foi bem posterior à resposta espanhola aos cimarrones, que data de fevereiro de 1571 (libro VII, título V, Ley XXI, publicado inicialmente por Don Felipe Segundo), readequado em agosto de 1574 e, finalmente, consolidado em 1671 (na Recopilación de Leyes), na qual estavam na categoria quem havia fugido de seus limites determinados por seus amos durante um período maior do que quatro dias (DE LA SERNA, 2010, p. 89). Apesar da primeira aparição dos quilombos em documentos portugueses ter

¹¹⁴ Sintetizando as discussões a respeito do aspecto político dos quilombos, cf. ALMEIDA, Luiz Sávio de. Quilombo e política. In: MOURA, Clóvis (org.). **Os quilombos na dinâmica social do Brasil**. Maceió: EDUFAL, 2001, p. 89-101; GUIMARÃES, Carlos Magno. Quilombos e política (MG – Século XVIII). **Revista de História**, nº 132, p. 69-81, jan./jun. 1995; LEITE, Ilka Boaventura. O projeto político quilombola: desafios, conquistas e impasses atuais. **Estudos Feministas**, vol. 16, nº 3, p. 965-977, set./dez. 2008.

acontecido anteriormente, só em 1740, como resposta à consulta de Portugal, o Conselho Ultramarino apresentou definição institucionalizada (CUNHA; ALBANO, 2017, p. 159), definindo-o como:

Toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele.

Posteriormente, como maneira mais eficaz de combatê-los, o número de escravizados diminuiu de 05 (cinco) para 02 (dois) (SILVA, 2000; ALMEIDA, 2002, p. 47; LEITE, 2008, p. 966 e 970; LOUREIRO, 2014, p. 216), demonstrando-se que o conceito teve que ser ressignificado juridicamente durante o próprio período da legislação repressora. Dessa forma, os quilombos passariam a representar importante ameaça simbólica, constituindo o pesadelo de senhores e funcionários coloniais, além de conseguir fustigar com insistência desconcertante o regime escravagista¹¹⁵ (REIS, 95/96, p. 18).

Se, inicialmente, o Conselho Ultramarino, em 1740, o definiu como “toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele” (LOUREIRO, 2014, p. 216), devido ao aumento do número de quilombos, com mais resistência ao processo jurídico de escravidão, o Estado Imperial teve que alargar o conceito de quilombo, reduzindo o número de membros, que cai de cinco para três nas legislações de governos provinciais (CUNHA; ALBANO, 2017, p. 159). Na Província do Maranhão, por exemplo, o art. 12 da Lei nº 236, de 20 de agosto de 1847, considerava que se reputava escravizado aquilombado aquele que estivesse no interior das matas, vizinho, ou distante de qualquer estabelecimento, em reunião de dois ou mais com casa ou rancho (MARANHÃO, 1835-1849). Assim,

Art. 12- Reputa-se-há escravo aquilombado, logo que esteja no interior das matas, vizinho ou distante de qualquer estabelecimento, em reunião de dois ou mais com casa ou rancho.

A conceituação passou a permear o imaginário e a constituição da memória do que se entende por quilombo, o que causa confusões teóricas e práticas sobre a temática¹¹⁶, até hoje, principalmente no que diz respeito à rejeição da contemporaneidade das comunidades quilombolas, como forma de negação de direitos, a partir do conceito jurídico formulado sobre

¹¹⁵ Décio Freitas (1982, p. 29), por sua vez, entendia que as lutas dos escravizados não tiveram força para destruir o sistema de opressão e exploração.

¹¹⁶ Sobre controvérsias e disputas em torno do conceito de quilombo, cf. CARVALHO, Roberta M. Amâncio; LIMA, Gustavo F. da Costa. Comunidades quilombolas, territorialidade e a legislação no Brasil: uma análise histórica. **Revista de Ciências Sociais**, nº 39, p. 329-346, out. 2013; HENRIQUES FILHO, Tarcísio. Quilombola: a legislação e o processo de construção de identidade de um grupo social negro. **Revista de Informação Legislativa**, vol. 48, nº 192, p. 147-170, out./dez. 2011; LIFSCHITZ, Javier A. Percursos de uma neocomunidade quilombola: entre a “Modernidade” afro e a “tradição” pentecostal. **Afro-Ásia**, nº 37, p. 153-173, 2008.

quilombo, já que tais definições não corresponderam a todas as experiências do próprio passado, pois o fenômeno era mais dinâmico e complexo do que a própria legislação anti-quilombola, tanto que esta última teve de se adequar, diversas vezes, a essa dinamicidade.

É importante, também, considerar que os registros oficiais costumam referir-se apenas àqueles quilombos que foram atacados pelas forças militares ou capitães-do-mato contratados, já que as informações coletadas em documentos geralmente provêm daqueles territórios que foram invadidos por forças repressoras (SILVA, 2000, p. 271).

A ressalva é importante porque retira legitimidade das argumentações jurídicas que se baseiam na suposição de que os quilombos no Brasil teriam sido apenas aqueles registrados oficialmente, reprimidos e destruídos pela administração colonial, como um fenômeno social que existiu no passado sob controle estrito e absoluto das autoridades coloniais e imperiais; essa suposição, todavia, cai por terra não apenas com base nos estudos históricos mais recentes, como também ao se constatar a existência, atualmente, de comunidades que afirmam descenderem de quilombos, contrariando os supostos critérios definitivos de verdade da historiografia tradicional, a partir de seu confronto com a história oral preservada pelos quilombolas, que têm contribuído para suprir as lacunas da documentação oficial e até mesmo alterar as interpretações que se acreditavam definitivas (SILVA, 2000, p. 272). Mas, afinal, o que foram os quilombos para além de seu conceito jurídico e qual a contribuição deles para o Direito Constitucional?

b) Insurgência ao sistema jurídico: contraponto à escravização

Antes de abordar o quilombo, é necessário relatar que o escravismo delineou o Brasil, fortemente estruturado nas relações decorrentes da escravidão e pouco enfrentadas pelo sistema jurídico. O Brasil experimentou a formação escravista mais importante no Novo Mundo, pois nenhum outro país teve sua História tão modelada e condicionada pelo escravismo, em todos os aspectos, econômico, social e cultural, podendo-se dizer que a escravidão esboçou o perfil histórico do Brasil e produziu a matriz da sua configuração social: passados 130 anos da abolição, conserva toda a sua validade a observação de Nabuco¹¹⁷ de que a escravidão ainda continuaria por muito tempo uma característica nacional do Brasil (FREITAS, 1982, p. 11).

No entanto, a escravização produziu importante contraponto: os quilombos, pelos quais se pode inovar a respeito da reflexão constitucional sobre os direitos à liberdade e à igualdade. Para Edison Carneiro (2011, p. XXXV), o recurso mais utilizado pelos escravizados,

¹¹⁷ As observações de Nabuco foram objeto de obra própria, cf. NABUCO, Joaquim. **O Abolicionismo**. Brasília: Editora UnB, 2011.

no Brasil, para escapar ao cativeiro foi a fuga para o mato, de que resultaram os quilombos, os quais teriam tido um momento determinado e o desejo de fuga era certamente geral, mas o estímulo à fuga vinha do relaxamento da vigilância dos senhores, causado pela decadência econômica. De acordo com Stuart B. Schwartz¹¹⁸ (2001, p. 49),

A resistência dos escravos e, em especial, a formação dos quilombos são atividades em que a iniciativa dos escravos é mais óbvia e, assim, continua a interessar os historiadores, bem como aqueles interessados nas comunidades do Brasil contemporâneo proveniente do assentamento de fugitivos.

Todavia, costuma-se dizer que, em geral, as fontes históricas a respeito dos quilombos são raras, quando não indiretas, pois, nas senzalas, “as coisas” costumavam ser clandestinas e, nos quilombos, os registros aparecem em fontes produzidas pela repressão (GOMES, 2011, p. 64).

A investigação histórica destas comunidades negras apresenta enormes e complexas dificuldades, pois não se dispõe de fontes diretas dos próprios quilombolas, que nada deixaram escrito, restando apenas as informações de seus inimigos (FREITAS, 1982, p. 38).

Apesar disso, a partir de estudos das Ciências Sociais, principalmente da contribuição da História e da Antropologia, pode-se saber a respeito da sua formação e, por consequência, suas implicações jurídicas passadas e presentes, inclusive compreender que não se tratou de fenômeno restrito às Américas, nem às áreas rurais¹¹⁹ (DE LA SERNA, 2010, p. 89).

A noção de quilombo antecede a sua disciplina jurídica no Brasil, tendo vindo da África e, ainda nos períodos colonial e imperial, sofrido as necessárias ressignificações. Na África¹²⁰, a palavra teria a conotação de associação de homens, aberta a todos sem distinção de filiação a qualquer linhagem, na qual os membros eram submetidos a dramáticos rituais de iniciação que os retiravam do âmbito protetor de suas linhagens e os integravam como co-guerreiros em um regimento de super-homens invulneráveis às armas de inimigos; por outro lado, o quilombo amadurecido seria uma instituição transcultural que recebeu contribuições de

¹¹⁸ Ainda, sobre a resistência dos escravizados, cf. SCHWARTZ, Stuart B. El mocambo: resistencia esclava en la Bahía colonial. In: PRICE, Richard (comp.). **Sociedades cimarronas**: comunidades escravas rebeldes en las Américas. México: Siglo Veintiuno, 1981, p. 162-184; SCHWARTZ, Stuart B. **Escravos, roceiros e rebeldes**. Santa Catarina: EDUSC, 2001.

¹¹⁹ Décio Freitas (1982, p. 42) registra que alguns dos primeiros subúrbios dos maiores centros urbanos brasileiros se originam de quilombos.

¹²⁰ Aqui, usa-se a expressão “África” sem nenhuma pretensão de reduzir a sua complexidade, mas como referência ao continente africano, em contraponto ao continente americano, tendo em vista que a aquele, assim como este continente, é repleto de diversidade geoespaciais, históricas etc. Nesse sentido, cf. SANTOS, Ynaê Lopes dos. **História da África e do Brasil afrodescendente**. Rio de Janeiro: Pallas, 2017. Sobre a temática, Achille Mbembe (2002, p. 192 e 198-199) critica, igualmente, o mito da unidade africana, argumentando que não há nenhuma identidade africana que possa ser designada por um único termo, ou que possa ser nomeada por uma única palavra, ou, por fim, que possa ser subsumida a uma única categoria, pois a identidade africana não existe como substância, eis que é constituída, de variadas formas, com base numa série de práticas.

diversas culturas: *lunda*, *imbangala*, *mbundu*, *kongo*, *wovimbundu*, etc.; os *ovimbundu* contribuíram com a estrutura centralizada de seus campos de iniciação, os quais ainda se encontram hoje entre os *mbundu* e *cokwe* de Angola central e ocidental (MUNANGA, 1995/1996, p. 60; 2001).

Além disso, a história do quilombo, assim como a dos povos *bantu*, seria envolvida por povos de regiões diferentes entre Zaire e Angola, sendo marcada pela tradição oral, evidentemente com lacunas e imprecisões, mas que continua sendo, hoje, uma das grandes fontes de informação da história da África negra (MUNANGA, 1995/1996, p. 58). Assim, a terminologia quilombo pode ser considerada uma palavra originária dos povos de línguas *bantu* (*kilombo*, aportuguesado para *quilombo*), sendo que a sua presença e seu significado, no Brasil, têm a ver com alguns ramos desses povos *bantu* cujos membros (dos grupos *lunda*, *ovimbundu*, *mbundu*, *kongo*, *imbangala*, etc., cujos territórios se dividem entre a atual Angola e Zaire) foram trazidos e escravizados no Brasil (MUNANGA, 1995/1996, p. 58; 2001).

Embora a palavra quilombo (*kilombo*) advenha da língua *umbundu*, seu conteúdo, enquanto instituição sociopolítica e militar, resulta de uma longa história que circunda regiões e povos dos grupos já mencionados, marcada, ainda, pelos conflitos de poder, de cisão dos grupos, de migrações em busca de novos territórios e de alianças políticas entre grupos alheios (MUNANGA, 1995/1996, p. 58).

No mesmo sentido, João José Reis (95/96, p. 16) afirma que o termo *quilombo* derivaria da palavra *kilombo*, que seria uma sociedade de iniciação de jovens guerreiros *mbundu* adotada pelos invasores *jaga* (ou *imbangala*), estes últimos, formados por gente de variados grupos étnicos desenraizada de suas comunidades; a instituição teria sido reinventada, embora não inteiramente reproduzida, pelos rebeldes dos Palmares para enfrentar problema semelhante, a perda de raízes, em seu processo diaspórico, deste lado do Atlântico; além disso, a terminologia *quilombo* foi notabilizada após Palmares ter se consagrado como definição de reduto de escravizados fugidos, pois, antes disso, a expressão utilizada era *mocambo*¹²¹.

¹²¹ A fim de que não se pratiquem novos apagamentos da história, é importante que se registre a presença indígena nos quilombos. João José Reis (95/96, p. 16), assim como outros pesquisadores que têm prestigiado o trabalho da arqueologia informam a presença indígena em alguns quilombos, inclusive escavações arqueológicas na Serra da Barriga recolheram um grande volume de cerâmica indígena, o que pode significar uma presença indígena mais importante do que até agora se admitiu, ou a adoção intensiva pelos palmarinos da cultura material nativa. Diz-se “alguns quilombos”, porque a historiografia registra, por outro lado, intensos conflitos entre quilombolas e indígenas em outros quilombos históricos, como se vê em duas notas a seguir. Tratando das alianças, cf. WADE, Peter. Interações, relações e comparações afro-indígenas. In: ANDREWS, G. R.; DE LA FUENTE, A. **Estudos afro-latino-americanos**: uma introdução. Buenos Aires: CLACSO/Harvard University, 2018, p. 119-162. bell hooks (2019, p. 316-341), ao tratar de “renegados”, revolucionários: americanos nativos, afro-americanos e indígenas negros, também trata dessas alianças nos Estados Unidos da América do Norte.

Em Palmares, por exemplo, mulheres e homens organizaram a produção de maneira eficiente e desenvolveram estruturas originais de parentesco e de poder, não se sabendo muito sobre estes e outros aspectos da organização interna, sendo que os autores frequentemente generalizam para toda a história palmarina informações tomadas de fontes que retratam, sem muita precisão, condições locais específicas e momentos isolados de uma sociedade composta de vários núcleos populacionais, que durou quase cem anos (REIS, 95/96, p. 16).

Ainda sobre a noção inicial de quilombo, Kabengele Munanga (1995/1996, p. 63) chega a relatar o quilombo brasileiro como uma “cópia” do quilombo africano¹²². Segundo ele, o quilombo brasileiro foi reconstruído pelos escravizados para se opor à estrutura escravocrata, pela implantação de outra estrutura política na qual se encontraram todos os oprimidos; escravizados, revoltados, organizaram-se para fugir das senzalas e das plantações e ocuparam partes de territórios brasileiros não-povoados, geralmente de acesso difícil; imitando o modelo africano, eles transformaram esses territórios em espécie de campos de iniciação à resistência, campos esses abertos a todos os oprimidos da sociedade (negros, indígenas¹²³ e brancos pobres), prefigurando um modelo de democracia plurirracial que o Brasil ainda está a buscar¹²⁴.

Entretanto, apesar de sua forma de resistência e constante (re)existência, para João José Reis (95/96, p. 19), isolados ou integrados, dados à predação ou à produção, o objetivo da maioria dos quilombolas não teria sido de demolir a escravidão, mas sobreviver, e até viver bem, em suas fronteiras; também, não procederia, exceto talvez em poucos casos, a ideia de que os quilombolas fugiam para recriar a África no interior do Brasil¹²⁵, com o projeto de construir uma sociedade alternativa à escravocrata e além disso numa reação “contra-aculturativa” ao mundo dos brancos; obviamente, os quilombos formados por africanos-natos aproveitaram tradições e instituições originárias da África, como no caso de Palmares, porém,

¹²² A respeito desse assunto’, cf. KENT, R. K. Palmares: un estado africano en Brasil. In: PRICE, Richard (comp.). **Sociedades cimarronas**: comunidades esclavas rebeldes en las Américas. México: Siglo Veintiuno, 1981, p. 113-151. Em sentido contrário, Décio Freitas (1982, p. 30) argumenta que a investigação histórica elucida que não houve sequer semelhança entre as comunidades dos escravizados brasileiros e os quilombos angolanos, em nenhum aspecto, caracterizando-se eles pelo contrário como substancialmente antinômicos.

¹²³ Sobre a nem sempre amistosa relação entre quilombolas e povos indígenas, cf. GOMES, Flávio dos Santos. Africanos e crioulos no campesinato negro do Maranhão oitocentista. **Revista Outros Tempos**, vol. 8, nº 11, p. 63-88, 2011; GOMES, Flávio dos Santos. Etnogénesis y ocupación colonial: africanos, indígenas, criollos y cimarrones en Brasil (siglo XVIII). **Anuario IEHS**, vol. 26, p. 55-73, 2011b.

¹²⁴ Nesse sentido, parece ser a visão de Edison Carneiro (2011, p. XL), para quem os quilombolas viviam em paz, em uma espécie de fraternidade racial, havendo nos quilombos uma população heterogênea de que participavam em maioria negros, mas que contava também com mulatos e indígenas.

¹²⁵ Todavia, Edison Carneiro (2011, p. XXXVI), parece sugerir tal ideia, ao dizer que o movimento de fuga era, em verdade, uma negação da sociedade oficial, que oprimia os escravizados negros, eliminando a sua língua, religião e estilos de vida; assim, o quilombo, constituiu uma reafirmação da cultura e do estilo de vida africanos; o tipo de organização social criado pelos quilombolas estava tão próximo do tipo de organização então dominante nos Estados africanos que, ainda que não houvesse outras razões, poderia se dizer que os negros responsáveis por ele eram em grande parte recém-vindos da África, e não negros crioulos, nascidos e criados no Brasil.

não seria um movimento privativo dos quilombos. É inegável, todavia, o protagonismo negro nos quilombos. Kabengele Munanga (1995/1996, p. 63) lembra que

Não há como negar a presença, na liderança desses movimentos de fuga organizados, de indivíduos escravizados oriundos da região bantu, em especial de Angola, onde foi desenvolvido o quilombo. Apesar de o quilombo ser um modelo bantu, creio eu que, ao unir africanos de outras áreas culturais e outros descontentes não-africanos, ele teria recebido influências diversas, daí seu caráter transcultural. Com efeito, a transculturação parece-me um dado fundamental da cultura afro-brasileira. A “pureza” das culturas nagô e bantu é uma preocupação de alguns pesquisadores e nada tem a ver com as práticas e estratégias dos que nos legaram a chamada cultura negra no Brasil. Com efeito, os escravizados africanos e seus descendentes nunca ficaram presos aos modelos ideológicos excludentes. Suas práticas e estratégias desenvolveram-se dentro do modelo transcultural, com o objetivo de formar identidades pessoais ricas e estáveis que não podiam estruturar-se unicamente dentro dos limites de sua cultura. Tiveram uma abertura externa em duplo sentido para dar e receber influências culturais de outras comunidades, sem abrir mão de sua existência enquanto cultura distinta e sem desrespeitar o que havia de comum entre seres humanos. Visavam a formação de identidades abertas, produzidas pela comunicação incessante com o outro, e não de identidades fechadas, geradas por barricadas culturais que excluem o outro.

Assombrada com as dimensões de Palmares, a metrópole portuguesa combateu os quilombos no nascedouro, dando-lhes disciplina jurídica (nomeação), no século XVIII, definindo-os como o ajuntamento de cinco ou mais negros fugidos arranchados em sítio despovoado: tratou-se de uma definição mesquinha, concebida para melhor controlar as fugas, mas que, por outro lado, terminou por agigantar o fenômeno aos olhos de seus contemporâneos e de estudiosos posteriores, pois contados a partir de cinco sujeitos, o número de quilombos foi inflacionado nas correspondências oficiais (REIS, 95/96, p. 18).

c) Relações com a sociedade envolvente: complexidade, dinamicidade e o mito do isolamento

O certo, e bem evidente, é que o quilombo brasileiro surgiu ressignificando à ideia vinda da África, pois teve de se ajustar à sociedade colonial e imperial e aos seus modelos jurídicos que se diferenciavam do africano, o que evidencia seu constante caráter ressignificante diante das relações jurídicas com as quais tinham que lidar. Assim como no presente, os quilombos jamais estiveram totalmente isolados da sociedade; eles mantinham relações, de modo a ser mito o ideário de isolamento total, haja vista haver muita cautela nos processos de negociação e troca, os quais demonstravam uma lógica quilombola de constante negociação de suas relações sociais, políticas e jurídicas. Tão evidente era a relação de alguns quilombos com a sociedade hegemônica envolvente que, em Províncias como o Maranhão, necessitou-se, pelo menos no plano jurídico-formal, de se penalizar aqueles que contribuíssem para essa relação, sendo exemplo disso a Lei nº 1157, de 6 de setembro de 1876 (MARANHÃO, 1835-1849), que, dentre tantas outras posturas, previa:

Art. 17. Toda pessoa livre que negociar com escravos fugidos ou aquilombados e ministrar-lhes qualquer qualidade de armas, e bem assim munição ou fazenda e mantimentos, além do crime previsto no art. 115 do cod. Criminal, incorrerá na multa de 30500 rs. E o duplo na reincidência. Se o delinquente for escravo será paga a multa pelo senhor, além de incorrer o mesmo escravo nas mesmas penas do citado art. 115 do código criminal.

Nesse ínterim, a historiografia reconhece, além desse processo de negociação realizado entre quilombolas e a sociedade que circuncidava as comunidades, existir processos políticos de negociação com o próprio Estado colonial e imperial, os quais são registrados no Brasil e no exterior, confirmando-se o seu caráter político, apesar de negada pelos abolicionistas brasileiros (MOURA, 1981). O discurso liberal dos abolicionistas não aceitava as lutas dos escravizados como fato político, mas, de fato, como simples manifestação de homens que “mantidos até hoje ao nível de animais”, jamais poderiam participar do processo de mudança social no qual eram os principais interessados (MOURA, 1981, p. 80-81).

É que essa “rebeldia negra” antecede em muito o movimento abolicionista. Enquanto a primeira desde o século XVII já se consubstanciava em um fato histórico tão relevante como a República de Palmares, o movimento abolicionista somente se manifestará, organizada e politicamente, quando o sistema escravista entra em sua crise irrecuperável do final do século XIX. É exatamente a este movimento tardio que se deseja dar o mérito da Abolição. Ao contrário. Se méritos devem ser computados deverão ser creditados à rebeldia negra. Se houve limitações imperdoáveis elas devem ser computadas aos tímidos abolicionistas que a concluíram. Os abolicionistas, com a exceções que veremos depois, se desejavam o fim da escravidão lenta, de um lado, temiam, de outro, aquela “vingança bárbara e selvagem” a que Nabuco se refere cautelosamente. No entanto, conforme já vimos, os quilombos nunca foram grupos fechados e já na República dos Palmares e no quilombo de Ambrósio, como em tantos outros, elementos de outras etnias, marginalizados pelo sistema escravista, se refugiavam naqueles espaços para participarem da vida comunitária que encontravam no quilombo (MOURA, 1981, p. 81-82).

Dessa forma, tendeu-se a evidenciar os processos de negociação e relações firmados com a sociedade hegemônica envolvente e não as negociações e relações com o Estado, geralmente omitidos da narrativa oficial. Por exemplo, no Maranhão, nas áreas do Gurupi e Turiaçu, são conhecidos os detalhes de um campesinato que articulava mocambos e senzalas, dando origem às comunidades negras rurais e o acesso à terra ainda na escravidão, sendo que o seu funcionamento se dava da seguinte maneira: alguns produtos que complementavam a economia de quilombos, servindo como moeda de troca, vinham das roças e da economia própria daqueles que permaneciam nas senzalas, estabelecendo alianças, ampliando bases econômicas, autonomia e proteção (GOMES, 2011, p. 64).

Os habitantes dos quilombos podiam fazer grandes deslocamentos para efetuarem trocas mercantis ou reencontrar seus parentes que continuavam nas fazendas e, no Maranhão, província pródiga em quilombos, dizia-se: “encontram-se os quilombos bem providos de armamentos e munição, e dos escravos que podem recrutar aos lavradores, que lhes não dão

apoio”; assim, os escravizados de fazendeiros que não apoiassem, por meio de comércio, proteção, negligência ou pouco interesse em capturá-los, seriam alvos da “sedução” no sentido de ir para o quilombo; com ou sem a conveniência e omissão de determinados fazendeiros, alguns quilombolas, além de realizarem trocas mercantis, pernoitavam nas senzalas ou acampavam nas próprias terras de grandes fazendas (GOMES, 2011, p. 65).

O envolvimento era tão grande que algumas fazendas podiam ser classificadas como verdadeiros quilombos, não só porque os seus escravizados mantinham contatos com os quilombolas, mas, também, devido à insubordinação cotidiana e pressão aos senhores por mais autonomia, negociando o tempo do trabalho nas lavouras, cultivando roças, comercializando produtos e realizando batuques e festas religiosas com maior frequência etc. (GOMES, 2011, p. 65). Os relatos da historiografia comprovam que os quilombolas utilizavam seu capital rebelde para contornar o sistema jurídico da escravidão¹²⁶, pois a existência desse sistema pressupunha, logicamente, a instituição jurídica, que legitimava a propriedade do homem pelo homem (FREITAS, 1982, p. 46) e, além de tudo, combatendo-se a insurgência, pois,

Por um lado, não podiam existir resistência ou insubordinação, já que as reconhecer seria reconhecer a humanidade dos escravizados. Por outro lado, uma vez que a resistência existia, era preciso lidar com ela de modo bem severo, dentro das fazendas ou nos seus arredores. Assim, às voltas com um discurso que afirmava a satisfação dos escravos, uma pletera de leis, conselhos e medidas, legais e ilegais, foram concebidos para conter a mesma resistência que era negada na teoria. [...]
Mas, na medida em que passava o tempo, a sucessão de revoltas nas fazendas e especialmente a consolidação – na Jamaica e nas Guianas – de grandes colônias de fugitivos, com as quais os governos coloniais tinham de negociar, minaram paulatinamente a imagem de submissão e o argumento correlato de inadaptação patológica. Por mais que alguns observadores quisessem ver nessas fugas em massa um sinal da força que a natureza exercia sobre o animal-escravo, a possibilidade de resistência em massa penetrou o discurso ocidental (TROUILLOT, 2016, p. 136-138).

Portanto, os quilombolas, mesmo diante de um cenário jurídico que lhes negava os direitos mais elementares, tais quais a liberdade e a igualdade, estavam atentos aos processos de negociação, demonstrando que tinham capacidade de se articular social e politicamente, a fim de que a força do Direito não fosse usada contra os mesmos, já que qualquer sistema de dominação tende a proclamar sua própria normalidade e, no caso dos escravizados, reconhecer a resistência como um fenômeno de massa seria reconhecer a possibilidade de que alguma coisa estivesse errada com o sistema, assim tanto os fazendeiros caribenhos quanto seus pares no

¹²⁶ Não se pode esquecer que a escravidão não constituía uma realidade fora do Direito. Contrariamente, o sistema jurídico legitimava a escravidão, a qual possuía um vasto complexo de princípios e normas para regê-la: cf. BRITO, Luciana da Cruz. **Temores da África**: segurança, legislação e população africana na Bahia oitocentista. Salvador: EDFUBA, 2016, p. 15-30; FISCHER, Brodwyn; GRINBERG, Keila; MATTOS, Hebe. Direito, silêncio e racialização das desigualdades na história afro-brasileira. In: ANDREWS, G. R.; DE LA FUENTE, A. **Estudos afro-latino-americanos**: uma introdução. Buenos Aires: CLACSO/Harvard University, 2018, p. 163-215; MALHEIRO, Agostinho Marques Perdigão. **A escravidão no Brasil**: ensaio histórico, jurídico, social. Petrópolis/Brasília: Vozes/INL, 1976.

Brasil e nos Estados Unidos, rejeitavam sistematicamente qualquer concessão ideológica em favor da liberdade e seus argumentos em defesa da escravidão foram decisivos para o desenvolvimento do racismo científico (TROUILLOT, 2016, p. 138).

Hoje, em um cenário no qual saíram da situação, pelo menos, de invisibilidade jurídica formal¹²⁷, as lições do passado podem contribuir para os processos não só de luta por direitos, muitos dos quais já reconhecidos, mas de efetivação/inclusão, mediante suas lutas políticas. Se, no passado, o essencial era usar a ação política para se fugir da opressão do Direito, no presente, contudo, há inversão na qual a ação do Direito deve ser usada para se escapar da opressão da política.

d) Invisibilidade dos quilombos (ocultamento/silenciamento/esquecimento)

Antes de tratar sobre como se formou o silêncio em torno dos quilombos, deve-se se fazer importante ressalva. Renomados cientistas sociais têm questionado se alguns grupos estiveram em situação de invisibilidade e, agora, tornaram-se visíveis. Dessa maneira, a questão da invisibilidade deve ser vista com cuidado, a fim de que não se cometam equívocos teóricos. Peter Wade (2003, p. 154) registra, a partir do caso colombiano, que não havia interesse total em transformar os negros e os indígenas em “invisíveis”, como alegaram consideráveis cientistas sociais, ainda que aspectos valorosos das suas identidades fossem apagados, tendo em vista que o ideário de Nação dependia da ideologia da mestiçagem para se afirmar. Em outras palavras, o interesse em invisibilizar era limitado, diante da afirmação de que negros e indígenas estavam em posição inferior, atribuindo-lhes um caráter exótico e atrasado, a fim de reiterar a superioridade, Modernidade e progresso do embranquecimento biológico e cultural. Era comum, ainda, a apropriação de elementos da cultura negra, como o Samba, no Brasil¹²⁸, a rumba, em Cuba, e o porro e a cumbia, na Colômbia, exatamente, para se exaltar o elemento “negro” na formação do ideário de Nação (WADE, 2007, p. 389; 2003, p. 155).

O uso da imagem e da cultura da população negra e dos povos indígenas era imprescindível como ponto de referência definidor do branco e do futuro da Modernidade, ou melhor, as representações da Nação se nutriram das imagens dos “outros” racializados (WADE, 2007, p. 389). Foi assim que os Estados-Nações latino-americanos usaram as culturas

¹²⁷ Tratando da situação das quebradeiras de coco babaçu e quilombolas, *cf.* SHIRAIISHI NETO, Joaquim. **O direito das minorias**: passagem do “invisível” real para o “visível” formal? Manaus: UEA Edições, 2013.

¹²⁸ As apropriações culturais possuem análises específicas. No caso brasileiro, *cf.* VELASCO MOLINA, Mónica. Las políticas culturales y la apropiación de los elementos culturales afrobrasileños por parte de la elite brasileña. *In*: _____. **Teorías y democracia raciales**: la resignificación de la cultura negra en Brasil. Ciudad de México: UNAM, 2016, p. 223-309.

subalternizadas para fortalecer a ideia da miscigenação e, no caso do Brasil, o mito da democracia racial. Porém, a seletividade dos elementos dessa cultura agiu principalmente sobre elementos culturais que pudessem passar por um processo de embranquecimento menos perceptível, ou que o seu embranquecimento não pudesse ser atrelado a movimentos reivindicatórios: o encaixe dos quilombos nessa lógica seria bastante improvável, já que o próprio estereótipo que o definiu pressupõe insubordinação.

Isso explica o ocultamento/silenciamento/esquecimento a respeito do significado e contribuição dos quilombos para a formulação da narrativa oficial do Brasil, em que pese a sua proeminência em grande parte da História nacional. A esse fenômeno os historiadores têm denominado de silenciamento¹²⁹. Em importante obra a respeito do papel da História, principalmente a partir do silêncio que se formou a respeito da Revolução do Haiti¹³⁰, Michel-Rolph Trouillot¹³¹ (2016, p. 18) diz que a mesma é fruto do poder, mas o próprio poder nunca é transparente a ponto de sua análise ser supérflua; como complemento, a marca infalível do poder pode bem ser sua invisibilidade; por outro lado, o desafio inescapável será expor suas raízes (TROUILLOT, 2016, p. 18), rompendo com os seus silêncios. E,

Silêncios são inerentes à história, porque qualquer evento específico entra para a história sem algumas de suas partes constitutivas. Alguma coisa sempre é deixada de fora, enquanto alguma outra coisa é registrada. Nenhum evento se consuma perfeitamente, por mais que decidamos definir as fronteiras desse evento. Assim, o que quer que se torne fato, ao fazê-lo, traz consigo suas ausências inatas, específicas de sua produção. Em outras palavras, os próprios mecanismos que tornam possível qualquer registro histórico também asseguram que os fatos históricos não sejam todos

¹²⁹ Fazendo intersecção entre silenciamento e tabu, cf. ANÓN, Valeria; RUFER, Mario. Lo colonial como silencio, la conquista como tabu: reflexiones en tiempo presente. **Tabula Rasa**, nº 29, p. 107-131, 2018.

¹³⁰ “A Revolução Haitiana entrou para a história, portanto, com a característica peculiar de ter sido inconcebível, mesmo enquanto acontecia. Debates oficiais e publicações da época, incluindo a longa lista de panfletos sobre Saint-Domingue publicados na França de 1790 a 1804, demonstram a incapacidade da maioria dos contemporâneos para compreender em seus próprios termos a revolução em curso. Eram capazes de ler as notícias somente a partir de suas categorias padronizadas, e essas categorias eram incompatíveis com a ideia de uma revolução escrava” (TROUILLOT, 2016, p. 22). As conexões entre os quilombos e o medo do Haiti são registradas pela História, cf. GOMES, Flávio dos Santos. Experiências transatlânticas e significados locais: ideias, temores e narrativas em torno do Haiti no Brasil escravista. **Tempo**, nº 13, p. 209-246, jul. 2002.

¹³¹ Apresentando as posições do autor haitiano, cf. ARCO BLANCO, Miguel Ángel del. Nota introductoria: por qué publicar *Silenciando el pasado*. In: TROUILLOT, Michel-Rolph. **Silenciando el pasado: el poder y la producción de la Historia**. Granada: 2017; CARBY, Hazel V. Presentación. In: TROUILLOT, Michel-Rolph. **Silenciando el pasado: el poder y la producción de la Historia**. Granada: 2017; ESPINOSA ARANGO, Mónica L. ¿Cómo escribir una historia de la imposible? Michel-Rolph Trouillot y la interpretación de la revolución haitiana. **Memorias**, año 4, nº 8, p. 30-40; MELLO, Marcelo Moura; PIRES, Rogério Britness W. Trouillot, o Caribe e a Antropologia. **Afro-Ásia**, nº 58, p. 189-196, 2018; PRICE, Sally. Posfácio. Higienização da cultura: poder e produção de exposições museológicas. In: FILHO, Manuel F. Lima *et al.* **Museus e atores sociais: perspectivas antropológicas**. Recife: UFPE/ABA, 2016, p. 273-283; TROUILLOT, Michel-Rolph. A região do Caribe: fronteira aberta na teoria antropológica. **Afro-Ásia**, nº 58, p. 196-232, 2018. Também, narrando ou contextualizando a Revolução, cf. GRAU, María Isabel. **La revolución negra: la rebelión de los esclavos en Haití, 1791-1804**. México: Ocean Sur, 2009; LAO-MONTES, Agustín. Descolonizar la memoria en aras de forjar futuros de liberación: repensar las independencias a la luz de la Revolución Haitiana. **Sortuz**. *Oñati Journal of Emergent Social-legal Studies*, vol. 5, issue 2, p. 90-105, 2013; VASTEY, Jean Louis. **El sistema colonial develado**. Buenos Aires: Ediciones del CCC, 2018.

criados iguais. Eles refletem controles diferenciados dos meios de produção histórica, já desde o primeiro registro que transforma um evento num fato. Silêncios desse tipo mostram os limites de estratégias que implicam uma reconstituição mais apurada do passado e, em decorrência, a produção de uma história “melhor”, por meio de um mero alargamento da base empírica” (TROUILLOT, 2016, p. 86-87).

Nesse sentido, Michel-Rolph Trouillot (2016, p. 57) afirma que os silêncios ingressam no processo de produção histórica nos seguintes momentos: a) criação do fato: elaboração das fontes; b) composição do fato: elaboração dos arquivos; c) recuperação do fato: elaboração das narrativas e; d) significância retroativa: elaboração da história em última instância. Sobre o importante poder dos arquivos¹³², registra que,

O controle desigual sobre a produção histórica persiste também no segundo momento da produção histórica, a elaboração de arquivos e documentos. Fontes e documentos podem, é claro, surgir simultaneamente e alguns analistas chegam mesmo a confundí-los (TROUILLOT, 2016, p. 91).

Em vista disso, para Michel-Rolph Trouillot (2016, p. 58), esses momentos são ferramentas conceituais, abstrações de segundo nível de processos que se alimentam uns dos outros e, como tais, não pretendem oferecer uma descrição realista da elaboração de qualquer narrativa individual, mas, ajudam a entender por que nem todos os silêncios são iguais e por que eles não podem ser abordados – ou eliminados – todos da mesma forma, ou seja, qualquer narrativa histórica é um conjunto específico de silêncios, resultante de um processo singular, e a operação necessária para desconstruir tais silêncios variará de acordo com eles. Portanto,

Silêncios são indispensáveis para o relato, pois se o cronista nos contasse todas as “coisas” que acontecessem a cada momento, não compreenderíamos coisa nenhuma. Se o relato fosse de fato inteiramente abrangente, cobrindo todos os fatos, seria um relato incompreensível. Além disso, a seleção daquilo que importa, a criação dual de menções e silêncios, é baseada na compreensão das regras do jogo, tanto pelo locutor quanto pela audiência (TROUILLOT, 2016, p. 90).

Entendido como se forma a produção de silenciamentos na História, não se pode esquecer que eles decorrem das relações de poder em determinado momento. Além disso, a memória nacional, desde o início do século passado, no Brasil, deslocou, de certa maneira, o objeto do poder disciplinar exercido pelos órgãos e entidades estatais encarregados dessa atividade. São exemplos o Decreto-Lei nº 25/37 e a criação do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – SPHAN etc. Nunca é demais, porém, lembrar as palavras de Michel Foucault (2010, p. 56) a respeito das relações entre História e poder:

Parece-me que se pode compreender o discurso do historiador como uma espécie de cerimônia, falada ou escrita, que deve produzir na realidade uma justificação do poder e, ao mesmo tempo, um fortalecimento desse poder. Parece-me também que a função tradicional da história, desde os primeiros analistas romanos até tarde na Idade Média,

¹³² Jacques Derrida (2001, p. 7-17) já havia tratado da origem, do privilégio jurídico de arquivar e da violência do arquivo. Tratando, semelhantemente, do esquecimento, a historicização e a seletividade do arquivo, cf. LÜBBE, Hermann. Esquecimento e historicização da memória. **Estudos Históricos**, vol. 29, nº 57, p. 285-300, 2016.

e talvez no século XVII e mais tardiamente ainda, foi a de expressar o direito do poder e de intensificar o seu brilho. Duplo papel: de uma parte, ao narrar a história, a história dos reis, dos poderosos, dos soberanos e de suas vitórias (ou eventualmente, de suas derrotas provisórias), trata-se de vincular juridicamente os homens ao poder mediante a continuidade da lei, que se faz aparecer no interior desse poder e em seu funcionamento; de vincular, pois, juridicamente os homens à continuidade do poder mediante a continuidade do poder.

De forma evidente, os quilombos não foram silenciados por um ato administrativo deliberado, mas por resultado de um complexo de fatores sociais, políticos e jurídicos. Melhor dizendo, fatores de poder, sendo necessário rememorar a própria história daqueles, em processo no qual a função da História será o de mostrar que a legislação engana, que os governantes se mascaram, que o poder ilude e que os historiadores podem mentir; a nova História não será, portanto, a História da continuidade, contudo, será de decifração, detecção do segredo, devolução da astúcia, reapropriação de um saber afastado ou enterrado: será a decifração da verdade selada (FOUCAULT, 2010, p. 61). No nosso caso, da revelação do tabu do racismo e da quebra do pacto de silêncio que se formou sobre ele, retirando os quilombos da zona de silenciamento, como forma de demonstrar que tais sujeitos foram capazes de lutar por seus direitos e que tal luta proporcionou resultados, os quais foram ocultados e esquecidos.

e) A Constituição e o rompimento com o pacto de silêncio em torno dos quilombos

Os quilombos brasileiros, assim como as sociedades cimarronas, designaram-se “comunidades concebidas”, organizadas à margem dos ordenamentos jurídicos vigentes. Em sua época, as autoridades coloniais e imperiais chegaram a declarar guerra, porém acabaram convertendo-se em indivíduos que desenvolveram novas e criativas formas de relação social entre os subalternizados, com o propósito de ser incluídos na sociedade de então (DE LA SERNA, 2010, p. 105).

Sob esse raciocínio, a questão inicial a ser levantada, quando se trata de comunidades quilombolas, é compreender que a Constituição Federal de 1988 apresentou resposta constitucional aos silêncios, à negação e ao ocultamento da resistência quilombola. No entanto, a resposta constitucional não menospreza o valor histórico do conceito de quilombo, valorado sob o aspecto patrimonial, como se verá adiante. A noção comum que se tem de quilombos transpassa mais pela noção decorrente de sua disciplina jurídica, em tempos coloniais e imperiais, à sua própria noção histórica apresentada pela historiografia. Boa parcela das controvérsias que circundam os conceitos decorre do ponto de partida da noção jurídica dos quilombos e não de sua realidade histórica apresentada pela historiografia tradicional e reinterpretada pelos historiadores contemporâneos.

Entende-se, entretanto, que a Constituição Federal de 1988 contestou esse historicismo jurídico, permitindo-se que a patrimonialidade quilombola não se confundisse com a sua contemporaneidade, apesar da correlação e complementariedade das questões. Fora isso, tratou tais institutos de diversas maneiras, conquanto os estudos relacionados à Antropologia e ao Direito tenham se centrado predominantemente no aspecto da contemporaneidade, pouco avançando no que diz respeito à patrimonialidade.

A Constituição Federal de 1988, após um século da abolição da escravidão (1888), a partir das lutas do movimento negro brasileiro, trata dos quilombos em dois momentos distintos. Por meio dela, leva-se à compreensão de que as comunidades quilombolas, diante do fenômeno da Modernidade, como sujeitos contemporâneos, inserem-se na dialética de direitos assegurados pelo Estado Democrático de Direito e, conseqüentemente, pela cidadania (art. 1º, II, da CF). A Constituição Federal caminhou no sentido informado por Clóvis Moura (1993, p. 13), para quem estaria havendo revisão na história social do Brasil, particularmente no que diz respeito à importância dos quilombos na dinâmica da sociedade brasileira. Eles se manifestaram nacionalmente como afirmação da luta contra o escravismo e as condições em que os escravizados viviam pessoalmente. Semelhante posição é compartilhada por Stuart B. Schwartz (2001, p. 42), para quem, curiosamente,

Embora os estudos dos protestos escravos tenham prosperado nas duas últimas décadas e tenham se voltado cada vez mais para as interpretações culturais, os estudos da cultura escrava propriamente dita e, por conseguinte, as culturas africanas no Brasil não receberam atenção semelhante. A força óbvia da cultura afro-brasileira nos tempos da escravidão e a ampla difusão de elementos africanos por toda cultura brasileira levaram a uma aceitação um tanto tácita da cultura escrava. A ideia de sobrevivência cultural como uma espécie de resistência que conquistou alguma popularidade nos Estados Unidos não inspirou a historiografia brasileira recente, cujo foco tem sido o modo como a cultura escrava formou ou estímulo a resistência.

Nesse sentido, na lógica jurídica e constitucional, primeiro a Constituição Federal tratou de reconhecer os quilombos, no aspecto da *patrimonialidade*, denominadas de “reminiscências históricas dos antigos quilombos”, como exemplos de protagonismo do que se denomina processo civilizador nacional, que nada mais é do que fixar tal protagonismo dentro do mito fundador do Estado-Nação, ao inseri-los na seção correspondente à cultura nacional. É importante registrar que antes de tratar dos quilombos em si, a Constituição Federal se preocupou em afirmar que as culturas indígenas e afro-brasileiras são construtoras do processo civilizador nacional, pois, além de dizer que “o Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais” (art. 215, *caput*), reafirma que esse mesmo “Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros

grupos participantes do processo civilizatório nacional (§ 1º do art. 215)”¹³³. Note-se que apesar do dispositivo tratar “de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional”, dá-se ênfase às “manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras”, em uma tríade que ressalta o mito fundador baseado na formação indígena, europeia e africana.

Em seguida, a Constituição Federal, mais uma vez, ressalta o mito fundador, ao tratar do patrimônio cultural material e imaterial da Nação, estabelecendo que “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 devem se incluir: “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” (art. 216).

Para finalizar, a Constituição Federal, em 06 (seis) parágrafos complementares, após estabelecer o que constitui o patrimônio cultural brasileiro (art. 216), elenca as formas como tal patrimônio deve ser protegido, isto é, dá as diretrizes para que o Direito Administrativo possa atuar em favor daquilo está no ideário do mito fundador do Estado-Nação brasileiro¹³⁴. É didático lembrar que, inicialmente, eram apenas 05 (cinco) parágrafos, pois o § 6º foi incluído pela Emenda Constitucional nº 42/2003¹³⁵. Portanto, inicialmente, para os constituintes, o

¹³³ Posteriormente, a Emenda Constitucional nº 48/2005 agregou novas diretrizes ao dispositivo constitucional: “Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais. § 1º O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional. § 2º A lei disporá sobre a fixação de datas comemorativas de alta significação para os diferentes segmentos étnicos nacionais. § 3º A lei estabelecerá o Plano Nacional de Cultura, de duração plurianual, visando ao desenvolvimento cultural do País e à integração das ações do poder público que conduzem à: I - defesa e valorização do patrimônio cultural brasileiro II - produção, promoção e difusão de bens culturais; III - formação de pessoal qualificado para a gestão da cultura em suas múltiplas dimensões IV - democratização do acesso aos bens de cultura V - valorização da diversidade étnica e regional”.

¹³⁴ “§ 1º O Poder Público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação. § 2º Cabem à administração pública, na forma da lei, a gestão da documentação governamental e as providências para franquear sua consulta a quantos dela necessitem. § 3º A lei estabelecerá incentivos para a produção e o conhecimento de bens e valores culturais. § 4º Os danos e ameaças ao patrimônio cultural serão punidos, na forma da lei. § 5º **Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos.** § 6º É facultado aos Estados e ao Distrito Federal vincular a fundo estadual de fomento à cultura até cinco décimos por cento de sua receita tributária líquida, para o financiamento de programas e projetos culturais, vedada a aplicação desses recursos no pagamento de: I - despesas com pessoal e encargos sociais; II - serviço da dívida; III - qualquer outra despesa corrente não vinculada diretamente aos investimentos ou ações apoiados”. [Grifou-se]

¹³⁵ A Emenda Constitucional nº 71/2012, ao acrescentar o art. 216-A, ampliou a dimensão dos direitos culturais, abarcando e dando novas diretrizes às políticas culturais: “Art. 216-A. O Sistema Nacional de Cultura, organizado em regime de colaboração, de forma descentralizada e participativa, institui um processo de gestão e promoção conjunta de políticas públicas de cultura, democráticas e permanentes, pactuadas entre os entes da Federação e a

tombamento de “todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos”, teve um sentido especial, ao incluir na narrativa do próprio mito do Estado-Nação o protagonismo quilombola, proeminentemente negro, na formação do “processo civilizatório nacional” (§ 1º do art. 215), assim como espécie de bens “portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira” (art. 216, *caput*). A essa primeira disciplina constitucional a respeito dos quilombos, pode-se denominar de *patrimonialidade quilombola*, a qual corresponde ao reconhecimento e inclusão da historicidade da resistência quilombola à opressão jurídica que foi a escravidão¹³⁶.

Incluídos na narrativa oficial do Estado-Nação (§ 5º do art. 216), em processo relevantíssimo de resistência à escravização do passado, apesar de ocultados, os quilombos, tiveram a sua *contemporaneidade* afirmada no art. 68 do ADCT, como fenômeno e sujeitos de direitos do presente, os quais devem ter tais direitos assegurados no presente e futuro, como forma de compensar as dívidas históricas com aqueles que foram vítimas da opressão, da escravidão e do racismo do Estado colonial, imperial e nacional. Portanto, este foi o segundo momento no qual a Constituição tratou dos quilombos, ao dispor que “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos¹³⁷”.

sociedade, tendo por objetivo promover o desenvolvimento humano, social e econômico com pleno exercício dos direitos culturais. § 1º O Sistema Nacional de Cultura fundamenta-se na política nacional de cultura e nas suas diretrizes, estabelecidas no Plano Nacional de Cultura, e rege-se pelos seguintes princípios: I - diversidade das expressões culturais; II - universalização do acesso aos bens e serviços culturais; III - fomento à produção, difusão e circulação de conhecimento e bens culturais; IV - cooperação entre os entes federados, os agentes públicos e privados atuantes na área cultural; V - integração e interação na execução das políticas, programas, projetos e ações desenvolvidas; VI - complementaridade nos papéis dos agentes culturais; VII - transversalidade das políticas culturais; VIII - autonomia dos entes federados e das instituições da sociedade civil; IX - transparência e compartilhamento das informações; X - democratização dos processos decisórios com participação e controle social; XI - descentralização articulada e pactuada da gestão, dos recursos e das ações; XII - ampliação progressiva dos recursos contidos nos orçamentos públicos para a cultura. § 2º Constitui a estrutura do Sistema Nacional de Cultura, nas respectivas esferas da Federação: I - órgãos gestores da cultura; II - conselhos de política cultural; III - conferências de cultura; IV - comissões intergestores; V - planos de cultura; VI - sistemas de financiamento à cultura; VII - sistemas de informações e indicadores culturais; VIII - programas de formação na área da cultura; e IX - sistemas setoriais de cultura. § 3º Lei federal disporá sobre a regulamentação do Sistema Nacional de Cultura, bem como de sua articulação com os demais sistemas nacionais ou políticas setoriais de governo. § 4º Os Estados, o Distrito Federal e os Municípios organizarão seus respectivos sistemas de cultura em leis próprias”.

¹³⁶ O mesmo conteúdo está presente no Estatuto da Igualdade Racial (Lei nº 12.288/2010), quando se observa a cultura: “Art. 18. É assegurado aos remanescentes das comunidades dos quilombos o direito à preservação de seus usos, costumes, tradições e manifestos religiosos, sob a proteção do Estado. Parágrafo único. A preservação dos documentos e dos sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos, tombados nos termos do § 5º do art. 216 da Constituição Federal, receberá especial atenção do poder público”.

¹³⁷ Reafirma-se esta posição no Estatuto da Igualdade Racial (Lei nº 12.288/2010), no tocante ao acesso à terra: “Art. 27. O poder público elaborará e implementará políticas públicas capazes de promover o acesso da população negra à terra e às atividades produtivas no campo. Art. 28. Para incentivar o desenvolvimento das atividades produtivas da população negra no campo, o poder público promoverá ações para viabilizar e ampliar o seu acesso ao financiamento agrícola. Art. 29. Serão assegurados à população negra a assistência técnica rural, a simplificação do acesso ao crédito agrícola e o fortalecimento da infraestrutura de logística para a comercialização da produção. Art. 30. O poder público promoverá a educação e a orientação profissional agrícola para os

O art. 68 do ADCT vem em seguida a não cumprida promessa do Estado brasileiro de garantir os direitos territoriais aos povos indígenas, previsto no art. 67 do ADCT, que dispõe: “a União concluirá a demarcação das terras indígenas no prazo de cinco anos a partir da promulgação da Constituição”. Com essa informação, a leitura dos dispositivos comprova a existência de um manifesto comando de inclusão de povos indígenas e afro-brasileiros na narrativa do Estado-Nação, por meio das políticas patrimoniais (patrimonialidade indígena e patrimonialidade quilombola), como reconhecimento do protagonismo dos mesmos na História, bem como a necessidade de que se assegurem seus direitos territoriais, tais quais o reconhecimento da contemporaneidade de tais sujeitos, considerados povos e comunidades tradicionais pelos instrumentos jurídicos internacionais ou nacionais¹³⁸.

Sem embargo, ressalva-se que o conceito de povos ou de populações tradicionais não se opõe necessariamente ao moderno, pois ele não significa um atraso, um resíduo, um vestígio e tampouco algo meramente remanescente, mas, se constitui em uma nova categoria operacional que o aparato do Estado utiliza para entender situações concretas (ALMEIDA, 2005b, p. 1-2). A terminologia “povos tradicionais” designa uma diversidade de situações sociais que têm como denominador comum condições de existência consideradas que contrastam com “Modernidade” e à margem das representações de “desenvolvimento” e “progresso” dos poderes econômicos e políticos hegemônicos; assim, a terminologia “povos tradicionais” é utilizada, de modo prevalente, no contexto dos processos de construção de Estados-Nações “modernizantes”, e engloba identidades sociais e políticas construídas em relação ao arcabouço constitucional e jurídico atual, tanto em ordenamentos nacionais quanto internacionais, como garantia de reconhecimento e reprodução dos seus modos de fazer, criar e viver (O’DWYER, 2018, p. 35), e, no caso dos quilombos, o conceito tem se libertado das definições focadas no conceito de raça social e partido para definições respaldadas pela origem da história escravista, trabalhando a noção de negro no campo do pertencimento étnico e cultural (CUNHA JUNIOR, 2012, p. 163).

trabalhadores negros e as comunidades negras rurais. Art. 31. **Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.** Art. 32. O Poder Executivo federal elaborará e desenvolverá políticas públicas especiais voltadas para o desenvolvimento sustentável dos remanescentes das comunidades dos quilombos, respeitando as tradições de proteção ambiental das comunidades. Art. 33. Para fins de política agrícola, os remanescentes das comunidades dos quilombos receberão dos órgãos competentes tratamento especial diferenciado, assistência técnica e linhas especiais de financiamento público, destinados à realização de suas atividades produtivas e de infraestrutura. Art. 34. Os remanescentes das comunidades dos quilombos se beneficiarão de todas as iniciativas previstas nesta e em outras leis para a promoção da igualdade étnica”. [Grifos]

¹³⁸ São representativos, na esfera internacional, a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT, que trata dos Povos Indígenas e Tribais, ou nacionais, e, no plano nacional, o Decreto nº 8.750/2016, que institui o Conselho Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais.

Além dessa explicação inicial com referência à resposta constitucional às noções jurídicas históricas de quilombos, algumas outras explicações são necessárias, antes de se discorrer sobre o patrimônio cultural quilombola (noção de patrimonialidade), como explicar as controvérsias jurídicas em torno da ressemantização e ressignificação do conceito de quilombo, auxiliando-se a uma melhor compreensão da temática quilombola.

2.2 Controvérsias em torno da ressignificação e ressemantização dos quilombos

Quais são as implicações jurídicas a respeito das controvérsias relacionadas à ressignificação e ressemantização¹³⁹ do conceito de quilombo? E quem são as comunidades quilombolas e o que elas representam? Algumas comunidades de escravizados que fugiram são bastantes emblemáticas e passam uma visão bastante positiva sobre o fenômeno, sendo objeto de estudos pelas Ciências Sociais, como o Quilombo dos Palmares, no Brasil, os Saramaka, no Suriname, a comunidade de San Basílio de Palenque¹⁴⁰, na Colômbia. Esta última, inclusive, foi reconhecida como Obra Prima do Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade¹⁴¹, em 2005¹⁴². Chegar a essa posição de destaque em um campo simbólico decorreu do processo de

¹³⁹ Ressignificar tem a ver com se atribuir novo significado a alguma coisa, dando-lhe sentido diferente. Enquanto ressemantizar o quilombo corresponde a se abandonar sentidos que lhe são dados por meio da legislação colonial, deixando o simbolismo que o cerca, que lhe foi dado tanto pela literatura acadêmica (sobretudo da década de 1970, influenciada pelo marxismo) quanto por movimentos negros; é deslocar o conceito de sua significação simbólica original, que apresenta uma mescla com confronto com emergência de identidade. A caracterização do quilombo como expressão da negação do sistema escravocrata, como lócus da resistência e isolamento dá lugar às novas definições, tendo em vista que as clássicas oposições não abarcam todas as dimensões da sociedade escravista, tampouco do contexto da emergência dos remanescentes no Brasil democrático (FERRREIRA, 2011, p. 7-8). Nos textos sobre quilombos, as palavras são usadas sem que se façam diferenciações. Por essa razão, costumamos, em regra, usar as duas expressões de maneira conjunta.

¹⁴⁰ Sobre a cultura material palenquera e a construção de tal identidade em San Basilio, cf. ARCILA, María Teresa; GÓMEZ, Lucella. **Libres, cimarrones y arrojados en la frontera entre Antioquia y Cartagena: siglo XVIII**. Bogotá: Siglo del Hombre, 2009; CAMARGO, Moraima. Palenqueros en Barranquilla. Construyendo identidad y memorias urbanas. **Memorias: Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe**, año 1, n° 1, p. 1-18, jul./dez. MMV; MANTILLA OLIVEROS, Johana C. Historias locales, historias de resistencia: una aproximación a la cultura material de San Basilio de Palenque, siglos XVIII-XX. **Memorias: Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe**, año 4, n° 7, p. 76-92, maio 2007.

¹⁴¹ A respeito da patrimonialidade de San Basílio, cf. SALGE FERRO, Manuel. El patrimonio cultural inmaterial en San Basilio de Palenque, em busca de las representaciones de lo palenquero a través de la prensa nacional. **Memorias: Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe**, año 7, n° 13, p. 225-253, nov. 2010, para quem (Ibidem, p. 235) “San Basilio de Palenque adquiriu um alto capital simbólico e político que o levou a ser selecionado pelo Comitê de Patrimônio para apresentar sua candidatura ao programa proclamações da UNESCO em 2001. No entanto, nesse ano a candidatura nacional foi finalmente assumida pelo Carnaval de Barranquilla. O trabalho realizado em 2004 permitiu que o palenque alcançasse o reconhecimento como Bem de Interesse Cultural de Caráter Nacional e, finalmente, em 2005, graças aos aportes do Fundo extra orçamentário da UNESCO que financiou a elaboração de um novo expediente de candidatura e ao apoio técnico do Instituto Colombiano de Antropología e Historia, San Basilio de Palenque foi proclamado Obra Mestre do Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade”.

¹⁴² Outros exemplos representativos da cultura afro-latina reconhecidos, como obras-primas do patrimônio oral e imaterial da humanidade, são o Carnaval de Barranquilla, em 2003, e o Samba de Roda do Recôncavo Baiano, em 2005, que se destacam como práticas culturais marcadas pela forte presença afrodescendente (MIRANDA FREITAS, Joseania *et al.*, 2007, p. 501-531).

luta por reconhecimento de direitos que foi construído ao longo do século passado. Assim, nos processos de negociação pela efetivação de tais direitos e nas disputas jurídicas para se definir os seus limites mínimos e máximos, juristas e demais profissionais das Ciências Sociais têm procurado dialogar, em debate nem sempre consensual, haja vista a pouca tradição inter/multidisciplinar na formação de tais profissionais.

a) Quilombos como símbolos de resistência negra

Os quilombos, a partir das lutas negras, ao longo do século XX, tornaram-se símbolos étnicos na jornada contra o racismo pela militância negra, a qual se apropriou do quilombo como representação política de luta contra a discriminação racial e valorização da “cultura negra”. Nos anos 1960 e início de 1970, houve conexão da ideia de quilombo e seus usos políticos, ocasião na qual se passou a representar a resistência cultural contra a ditadura (GOMES, 2015, p. 127).

Nesse contexto, os quilombos introduziram-se como afirmação do paradigma de etnicidade, cultura e raça negra, no qual as suas histórias e memórias tornaram-se bandeira e luta. A década de 1980, com os debates constituintes, alcançou a criação da Fundação Cultural Palmares – FCP¹⁴³, pensada para formular e implementar políticas públicas cujo intuito era “potencializar a participação da população negra brasileira no processo de desenvolvimento, a partir de sua história e cultura” (GOMES, 2015, p. 128). Igualmente, no início dessa década, desenrola-se o processo de tombamento da Serra da Barriga, antigo Quilombo dos Palmares. Tudo isso se deu em um processo de ressignificação e ressemantização do conceito de quilombo. Entender esse processo pressupõe se efetuar uma digressão histórica em torno de seu conceito e as implicações no campo do reconhecimento e inclusão de direitos, após 1988, quando os quilombos tiveram o seu estereótipo negativo ressignificado por um conceito mais abrangente denominado “comunidades quilombolas” (MARQUES, 2009).

Por mais que tenham passado por um processo de silenciamento, os quilombos costumeiramente estiveram a estimular o imaginário nacional, por conta de seus constantes registros na literatura, pintura, músicas etc. Esses registros demonstram que os quilombos, no passado, eram não só combatidos, mas, também, temidos, pois impunham temor à parcela da sociedade envolvente, como registram a literatura, a exemplos de romances como *O Mulato*, de

¹⁴³ A Fundação Cultural Palmares - FCP teve sua criação autorizada pela Lei nº 7.668, de 22 de agosto de 1988. Até o ano de 2017, foram certificados 2.962 (duas mil novecentas e sessenta e duas) comunidades quilombolas, desde o início do trabalho em 2004. Os Estados com maiores números de comunidades são a Bahia (736), Maranhão (687), Minas Gerais (292), Pará (251) e Rio Grande do Sul (125) (HERMES, 2017).

Aluísio Azevedo (2013), ou *Os Tambores de São Luís: a saga do negro brasileiro*, de Josué Montello (2005). Tais relatos são importantes para se entender o processo de ressignificação e ressemantização pelo qual passaram os quilombos. Em *O Mulato*, publicado em 1881, Aluísio Azevedo faz algumas referências à existência de quilombos na Província do Maranhão, demonstrando que eles eram temidos pela sociedade local:

Partiu. A viagem correu-lhe estúpida, como de costume naquele tempo, em que o Maranhão ainda não tinha vapores. Demais, a sua fazenda era longe, muito dentro, a cinco léguas da vila. Urgia, por conseguinte, demorar-se aí algumas horas antes de internar-se no mato; comer, beber, tratar dos animais; arranjar condução e fazer a matalotagem. Os poucos familiarizados com tais caminhos tomam sempre, por precaução, um pajem; é este o nome que ali romanticamente se dá ao guia; e o pajem menos serve para guiar o viajante, que a estrada é boa, do que parar-lhe afugentar o terror dos mocambos, das onças e cobras de que falam com assombro os moradores do lugar. Não é tão infundado aquele terror: o sertão da província está cheio de mocambeiros, onde vivem os escravos fugidos com suas mulheres e seus filhos, formando uma grande família de malfeitores. Esses desgraçados, quando não podem ou não querem viver da caça, que é por lá muito abundante e de fácil venda na vila, lançam-se à rapinagem e atacam na estrada os viajantes; travando-se, às vezes, entre uns e outros, verdadeiras guerrilhas, em que ficam por terra muitas vítimas” [...]

- São escravas fugidas? Indagou Raimundo. O Cancela respondeu que não. Os mocambeiros formavam grupo à parte; nunca apareciam publicamente e viviam escondidos nos seus quilombos e só se mostravam na estrada real para atacar os viajantes. Os agregados eram pretos forros, forros em geral com a morte de seus senhores, e que habituados desde pequenos ao cativeiro, não tendo já quem os obrigasse a trabalhar e não querendo sair do sertão, ficavam por aí ao Deus dará, pedinchando pelas fazendas um bocado de arroz para matar a fome, e um pedaço de chão coberto para dormir. Simples vagabundos, que não faziam mal a ninguém” (AZEVEDO, 2013, p. 61 e 192). [Grifou-se]

A partir disso, ainda que *O Mulato* aborde a questão do racismo na sociedade maranhense, em especial, não deixa de expressar uma visão negativa dos quilombos como perspectiva autoral que reflete a visão e o olhar de privilégios daqueles que os descreviam, mas, ademais, corresponde à consequência decorrente do poder de nomeação imposto pelo Direito sobre os mesmos à época, como aconteceu após a resposta do Conselho Ultramarino.

Já o segundo romance, *Os Tambores de São Luís: a saga do negro brasileiro*¹⁴⁴, publicado em 1975, apresenta uma visão ressignificada dos quilombos e inicia a narrativa com a história de um quilombo, prestigiando a descrição das relações mocambeira e quilombolas.

- Óia, Damião: home nenhum tem direito de fazer outro home seu escravo, só porque nasceu branco e o outro preto. Quarquer um nasce e morre do mesmo jeito. A doença que dá em preto, dá no branco. A vida é iguar para todo mundo. Ninguém quer ser escravo, tudo quer ser livre. Cativeiro de negro tem de acabar. Para acabar só tem um jeito: é os preto se juntar. No Brasil tem muito preto, mas tudo espaiado, uns aqui, outros ali. **Não há lugar sem quilombo.** E tudo no mato escondido, como nós. Tu te lembra: quando nós chegou não tinha ninguém. Hoje tem gente muita. Mas se véve assustado. Tudo com medo de vortar pro cativeiro. De noite eu sonho que os branco

¹⁴⁴ Sobre o referido romance, cf. BELFORT, Conceição. A construção de uma identidade nacional na obra “Os tambores de São Luís”, de Josué Montello. *Littera Online*, vol. 04, nº 06, p. 1-13, 2013; SOUSA, Meridalva Gonçalves de. **História e ficção**: a representação do negro escravizado e liberto no Maranhão do século XIX, na obra *Os Tambores de São Luís*, de Josué Montello. São Luís: Editora UEMA, 2015.

tão chegando e pulo da rede, cum a mão na espingarda. Não se tem sossego. O nego Cosme, que tinha mais gente que nós, não aguentou a guerra dos branco. O Balaio também acabou se entregando. Tou vendo a hora dos branco chegar aqui pra dar cabo da gente. Eu podia garrar tu, mais tua mãe e tua irmã, e ir embora. Só se eu não me chamasse Julião. Mas me chamo. Foi eu que fez o quilombo, tudo aqui tá dentro do meu corpo. Cheguei agora num ponto que não posso parar nem vortar: tenho que ir para frente. A arma que nós tem aqui é pouca. E a munição não dá para nada. Perto de nós não tem onde comprar. Também não tem de quem tumar. Tou pensando mandar o Samué a São Luís. Ele é arteiro, assunta tudo, vê as casas que vende arma, óia se nós pode comprar. Cum arma na mão, a gente também morre, mas morre pelejando, morre cumo home. Ou antão sai vivo, e junta mais preto, inté acabar cum cativoiro. Se eu cair, tu fica no meu lugar. A gente não pode é fraquejar. Quem fraqueja, Deus não ajuda. **Vai pro inferno aqui mesmo** [*fala de Julião, personagem negro, fundador do quilombo e pai de Damião, homem negro, protagonista do romance*] (MONTELLO, 2005, p. 32). [Grifou-se]

É bem verdade que, conquanto o romance tenha privilegiado a luta do povo negro contra a escravidão e os efeitos do racismo na sociedade brasileira, a partir de exemplo da Província do Maranhão, a parte referente ao quilombo é apenas pequeno elemento do romance, embora significativo. Ao dar lugar de representatividade à memória quilombola, gerou-se uma forma de se fortalecer as lutas por reconhecimento e inclusão da população negra e quilombola, a qual construiu este país. Ainda que se costume diminuir a contribuição de sua narrativa, comumente, tem-se que a construção do Estado-Nação brasileiro:

Como aceitar que no Brasil ainda subsistisse a propriedade do homem sobre o homem, através do cativoiro? E como admitir que, numa terra onde a maioria da população era constituída de negros, ou destes descendia a minoria branca que se mantinha quase sempre ociosa, continuasse a explorar a maioria cativa no regime do trabalho forçado [...]

Agora, pergunto a vocês: quando acabará em nossa pátria o crime contra a raça negra? Todos os dias, nas cidades e nas fazendas, há negros morrendo no cativoiro! Isso não pode continuar! Os negros ajudaram a construir esta Nação. A Independência foi também conquistada pelos homens de cor! Eles deram seu suor e seu sangue para que o Brasil prosperasse e se emancipasse. E esses negros continuam no relho. E esses negros são escravos! [*Damião, negro, principal personagem, em momento já alforriado, em sua tomada de consciência*] (MONTELLO, 2005, p. 371 e 373).

Portanto, esses dois textos literários evidenciam, de certa forma, o processo de ressignificação e ressemantização dos quilombos. O primeiro, escrito no contexto da sociedade escravagista do século XIX, apresenta uma visão negativa, enquanto o segundo, escrito após a metade do século XX, diante da revisão histórica que já se formava, apresenta uma perspectiva de empoderamento. No entanto, nos dois, o termo quilombo foi usado para se referir às comunidades de escravizados que fugiam da opressão institucionalizada pelo sistema jurídico escravocrata. O que levou a essa mudança de visão a respeito dos quilombos?

Como já se mencionou, antes de 1988, a visão dos quilombos passava por processo de transformação, mas sem nomeação jurídica. Com a Constituição de 1988, se consagra esse processo, pois, ao apresentar uma visão positiva (visão de pertencimento à História nacional) dos quilombos, o texto constitucional dá nova moldura jurídica para a defesa dos direitos das

comunidades quilombolas, apesar das controvérsias que se firmariam dali em diante. A partir da CF de 1988, à semelhança dos processos de reconhecimento e legitimação oficial de povos e terras indígenas¹⁴⁵, antropólogos e juristas passaram a se deparar, na identificação e legitimação das comunidades negras rurais como remanescentes de quilombos, com certas ambiguidades teórico-metodológicas, presentes na literatura referente ao tema, principalmente quando se precisou os contextos sócio-históricos nos quais grupos se constituíram e se consolidaram enquanto unidades discretas (BRASILEIRO, 2000, p. 325).

No caso, a reconfiguração de direitos após 1988, fruto da luta do movimento negro e quilombola, criou possibilidades na defesa dos direitos territoriais e culturais das comunidades quilombolas no Brasil, em processo semelhante ao que ocorreu em outros países da América Latina. A aprovação, por exemplo, do artigo 68 do ADCT referenciou-se, em grande parte, à determinada estratégia de setores intelectuais do movimento negro organizado que, ao longo dos anos 1980, obtiveram significativo deslocamento nas imagens mais correntes em relação à escravização e à abolição no país, ocorrida no auge do processo de mobilização étnica, conjugando-se a afirmação de uma identidade negra à difusão de uma memória da luta dos escravizados contra a escravidão (MATTOS, 2006, p. 168-169).

No Brasil, as reivindicações de organizações de movimentos negros e de setores progressistas, como parte da própria reflexão sobre o Centenário da Abolição da Escravidão no País, levadas à Assembleia Constituinte de 1988¹⁴⁶, favoreceram a aprovação dos dispositivos constitucionais concebidos como compensação e/ou reparação à opressão histórica sofrida; a ressemantização do termo “quilombo” pelos próprios movimentos sociais e como resultado de um longo processo de luta traduziu os princípios de liberdade e cidadania negados aos afrodescendentes (LEITE, 2008, p. 969-970). Esse processo de resignificação e ressemantização não está imune às críticas, pois,

De maneira invisível e às vezes cifrada, produziu-se um isolamento entre antropólogos e historiadores no campo do conhecimento (empírico e teórico) e na definição de evidências (tipo passado ausente versus presente emergente) sobre as comunidades quilombolas atuais. Houve mais discursos paralelos e divergências do que conexões – que ajudariam – nestes debates. Inclusive uma clássica e importante literatura sobre os quilombos históricos de Clóvis Moura, Décio Freitas, Artur Ramos, Edison Carneiro e Roger Bastide foi completamente omitida sob alegação que eram interpretações que substancializavam as definições “frigorificadas” do passado

¹⁴⁵ No contexto dos povos indígenas e comunidades quilombolas, categorizados por suas potenciais remanescentes, a configuração desse lugar de transformação pode ser acionada pelo uso de uma noção positiva, ao serem identificadas como populações e territórios detentores de laços com o passado, reconhecidas como símbolos de uma identidade e possuidoras de um novo valor cultural (CUNHA; ALBANO, 2017, p. 174).

¹⁴⁶ A respeito do processo constituinte e do movimento negro e quilombola, cf. RODRIGUES, Bruno de Oliveira *et al.* Movimento Negro e pauta quilombola no Constituinte: ação, estratégia e repertório. **Direito & Práxis**, vol. 10, nº 01, p. 198-221, 2019; SOUSA, Bárbara Oliveira. **Aquilombar-se**: parnoarama sobre o movimento quilombola brasileiro. Curitiba: Appris, 2016.

escravista e colonial. Uma leitura mais atenta da mesma verificaria que a realidade dos quilombos apontada nestes estudos mais clássicos já chamava atenção para a diversidade e complexidade do quilombo no passado, nunca limitado a uma definição única de ordem legal, e, portanto, ajudaria a pensar a realidade também complexa contemporânea. Talvez o que estivesse no “frigorífico” não eram as experiências do quilombo no passado, as interpretações dos historiadores ou as possibilidades analíticas clássicas, mas sim a disposição para operar na perspectiva inter e multidisciplinar com outras ferramentas metodológicas e áreas do conhecimento (YABETA; GOMES, 2013, p. 103).

O avanço das discussões em torno da ressemantização e ressignificação dos quilombos contemporâneos favoreceu o silenciamento dos conceitos de quilombos históricos. As discussões jurídicas sobre o dispositivo constitucional que se refere ao tombamento dos “sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos” (art. 216, § 5º) não avançaram, inclusive retrocederam, o que impediu a sua plena concretização. pois grande parcela dos estudos das Ciências Sociais relacionados aos quilombos centrou-se nos quilombos contemporâneos (art. 68 do ADCT).

No caso, o temor de se utilizar o conceito de quilombo histórico parte do pressuposto segundo o qual tal ideia pode dar margem a interpretações jurídicas que desconstruam a noção de quilombos contemporâneos, como ocorreu nas alegações contrárias à constitucionalidade do Decreto nº 4.887/04, no julgamento da ADI nº 3239/DF¹⁴⁷. Os principais embates em torno da ação, movida pelo partido Democratas - DEM, giraram em torno do suposto caráter inconstitucional e a superposição legislativa da regulamentação; todavia, mais do que uma disputa política com desdobramentos parlamentares, estavam em jogo perspectivas de identidade, territorialização e auto reconhecimento das comunidades quilombolas, a fim de se verificar quem define o que é comunidade rural negra, o que é remanescente de quilombo: é tão somente sua história, cultura, memória social e identidade autodeclarada de sua população ou a burocracia do Estado, com ações de comprovação documental, perícia e laudos antropológicos, históricos ou arqueológicos? (YABETA; GOMES, 2013, p. 80). A resposta à pergunta anterior está em se compreender a contribuição das Ciências Sociais para o tema.

¹⁴⁷ Alfredo Wagner Almeida (2005, p. 23) registra que, nas peças dos processos judiciais, os advogados e peritos financiados por pessoas contrárias aos direitos das comunidades quilombolas, esmeram-se em insistir que os quilombos, além de estarem fora dos limites das fazendas, são em número extremamente reduzido e se localizariam apenas no que hoje constitui os sítios históricos, sendo exemplo disso a própria ADI 3239/DF, movida pelos Democratas - DEM (antigo Partido da Frente Liberal – PFL), quando buscaram impugnar o Decreto nº 4.887/03 e reproduziram semelhante argumentação; no caso, os quilombos são vistos sob um prisma, simultaneamente, de exceção e de monumentalidade, dispostos em terras públicas e dispensando o instrumento da desapropriação.

b) A contribuição das Ciências Sociais para a definição dos quilombos

Com a nomeação jurídica dos quilombos após 1988, destaca-se o relevante papel que as Ciências Sociais prestam em favor das comunidades tradicionais, em particular aos povos indígenas e às comunidades quilombolas¹⁴⁸, que passaram a ter expressiva disciplina constitucional, mas com uma série de conceitos os quais, originariamente, não eram trabalhados pelo Direito, mas pela Antropologia, pela História, pela Arqueologia etc. Todavia não se pode esquecer o histórico de formação das Ciências Sociais e, especialmente da Antropologia, em sua relação intensa com os discursos formadores da nacionalidade, no passado, assim como a revelação de um certo apetite normativo nesse processo (PINHO; FIGUEIREDO, 2002, p. 204-205). Rita Laura Segato (2010, p. 15), nesse sentido, argumenta que a Antropologia, desde sua fase pré-disciplinar, foi um campo que teve a seu cargo a formulação das bases da ideologia da Nação, ou seja, o braço armado das elites na tarefa de produzir a representação hegemônica e unitária da Nação brasileira.

O certo é que, nos debates contemporâneos sobre os direitos étnicos das comunidades quilombolas a terra, a ação dos antropólogos tem sido decisiva, seguindo, em parte, a tradição acadêmica de estudos que tocam sociedades indígenas e formas camponesas fundamentais na “tradução” pública das questões da identidade étnica e dos territórios¹⁴⁹; embora diante da posição contrária de determinados partidos políticos, parlamentares conservadores e ruralistas, há, hoje, uma definição consagrada de que é quilombola e remanescente de quilombo quem se reconhece como tal, a partir de sua história, identidade, territorialidade, uso da terra e recursos naturais, além da cultura material e imaterial; igualmente, o quilombo e/ou a comunidade remanescente não foi e nem é um território isolado. Sempre houve conexões de produção e mercantilização de base camponesa, também com o caráter migratório, itinerante e nunca tão somente fixo, tanto no passado do quilombo histórico como na realidade atual das comunidades remanescentes (YABETA; GOMES, 2013, p. 101-102).

Dessa maneira, a partir da Constituição de 1988 e, sobretudo, do Decreto nº 4.887/2003, observa-se a ampliação do conceito de quilombo, que deixa de se restringir aos locais de concentração de escravizados fugidos para designar grupos que desenvolvem em

¹⁴⁸ Na situação em que se encontram os debates sobre a relação do antropólogo e as políticas de preservação dos patrimônios imateriais, é oportuno lembrar que a Antropologia brasileira é marcada pela frequente atuação política de antropólogos em defesa de causas de grupos indígenas, negros, quilombolas etc., pois nossa Antropologia têm assumido o papel de mediadora em situações de conflito de interesses (TAMAZO, 2005, p. 26-27).

¹⁴⁹ A respeito dos processos de disputa e do papel da Antropologia, cf. O'DWYER, Eliane Cantarino. Os antropólogos, as terras tradicionalmente ocupadas e as estratégias de redefinição do Estado no Brasil. **Revista de Antropologia**, vol. 61, nº 1, p. 33-46, 2018.

territórios próprios práticas de resistência, preservação e reprodução de modos de vida (LOUREIRO, 2014, p. 215), passando-se a considerar os quilombos contemporâneos ou terras de preto, como territórios de lutas dos sujeitos para fazer valer seus direitos, assim como conquistar outros e, neste caso, a luta pela propriedade da terra é apenas um dos aspectos dessa luta, pois o território se constitui como elemento aglutinador de identidades compartilhadas (SOUSA, 2011, p. 51)¹⁵⁰.

Por consequência, os usos do termo “remanescente de quilombo” como categoria de auto atribuição identitária demarcam fronteiras étnicas que devem ser consideradas não apenas em seus limites geográficos, mas também como sistemas sociais de classificação; ainda que produzidos contemporaneamente no âmbito do Estado-Nação, os grupos humanos definidos por um etnônimo (nome de um povo, quilombolas) retomado do período da História colonial até a abolição da escravatura no Brasil, dele se reapropriam como reivindicação legítima e passaram a utilizá-lo como signo de reconhecimento (O’DWYER, 2018, p. 38).

c) Críticas à e anticríticas à ressignificação e ressemantização

Porém, o processo de ressignificação e ressemantização recebeu críticas. Nesse sentido, Richard Price (1999b, p. 9) informa que, apesar da existência de centenas de comunidades quilombolas durante o período de escravização (abrangendo-se o grande quilombo dos Palmares), o Brasil de hoje não abriga os tipos de sociedades quilombolas, com evidente continuidade histórica das comunidades rebeldes do tempo da escravidão, e com profunda consciência histórica e organização política semi-independente que ainda florescem em outras partes das Américas (Jamaica, Suriname, Guiana Francesa e Colômbia).

Adotando a noção essencialista, Richard Price (1999b, p. 25-26) vai além e arrazoar ser seguro afirmar que, da perspectiva dos quilombolas do Suriname, sempre se enxergou o mundo dividido entre “nós” (quilombolas) e “eles” (todos os outros, incluindo escravizados e seus descendentes), poucos dos afro-brasileiros classificados como remanescentes de quilombos eram vistos como quilombolas (da maneira como os Saramaka, Ndyuka, Aluku no Suriname, os povos Mooretown e Accompong na Jamaica, ou os Palenqueros de San Basílio da Colômbia o seriam); ainda assim, devido às peripécias da História do final do século XX, os “remanescentes” brasileiros e seus aliados políticos vieram a representar, potencialmente, um modelo poderoso para seus primos do Suriname; sem jamais anular as diferenças entre os

¹⁵⁰ Não é demasiado lembrar que a maioria das perspectivas contemporâneas sobre quilombos, em verdade, direta ou indiretamente, estão ligadas aos conceitos lançados por Alfredo Wagner Berno de Almeida, cf. **Quilombolas e novas etnias**. Manaus: UEA Edições, 2011, p. 34-36.

quilombolas surinameses, cuja identidade permanece ancorada nos conflitos armados de seus ancestrais, e os “remanescentes” brasileiros (e sem tolerar a pesquisa pouco cuidadosa que eventualmente a eles se incorpora, em nome da militância política), ver-se-ia que, no final, seus destinos viriam a se entrelaçar (PRICE, 1999b, p. 25-26).

Contestando a crítica essencialista de Richard Price, Daniela Yabeta e Flávio dos Santos Gomes (2013, p. 107-108), responderam nos seguintes termos:

Em 1996, o antropólogo Richard Price criticou a literatura antropológica no Brasil sobre as comunidades remanescentes de quilombo, especialmente em função do que considerava excessiva politização e pouco rigor acadêmico nas etnografias e estudos que procuravam demonstrar a existência delas em vários lugares. Consideramos que, talvez, Price tenha errado na mão, numa crítica que às vezes se aproximava de uma mistura de moralismo intelectual com argumento de autoridade acadêmica. O mais importante foi chamar atenção para as realidades conexas entre a luta por reconhecimento de territórios étnicos no Suriname, Colômbia e Brasil no século XX. As semelhanças do presente contêm diferenças no passado de quilombos, *maroons*, *cumbes*, *mocambos* e *palenques*. Provavelmente mais parecida com aquelas de áreas da Colômbia no pacífico ou com os grupos de fugitivos aparentemente isolados entre engenhos e conucos de Cuba, a história dos quilombos brasileiros, principalmente no século XIX, foi diferente da história daqueles coloniais, como Palmares, Quaritêre, Ambrósio ou seus semelhantes, como Saramakas no Suriname, São Basílio na Colômbia ou os quilombos jamaicanos. Em diversas áreas, na escravidão e no pós-Abolição, quilombos e “aquilombados” (termo sugestivo) podiam significar territórios movediços de complexas redes sociais, envolvendo práticas econômicas com interesses multifacetados. Assim, quilombos históricos continham e/ou estavam contidos nestes territórios – diversos “campos negros” – que se metamorfosearam em diferentes comunidades remanescentes quilombolas e comunidades negras rurais atuais.

Portanto, as discussões sobre os quilombos contemporâneos, ressignificados e ressemantizados, deu-se através de novas perspectivas da historiografia da escravidão e pós-Abolição e avançou em abordagens para se entender os processos históricos que abarcam quilombos, defesas de direitos costumeiros à terra e à economia própria dos escravizados (“roças”), gestação de populações camponesas, ainda durante a escravização e depois da Abolição. Diante disso, conectaram-se as experiências de quilombolas, ex-escravizados, libertos e população negra e “mestiça”, desde o século XVIII até o século XXI; houve, além disso, desde o final dos anos 90, verdadeiro esforço de análise da diversidade da experiência histórica dos quilombos no Brasil; em termos da História como disciplina, se acionou a ideia de um “campo negro”, refletindo em relação à tradição de quilombos e suas complexas alianças, circunstanciais e permeadas de conflitos, com a sociedade envolvente, que ampliavam suas bases econômicas, autonomia e proteção através de verdadeiras redes de trocas, proteção e solidariedade junto a fazendas, povoados, feiras e vilas (YABETA; GOMES, 2013, p. 103-104).

d) *Críticas à terminologia remanescente*

Portanto, a ressignificação e a ressemantização da terminologia quilombo não esteve longe de disputas no campo das Ciências Sociais¹⁵¹. Um dos frutos dos avanços das discussões em torno da ressignificação e ressemantização da terminologia quilombo foi a crítica às expressões “*reminiscências*” e “*remanescentes*”¹⁵² utilizadas pela Constituição Federal nas duas oportunidades que tratou dos quilombos (art. 216, §5º, ao tratar a patrimonialidade, e art. 68 do ADCT, ao abordar a contemporaneidade, respectivamente). Cientistas sociais criticaram tais expressões por entender que elas retiram das comunidades parte de sua historicidade.

Na visão de José Maurício Arruti (1997, p. 7-38), a fórmula “*remanescentes*” funciona como solução classificatória que admite a existência dos grupos, sem embargo considere a perda de traços originais, em narrativa acerca do destino daqueles em processo de evolução do selvagem puro ao degradado (CUNHA; ALBANO, 2017, p. 173-174). Ademais, as expressões não englobariam as experiências particulares e lutas que envolveram todas as comunidades e a forma como as mesmas se enxergam e se denominam, considerando que,

Muitas dessas micro-sociedades com camponeses negros podiam ter ou não a sua formação a partir de antigos quilombos, mas tinham a experiência comum de formação de povoados com fugitivos dos mais diversos, libertos e regatões. Conformavam-se em áreas de fronteiras econômicas abertas. Muitas atualmente não estão localizadas em áreas de litígios e nem mesmo se reivindicam como remanescentes de quilombos, embora estejam expostas a expulsão e grilagem de madeireiros e projetos federais de extração mineral ou desapropriação para hidrelétricas (GOMES, 2006, p. 290).

À luz da complexidade da experiência de aquilombamento, no Brasil, entende-se a variedade de designações recebidas pelas comunidades remanescentes de quilombos: terras de

¹⁵¹ Sintetizando as controvérsias em torno do conceito de quilombo, cf. CARVALHO, Roberta M. A.; LIMA, Gustavo F. da C. Comunidades quilombolas, territorialidade e a legislação no Brasil: uma análise histórica. **Revista de Ciências Sociais**, nº 39, p. 329-346, out. 2013; FIABANI, Adelmir. **Mato, palhoça e pilão: o quilombo, da escravidão às comunidades remanescentes [1532-2004]**. São Paulo: Expressão Popular, 2012; HENRIQUES FILHO, Tarcísio. Quilombola: a legislação e o processo de construção de identidade de um grupo social negro. **Revista de Informação Legislativa**, Brasília, vol. 48, nº 192, p. 147-170, out./dez. 2011; LIFSCHITZ, Javier A. Percursos de uma neocomunidade quilombola: entre a “Modernidade” afro e a “tradição” pentecostal. **Afro-Ásia**, nº 37, p. 153-173, 2008; SILVA, Anne E. F.; CARNEIRO, Leonardo O. Reflexões sobre o processo de ressemantização do conceito de quilombo. **Revista de Geografia**, vol. 6, nº 3, p. 293-304, 2016.

¹⁵² Sobre a terminologia “*remanescentes*”: cf. ARRUTI, José Maurício A. A emergência dos “*remanescentes*”: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. **Mana**, vol. 3, nº 02, p. 7-38, 1997; CUNHA, Felipe G.; ALBANO, Sebastião G. Identidades quilombolas: políticas, dispositivos e etnogêneses. **LatinoAmérica**, vol. 64, nº 01, p. 153-184, 2017; LIMA, Fernanda da Silva; LOCH, Andriw de Souza. Quilombos e remanescentes quilombolas: a luta pela garantia de direitos humanos numa perspectiva crítica e intercultural. **Revista do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFBA**, vol. 28, nº 02, p. 190-211, jul./dez. 2018; MATTOS, Hebe. “*Remanescentes das comunidades dos quilombos*”: memória do cativo e políticas de reparação no Brasil. **Revista USP**, nº 68, p. 104-111, dez./fev. 2005/2006; MATTOS, Hebe. Políticas de reparação e identidade coletiva no meio rural: Antônio Nascimento Fernandes e o quilombo São José. **Estudos Históricos**, nº 37, p. 167-189, jan./jun. 2006; VÉLAN, Jean-François. Rio das Rãs: memória de uma “comunidade remanescente de quilombo”. **Afro-Ásia**, nº 21-22, p. 295-323, 1998-1999.

preto, comunidades negras rurais, mocambos, quilombos e tantas outras; dessa forma, são designadas, pelos próprios protagonistas, porque encerram experiências particulares de lutas para se constituírem enquanto grupos que, por diferentes meios, se confrontaram com os poderosos para sobreviver física e culturalmente (SILVA, 2000, p. 276).

Outra crítica diz respeito ao fato da denominação adotada pelos constituintes de “remanescentes das comunidades dos quilombos”, inscrita no art. 68 do ADCT, seria inadequada porque desqualificaria essas formações enquanto um processo (“remanescente” sugere sobra, resto de algo do passado) que incorporou, ao longo da história, as mudanças internas e externas à cada formação, sendo que a literatura antropológica tem buscado uma conceituação mais apropriada para conhecimento desses grupos (SILVA, 2000, p. 276-277).

Mesmo assim, as Ciências Sociais ocuparam-se de ressignificar e ressemantizar o conteúdo da terminologia “remanescentes” de forma positiva. Para alguns cientistas sociais, então, ao contrário do sentido de “sobra” ao qual pode ser associada, a palavra “remanescente” deve ser enxergada em uma ótica oposta, daquilo que se preservou e se manteve em condições de sobrevivência independente da atenção e de possíveis benefícios do Estado (CUNHA; ALBANO, 2017, p. 173-174). Quando identificadas como “remanescentes”, os quilombolas, em lugar de representarem os que estão presos às relações arcaicas de produção e reprodução social passadas, passam a ser reconhecidas como símbolo de uma identidade, de uma cultura e de um modelo de luta e militância negra, dando ao termo positividade (ARRUTI, 1997, p. 22).

Dessa forma, após a sua ressignificação e ressemantização, o quilombo remete a conceitos fortes e consistentes, com implicações nos campos da reforma agrária, da posse e uso de terras. Esse conceito trabalha o campo das identidades culturais e dos direitos a elas referidos, confrontando o campo da territorialidade e das questões fundiárias, às áreas políticas de educação, cultura e saúde; os conceitos anteriores, por sua vez, têm implicações nas áreas do Direito e das Políticas Públicas, haja vista que as definições de quilombos remetem à cultura, identidade, territórios, propriedades, bens econômicos, sociais, culturais e políticos, enquanto habitação, saúde e educação das comunidades de quilombos são mutáveis em função das produções conceituais (CUNHA JUNIOR, 2012, p.163). A partir disso, nota-se que essa ressignificação e ressemantização dos quilombos não trata do dispositivo previsto no art. 216, § 5º da CF, o que nos leva a fazer a indagação a seguir em relação à diferenciação entre patrimonialidade e contemporaneidade quilombola.

2.3 Patrimonialidade e contemporaneidade dos quilombos

Há diferenciação constitucional entre patrimonialidade e contemporaneidade quilombola? Discussões mais recentes sobre os quilombos têm sustentado a hipótese de tratá-los como um personagem coletivo, como o primeiro intelectual negro, isto é, como uma inteligência historicamente coletiva, a mais longeva da historicidade brasileira (SIQUEIRA, 2018). Isso demonstra que há um campo não só social, político e jurídico, mas, também, acadêmico a ser explorado. Porém, em que consiste a possibilidade de novas investigações sociais em torno dos quilombos, isto é, no que podem contribuir?

Considerando que a sociedade brasileira, em sua complexidade, experimentou por quase 04 (quatro) séculos a escravização, é oportuno investigar seu contraponto: os quilombos, tendo em conta que a herança racista do sistema escravagista ainda é estruturante das relações sociais no país. Portanto, se, no passado, o quilombo representou-se fenômeno que respondia o sistema explicitamente racista, atualmente, ele exsurge, no campo simbólico, como representação da luta antirracista, como símbolo de resistência ao processo de opressão racial.

É enquanto caracterização ideológica que o quilombo inaugura o século XX. Tendo findado o antigo regime, com ele foi-se o estabelecimento como resistência à escravidão. Mas justamente por ter sido durante três séculos concretamente uma instituição livre, paralela ao sistema dominante, sua mística vai alimentar os anseios de liberdade da consciência nacional. [...] Durante sua trajetória o quilombo serve de símbolo que abrange conotações de resistência étnica e política. Como instituição guarda características singulares do seu modelo africano.

Como prática política apregoa ideais de emancipação de cunho liberal que a qualquer momento de crise da nacionalidade brasileira corrige distorções impostas pelos poderes dominantes. O fascínio de heroicidade de um povo regularmente apresentado como dócil e subserviente reforça o caráter hodierno da comunidade negra que se volta para uma atitude crítica frente às desigualdades sociais a que está submetida (NASCIMENTO, 2006, p. 122-124).

Joel Rufino dos Santos (2015, p. 105-106) lembra que Palmares foi o caso extremo de *marronage* brasileiro, representando a chave da formação social escravista, que vigorou por quatro séculos, isto é, 4/5 do nosso passado. A partir desse passado, abriu-se janela sobre a decisiva dinâmica colonial, na qual os estudos especializados parecem ter encailhado.

Nesse sentido, o reconhecimento da patrimonialidade dos sítios remanescentes dos antigos quilombos faz-se de importância jurídica essencial à difusão da contribuição dos quilombos na construção de direitos, mesmo quando se apresentam negados pela própria ordem jurídica: no passado, a liberdade, e, na atualidade, a igualdade, a inclusão etc.

A grande quantidade de quilombos, nos períodos colonial e imperial, fez Clóvis Moura (1993, p. 31) dizer que se, por um lado, isso demonstra, a existência do sistema escravista de âmbito nacional, por outro, evidencia a participação do escravizado rebelde, extinguindo-se

esse sistema por ser o agente histórico e social no qual a contradição fundamental do escravismo se manifestava mais agudamente; assim, não se poderia deixar de ver o quilombo como um elemento dinâmico de desgaste das relações escravistas¹⁵³, o qual não teria sido uma manifestação esporádica de pequenos grupos de escravizados marginais, desprovidos de consciência social, mas um movimento que atuou no centro do sistema nacional de forma permanente (MOURA, 1993, p. 31).

Semelhantemente, Edison Carneiro (2001; 2011, p. XLV) afere o quilombo como um acontecimento singular na vida nacional. Seja qual for o ângulo encarado, o quilombo aludia à forma de luta contra a escravização, estabelecimento humano, organização social ou reafirmação dos valores das culturas africanas. Indo além, o quilombo se revela como fato novo, único, peculiar, uma síntese dialética que representa o movimento contra o estilo de vida que os brancos lhe queriam impor; o quilombo mantinha a sua independência à custa das lavouras que os ex-escravizados haviam aprendido com os seus senhores e a defendia, quando necessário, com as armas de fogo dos brancos e os arcos e flechas dos indígenas; embora contra a sociedade que oprimia os seus componentes, o quilombo aceitava muito dessa sociedade e foi, sem dúvida, um passo importante para a nacionalização da massa escravizada (CARNEIRO, 2011, p. XLV). Porém, o que restou dessas memórias e histórias quilombolas?

A patrimonialidade quilombola demonstra que a conquista de direitos é fruto das lutas políticas dos sujeitos interessados que superam os burocratismos das esferas formais e o negativismo da sociedade conservadora envolvente, daí o reconhecimento e a inclusão de “todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos” na Constituição Federal, mediante a figura do tombamento (art. 216, § 5º). Portanto, para se resgatar a dívida que a sociedade brasileira tem para com o negro (ex-escravizado), há a necessidade básica de se mostrar, primeiramente, como ele vivia e reagia à condição de escravizado (MOURA, 1981, p. 12).

A proteção de “todos os documentos” se apresenta, aparentemente, “mais fácil”, isto é, de melhor concretização/efetivação, não se tratando, atualmente, de uma política com fortes disputas jurídicas¹⁵⁴. Em que pese a pouca efetividade e preocupação dos órgãos e entidades encarregados pelo cumprimento de tal dispositivo, há bastante tempo, há políticas de proteção

¹⁵³ Se o aquilombamento não teve projeto de nova ordenação social, capaz de substituir o escravismo; em contrapartida, teve potencial e dinamismo capazes de desgastar o sistema escravista e criar elementos de crise permanente em sua estrutura (MOURA, 1993, p. 14).

¹⁵⁴ Edison Carneiro (2011, p. XXXV) lembra que não dispomos de documentos fidedignos, minuciosos e circunstanciados a respeito de muitos dos quilombos que chegaram a existir no país, sendo que os nomes de vários líderes se perderam, já que os cronistas limitaram-se a exaltar as fadigas da tropa e a contar, sem detalhes, o desbarato final dos quilombolas.

a arquivos históricos no Brasil¹⁵⁵, apesar de nem sempre se dar relevância aos documentos relacionados à escravidão e ao quilombismo, havendo valoração evidente dos documentos relacionados às elites coloniais, imperiais e republicanas. Todavia, apesar disso, Joel Rufino dos Santos (2015, p. 106 e 141) lembra que há um velho mito de que não se poderia fazer a história do negro por falta de documentos. O autor informa que, sobre Palmares, em arquivos portugueses e coloniais, há mais de 5.000 (cinco mil) documentos. Após iniciativas, como a do Projeto Resgate, fruto de acordo entre Brasil e Portugal, pesquisadores dos dois países identificaram, catalogaram e digitalizaram quase 150 (cento e cinquenta mil) documentos referentes ao passado colonial das antigas províncias brasileiras. Dessa forma, a fim de dar cumprimento ao comando constitucional, os órgãos e entidades encarregados da política arquivística e de proteção do patrimônio cultural deveriam ter se articulado em torno de uma política de proteção aos documentos relacionados aos quilombos, haja vista que a Constituição Federal já os tombou, restando somente identificá-los e protegê-los.

Em relação aos “sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos”, as discussões pouco avançaram após três décadas da Constituição Federal¹⁵⁶. Apenas dois desses sítios tiveram o seu tombamento efetivado: Serra da Barriga, antigo Quilombo dos Palmares (aliás, antes da Constituição de 1988) e o Quilombo do Ambrósio, este último fruto do trabalho de pesquisadores da Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG¹⁵⁷.

A pouca representatividade patrimonial quilombola diante de sua expressiva presença nos tempos coloniais e imperiais sobrevém porque a prática patrimonial brasileira foi construída e dominada por critérios eurocentrados, de tradição luso-brasileira, mesmo quando ela se apresentava com um discurso que dizia reconhecer e exaltar todos os valores do Brasil¹⁵⁸.

¹⁵⁵ A Lei nº 8.159/91 dispõe sobre a política nacional de arquivos públicos e privados e dá outras providências, estando regulamentada, atualmente, pelo Decreto nº 4.073/2002.

¹⁵⁶ A respeito dessa mora patrimonial, cf. VAZ, Beatriz Aciolly. Os grilhões do patrimônio: reflexões sobre as práticas do IPHAN relacionadas aos quilombos. **Revista CPC: Centro de Preservação Cultural**, nº 17, p. 35-46, nov. 2013/abr. 2014. A autora critica a posição de tombamento apenas dos “quilombos históricos”, mas não dá pistas de como se efetivaria o tombamento dos quilombos contemporâneos, em quantidade muito maior do que aqueles, já que, em seus processos de negociação, passaram por diversas transformações e se multiplicaram, a fim de sobreviver ao esquecimento das políticas públicas. Não foi em vão que os constituintes tiveram que cindir a patrimonialidade da contemporaneidade quilombola. Caso a contemporaneidade estivesse fundida na patrimonialidade, verdadeiramente, ter-se-ia que “engessar”, “enlatar”, “frigorificar” a noção dos quilombos contemporâneos.

¹⁵⁷ A UFMG possui um laboratório de Arqueologia, o qual muito tem contribuído para as pesquisas relacionadas à cultura material da escravidão no Brasil. Cf. GUIMARÃES, Carlos Magno; CARDOSO, Juliana de Souza. Arqueologia do quilombo: arquitetura, alimentação e arte (Minas Gerais). In: MOURA, Clóvis (org.). **Os quilombos na dinâmica social do Brasil**. Maceió: EDUFAL, 2001, p. 35-60; SINGLETON, Theresa A. Reflexões sobre a arqueologia da diáspora africana no Brasil. **Vestígios: Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica**, vol. 7, nº 1, p. 211-219, jan./jun. 2013; SOUZA, Marcos André T. de. Introdução: arqueologia da diáspora africana no Brasil. **Vestígios**, vol. 7, nº 1, p. 9-19, jan./jun. 2013.

¹⁵⁸ A exaltação da Nação é uma constante na formulação do discurso patrimonial, cf. CHUVA, Márcia. Fundando a Nação: a representação de um Brasil barroco, moderno e civilizado. **Topoi**, vol. 4, nº 7, p. 313-333, jul./dez.

O fato é que, no processo de seleção dos bens culturais que seriam representativos da cultura brasileira – ou seja, que dariam materialidade à identidade nacional –, o lugar de destaque absoluto coube à arte e às edificações ligadas diretamente à colonização portuguesa, já que o patrimônio cultural a ser preservado era entendido como patrimônio material revestido de caráter monumental. Como as matrizes indígena e africana não apresentavam edificações que testemunhassem suas contribuições, justificava-se, aos olhos dos gestores, que o foco deveria estar nos exemplares materiais da civilização e da arte europeias (GURAN, 2017, p. 215).

Nas últimas décadas, houve um significativo avanço em relação ao reconhecimento da patrimonialidade negra, mas pouco avançou em relação à única hipótese de tombamento previsto na própria Constituição, que é o tombamento de todos os documentos e sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos, pois os processos aos quais se referem tais hipóteses continuam sem definição junto ao IPHAN, o qual ainda não conseguiu articular uma política patrimonial para os mesmos¹⁵⁹. Quando se verifica a cartografia ou geografia dos quilombos históricos, percebe-se o quanto as memórias e histórias quilombolas estão ocultadas/invisibilizadas/esquecidas.

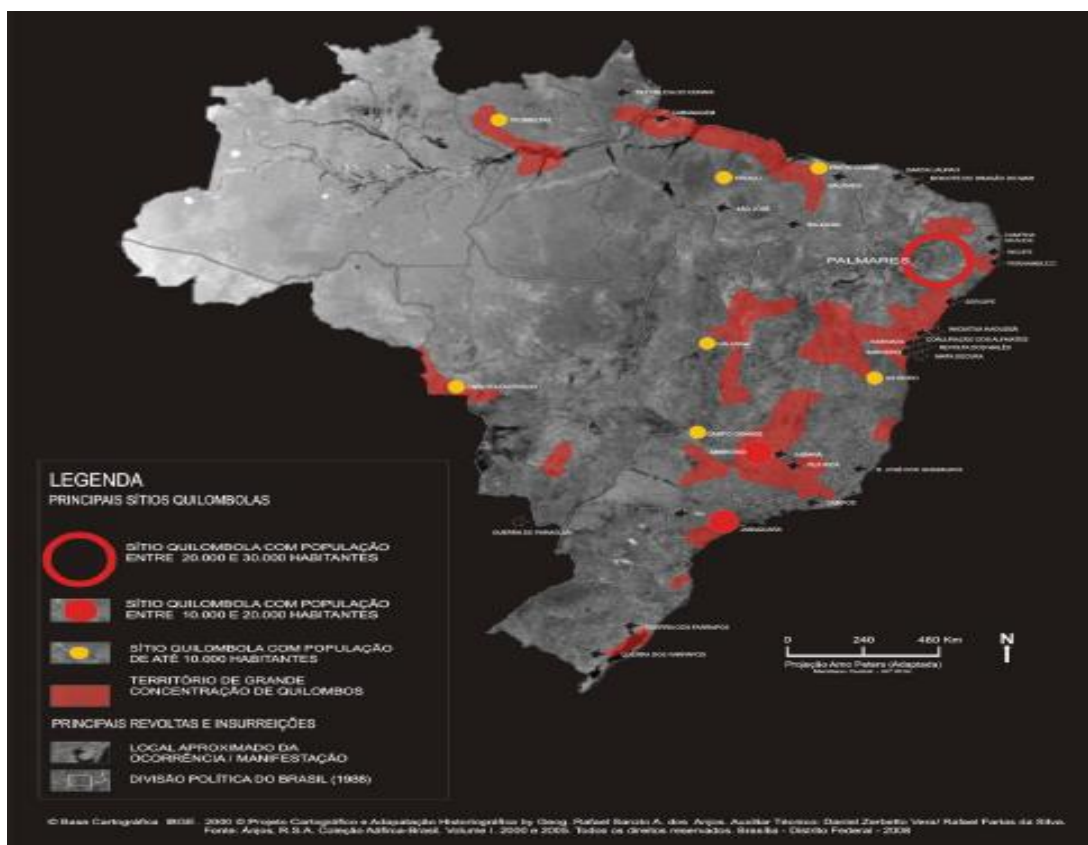


Figura 1: principais zonas e sítios dos quilombos e movimentos sociais das populações africanas e seus descendentes no território brasileiro, durante os séculos XVI/XIX (ANJOS, 2011, p. 266).

2003; CHUVA, Márcia. **Os arquitetos da memória:** sociogênese das práticas de preservação do patrimônio cultural no Brasil (anos 1930-1940). Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.

¹⁵⁹ No ano de 2017, o IPHAN lançou uma proposta, através de consulta pública, de uma política de patrimônio material, a qual trata do patrimônio quilombola, tendo como novidade a instrução dos processos pela Fundação Cultural Palmares e uma maior articulação entre as referidas entidades, inclusive com o INCRA.

Ora, tratando-se o tombamento quilombola de hipótese única prevista na Constituição, identifica-se maior perspectiva de realização desta temática, considerando a cartografia dos quilombos históricos¹⁶⁰. Seu esquecimento e “não decisão” dão indicativos da prática do racismo institucional e cultural em relação às comunidades quilombolas e à patrimonialidade negra¹⁶¹, posturas que não se mostram condizentes com as práticas que devem permear as ações do Estado, o qual deve combater o racismo (art. 3º, IV, 4º, VII, 5º, XLII, da CF).

Nesse contexto, seguindo a tendência patrocinada pela UNESCO, com o não raras vezes criticado¹⁶² projeto *A Rota dos Escravos*¹⁶³, de reconhecimento da patrimonialidade diaspórica, a patrimonialidade quilombola abre novas fissuras no monismo cultural da narrativa do Estado-Nação, sendo fundamental considerar o direito humano aos patrimônios culturais que se situem sob o olhar do pluralismo e da interculturalidade, que critica o patrimônio singular, entendido desde a ideia de Nação monocultural, identificada na matriz da colonialidade do poder, do saber e do ser que o atravessa e que dá conta apenas de direitos mais específicos, de indivíduos e grupos em torno dos processos de gestão patrimonial (COLOMBATO; MEDICI, 2016, p. 69).

¹⁶⁰ Discussões em torno de uma geografia e cartografia dos quilombos podem ser encontradas em: ANDRADE, Manuel Correia de. Geografia do quilombo. In: MOURA, Clóvis (org.). **Os quilombos na dinâmica social do Brasil**. Maceió: EDUFAL, 2001, p.75-87; ANJOS, Rafael Sanzio A. dos. Cartografia da diáspora África-Brasil. **Revista da ANPEGE**: Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Geografia, vol. 7, nº 1, p. 261-274, out. 2011; MOURA, Clóvis. **Os quilombos e a rebelião negra**. São Paulo: Brasiliense, 1981, p. 22-33; SANTANA FILHO, Diosmar Marcelino de. **A geopolítica do Estado e o território quilombola no século XXI**. Jundiaí: Paco Editorial, 2018, p. 100-103; SANTOS, Ynaê Lopes dos. **História da África e do Brasil afrodescendente**. Rio de Janeiro: Pallas, 2017, p. 224-234.

¹⁶¹ Para discussões em tono da patrimonialidade negra, cf. GURAN, Milton. Sobre o longo percurso da matriz africana pelo seu reconhecimento patrimonial como uma condição para a plena cidadania. **Revista do Patrimônio**, nº 35, p. 213-226, 2017; LIMA, Alessandra Rodrigues. **Patrimônio cultural afro-brasileiro**: narrativas pelo IPHAN a partir da ação patrimonial. Dissertação, Mestrado Profissional do IPHAN, 2012, 157 f.; LIMA, Alessandra Rodrigues. Reconhecimento do Patrimônio Cultural Afro-brasileiro. **Revista Palmares**: cultura afro-brasileira, Brasília, ano X, edição 08, p. 6-15, nov. 2014; SERRA, Ordep. Monumentos negros: uma experiência. **Afro-Ásia**, nº 33, p. 169-205, 2005.

¹⁶² As críticas apontam um imperialismo cultural: cf. AGIER, Michel. La antropologia de las identidades en las tensiones contemporâneas. **Revista Colombiana de Antropología**, vol. 36, p. 6-17, ene./dic. 2000; AGIER, Michel. Distúrbios identitários em tempos de globalização. **Mana**: estudos de Antropologia Social, vol. 7, nº 2, p. 7-33, 2001; AGIER, Michel; QUINTÍN, Pedro. Política, cultura y autopercepción: las identidades en cuestión. **Estudios Afro-Asiáticos**, ano 25, nº 1, p. 23-41, 2003.

¹⁶³ Nesse sentido, a UNESCO, em julho de 2017, reconheceu o Cais do Valongo, no Rio de Janeiro, como Patrimônio Cultural da Humanidade. “Pela sua excepcionalidade e valor simbólico, já reconhecidos pelo Projeto Rota do Escravo da Unesco em 2013, o Cais do Valongo é considerado o mais contundente lugar de memória da chamada diáspora africana fora do seu continente de origem, testemunho material irretorquível do tráfico atlântico de africanos escravizados, hoje justamente considerado crime contra a humanidade, convém sempre relembrar. É um sítio de memória sensível, daqueles que se reportam a um evento reconhecido como extremamente doloroso por toda a humanidade, como Auschwitz-Birkenau ou Hiroshima, que precisam ser lembrados para impedir que voltem a acontecer” (GURAN, 2017, p. 225). A respeito da candidatura, cf. IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Sítio Arqueológico Cais do Valongo**: proposta de inscrição na lista do Patrimônio Mundial. Rio de Janeiro: IPHAN, 2016; UNESCO – Organisation des Nations Unies pour l’éducation, la science et la culture. **Héritages de l’esclavage**: un guide pour les gestionnaires de sites et itinéraires de mémoire. Paris: UNESCO, 2018.

Além disso, acredita-se que o pouco avanço dos estudos em torno da patrimonialidade quilombola seja, contraditoriamente, efeito da interpretação jurídica que se deu a respeito da contemporaneidade das comunidades quilombolas, prevista no art. 68 do ADCT, que avançou significativamente, mas que, por outro lado, tentou desvencilhar-se da ideia de “quilombos históricos”¹⁶⁴. Do ponto de vista da interpretação constitucional, a preocupação é infundada. As disciplinas patrimonialidade e contemporaneidade são distintas, apesar de complementares. Após a decisão do Supremo Tribunal Federal – STF, na ADI nº 3239, em 2018, consolidando importante decisão em favor dos territórios quilombolas, espera-se que as discussões que tocam a conquista e a efetivação de outros direitos sejam levadas adiante, como é o caso dos direitos culturais, indo-se além da já tradicional discussão em relação à fundiariiedade, superando-se os equívocos decorrentes de disputas sociais, políticas, judiciais e, até mesmo, acadêmicas em torno da temática quilombola, às vezes fomentadas pelo próprio Estado¹⁶⁵. Não se pode perder de vista que,

Nas comunidades quilombolas, após regulamentações oficiais, a reorganização política local teve como um de seus traços marcantes o uso das manifestações culturais para produzir e comunicar significados capazes de comprovar a remanescência e identidade quilombola, uma condição colocada pelo Estado para o acesso às políticas públicas (CUNHA; ALBANO, 2017, p. 156).

A patrimonialidade quilombola, ao reconhecer e incluir as memórias e histórias de resistência dos quilombos no panteão do patrimônio cultural nacional (art. 216, § 5º, da CF), dá sustentáculo ao também reconhecimento e inclusão da contemporaneidade das comunidades quilombolas por direitos fundiários (art. 68 do ADCT), o qual necessitou de ressignificação por parte dos intérpretes, pois a redação constitucional, seja na patrimonialidade ou contemporaneidade, já nasceu ressemantizada, tendo em vista que a Constituição Federal em

¹⁶⁴ Sobre as razões e interesses políticos que levaram a Assembleia Constituinte a separar patrimonialidade (art. 216, § 5º) da contemporaneidade quilombola (art. 68 do ADCT), cf. CAMPOS, Yuseff D. Salomão de. Desafios propostos pela Constituição de 1988 ao patrimônio cultural. **Revista do Patrimônio**, nº 35, p. 203-212, 2017.

¹⁶⁵ Os quilombos em Alcântara, no Maranhão, constituem um exemplo, tendo em vista que o processo de conflitualidade, com a instalação da Base Aeroespacial, foi fomentado pelo próprio Estado brasileiro, o qual nunca conseguiu dar uma solução para aquelas comunidades, cf. ALMEIDA, Alfredo W. B. de *et al.* (org.). **Quilombolas: reivindicações e judicialização dos conflitos**. Manaus: UEA Edições, 2012; ALMEIDA, Alfredo W. B. de; ANJOS, Leonardo dos *et al.* **Direitos e mobilização: a luta dos quilombolas de Alcântara contra a base espacial**. Rio de Janeiro: Casa 8, 2016; COELHO, Leonardo O. Silva. **Terras de sustança: resistência quilombola e estratégias de reapropriação de território em Alcântara**. São Luís: EDUFMA, 2017; PEREIRA, Aniceto A.; MORAIS, Dorinete S.; DINIZ, Marcos Antônio P.; MORAIS, Samuel A. **Lutas em memória: a luta pela ‘terra’ reforçada pela luta em defesa dos ‘territórios’ quilombolas**. Rio de Janeiro: Casa 8, 2016; PEREIRA JÚNIOR, Davi. **Quilombos de Alcântara: território e conflitos – intrusamento do território das comunidades quilombolas de Alcântara pela empresa binacional Alcântara Cyclone Space**. Manaus: UEA, 2009; SOUZA FILHO, Benedito. **Os novos capitães do mato: conflitos e disputa territorial em Alcântara**. São Luís: EDUFMA, 2013; TERRA DE DIREITOS (org.). **Racismo e violência contra quilombolas no Brasil**. Curitiba: Terra de Direitos/Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas - CONAQ, 2018.

momento algum tratou das comunidades quilombolas de maneira “frigorificada”, “enlatada”, “engessada” ou “fossilizada”. Contrariamente, a Constituição tratou de (re)evidenciar o elo da resistência quilombola anterior a 1888 e as comunidades “remanescentes” desse processo opressivo, as quais estiveram, durante um século, colocadas em um “não lugar jurídico”, pois, entre 1888 a 1988, juridicamente, ingressavam na categoria de comunidades rurais/camponesas, sem que a sua resistência e racialidade fossem levadas em conta pelas políticas do Estado. Sobre isso, Flávio dos Santos Gomes (2006, p. 290), ao tratar dos quilombos amazônicos, recorda que,

Não só para a Amazônia, mas também outras regiões do Brasil pós-colonial e também em áreas da Colômbia e Venezuela, talvez esta tenha sido uma das principais características da formação de comunidades de escravos fugidos e a transformação em micro sociedades camponesas no pós emancipação, incluindo aí a migração permanente. Ao contrário de mocambos grandes e mais estáveis como muitos do Brasil Colônia do século XVIII, surgiam pequenos quilombos formados de grupos de fugitivos, que se refaziam e se desmanchavam em pequenas comunidades organizadas por grupos de parentes e companheiros de fugas. São estas algumas das narrativas que emergem na documentação sobre quilombos em várias partes da Amazônia. Grupos de fugitivos – muitos até com chefias e estruturas organizativas mais complexas – itinerantes e conectados com vilas, povoados, fazendas em termos de trocas mercantis.

No entanto, como já se tratou anteriormente, ainda é prevalecente nas Ciências Sociais, após significativas disputas entre a História e a Antropologia¹⁶⁶, uma ideia segundo a qual tratar dos antigos quilombos, sob a perspectiva da patrimonialidade, histórica ou arqueológica, é uma tentativa de se essencializar a discussão em torno dos quilombos contemporâneos. Sobre isso, Carlos Eduardo Marques (2009, p. 350) diz que:

Em resumo, ao se essencializar esses patrimônios, perde-se a sua principal característica, a vivacidade, um bem em movimento constante, dinâmico e vivo, o que ele é, e o transforma em um objeto de desejo insaciável, a ser rememorado a partir de uma definição externa a despeito de suas especificidades. Na versão ressignificada, o termo remanescente de quilombo exprime um direito a ser reconhecido em suas especificidades e não apenas um passado a ser rememorado. Ele é a voz da cidadania autônoma destas comunidades (MARQUES, 2009, p. 350).

Em sentido semelhante, Valdélino dos Santos Silva (2000, p. 267), ao tratar da aplicação do art. 68 do ADCT ao quilombo Rio das Rãs, critica a essencialização passada dos quilombos por parcela da historiografia, argumentando que, um óbice,

Por exemplo, para a não aplicação do referido artigo é o fato de que sua interpretação está calcada na ideia de quilombo concebida a partir de preceitos jurídicos da legislação colonial/escravista. É nessa legislação que os historiadores se inspiraram para conceituar quilombo e para a qual convergem as argumentações contrárias à aplicação da atual norma constitucional [...] Daí ser necessário romper com os

¹⁶⁶ Richard Price (2003, p. 393) já havia notado tal disputa entre antropólogos e historiadores. Ainda, *cf.* FIABANI, Adelmir. **Mato, palhoça e pilão**: o quilombo, da escravidão às comunidades remanescentes [1532-2004]. São Paulo: Expressão Popular, 2012, p. 28-30 e 347-410, criticando o papel da Antropologia em relação aos quilombos.

postulados nos quais certa historiografia se baseou para construir a noção de quilombo no Brasil e que, hoje, servem de referência para fundamentar o discurso jurídico.

Apesar dessas críticas, do ponto de vista constitucional, há questões distintas que não têm sido observadas por parcela dos pesquisadores: patrimonialidade e contemporaneidade das comunidades quilombolas. A discussão da primeira em nada compromete o reconhecimento e a inclusão de direitos da segunda, sendo tal binarismo fruto de uma perspectiva científica na qual sempre há que se escolher o caminho mais “racional” que, no caso, seria o reconhecimento dos direitos fundiários dos quilombos contemporâneos, ressignificados/ressemantizados pelas Ciências Sociais, em vez da adoção de uma ideia “frigorificada”, de “pedra e cal” dos quilombos do passado, argumento geralmente atribuído à História. Mais uma vez, Carlos Eduardo Marques (2009, p. 352), lança crítica ao “quilombo histórico” argumentando que,

É dessa forma estrutural-histórica que deve ser entendida a categoria remanescentes de quilombos, como um ente vivo, para que possa cumprir o fim a que se propôs e sua ordem constitucional: o reconhecimento da propriedade territorial definitiva e a emissão de seus respectivos títulos. Torna-se necessária a ruptura com o modelo de “pedra e cal” e a elaboração de um novo conceito socioantropológico e jurídico para os remanescentes das comunidades de quilombo, uma vez que o art. 68 do ADCT não apenas reconheceu o direito que as comunidades remanescentes de quilombos possuem sobre as terras que ocupam, como também criou tal categoria política e sociológica: embora os grupos étnicos beneficiados pela legislação já existissem, não se denominavam com base na categoria remanescentes de quilombos.

Trata-se de uma interpretação binária, competindo ao Direito Constitucional, como ramo especializado das Ciências Sociais Aplicadas, mediar, e ao Direito Administrativo efetivar a disputa entre Antropologia e História, a fim de não se comprometer os direitos culturais das comunidades quilombolas. Em verdade, em vez de binarismo, trata-se de uma dualidade, a qual pressupõe complementariedade e diálogo¹⁶⁷. Em processos judiciais que discutem o direito à territorialidade quilombola, é comum historiadores defenderem a noção de “quilombo histórico” enquanto os antropólogos os “quilombos contemporâneos”, como se fossem água e azeite, os quais não se misturam. No caso, a base das argumentações para a não aplicação do art. 68 do ADCT retoma o arcabouço jurídico colonial, que definia quilombo como grupos de escravizados que, à margem das leis existentes, fugiam e se embrenhavam nas matas para saquear, roubar e matar administradores e proprietários de fazendas; tal noção, ainda hoje, baliza e estrutura os argumentos legais dos que advogam contra os interesses das comunidades quilombolas (SILVA, 2000, p. 266-267).

A disputa se mostra equivocada, devendo ser mediada pelo Direito, já que a Constituição Federal evidencia que são questões diferentes, permeadas pela dualidade e não

¹⁶⁷ Sobre o confronto entre binarismo e dualidade, cf. SEGATO, Rita L. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário descolonial. *E-cadernos CES*, nº 18, p. 106-131, 2012.

pelo binarismo, ou seja, nenhuma interpretação sobre a questão pode levar à redução de direitos das comunidades quilombolas, mas apenas à sua ampliação, já que os dispositivos, em ambos os casos, constituem-se em medidas antirracistas de afro reparação constitucional¹⁶⁸.

Como se explicou anteriormente, explicitada a noção de patrimonialidade (art. 216, § 5º, da CF), não se pode esquecer da importância da contemporaneidade quilombola, temática com bastantes estudos no Brasil e prevista no art. 68 do ADCT. O que representaram camponeses e comunidades rurais no Brasil? Paradoxalmente, a forma camponesa mais conhecida para o período da escravidão são as comunidades de escravizados fugidos, sendo que quilombos e mocambos são as denominações históricas no Brasil colonial e pós-colonial para grupos de fugitivos e tendo mais recentemente as terminologias “reminiscências” e “remanescentes”¹⁶⁹ de quilombos surgido como categorias jurídicas previstas no art. 216, § 5º, e art. 68 do ADCT da Constituição de 1988 (GOMES, 2012, p. 375-376).

No processo de ressemantização, os quilombos foram cada vez mais assumindo a terminologia de quilombolas ou comunidades quilombolas após 1988¹⁷⁰, a fim de expurgar qualquer conceito essencialista. Sobre isso, Flávio dos Santos Gomes (2012, p. 376) informa que considerando tempos e espaços, entre os quilombos históricos, não raramente fossilizados na legislação colonial ou em determinadas interpretações historiográficas, e as comunidades remanescentes, “descobertas” por antropólogos, flagradas em etnografias e emergentes no discurso dos movimentos sociais, faltou conhecer os processos históricos da constituição de um campesinato negro e as formas de culturas dos mundos rurais.

Sob o aspecto de formas camponesas, os quilombos não foram cenários exclusivos de escravos e africanos. Assunto ainda pouco conhecido no Brasil, muitos quilombos se formaram conjuntamente com indígenas (escravizados ou livres fugidos de aldeamentos), africanos e crioulos. Sabemos que os fatores geográficos interferiram na localização e estabilidade de algumas comunidades. Para além dos conflitos e

¹⁶⁸ As medidas constitucionais parecem se adequar ao que vem sendo chamado de etnorreparação ou afroreparação, *cf.* LAO-MONTES, Agustín. Sin justicia étnico-racial no hay paz: las afro-reparaciones en perspectiva histórico-mundial. *In:* MOSQUERA ROSERO-LABBÉ, Claudia; BARCELOS, Luiz C. **Afro-reparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales.** Bogotá: UNAL, 2007, p. 131-154; MATTOS, Hebe. Ciudadanía, racialización y memoria del cautiverio en la historia de Brasil. *In:* MOSQUERA ROSERO-LABBÉ, Claudia; BARCELOS, Luiz C. **Afro-reparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales.** Bogotá: UNAL, 2007, p. 131-152; MOSQUERA ROSERO-LABBÉ, Claudia; LAÓ-MONTES, Agustín; RODRÍGUEZ GARAVITO, César. **Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras.** Bogotá: UNAL, 2010; RODRÍGUEZ GARAVITO, César; LAM, Yukyan. **Etnorreparaciones: La justicia colectiva étnica y la reparación a pueblos indígenas y comunidades afrodescendientes en Colombia.** Bogotá: Dejusticia, 2011.

¹⁶⁹ Sobre a diferença entre reminiscências e remanescentes, *cf.* BORBA, Fernanda Mara. Entre reminiscências e remanescente: a presença e a ausência do passado em torno do quilombo no Brasil. **Anais do III Seminário Internacional História do tempo presente,** UDESC, Florianópolis, p. 1-13, 2017.

¹⁷⁰ Sobre a ressignificação dos quilombos, *cf.* MARQUES, Carlos Eduardo. De quilombos a quilombolas: notas sobre um processo histórico-etnográfico. **Revista de Antropologia,** vol. 52, nº 1, p. 339-374, 2009.

confrontos – negros fugidos aliaram-se a grupos indígenas, formando comunidades (GOMES, 2012, p. 379).

É interessante que, para o passado, os quilombos foram definidos, na legislação da época e determinada interpretação historiográfica, somente como unidade da resistência escrava, enquanto para o presente, as denominadas comunidades remanescentes aparecem muitas vezes nas etnografias como espaços da reminiscência cultural, quase fósseis; as atuais comunidades negras rurais, valendo dizer que muitas não são necessariamente originadas dos quilombos históricos, mas combinadas entre eles e complexos espaços agrários (vilas, feiras, entrepostos de trocas mercantis etc.) conectados por vários setores rurais na escravidão e na pós-abolição, para algumas definições jurídicas e tipologias das políticas públicas, não são consideradas povos da floresta, não são alinhados como trabalhadores rurais e mesmo contempladas na pauta contemporânea dos movimentos sociais de luta pela terra, como o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra – MST e outros (GOMES, 2012, p. 391).

Nesse sentido, Richard Price (1999b, p. 23) informa que a interpretação que foi dada ao conceito ressignificado e ressemantizado de quilombo, ao tratar o art. 68 do ADCT, é uma mínima porém significativa rachadura no monólito brasileiro de direito de propriedade, pois remanescente de quilombo teria se tornado uma categoria reconhecida, ainda que numericamente minúscula, ao lado de populações indígenas e massas de sem-terra, na luta geral pela redistribuição de terras no Brasil, que seria a mais desigual das sociedades modernas.

Esse processo de ressignificação e ressemantização das terminologias constitucionais a respeito dos quilombos é importante porque não se trata de mero preciosismo linguístico/hermenêutico, tratando-se de verdadeiro processo político de negociação de direitos em disputa¹⁷¹. Através disso, consegue-se reconhecer os quilombolas como comunidades contemporâneas¹⁷², mesmo diante de seu modo de vida tradicional. A tradicionalidade¹⁷³,

¹⁷¹ Antes da proposição e julgamento da ADI nº 3239, o Projeto de Lei nº 129, de 1995 (nº 3.207/97 na Câmara dos Deputados), que pretendia regulamentar o direito de propriedade das terras das comunidades remanescentes dos quilombos e o procedimento da sua titulação de propriedade imobiliária, na forma do art. 68 do ADCT, foi vetado integralmente pela Presidência da República, por meio da mensagem nº 370, de 13 de maio de 2002. Sobre tais disputas, cf. ARRUTI, José Maurício Andion. As comunidades negras rurais e suas terras: a disputa em torno de conceitos e números. **Dimensões**, vol. 14, p. 243-267, 2002.

¹⁷² A questão da contemporaneidade quilombola é abordada especificamente em alguns trabalhos: cf. MARQUES, Carlos Eduardo; GOMES, Lílian. A Constituição de 1988 e a ressignificação dos quilombos contemporâneos. **Revista Brasileira de Ciência Sociais**, vol. 28, nº 81, p. 137-255, fev. 2013; SOUSA, José Reinaldo Miranda de. Quilombos (palenques), terras de pretos: identidades em construção. **Revista Brasileira do Caribe**, vol. XI, nº 22, p. 33-57, jan./jun. 2011.

¹⁷³ Tradicionalidade é uma categoria bastante trabalhada, cf. BENATTI, José Heder *et al.* Populações tradicionais e o reconhecimento de seus territórios: uma luta sem fim. **7º Encontro Nacional da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ambiente e Sociedade - ANPPAS**, p. 1-19, 2015; SHIRAIISHI NETO, Joaquim. A particularização do universal: povos e comunidades tradicionais face às declarações e convenções internacionais. In: _____. **Direitos dos povos e das comunidades tradicionais no Brasil: declarações, convenções, internacionais e dispositivos jurídicos definidores de uma política nacional**. Manaus: UEA, 2007, p. 25-52.

depois da Constituição de 1988, passou a constituir um elemento que leva à uma reflexão mais detida da dimensão política adquirida pela expressão; contra a despolitização positivista que via o tradicional como algo extemporâneo, algo do passado, esse tradicional tem que ser interpretado, tendo que passar por um processo de ressignificação, o qual implica numa politização dessa forma de conhecimento, separando-se, por isso, do imemorial, que era um recuo a uma origem indefinida; as terras imemoriais, que constituíam a figura jurídica anterior, eram um recuo indefinido, enquanto, o tradicional seria passível de datação (ALMEIDA, 2005b, p. 2).

Assim, o sentido dessa contemporaneidade está em reconhecê-las como comunidades que não estão deslocadas no fator tempo, como se fossem figuras do passado, estando estabelecidas no presente com a mesma relevância, por exemplo, das populações urbanas ou de quaisquer outras: tratam-se de comunidades do presente (ALMEIDA, 2002, p. 53). O reconhecimento de sua contemporaneidade leva o sistema jurídico, a partir das lutas sociais, a protegê-las de quaisquer pretensões engessantes ou de discursos que tentem acusá-las de constituírem obstáculos aos processos de “desenvolvimento” ou da ideologia do “progresso”, retóricas bastantes comuns nos discursos que permeiam o Estado-Nação. Portanto, qualquer processo de “desenvolvimento” deve reconhecer e lidar com o pressuposto de que se tratam de comunidades contemporâneas marcadas pela tradicionalidade de seu modo de vida, de modo algum inferior aos modos de vida hegemônicos.

Com isso, chama atenção o quanto as comunidades quilombolas, após 1988, ocuparam um espaço de luta e de defesa dos seus direitos. Os seus territórios passaram a se constituir espaços de pretensão à expansão do sempre insatisfeito agronegócio e de outros setores, que viam em suas terras fonte de cobiça¹⁷⁴. As identidades e os modos de vida das comunidades quilombolas têm sido objeto de questionamentos dos mais diversos tipos, suas falas e discursos são ignorados por um sistema econômico, social, político e jurídico dominado por uma hegemonia e lógica de privilégios que despreza a diferença, ainda mais quando tal diferença está permeada pela predominância racial negra, o que evidencia o racismo institucional e cultural brasileiro.

Afinal, qual é o significado constitucional da contemporaneidade dos remanescentes de quilombos? Flávio dos Santos Gomes (2012, p. 392) indica que,

¹⁷⁴ Não em vão, atualmente, há tantas disputas pelas terras das comunidades, pois os quilombos se situavam geralmente em zonas férteis, próprias para o cultivo de muitas espécies vegetais, ricas em animais de caça e pesca e a utilização da terra, ao que tudo indica, tinha limites definidos, podendo-se afirmar que, a propriedade fosse comum, sendo regra a pequena propriedade em torno dos quilombos (CARNEIRO, 2011, p. XLI- XLII).

O debate atual sobre as comunidades negras rurais é complexo. Não cabem definições a-históricas e nem etnografias improvisadas. E não há espaço para certezas e verdades, absolutas e definitivas. Estão em jogo lutas seculares pela terra, tradições de uso e manejo dela, direitos constitucionais, reconhecimento do passado, formas de políticas públicas afirmativas e de reparação histórica. E muito mais coisas, de todos os lados e interesses. Sendo a definição de remanescentes de quilombos tanto abrangente como operacional, muitas comunidades enfrentam problemas de reconhecimento nos órgãos públicos e também de respeito (ou a falta de) quanto às demarcações não obedecidas por setores agrários interessados em suas terras e territórios. Há morosidade nas titulações definitivas das terras e também alguns equívocos por parte de estudiosos e movimentos sociais no tocante às interpretações jurídicas. Dimensões da memória histórica, de reconstruções do passado e do presente, de cidadania e de direitos constitucionais podem (e devem) ser articulados. As narrativas acima – não necessariamente “verdades históricas” – podem oferecer (apenas) um entendimento mais complexo sobre as formas camponesas do passado – da escravidão e dos anos imediatamente posteriores – no que diz respeito às conexões entre senzalas, quilombos, vilas, trocas mercantis e indígenas. Investigações históricas sobre as experiências camponesas do passado podem sugerir a ampliação da definição dos quilombos históricos e das comunidades negras atuais.

Indo além, Flávio dos Santos Gomes (2012, p. 393) sintetiza que os vários significados dos quilombos e dos remanescentes podem não ser, necessariamente, invenção do presente. Segundo ele, precisamos conhecer mais sobre as experiências ao longo do século XX e antes da Constituição de 1988, a ressemantização apresentada como categoria antropológica não necessita excluir ou pré-selecionar experiências históricas, mas, de fato, adicioná-las, considerando a existência, ou não, de registros históricos, da memória, das formas de identidade, dos aspectos do território e da cultura material.

A pontuação de Flávio dos S. Gomes (2012) é intrigante porque, assim como a ressignificação e a ressemantização retiraram o essencialismo da categoria quilombo, por outro lado, criaram novo essencialismo quando definiram a categoria apenas em seu aspecto contemporâneo relacionado aos seus processos de disputas jurídicas atuais e passaram a dar descrédito a quaisquer estudos focados nos denominados “quilombos históricos”, como se estes representassem categorias “perigosas” a desconstruir a própria ressignificação e ressemantização contemporânea dos quilombos.

Em vista disso, o mais valioso, agora, é saber traduzir a situação histórica de onde se originou cada experiência, quer tenha sido mediante fugas de fazendas escravistas, confronto armado, compra de terras, doações ou ocupações. Observar esse ponto implica situar as falas e a significação que lhes é conferida pelos atuais quilombolas, como também entender a diversidade de formas de aquilombamento traduz variados estilos de busca da liberdade sob o regime escravista; logo, mesmo quando se considera totalmente apropriada a denominação quilombos contemporâneos, haja vista que a expressão subentende à ideia de resgate e de atualização da experiência das comunidades que não são formações estáticas (SILVA, 2000, p.

279), não se precisa menosprezar os estudos da Arqueologia¹⁷⁵ ou da História a respeito dos denominados “quilombos históricos”. No campo da patrimonialidade, tais estudos são imprescindíveis à Ciência Jurídica no âmbito dos direitos culturais e à consequente afirmação de resistência quilombola ao processo de opressão da escravização.

Com efeito, quanto à sua contemporaneidade, o uso da noção comunidades remanescentes implica, para a população que assume, a possibilidade de ocupar novo lugar na relação com seus vizinhos, na política local, diante dos órgãos e políticas governamentais no imaginário nacional e, finalmente, no seu próprio imaginário; lugar a partir do qual é possível produzir um retorno com relação àquele “eixo de mutações”, tratando-se de reconhecer nesses grupos, até então marginalizados, um valor cultural novo que, por ter origem em outro quadro de referências que era até então desconhecido deles mesmos (ARRUTI, 1997, p. 22).

Outrossim, as diferenças distintoras da população local, na forma de estigmas, ganham positividade. Os termos “negro”, “preto” ou “quilombola”, muitas vezes recusados antes da adoção da identidade de remanescentes, são adotados; em outro sentido, as fronteiras entre quem é e quem não é da comunidade, quase sempre muito porosas, passam a ganhar rigidez e novos critérios de distinção, genealogias e parentescos horizontais passam a ser recuperados como formas de comprovação da inclusão ou não de indivíduos na coletividade; ao mesmo tempo, a maior visibilidade do grupo lhe confere nova posição em face das negociações políticas no âmbito municipal e, por vezes, estadual; enfim, a adoção da identidade de remanescentes por uma determinada coletividade, ainda que se possa fazer referência à realidade comprovável, é fortemente a produção dessa realidade (ARRUTI, 1997, p. 23).

Todavia, a efetivação dos novos dispositivos da Constituição Federal de 1988, contraditando os velhos instrumentos legais de inspiração colonial, deparam-se com imensos obstáculos. Tecem-se mecanicamente nos aparatos burocrático-administrativos do Estado resultantes de estratégias engendradas por interesses de grupos que historicamente monopolizaram a terra. A efetivação dos dispositivos constitucionais concernentes aos povos e às comunidades tradicionais indicam haver tensões relativas ao seu reconhecimento jurídico-formal, sobretudo por romperem com a invisibilidade social, historicamente caracterizadora destas formas de apropriação dos recursos e do uso comum em fatores culturais intrínsecos, impelindo a transformações da estrutura agrária (ALMEIDA, 2004, p. 10 e 13).

¹⁷⁵ Aliás, o próprio IPHAN, por longo tempo, pouca atenção deu aos sítios arqueológicos, tendo despertado para tal questão recentemente. Sintetizando a problemática da arqueologia nos estudos patrimoniais e dentro do IPHAN, cf. BANDEIRA, Arkley M. Políticas públicas culturais e a proteção do patrimônio arqueológico no Brasil: perspectiva histórica. *Revista de Políticas Públicas*, vol. 22, nº 1, p. 259-284, jan./jun. 2018; STANCHI, Roberto. O patrimônio arqueológico: oitenta anos de delegação. *Revista do Patrimônio*, nº 35, p. 171-202, 2017.

A efetivação desses dispositivos necessita, no entanto, se alinhar às políticas de desmascaramento do racismo. Ressalta-se que as comunidades quilombolas são vítimas de racializada negação de direitos culturais e fundiários. Nesse sentido, todos os movimentos contra hegemônicos mais importantes e convincentes do presente apontam para uma direção: a necessidade de desmascarar a persistência da colônia e enfrentar-se ao significado político da raça como princípio capaz de desestabilizar a estrutura profunda da colonialidade, percebendo a raça do continente, nomeando-a, é uma estratégia da luta essencial no caminho da descolonização (SEGATO, 2010, p. 20), pois,

Falar de racismo constitui um tabu porque toca a sensibilidade de vários atores entronizados, que vão desde a esquerda tradicional e acadêmica, já que implica dar carne e osso para a matemática das classes, introduzindo cor, cultura e história própria não eurocêntrica e, em suma, diferença, sociológica, porque os números sobre esse tema são escassos e muito difíceis de precisar com objetividade, devido às complexidades da classificação racial na América Latina, e, por fim, toca a sensibilidade dos jurista e das forças da lei, porque sugere um racismo estatal; além disso, falar de racismo implica iniciar uma nova época nas propostas políticas, que tenderão ser corrigidas, com a devolução da consciência histórica daqueles que foram dela expropriados e que hoje vivem em uma espécie de orfandade genealógica (SEGATO, 2010, p. 21-22).

Superar o tabu de se falar do racismo é uma premissa para tratar dos direitos quilombolas. O racismo carece ser evidenciado/nomeado, a fim de que a lógica de negação dos direitos seja rompida e quebrada. Nesse sentido, o reconhecimento da patrimonialidade quilombola faz perceber que as lutas contra a escravidão e o racismo continuam. Não se pode mais ocultá-las sob a narrativa que embranqueceu a História nacional e usou a cultura negra apenas quando conveniente aos usos do mercado, em espécie de antropofagia estética ou canibalismo cultural¹⁷⁶ (CARVALHO, 2004, p. 7) ou, ainda, para a afirmação do Estado-Nação, baseado no mito fundacional da democracia racial e da doçura da mestiçagem, como evidenciou Peter Wade (2003, p. 154), quando analisou a apropriação de elementos da cultura negra na Colômbia, em algo muito similar ao que ocorreu no Brasil com o samba ou a capoeira:

Há aí dois aspectos a destacar. Primeiro, a ideologia nacionalista da mestiçagem implica, automaticamente, os troncos nocionais originais envolvidos na criação da Nação mestiça – africanos, índios americanos, europeus – e, por conseguinte, reafirma a existência deles, ao mesmo tempo em que contempla seu eventual desaparecimento. Entretanto, a eliminação completa dessas origens ameaça roubar do país sua auto definição como mestiço: sem a presença dos ingredientes originais, o processo contínuo de mistura perde o sentido. A ideologia da mestiçagem implica uma mescla contínua, assim como uma separação contínua. Em segundo lugar, a ênfase constante

¹⁷⁶ José Jorge de Carvalho (2004, p. 7) diz que o lema antropofágico funciona como uma espécie de código secreto da impunidade estética e da manutenção de privilégios da classe dominante brasileira, que se apropria dos elementos culturais de comunidades e artistas indígenas e afro-brasileiros, em uma suposta síntese cultural modernista (os tais empréstimos culturais que, com o passar do tempo, tornam-se roubo) e que propõe e executa os inventários do patrimônio cultural imaterial brasileiro sem politizar a retirada do Estado em favor dos empreendedores interessados em mercantilizar, sem nenhum compromisso de continuidade, essas mesmas tradições performáticas (CARVALHO, 2004, p. 7).

na diferença racial é central para a definição das elites como superiores – mais brancas, mais ricas, mais centrais, mais “civilizadas”, mais “modernas”, e assim por diante. Os negros e índios são não apenas identificados como racialmente distintos, mas também frequentemente associados à pobreza, à marginalidade, à vulgaridade e ao atraso (WADE, 2003, p. 154).

Pobreza, marginalidade, vulgaridade e atraso são associações adjetivas atribuídas costumeiramente às comunidades quilombolas nos discursos econômicos, sociais, políticos e jurídicos que tentam deslegitimar a sua contemporaneidade, o reconhecimento e a inclusão de seus direitos e patrimônios. Chega-se a dizer que os quilombolas nada fazem (incapacidade de reprodução econômica) ou sequer servem para procriar (incapacidade de reprodução física, social e cultural)¹⁷⁷. Como contraponto, a Constituição Federal previu que a memórias, a histórias e a patrimonialidades quilombolas devem ser evidenciadas, saindo do ocultamento/silenciamento/esquecimento as quais foram submetidas por mais de um século. A patrimonialidade quilombola sugere evidenciar que as lutas contra a opressão dos direitos negados são questões ainda presentes: se, no passado, a liberdade, em sentido mais restrito, era o direito a ser alcançado, na atualidade, a igualdade, a inclusão e o respeito às diferenças constituem os novos objetivos.

Nesse sentido, Alfredo Wagner Berno de Almeida (2005b, p. 2) alerta que o conhecimento da tradicionalidade quilombola possui uma politização e é por isso que esse simbólico deixa de ser um patrimônio meramente intangível e passa a ser um patrimônio que constitui um capital de relações políticas e o advento da identidade coletiva desperta a atenção para um novo padrão de relação política que está surgindo na sociedade brasileira (ALMEIDA, 2005b, p. 2), decorrentes da lutas e (re)existências quilombolas.

2.4 Lutas e (re)existências: Palmares e Ambrósio

Por que os tombamentos da Serra da Barriga (Palmares) e do Quilombo do Ambrósio são tão significativos para os processos de lutas e (re)existências dos quilombos? No processo de concretização de políticas públicas em prol do reconhecimento e da inclusão da patrimonialidade negra, há dois casos de afirmação da resistência quilombola: o tombamento da Serra da Barriga (antigo Quilombo dos Palmares, processo nº 1.069-T-82) e as

¹⁷⁷ O ódio de parcela de setores conservadores da sociedade brasileira em relação aos quilombolas decorre da incompreensão ao seu modo de vida tradicional, protegido constitucionalmente. Sobre suas territorialidades, o Decreto nº 4.887/2003, no art. 1º, § 2º, considera que “São terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos as utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural”. Todavia, não surpreende que o STF, com o seu tabu de não discutir o racismo efetivamente, no Inquérito nº 4694, por maioria, não tenha sequer recebido a denúncia, entendendo que se tratou de mera grosseria ou vulgaridade. Essas expressões racistas foram corroboradas pelo STF, ao não receber sequer a denúncia.

reminiscências do antigo Quilombo do Ambrósio (processo nº 1.428-T, 98), o primeiro no Município de União dos Palmares, em Alagoas, e o segundo no Município de Ibiá, em Minas Gerais. Tratam-se de sítios tombados em momentos constitucionais diferentes, antes e após Constituição de 1988, mas que têm como traços comuns a “não presença” de comunidades quilombolas ocupando os referidos sítios, assim como a instrução dos processos competiu, principalmente, à mobilização da sociedade civil, expressiva presença do movimento negro (Palmares), e de pesquisadores, ou seja, o reconhecimento e a inclusão jurídica se deram não por ação estatal espontânea, mas pelo processo de cobrança ao Estado.

a) O caso dos Palmares: políticas públicas para os reexistentes

O Quilombo dos Palmares constituiu uma das maiores experiências de resistência à escravização nas Américas. Resistiu à opressão do sistema social, político e jurídico que a legitimava por mais de um século¹⁷⁸ e a todas as expedições punitivas de 1630 a 1695, fato que demonstra a sua capacidade de resistência e o seu poderio militar; a República foi destruída, mas somente depois de ter escrito a epopeia de seu exemplo: a maior resistência social, militar, econômica e cultural ao sistema escravista (MOURA, 1981, p. 48), demonstrada pela História e que a Constituição de 1988, no art. 216, § 5º, resgatou em relação às demais memórias e histórias quilombolas que foram silenciadas.

O mais acentuado exemplo de rebeldia contra o escravismo na América Latina e tendo durado quase cem anos, durante esse período, Palmares desestabilizou regionalmente o sistema escravocrata, mas, paradoxalmente, não se tem nenhum documento escrito pelos palmarinos durante a sua existência (MOURA, 1993, p. 38); os documentos sobre o quilombo, em sua maioria, foram escritos, pelos seus opressores, sendo que é a partir deles que se tenta entender parte dessa resistência ao sistema da escravidão. São documentos como esses, existentes em arquivos públicos e privados, que a Constituição Federal, também, objetiva proteger, no art. 216, § 5º, em uma tentativa da reescrita da História do Estado-Nação, pois assim como a língua, a cultura material e as formas intangíveis da identidade são também poderosos vetores de transmissão, de afirmação e de manutenção da identidade; sob esse aspecto, a cultura material

¹⁷⁸ Sem desconsiderar outros, há muitos textos e obras relevantes: cf. BASTIDE, Roger. Los otros quilombos. In: PRICE, Richard (comp.). **Sociedades cimarronas**: comunidades esclavas rebeldes en las Américas. México: Siglo Veintiuno, 1981, p. 152-161; CARNEIRO, Edison. **O Quilombo dos Palmares**. São Paulo: Martins Fontes, 2011; FREITAS, Décio. **Palmares**: a guerra dos escravos. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1984; FREITAS, Mário Martins de. **Reino negro de Palmares**. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1988; GOMES, Flávio dos Santos. **De olho em Zumbi dos Palmares**: histórias, símbolos e memória social. São Paulo: Claro Enigma, 2011c; LINDOSO, Dirceu. **A razão quilombola**: estudos em torno do conceito quilombola de Nação etnográfica. Maceió: EDUFAL, 2011. Além disso, adiante, mencionam-se outras obras.

fornece informações-chave sobre a história social e a questão das identidades: ela requer rigorosa metodologia de análise que, em última análise, deve confrontar as identidades face às fontes documentais e orais, o que permite renovar o conhecimento da dinâmica humana e das relações culturais (THIAW, 2012, p. 13 e 22).

A peculiaridade do Quilombo dos Palmares, entre muitos quilombos do Brasil, está em ter resistido por quase todo um século, não obstante as dezenas de expedições que os brancos enviaram para reduzi-lo (CARNEIRO, 2011, p. 6).

A revolta palmarina ocupa um lugar único nessa história. Não foi apenas a primeira, mas, também, a de maior envergadura. [...] Inúmeras vezes, a coroa admitiu francamente que a extinção de Palmares assumiu importância comparável à da expulsão dos holandeses. Comandadas por alguns dos melhores chefes militares da época, mais de trinta expedições – provavelmente o número passou de quarenta – marcharam contra Palmares, no mais prologado e árduo esforço bélico da história colonial, aparte o da luta contra os holandeses. Na história das Américas, só perde em importância para a revolta escrava do Haiti (FREITAS, 1984, p. 172-173).

Em razão de seu tombamento, a iniciativa de regulamentar a criação do Parque Histórico, na área do Quilombo dos Palmares, representou resposta simbólica aos casos de racismo no país que, desde os anos sessenta, tinha notícias de discriminação racial em espaços públicos e privados (SANTOS, 2005, p. 102), a qual aparecia nas análises de intelectuais brasileiros e estrangeiros e na imprensa.

Por outro lado, a imagem de Zumbi como a liderança negra brasileira era destacada numa perspectiva para além do seu referencial histórico e suas ações eram vistas como norteadoras de práticas políticas a serem implementadas na contemporaneidade: Zumbi não morreu e só morrerá se os negros o matarem, o que jamais aconteceria. Por essa razão, os(as) negros(as) reunidos(as), no presente, reafirmam o seu ideal de luta, de independência, de liberdade, de amor à vida e de vivificá-la (SANTOS, 2005, p. 97-98).

Além disso, o tombamento da Serra da Barriga (IPHAN, 1982b) mostra uma peculiaridade em relação aos demais processos de tombamento dos sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos porque foi impulsionado pelo anseio da sociedade civil organizada. Em requerimento, datado em 02 de julho de 1981, dirigido ao Secretário de Cultura do Ministério da Educação e Cultura, Aloísio Magalhães, solicitou o seu reconhecimento como patrimônio nacional. O processo de tombamento inicia com um requerimento redigido nos seguintes termos (IPHAN, 1982b, p. 1):

Senhor Secretário:

Os membros do Conselho Geral para criação do Memorial Zumbi, Parque Histórico Nacional e todos os interessados que subscrevem este documento solicitam a Vossa Excelência o tombamento da Serra da Barriga, local onde se estabeleceu no século XVII o Quilombo dos Macacos, sede dos Quilombos dos Palmares, no atual Município de União dos Palmares, Estado de Alagoas, em área sugerida, em anexo, a ser posteriormente confirmada pelos órgãos competentes.

O tombamento da área aventada para que nela se instale o Memorial Zumbi: Parque Histórico Nacional destina-se, não só à preservação do sítio histórico mas também a cultivar a memória de todos os que, então, lutaram na busca de sua liberdade. Tal proposta, vem de encontro [sic.] das aspirações de grande número de brasileiros preocupados em preservar a Memória Nacional não apenas em suas manifestações visíveis mas também no conjunto de seus símbolos, para que estes atuem como fonte de referência para as novas gerações.

Palmares, em relação aos demais Quilombos, ocupa lugar de destaque não só por ter resistido por quase um século mas por ter concretizado o ideal de pluralidade étnica, dele tendo participado, lado a lado, negros, índios, brancos e mestiços.

No caso de Zumbi, reúne-se, por felicidade, em um só herói um símbolo que transcende a cultura negra e sintetiza as mais caras aspirações da Nação brasileira de convivência e liberdade.

À vista do exposto, apelamos a Vossa Excelência no sentido de requerer o processamento do tombamento em questão, na forma da lei.

O requerimento, capitaneado pelo Conselho Deliberativo Memorial Zumbi: Parque Nacional, presidido, à época, por Olympio Serra, foi firmado por milhares de pessoas, reunindo mais de 230 (duzentas e trinta) páginas. Ao total, recolheram-se 5.804 (cinco mil, oitocentos e quatro) assinaturas, dentre agentes ligados ao movimento negro, bastante articulado, outros movimentos sociais, profissionais liberais, estudantes, professores universitários (estes últimos, principalmente, porque, em julho de 1981, foi realizada a reunião da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência – SBPC, em Salvador/BA, e aproveitou-se a oportunidade para colher assinaturas), dentre outros (IPHAN, 1982b, vol. III, p. 151).

Em outro documento, de 16 de setembro de 1981, encaminhado à Diretoria de Tombamento e Conservação da Subsecretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, o Conselho Deliberativo Memorial Zumbi: Parque Nacional, reafirma a necessidade do tombamento, onde se diz (IPHAN, 1982b, p. 86):

Senhor Diretor:

Estamos encaminhando a Vossa Senhoria, as listas de adesão ao pedido de tombamento da Serra da Barriga, enviadas ao Professor Aloísio Magalhães, por Azor J. Silva, da Mesquita Mulçumana Afro—brasileira, e por Edson Tosta e Ordep Serra, ambos membros do Conselho Deliberativo do Memorial Zumbi: Parque Histórico Nacional.

O estabelecimento de uma proteção oficial a esse sítio constitui uma significativa etapa a ser transposta no reconhecimento de seu significado histórico. Os abaixo-assinados, que estamos recebendo, expressam esta reivindicação feita por todos aqueles que compartilham a aspiração de erigir esse Memorial, como um marco do processo cultural de libertação do negro.

Estamos certos do empenho dessa Diretoria, na condução deste processo de tombamento, uma vez que se fundamenta na política da Secretaria da Cultura, de proteção ao patrimônio cultural brasileiro.

Tais documentos tentam sensibilizar os órgãos de proteção do patrimônio cultural brasileiro a respeito da necessidade de reconhecer a resistência quilombola ao processo de escravização como um fato relevante da memória nacional. Relembre-se que, até então, os elementos culturais ligados à cultura negra pouca ou nenhuma atenção recebiam dos referidos órgãos (o terreiro da Casa Branca do Engenho Velho, Sociedade São Jorge do Engenho Velho

ou Ilê Axé Iyá Nassô Oká, só viria a ter o seu tombamento homologado em 1986, apesar da reunião do Conselho Consultivo ter decidido pela questão em 1984).

Para que o tombamento pudesse ser concretizado, os interessados apresentaram um documento denominado “Notícia histórica sobre o Quilombo dos Palmares”, a partir do livro, de Décio Freitas, *A guerra dos escravos*, de 1978, elaborada pelo Centro de História Social do Rio Grande do Sul (IPHAN, 1982b, vol. II, p. 10-15).

Os caminhos burocráticos que levaram ao processo de tomada de decisão pelo tombamento demonstram que, mesmo havendo intensa cobrança social por parte do movimento negro e elevado apoio de parcela da intelectualidade que conhecia os entraves burocráticos, demonstram uma série de empecilhos à sua concretização. Na informação de nº 113, da Fundação Pró-Memória, aparece o primeiro bloqueio burocrático¹⁷⁹ ao tombamento do sítio, dada a dimensão da área em torno de 2.200 ha (IPHAN, 1982b, vol. II, p. 17).

Senhor Diretor da DTC:

Os motivos apresentados neste pedido, são, sem dúvidas relevantes. As aspirações de liberdade e o ideal da pluralidade étnica, como bases de vivência harmoniosa e verdadeiro progresso, fazem parte, sem dúvida, de nossa história; estão mesmo na essência de seu processo.

A existência de um Conselho do Memorial Zumbi, por outro lado, revela a importância atribuída ao personagem enquanto símbolo desses valores fundamentais. Quanto à fundamentação, não temos, portanto, dúvida da validade do tombamento em apreço.

Existem, no entanto, vários outros aspectos ligados aos problemas de proteção e conservação de bens tombados, especialmente sérios quando se trata de uma área de 2.200 ha.

Cremos, por isso, que seria indispensável análise mais cautelosa do problema, antes de um parecer sobre o mesmo. [...] (Grifou-se)

A partir desse questionamento da Fundação Nacional Pró-Memória - FNPM, os interessados apresentaram um documento inicial do Memorial Zumbi: Parque Histórico nacional, o qual continha informações que subsidiaram a concretização da tomada de decisão:

a) *A Apresentação*, na qual elencam-se as razões iniciais do tombamento e os *atores envolvidos*, a saber: a Universidade Federal de Alagoas - UFAL, Estado de Alagoas, Município de União dos Palmares, Ministério da Educação e Cultura, por intermédio da Fundação Nacional Pró-Memória - FNPM e da Coordenação de Aperfeiçoamento do Pessoal de Ensino

¹⁷⁹ Sobre a capacidade da burocracia bloquear os anseios da sociedade, a partir da experiência francesa, cf. CROZIER, Michel. **O fenômeno burocrático**: ensaio sobre as tendências burocráticas dos sistemas de organização modernos e suas relações, na França, com o sistema social e cultural. Brasília: UnB, 1981; CROZIER, Michel. **A sociedade bloqueada**. Brasília: UnB, 1983. Sobre bloqueios patrimoniais no Brasil, cf. PEREIRA, Paulo F. S. Esquecimentos da memória: a judicialização, arena de discussão ou bloqueio ao patrimônio cultural quilombola? **Revista de Sociologia, Antropologia e Cultura Jurídica**, vol. 02, p. 01-31, 2016; PEREIRA, Paulo Fernando S. O fenômeno burocrático brasileiro e a atualidade dos clássicos das Ciências Sociais. In: **XXV Encontro Nacional do CONPEDI**. Florianópolis: CONPEDI, vol. 35. p. 288-304, 2016b; PEREIRA, Paulo F. S.; SANTANA, Ana C. F. Sociedade, Estado e as políticas patrimoniais: por um necessário diálogo. **Publicações da Escola da AGU: Direito, Gestão e Democracia**, vol. 09, p. 197-219, jul./set. 2017.

Superior – CAPES, Movimento Negro Unificado da Bahia, Ceará, São Paulo, Minas Gerais e Rio de Janeiro, Movimento Alma Negra do Amazonas – MOAN, Associação Nacional de Apoio ao Índio da Bahia, Centro de Estudos Afro-brasileiros de Brasília, Instituto de Pesquisas e Estudos Afro-brasileiros da PUC/SP, Centro de Estudos Afro-Asiáticos da Universidade Cândido Mendes, Instituto brasileiro de estudos africanistas de São Paulo, Centro de Cultura Negra do Maranhão – CCN/MA, Movimento Negro do Pará, Centro de Cultura e Emancipação da Raça Negra do Recife e de João Pessoa, Grupo de Trabalho André Rebouças do Rio de Janeiro, Frente Negra de Ação Política da Oposição - FRENAPPO de São Paulo e do Grupo de Trabalho de Profissionais Liberais Universitários Negros de São Paulo (IPHAN, 1982b, vol. II, p. 27).

Os atores acima se reuniram, em agosto de 1980, em Maceió, nas atividades do Grupo de Trabalho designado pela Diretoria do Conselho Deliberativo do Memorial Zumbi que, por sua vez, reuniu-se em Brasília, em agosto de 1981. Nota-se, portanto, que havia ampla articulação para se resgatar e afirmar a memória quilombola do Quilombo dos Palmares e de Zumbi, seu líder com maior proeminência.

b) A *Fundamentação Legal*, baseada no próprio Decreto-Lei nº 25/1937, especialmente no seu art. 1º, ao dispor que “constitui o patrimônio histórico e artístico nacional o conjunto de bens móveis e imóveis existentes no país e cuja conservação seja de interesse público, quer por sua vinculação a fatos memoráveis da história do Brasil, quer por seu excepcional valor arqueológico, bibliográfico ou artístico” (IPHAN, 1982b, vol. II, p. 28). Além do mais, justificou-se, no plano constitucional, no § 1º do art. 180 da Emenda Constitucional nº 01/69¹⁸⁰, e, no plano infraconstitucional, no inciso V do art. 7º do Decreto-Lei nº 84.017/1979¹⁸¹, que aprova o Regulamento dos Parques Nacionais Brasileiros.

c) A *Justificativa* do documento, sem dúvidas, é a parte mais interessante do documento, pois argumenta que (IPHAN, 1982b, vol. II, p. 29):

Dentre os episódios da nossa história, é fato incontestável que Palmares, tem significado importante para toda a comunidade brasileira porque representa um episódio marcante da tomada de consciência nacional na afirmação da liberdade contra a instituição da escravidão e do colonialismo.

Para os órgãos oficiais, para a comunidade acadêmica e as comunidades negras, o Memorial Zumbi: Parque Histórico Nacional encontra justificativas próprias:

¹⁸⁰ “Art. 180. O amparo à cultura é dever do Estado. Parágrafo único. Ficam sob a proteção especial do Poder Público os documentos, as obras e os locais de valor histórico ou artístico, os monumentos e as paisagens naturais notáveis, bem como as jazidas arqueológicas”.

¹⁸¹ “Art. 7º O plano de manejo indicará detalhadamente o zoneamento da área total do Parque Nacional que poderá, conforme o caso, conter no todo ou em parte, as seguintes características: [...] V – Zona Histórica Cultural é aquela onde são encontradas manifestações históricas e culturais ou arqueológicas, que serão preservadas, estudadas, restauradas e interpretadas para o público, servindo à pesquisa, educação e uso científico”.

Por parte das instituições governamentais, sobretudo as ligadas à área da educação e da cultura considera-se que a busca do desenvolvimento brasileiro só será autêntico na medida em que estiver fundamentado sobre os elementos próprios do nosso sistema cultural. Admitindo-se este complexo sistema pluricultural, recomenda-se que especial atenção seja dada para este fato “de modo a possibilitar a emergência de suas manifestações, reconhecendo-se que também as culturas marginalizadas, além de influenciar devem ocupar seu lugar na trajetória cultural do país”.

Para a comunidade acadêmica, o Memorial Zumbi servirá de estímulo e ponto de encontro para todos os estudiosos da história dos movimentos negros do Brasil, representando, ainda, um elo significativo na história das relações entre os povos da África e da América.

Para a comunidade negra, enfim, o Memorial Zumbi representa o primeiro passo para o resgate de sua história e conseqüentemente da sua personalidade. Neste sentido, considera a criação do Memorial Zumbi: Parque Histórico Nacional como a pedra fundamental de um Brasil democrático, pluricultural e multiétnico.

d) Por fim, continha os *Antecedentes*, explicando o histórico da ideia de patrimonialização do parque (IPHAN, 1982b, vol. II, p. 30), os *Objetivos do Memorial* (IPHAN, 1982b, vol. II, p. 32) e a *Orientação Básica* (IPHAN, 1982b, vol. II, p. 32).

Percebe-se que se tratou de demanda estruturada, com profundo embasamento acadêmico e legitimidade proveniente do movimento negro e outros movimentos sociais, de entidades religiosas como a Mesquita Mulçumana Afro-brasileira, órgãos governamentais, políticos, como Abdias do Nascimento, autor de *O Quilombismo* (1980) e Deputado Federal, que encaminhou carta apoiando a iniciativa, a qual sintetizava o projeto de patrimonialização:

Prezado Diretor, [...]

Por ocasião do dia 20 de novembro, 289º aniversário da morte de Zumbi – personagem paradigmático da História do Brasil – e Dia Nacional da Consciência Negra, venho por intermédio desta dirigir sua atenção ao pedido de tombamento da Serra da Barriga. O referido sítio é o local histórico da República de Palmares, primeira experiência de liberdade, independência e democracia neste País (1595-1696). [...]

A população afro-brasileira espera que, após tantos tombamentos e esforços de preservação de locais e monumentos referentes à história da população e cultura de origem europeia neste País, essa Divisão venha a concretizar um justo ato de reconhecimento do valor cívico-cultural de um espaço de interesse histórico para a comunidade afro-brasileira para toda a população nacional (IPHAN, 1982b, vol. II, p. 51).

Elaborou-se também um Relatório Preliminar (IPHAN, 1982b, vol. II, p. 66-94), que consistiu em um documento preparatório com a exposição de motivos para o tombamento do sítio da Serra da Barriga, em União dos Palmares, como patrimônio histórico-arqueológico-ecológico-paisagístico da República Federativa do Brasil, tendo como referenciais autores consagrados em estudos palmarinos¹⁸². Em outro documento juntado pelo Conselho

¹⁸² Clóvis Moura (*Rebeliões da Senzala*), Décio Freitas (*Palmares: a guerra dos escravos*), Edson Carneiro (*O quilombo dos Palmares*), Ernesto Eannes (*As guerras dos Palmares*), Jacob Gorender (*O escravismo colonial*), Kátia de Queiroz Mattoso (*Ser escravo no Brasil*), Mario Martins de Freitas (Reino negro dos Palmares) e Rocha Pitta (*História da América Portuguesa*).

Deliberativo Memorial Zumbi, a entidade justifica a razão do memorial tratando explicitamente a questão do racismo (IPHAN, 1982b, vol. II, p.119-120):

Juridicamente os negros brasileiros foram libertados da escravidão em 1888. Contudo, o processo de marginalização do ex-cativo permaneceu face a diversos motivos de ordem política, econômica, social cultural e racial.

O Negro constitui a maior parcela do povo periférico brasileiro a quem não dadas idênticas oportunidades de trabalho e vivência que as obtidas pelo branco. Se tal é explicado pelos 400 anos de escravidão, no cerne do problema há a questão racial. Na verdade, não basta uma revelação teórica para demonstrar o racismo brasileiro, pois, os números indicativos da população revelam que não existem oportunidades iguais para brancos e negros.

Os dados revelados da sociedade brasileira sugerem a extrema marginalização do negro brasileiro e estão a justificar o Memorial Zumbi, a partir do qual se começará um trabalho em duas frentes simultâneas: o conhecimento e a valorização da cultura africana aliados à conscientização do negro para a sua inserção no contexto social. Não se trata apenas de uma obra monumental no sentido arquitetônico e quanto à documentação cultural. Constitui também um elemento vivo de eliminação de um dado essencial no Brasil que é o preconceito racial. Ainda mais, o Memorial não se define a partir do dualismo maniqueísta negro e branco. Ele quer a colaboração de todos os interessados no resgate da identidade dos afro-brasileiros. Outra não poderia ser a característica do projeto inspirado em Zumbi dos Palmares, que abrigava negros, brancos, mestiços e índios perseguidos pelos dominadores. Mas cumpre ressaltar que os negros brasileiros reivindicam o comando do Memorial Zumbi em razão dos motivos históricos revelados.

O Memorial Zumbi tem pela frente uma grande luta para superar a desigualdade racial no Brasil e de outra parte, também eliminar a grande marginalização reinante entre a maioria dos brasileiros. Se por um lado o Projeto objetiva a elevação do negro, ele não exclui de seu conteúdo toda a sociedade nacional.

Os elementos culturais negros, sedimentadores da consciência brasileira e afirmativo da nossa nacionalidade, precisam ser levados na sua devida conta. A contribuição nos usos e costumes, as manifestações artísticas, religiosas e tônica culinária, são dados africanos esquecidos no Brasil.

A História não corresponde à verdade e ainda carece de ser escrita pelos autênticos descendentes africanistas sem a ótica distorcida do colonizador.

No Brasil não se conhece a participação da cultura africana pela simples razão de que o historiador reflete uma mentalidade escravocrata, preconceituosa e anticientífica. Os valores do homem negro, sua vida, sua epopeia e a sua própria essência ficam olvidadas pela estrutura arcaica e obsoleta que procurar apagar uma realidade.

Quanto à religião, os cultos africanos nem sempre são considerados como expressão da comunicação de uma raça com o Ser Maior, mas entendidos como meras manifestações folclóricas.

Nada mais justo, portanto, que a construção de um Memorial, nas condições aqui propostas, capaz de ensinar um profundo conhecimento da questão negra no Brasil.

Em 18 de novembro de 1985, por unanimidade, o Conselho Consultivo do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional aprovou o tombamento da Serra da Barriga. A homologação pelo Ministro da Cultura foi publicada no Diário Oficial da União em 21 de janeiro de 1986 (IPHAN, 1982b, vol. II, p. 154-169 e 173). O tombamento da Serra da Barriga (antigo Quilombo dos Palmares), além disso, diferenciava-se porque tratava a patrimonialização a partir da perspectiva racial, ou seja, de uma espécie de tombamento antirracista¹⁸³. As questões raciais foram postas nas discussões do processo de maneira bastante contundente, sem receio de

¹⁸³ Desde 2017, a Serra da Barriga (Palmares), também, é considerada Patrimônio Cultural do MERCOSUL.

desagradar o Conselho Consultivo, em atitude que nem sempre ocorre nos processos de patrimonialização, em que a questão racial costuma ser silenciada.

O Parque Histórico de Zumbi dos Palmares mostrava-se, portanto, importante nas estratégias montadas para a concepção de nova política cultural, com a ideia de um parque, na área onde existiu o Quilombo dos Palmares, refletindo, também, as preocupações oficiais com as reivindicações de lideranças afro-brasileiras, já que a possibilidade de fazer desse Parque uma referência de nossa nacionalidade era uma resposta àqueles que estavam a fazer de Palmares um espaço próprio de referência exclusivamente negra (SANTOS, 2005, p. 95).

Ao referendar a criação de um Parque Histórico naquela área, o Estado regulava algo que tinha sido, desde o período do Estado Novo, um tema considerado inoportuno, parecendo, em princípio, um paradoxo o Estado brasileiro, em pleno período autoritário, referendar uma reivindicação que, aos olhos dos intelectuais, fundamentalmente, ressaltava o caráter da luta dos escravizados pela liberdade na época colonial, mas, as leituras estatais significavam menos uma concessão do que uma estratégia que visava incorporar acontecimentos da História brasileira em direção ao fortalecimento da política cultural e turística (SANTOS, 2005, p. 95).

Dessa forma, o tombamento do Quilombo dos Palmares foi o primeiro reconhecimento, no campo da patrimonialidade, do Estado brasileiro em relação à insurgência de negros e indígenas às opressões que sofreram no passado e que perduram no presente. É necessário evidenciar que muitas das revoltas do povo brasileiro contra o poder estatal eram rebeliões de negros e indígenas contra a situação de marginalidade em que viviam e a omissão desse dado constitui racismo institucional e cultural porque, por não considerar importante enfatizar a participação ativa e de liderança de negros e indígenas, induz a perpetuação do estereótipo de que tais populações seriam apáticas ou de que, exceto com o trabalho escravizado, os negros não participaram do desenvolvimento brasileiro e a invisibilidade da população negra no Brasil, passa, também por esses esquecimentos (BERTÚLIO, 1989, p. 138).

Esses esquecimentos são propositais e demonstram que grande parcela da memória e história dos quilombos ainda é desconhecida (GOMES, 2011), mesmo quando a Constituição Federal os retira do ocultamento/invisibilidade/esquecimento, corroborando, dessa maneira, a existência do racismo estrutural e de sua estratégia de não discutir os efeitos da escravidão na sociedade brasileira após 1888. Após essa data, rompeu-se com um modelo jurídico de racismo institucional explícito, mas, juridicamente, não se tratou de inserir a população negra em um modelo de cidadania que emergia, modelo, aliás, fruto de um liberalismo arcaico, embranquecido, copista, colonizado e altamente prejudicial a qualquer forma de desenvolvimento que pudesse se implantar no Brasil, pois baseado em uma concepção que

reforçava a desigualdade entre os cidadãos com base num racismo altamente sofisticado¹⁸⁴. O Direito Constitucional brasileiro não discutiu relações raciais até 1988. Diante de um modelo de formação bacharelesca colonizada, pregava cegamente o princípio da igualdade, e altamente embranquecido, tendo em vista que a população negra, sob os auspícios de um princípio “meritório”, por séculos, foi excluída do acesso a espaços de saber e de poder, como as universidades.

Evidentemente, a escravidão estava legitimada por um sistema social, político, econômico, mas, sobretudo, jurídico. Ao escravizado, havia duas formas de ter seu direito à liberdade: alforria ou a fuga, sendo que esta modalidade representava a negação do Direito vigente, o que acarretava consequências jurídicas ao fugitivo. Nesse ponto, há que se valorar a imagem de Palmares, ou a República de Palmares, único acontecimento político que conseguiu pôr em xeque a economia e estrutura militar colonial (MOURA, 1983, p. 125). De tal modo,

Recorrendo ao exemplo da grande comunidade de fugitivos dos Palmares, deduzo que essas comunidades de fugitivos podem ter tido uma organização interna e um conteúdo cultural que escapou aos observadores e que se deve estudá-las com conhecimentos do patrimônio cultural africano que os escravos brasileiros possuíam (SCHWARTZ, 2001, p. 16).

Considera-se, nesse sentido, que o quilombo como direito altera a própria ordem da Nação, dos discursos que sustentam ou sustentaram as mais diversas concepções de Nação. Não é por acaso que ainda hoje existem tantas reações que visam desestabilizá-lo: desde o questionamento sobre o suposto sujeito do direito até as formas de exercício do direito assinalado no texto constitucional (LEITE, 2008, p. 975).

O exemplo de Palmares deve ser evidenciado, mas não pode servir como monopólio exemplificativo de modelo de quilombo, para que não se excluam outros exemplares de quilombos que existiram no Brasil. Os quilombos, assim como no presente, foram fenômeno complexo e dinâmico e a clausura jurídica estabelecida pelo Estado colonial e imperial não davam conta do fenômeno. Nesse sentido, as comunidades remanescentes quilombolas atuais são fruto dessa diversidade e desdobramentos, e de outras tantas experiências das lutas agrárias

¹⁸⁴ O uso do princípio da igualdade jurídica universal foi uma forma para se negar direitos e não problematizar as desigualdades reais, racializadas, cf. ALBUQUERQUE, Wlamyra R. **O jogo da dissimulação: Abolição e cidadania negra no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009; BRITO, Luciana da C. Sem direitos, nem cidadania: condição legal e agência de mulheres e homens africanos na Bahia do século XIX. **História Unisinos**, vol. 14, nº 03, p. 334-338, set./dez. 2010; CRUZ GONZÁLEZ, Miguel A. Con libertad pero sin ciudadanía. Igualdad formal y subjetivación del “negro” en las postrimerías de la esclavitud. In: MOSQUERA ROSERO-LABBÉ, Claudia *et al.* **Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras**. Bogotá: UNAL, 2010, p. 489-522; HERNÁNDEZ, Tanya Katerí. **La subordinación racial en Latinoamérica: el papel del Estado, el derecho consuetudinário y la nueva respuesta de los derechos civiles**. Bogotá: Siglo del Hombre, 2013; WADE, Peter. Liberalismo, raza y ciudadanía en Latinoamérica. In: MOSQUERA ROSERO-LABBÉ *et al.* **Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras**. Bogotá: UNAL, 2010, p. 467-486.

do século XX, de formações históricas desde terras herdadas de quilombolas/escravizados fugidos e seus descendentes da escravidão até de doações de senhores ou ordens religiosas a ex-escravizados; terras compradas por libertos e herdadas pelos seus descendentes; terras conseguidas do Estado em troca de participação em guerras ou ainda de inúmeras migrações de libertos e suas famílias no período pós-Abolição (YABETA; GOMES, 2013, p. 109).

Dessa forma, o Quilombo dos Palmares é o grande exemplo de quilombagem nas Américas, em caso similar a San Basílio de Palenque¹⁸⁵, na região caribenha da Colômbia, mas que não pode ser usado como clausura jurídica para excluir outros modelos de quilombagem que ocorreram no Brasil, os quais, após 1988, a Constituição Federal determinou que fossem “redescobertos”, evidenciados, desocultados, retirados do silenciamento das narrativas hegemônicas (art. 216, § 5º), desmitificando-se a ideia equivocada segundo a qual os quilombos constituíram “comunidades isoladas”¹⁸⁶ do passado. Portanto,

Na formação de um campesinato negro sempre houve uma articulação entre os quilombos, a economia local e os setores sociais envolventes. Em função do não-isolamento e ao mesmo tempo da estratégia de migração, muitos quilombos sequer foram identificados e reprimidos por fazendeiros e autoridades durante a escravidão. Outros, na mesma ocasião, acabaram sendo reconhecidos como vilas de camponeses negros que efetuavam trocas mercantis, interagindo com a economia local envolvente. Destaca-se ainda formação de “comunidades de senzalas”, comunidades negras rurais (formadas ainda na escravidão e com desdobramento no pós-Abolição) com cativos e libertos de um mesmo proprietário ou de um conjunto de proprietários, organizadas por grupos de trabalho, famílias, compadrio e base religiosa que hoje representam as centenas de “terras de preto” ou “terra de santo” em várias fronteiras agrárias. Além disso, a questão da identidade étnica não foi tão somente uma construção do presente, mas estava colocada nas formas de classificação e paisagens rurais no século XIX e antes (YABETA; GOMES, 2013, p. 109).

Os quilombos constituíram e constituem espaços não apenas de resistência a um sistema social e jurídico que legitimava a existência de escravizadas(os), mas em territorialidades de negociação¹⁸⁷ que criaram fissuras no sistema escravocrata, contribuindo

¹⁸⁵ Para outras formas de insurgência nas Américas, cf. ESCALANTE, Aquiles. Palenques en Colombia. In: PRICE, Richard. **Sociedades cimarronas**: comunidades esclavas rebeldes en las Américas. México: Siglo Veintiuno, 1981, p. 72-78; FRANCO, José L. Rebeliones cimarronas y esclavas en los territorios españoles. In: PRICE, Richard (comp.). **Sociedades cimarronas**: comunidades esclavas rebeldes en las Américas. México: Siglo Veintiuno, 1981, p. 43-54; NAVARRETE, María Cristina. De reyes, reinas y capitanes: los dirigentes de los palenques de las sierras de María, siglos XVI e XVII. **Fronteras de la Historia**, vol. 20, nº 2, p. 44-62, jul./dic. 2015. No contexto brasileiro, cf. ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de (org.). **Terras de preto no Maranhão**: quebrando o mito do isolamento. Projeto vida de negro: Coleção Negro Cosme, vol. III. São Luís: SMDH/CCN/MA/PVN, 2002b.

¹⁸⁶ No contexto colombiano, Alfonso Cassiani Herrera (2014, p 18-19 e 115-135), dando o exemplo de San Basílio Magno, igualmente, afirma que existiram rotas de intercâmbio, caminhos, mercados comuns e gente que fazia trocas com o universo cimarrone, inclusive estabelecendo tratados com o poder estatal. No mesmo sentido, cf. NAVARRETE, María Cristina P. Los cimarrones de la provincia de Cartagena de Indias en el siglo XVII: relaciones, diferencias y políticas de las autoridades. **RITA**: Reveu Interdisciplinaire des travaux sur les Amériques, nº 5, p. 1-19, déc. 2011.

¹⁸⁷ Sobre a existência de tratados entre comunidades de escravizados fugitivos e os regimes coloniais nas Américas, cf. CASSIANI HERRERA, Alfonso. **Palenque Magno**. Resistencias y luchas libertarias del Palenque de la

para o processo histórico e jurídico que desencadeou com a Abolição da escravidão em 1888. Essa resistência se faz presente atualmente nas lutas por direitos das comunidades quilombolas e tem sido ressignificada (PINHEIRO, 2012), graças a novas abordagens da Antropologia, da História e do Direito, que já não se contentam apenas com a visão tradicional dos quilombos¹⁸⁸. Com o avanço do capitalismo na América Latina e de suas diversas frentes de expansão, as suas terras continuam sendo objeto de disputas, muitas das quais fomentadas pelo próprio Estado, em nome de um discurso desenvolvimentista, que não respeita as suas tradições e culturas de resistência¹⁸⁹, daí o grande significado do tombamento da Serra da Barriga e do Ambrósio.

b) O caso de Ambrósio: política pública para os inexistentes

As reminiscências históricas do antigo Quilombo do Ambrósio¹⁹⁰ (processo sob os autos de nº 1.428-T, 98) foram tombadas pelo IPHAN, em 20 de novembro de 2000, homologado pela Portaria nº 11 de 15 de janeiro de 2002, do Ministro da Cultura. (IPHAN, 98, vol. I, p. 241). Foi tombada, também, a documentação referente ao Quilombo do Ambrósio existente no Arquivo Público Mineiro, tratando-se da única hipótese, até o momento, de tombamento dos documentos relacionados aos quilombos.

A ata do Conselho Consultivo do IPHAN, na reunião que deliberou pelo tombamento do sítio registra a necessidade de se dar visibilidade aos fatos históricos ligados à resistência quilombola:

[...]

Igualmente importante são as contribuições de estudiosos e de pesquisadores vinculados às instituições acadêmicas para o estudo desses grupos sociais na realidade atual, tendo em vista proporcionar uma visibilidade não alcançada por esses grupos em toda a história do Brasil, como também para facilitar possíveis ações públicas

Matuna a San Basilio Magno, 1599 – 1714. Cartagena: Icultur, 2014, p. 113-135; PRICE, Richard. Reinventando a história dos quilombos: rasuras e confabulações. **Afro-Ásia**, nº 23, p. 1-26, 2000.

¹⁸⁸ No campo da Antropologia, cf. O'DWYER, Eliane Cantarino. Os quilombos e as fronteiras da antropologia. **Antropolítica**, vol. 19, p. 91-111, 2005. A respeito das várias discussões que foram travadas no campo da História sobre o conceito de quilombo, cf. SILVA, Valdélino Santos. Rio das Rãs à luz da noção de quilombo. **Afro-Ásia**, nº 23, p. 265-29, 2000. Sintetizando críticas de parte da historiografia às noções antropológicas, cf. FIABANI, Adelmir. **Mato, palhoça e pilão: o quilombo, da escravidão às comunidades remanescentes [1532-2004]**. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

¹⁸⁹ Richard Price (2000, p. 2), dentre outros, apresenta, por exemplo, o caso dos Saramaka, no Suriname: “Mas no Suriname pré-independência dos anos 1960, o Governo colonial despejou sumariamente, em colaboração com a multinacional ALCOA, aproximadamente seis mil quilombolas Saramaka de terras que lhes eram garantidas pelo tratado do século XVIII, para construir uma barragem e uma usina hidroelétrica. E desde a independência do Suriname em 1975, os governantes vêm sucessivamente praticando uma política cada vez mais militante e destrutiva contra os quilombolas e comunidades indígenas, arrancando-lhes seus direitos à terra (e às suas riquezas potenciais) e ameaçando seu direito de existência enquanto povos distintos”. Sobre a situação dos Saramaka, mais recentemente. Cf, também, PRICE, Richard. Quilombolas e direitos humanos no Suriname. **Horizontes Antropológicos**, ano 5, nº 10, p. 203-241, maio 1999.

¹⁹⁰ Para estudo mais aprofundado sobre Ambrósio, cf. GUIMARÃES, Carlos M.; CARDOSO, Juliana de S. Arqueologia do quilombo: arquitetura, alimentação e arte (Minas Gerais). *In*: MOURA, Clóvis (org.). **Os quilombos na dinâmica social do Brasil**. Maceió: EDUFAL, 2001, p. 35-60.

governamentais. A este propósito, as políticas de ação afirmativa são hoje instrumentos indispensáveis para o reconhecimento de direitos de populações socialmente marginalizadas. O processo nº 1.428-T-98, de tombamento dos ‘Remanescentes do sítio do antigo Quilombo do Ambrósio’, enquadra-se perfeitamente nesta preocupação. O tombamento do Quilombo, pelo IPHAN, mais do que um ato formal de reconhecimento de um fato histórico, revela por parte desta instituição uma sintonia com as mais recentes preocupações dos historiadores, antropólogos, sociólogos e ativistas dos movimentos sociais negros, que consideram a visibilidade das culturas dos povos negros uma importante arma na recuperação dos seus direitos históricos. E isto significa, antes de tudo, propor novos olhares sobre suas histórias de constituição, o que vai exigir também dos estudiosos um enorme esforço para reconstituir trajetórias que nem sempre estão registradas nas fontes tradicionais de arquivamento (IPHAN, 98, vol. I, p. 245).

Trata-se do primeiro tombamento de quilombo em conformidade ao que prevê o art. 216, § 5º, da Constituição Federal. O que o diferencia dos demais sítios os quais possuem processos sobrestados junto ao IPHAN? Ao que tudo indica, o protagonismo de sua instrução, capitaneada pelos estudos levados adiante por um grupo de pesquisadores da Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG. Além disso, o sítio do antigo Quilombo do Ambrósio é considerado um “modelo” de tombamento que poderia ser replicado a outros sítios, conforme manifestação técnica do próprio IPHAN:

À “questão dos quilombos” é hoje matéria constitucional. Em pelo menos dois artigos, da atual Constituição Brasileira, está explícita a necessidade de preservação, tanto das “manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras” (art. 215), como do “patrimônio cultural brasileiro”, do qual fazem parte “os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos” (artigo 216, § 5º). É neste contexto, definido pela Constituição, que insere-se a necessidade de conservação e manejo (incluída aí a pesquisa histórico-arqueológica) do sítio arqueológico denominado Quilombo do Ambrósio. As excelentes condições de preservação dos sítios e dos vestígios arqueológicos nele contidos, reforçam a justificativa de sua preservação. Também nesta direção, a tradição difundida desde o século XVIII de ter sido o maior quilombo a existir nas Minas Gerais naquele período, fortalece tal justificativa. O sítio arqueológico Quilombo do Ambrósio, é sem dúvida, um “sítio modelo”, cuja pesquisa poderá permitir o desenvolvimento de uma metodologia a ser adotada não a outros sítios de Minas Gerais, como para outros estados, permitindo, com isto, uma aplicação plena dos artigos constitucionais supracitados (IPHAN, 98, vol. I, p. 78).

O antigo Quilombo do Ambrósio é um interessante caso de tombamento de sítio detentor de reminiscência de antigo quilombo, apesar de não haver uma comunidade quilombola vivendo em seu redor. Ao contrário, há uma fazenda, ou seja, trata-se de uma área particular em espaço no qual, no passado, abrigou um dos mais emblemáticos quilombos do Brasil, o que suscita questões relativas às maneiras de como preservá-lo, sendo um caso, por excelência do que previu a Constituição Federal no art. 216, § 5º, segundo o qual “ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos”. Porém, causa bastante incômodo o fato do Estado brasileiro, a partir do

tombamento do Ambrósio, de certa forma, não ter prestigiado nenhum outro sítio dentre aqueles que atualmente são ocupados por comunidades quilombolas.

Tratando-se do segundo caso de tombamento de quilombo e o primeiro após a Constituição de 1988, Ambrósio demonstra que as políticas patrimoniais para os quilombos estacionaram sem que fossem definidos marcos jurídicos para eles. O seu tombamento foi efetuado, conforme rito previsto no Decreto-Lei nº 25/37, tendo a sua instrução sido facilitada por se tratar de um sítio que já era objeto de estudos históricos e arqueológicos por pesquisadores da Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG.

Ao mesmo tempo que representa uma conquista, o tombamento do Quilombo do Ambrósio suscita questionamentos em relação aos outros sítios que não foram e não são estudados e continuam sem inclusão patrimonial, diante do comando constitucional que já reconheceu a representatividade de “todos” os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos.

O sentido constitucional indica uma determinação de “redescoberta” desses sítios, de forma a retirá-los da invisibilidade, de inseri-los nas narrativas oficiais, de desocultá-los do ostracismo patrimonial elitista e embranquecido. Para tanto, o meio mais adequado é fomentar uma política pública específica para os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos, estabelecendo-se um marco normativo que oriente e fomente pesquisas relacionadas àqueles, como determina o Estatuto da Igualdade Racial:

Art. 12. Os órgãos federais, distritais e estaduais de fomento à pesquisa e à pós-graduação poderão criar incentivos a pesquisas e a programas de estudo voltados para temas referentes às relações étnicas, aos quilombos e às questões pertinentes à população negra.

Não se trata de uma mera hipótese de restauro, mas de preservação¹⁹¹, que, antes de mais nada, necessita de definição, de identificação, pois não se pode restaurar ou preservar aquilo que não está identificado. Essa talvez seja a maior dificuldade do Estado brasileiro, já que sempre se pautou em reconhecer bens que de certa forma estavam à mostra dos olhos e das narrativas oficiais, tendo dificuldade em se enxergar as patrimonialidade subalternizadas e ocultadas/invisibilizadas/esquecidas pelo racismo institucional e cultural.

¹⁹¹ Preservar e restaurar, apesar de serem conceitos interligados, não são exatamente ações associadas e nem sempre complementares, pois restaurar significa intervir em um bem, ao passo que preservar significaria apenas, em princípio, a sua transmissão através do tempo; assim, a interligação entre as práticas de preservação e restauração só teriam sentido se para a transmissão do bem fosse indispensável a sua recuperação, o que nem sempre é necessário; a ação de restaurar se aplica apenas quando há um objetivo precípua de superar a destruição causada na transmissão daquele bem que, sem a ação do restauro, perderia totalmente o seu potencial de significação; restaurar, portanto, parece ser uma ação interventiva que visa recolocar o bem patrimonial no jogo do presente através da recuperação de suas próprias perdas e é sempre um processo de (re)significação e daí uma (re)criação que se faz sobre a matéria que conseguiu sobreviver ao tempo (CARSALADE, 2011, p. 5-6).

As políticas patrimoniais costuma se pautar pelos binômios da preservação e restauro, naquilo que se denominou de “retórica da perda” (GONÇALVES, 1996), ou seja, o que parece corresponder a uma preocupação que foi pautada em uma retórica que buscava proteger e resgatar os valores embranquecidos de tradição luso-brasileira, ao mesmo tempo em que se apagava ou se expurgava os vestígios materiais e imateriais de uma patrimonialidade indígena e negra, somente reconhecida, com uma exemplificação bastante limitada, essencializada e estereotipada décadas depois. Dessa forma, no caso dos quilombos, a Constituição Federal estabeleceu uma política anterior ao restauro e à preservação, que é a identificação dos sítios quilombolas, em tarefa que deve aliar conhecimentos da Arqueologia ou da História, sem menosprezar as contribuições da Antropologia para os casos nos quais os sítios estejam localizados em comunidades quilombolas contemporâneas (art. 68 do ADCT). Registre-se que a Constituição não estabeleceu a forma de identificação dos referidos sítios, pois tal tarefa deve ser encabeçada por ato normativo infraconstitucional, que pressuponha diálogo com as comunidades quilombolas, setores do Estado envolvidos com a temática e demais setores da sociedade civil interessados.

No Brasil, tem passado do momento de se garantir o fomento daquilo que se denominou de “arqueologia da escravidão ou da diáspora”¹⁹², oportunizando a evidenciação e estudos em torno do que foi a resistência quilombola, não em processo datado, mas em política pública constante, que faça parceria com as comunidades e setores acadêmicos que tenham interesse em “descobrir” esse precioso legado, pois, entre nós, as pesquisas arqueológicas em sítios de ocupação africana e afrodescendente ainda são escassas, diferentemente dos Estados Unidos, onde investigações sistemáticas têm revelado a diversidade da vida material e as práticas econômicas, sociais e culturais desses grupos em contextos como *plantations*, chácaras, quilombos, bairros e unidades domésticas (SYMANSKI; GOMES, 2013, p. 299).

¹⁹² Para aprofundamento sobre arqueologia da diáspora ou da escravidão, cf. AGOSTINI, Camilla. Resistência cultural e reconstrução de identidades: um olhar sobre a cultura material de escravos do século XIX. **Revista de História Regional**, vol. 3, nº 2, p. 115-137, 1998; COSTA, Diogo Menezes. Arqueologia dos africanos e escravos e livres na Amazônia. **Vestígios: Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica**, vol. 10, nº 1, p. 71-91, jan./jun. 2016; FUNARI, Pedro Paulo de Abreu. A arqueologia de Palmares: sua contribuição para o conhecimento da história da cultura afro-americana. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (orgs.). **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 26-51; LIMA, Tania Andrade. Arqueologia como ação sociopolítica: o caso do Cais do Valongo, Rio de Janeiro, século XIX. **Vestígios**, vol. 07, nº 1, p. 179-207, jan./jun. 2013; MANSILIA CASTAÑO, Ana M. Patrimonio afroamericano en Brasil: arqueología de los quilombos. **Revista sobre Arqueología en Internet**, vol. 2, p. 1-15, 2000; SINGLETON, Theresa A. Reflexões sobre a arqueologia da diáspora africana no Brasil. **Vestígios**, vol. 7, nº 1, p. 211-219, 2013; SYMANSKI, Luís C. P. A arqueologia da diáspora africana nos Estados Unidos e no Brasil: problemáticas e modelos. **Afro-Ásia**, nº 49, p. 159-198, 2014; SYMANSKI, Luís Cláudio P. Cultura material/arqueologia da escravidão. In: SCHWARCZ, Lilia M.; GOMES, Flávio dos S. **Dicionário da escravidão e liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 176-182.

Ao considerar que os escravizados usaram a cultura material euro-americana com base em uma gramática que se manteve principalmente africana, os arqueólogos começaram a prestar mais atenção às particularidades desse registro arqueológico, considerando as relações contextuais entre artefatos e estruturas, visando entender os modos como a cultura material foi utilizada em práticas diversificadas, muitas vezes pautadas em referenciais bastante diferenciados daqueles da cultura hegemônica (SYMANSKI; GOMES, 2013, p. 301).

Na perspectiva de Ana M. Mansilia Castaño (2000, p. 10-11), o estudo do patrimônio arqueológico quilombola, no Brasil, tem importantes rupturas, a saber:

a) o patrimônio cultural não é somente o europeu, branco, da elite, isto é, arquitetônico e de objetos “bonitos”, mas também arqueológico, o que supõe romper com uma imagem monolítica da identidade em favor de uma sociedade plural e diversificada;

b) o reconhecimento como próprio do patrimônio leva ao interesse por seu conhecimento, conservação e gestão, não se podendo esquecer que os problemas os quais a preservação do patrimônio enfrenta no Brasil decorrem de uma política orientada pela Modernidade e o progresso que teve origem na Proclamação da República de 1889;

c) uma vez estudado, é importante conhecer esse patrimônio recorrendo-se aos meios de comunicação, museus e exposições, escolas e livros didáticos, não se perdendo de vista a legislação, como a Lei nº 10.639/2003, prevê a inclusão da população negra nos livros didáticos como parte da construção histórica da Nação¹⁹³, retirando-os suas memórias e histórias do ocultamento/invisibilidade/esquecimento, dando-lhes protagonismo e possibilitando, assim, mudanças nas relações de poder ao passar o controle do patrimônio às comunidades afro-americanas;

d) as relações e experiências com as comunidades, que têm lugar antes, durante e depois as investigações arqueológicas rompem com o silenciamento, já que estarão interagindo com uma ampla gama de dimensões que têm importância econômica, ética, política, local, regional e global;

e) a arqueologia tem revelado sua capacidade para proporcionar informação sobre sujeitos e aspectos do passado que os textos oficiais não ofereciam, o que conduz tais sujeitos

¹⁹³ Acrescentou à Lei nº 9.394/1996 (LDB), os seguintes dispositivos: “Art. 26-A. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares, torna-se obrigatório o ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira. § 1º O conteúdo programático a que se refere o *caput* deste artigo incluirá o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil. § 2º Os conteúdos referentes à História e Cultura Afro-Brasileira serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de Educação Artística e de Literatura e História Brasileiras. [...] Art. 79-B. O calendário escolar incluirá o dia 20 de novembro como ‘Dia Nacional da Consciência Negra’”.

a reivindicarem o protagonismo dos estudos de cultura material para se aprofundar o conhecimento das sociedades no passado e presente;

f) a arqueologia dos quilombos é uma rica porta que abre novas perspectivas frente a ideia de compartimentos estanques na percepção do Brasil (arqueologia pré-histórica, colonial, de população nativa etc.), quando sugere as redes de economia-mundo conectando África, Europa, Américas, em um complexo permeado de Modernidade, tradição e novas criações culturais, oferecendo, ao mesmo tempo, uma ferramenta crítica para compreender a sociedade contemporânea;

g) a arqueologia dos quilombos pode possibilitar uma série de mudanças, em diversos níveis, que afetem a imagem, as representações sociais, que a sociedade possui sobre os quilombos e seus habitantes.

Diante disso, assim como os tombamentos da Serra da Barriga (antes de 1988) e do Quilombo do Ambrósio (após 1988), ao trabalharem diretamente com os vestígios materializados das práticas socioculturais dos grupos escravizados, tais pesquisas podem revelar uma diversidade de informações sobre a vida cotidiana, a sociedade e a cultura desses grupos que raramente foram presenciadas e, menos ainda, registradas pelos observadores dos segmentos dominantes (SYMANSKI; GOMES, 2013, p. 302).

Nesse contexto, os tombamentos da Serra da Barriga (Palmares) e do Quilombo do Ambrósio são tão significativos para os processos de lutas e (re)existências dos quilombos porque a identidade ou as identidades quilombolas são exaltadas e representam possibilidades de vivências não hegemônicas que contribuíram para a formação das identidades brasileiras, as quais devem receber atenção por parte das agendas que discutem políticas públicas culturais, sociais etc. Especificamente, na formação de agenda de políticas culturais, a questão quilombola, como parte da questão negra, deve ser evidenciada, como expressão de um antirracismo, a fim de que a hegemonia do pensamento de branquitude tenha consciência de seus privilégios, altamente protegidos pelo sistema jurídico, possibilitando que a população negra, incluída a quilombola, tenha reais oportunidades de participar, como protagonista, de projetos de Brasil mais igualitários, abrindo-se às diferenças, capazes de discutir e superar o tabu do racismo estrutural existente entre nós.

Conclusão

A proposta do capítulo aborda os processos de “luta” que culminaram na patrimonialização dos dois únicos casos de sítios com reminiscências históricas dos antigos

quilombos tombados pelo IPHAN: Palmares e Ambrósio. São situações distintas, mas apresentam possibilidades e contradições que podem permear o processo de tombamento dos demais quilombos, conforme previsto na Constituição de 1988.

A luta pela patrimonialização de Palmares culminou e serviu de paradigma para a Constituição responder ao silenciamento que havia se formado em torno das memórias e histórias dos quilombos, inserindo-os na narrativa do Estado-Nação e como única hipótese de tombamento previsto no próprio texto constitucional, o que evidencia a relevância da questão.

Não obstante, apesar dessa previsão constitucional em torno da patrimonialização, o processo de ressemantização e ressignificação dos quilombos ainda contém bastantes ressalvas à ideia de se trabalhar com o conceito de quilombo histórico, tido como algo “frigorificado”. Entretanto, é totalmente possível conciliar-se patrimonialidade e contemporaneidade quilombola, por se tratar de uma dualidade e não de um binarismo.

A partir da diferenciação entre patrimonialidade (art. 216, § 5º, da CF) e contemporaneidade (art. 68 do ADCT), realiza-se a ressemantização e ressignificação do quilombo. Essa cisão ocorreu para que houvesse não apenas o reconhecimento dos direitos territoriais das comunidades quilombolas, mas que as memórias e histórias das comunidades fossem inseridas na própria narrativa do Estado-Nação.

A exemplificação e a experiência patrimonial que levaram aos tombamentos da Serra da Barriga, onde se utilizou uma estratégia do argumento do “patrimônio natural” e do Quilombo do Ambrósio, tombamento tradicional do sítio e da documentação referente ao quilombo, demonstram que há necessidade de uso dessas experiências, as quais conseguem desmitificar os próprios argumentos que são usados de forma contrária ao tombamento para os quilombos. Embora seja tradicional, o instituto do tombamento pode ser usado para os quilombos. O problema não está no instituto, mas na falta de ressignificação e ressemantização das práticas patrimoniais que ocultam seu racismo sob o argumento de inadequação do instituto aos patrimônios não hegemônicos ou dissidentes/subalternizados.

III – O RECONHECIMENTO: A face negra da Modernidade e o direito às memórias

*Zumbi, o teu grito ecoou
No Quilombo dos Palmares
Como um pássaro que voou
Tão liberto pelos ares
Um grito de dor e de fé
Ficou registrado na nossa
história
Pela luta, pelo axé
pela garra, pela glória
Negro Zumbi, negro Zumbi
Negro Zumbi, negro Zumbi*

*Contra a força inimiga
A defesa da família
Lá na Serra da Barriga
Permanente uma vigília
Foi preciso o tombamento
pela identificação
Foi o reconhecimento dessa
terra
Na história da nossa Nação
Negro Zumbi, negro Zumbi
Negro Zumbi, negro Zumbi*

*Quem te faz homenagem
É a banda afro Mandela
Da cultura da raça essa banda
É sentinela*

(Negro Zumbi - Leci Brandrão)

Introdução

Após a “negação” e o processo de “luta” da população negra, busca-se relacionar a etapa de “reconhecimento”¹⁹⁴ de 02 (dois) exemplares de patrimonialidade negra e o quanto tais processos dão indicativos que possibilitam ressignificar institutos jurídicos tradicionais como o tombamento. O primeiro, o reconhecimento do Terreiro Casa Branca, anterior a 1988, revela que o tombamento só não atinge determinados bens quando não há esforço ou mobilização social suficiente. Exprime-se, a partir daí, que o processo de tomada de decisão depende de uma janela de oportunidade, a qual pode ser fomentada por reinvidicação social. O segundo, o Cais do Valongo, valida que a agenda patrimonial brasileira, às vezes, pode estar atrelada a movimentos exógenos, como o Projeto “A Rota dos Escravos”, o qual vem revelando a importância de se valorizar a contribuição das culturas diaspóricas negras pelo mundo. Os itens que regem o capítulo são trabalhados a partir dos seguintes questionamentos:

- Como se dão as invenções dos patrimônios [direitos] e se promove a racialização da distinção?

¹⁹⁴ O reconhecimento, no caso, é utilizado no sentido de entrada formal desses patrimônios no sistema administrativo de proteção jurídica. Não nos aprofundaremos nas importantes e controversas questões filosóficas que envolvem o tema. Cf. AMADEO, Javier. Identidade, reconhecimento e redistribuição: uma análise crítica do pensamento de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser. **Política & Sociedade**, vol. 16, nº 35, p. 242-270, jan.abr. 2017; BRESSIANI, Nathalie. Redistribuição e reconhecimento – Nancy Fraser entre Jürgen Habermas e Axel Honneth. **Caderno CRH**, vol. 24, nº 62, p. 332-352, 2011; FRASER, Nancy. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era “pós-socialista”. **Cadernos de campo**, nº 14/15, p. 231-239, 2006; FRASER, Nancy. Reconhecimento sem ética? **Lua Nova**, nº 70, p. 101-138, 2008; HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Editora 34, 2003; YOUNG, Iris Marion. Categorias desajustadas: uma crítica à teoria dual de sistemas de Nancy Fraser. **Revista Brasileira de Ciência Política**, nº 2, p. 193-214, jul./dez. 2009; OLIVEIRA, Luís R. C. de. Sensibilidade cívica e cidadania no Brasil. **Antropolítica**, nº 44, p. 34-63, jan./jun. 2018; VENTURA, Tereza. Luta social por reconhecimento: dilemas e impasses na articulação pública do desrespeito. **Revista Sociologia Política**, vol. 19, nº 40, p. 159-170, out. 2011.

- Como a patrimonialização do Terreiro Casa Branca e a sua negra resistência contribuiu para ressignificar o instituto do tombamento, dando abertura para dessacralizá-lo?
- Como a patrimonialização do Cais Valongo contribui para o reconhecimento da necessidade de políticas de (re)memórias para a população negra?
- Como a descolonização patrimonial pode contribuir para o reconhecimento de direitos culturais subalternizados, como os dos quilombolas?

Em primeiro plano, revela-se como se dão as invenções dos patrimônios [direitos] e seus imbricamentos com as relações de poder, para, ao final, tratar da necessidade de se descolonizar os patrimônios, dando-se espaço para a patrimonialidade subalternizada como a dos sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos.

3.1 Invenções dos patrimônios [direitos] e a racialização da distinção

Como se dão as invenções dos patrimônios [direitos] e se promove a racialização da distinção? Tendo em vista o caráter de nomeação do Direito, questiona-se a sua função em sistemas culturais que interagem com a patrimonialização. No século XX, a obsessão patrimonial vertiginosa no mundo aflorou as discussões baseadas em uma retórica da perda de bens e identidades, na defesa das tradições, não sendo diferente no Brasil, onde as discussões patrimoniais avançaram bastante, graças ao interesse que desperta em áreas como a Sociologia, a Antropologia, a História, o Direito etc., com o surgimento, aliás, de muitos cursos de pós-graduação e/ou linhas de pesquisa voltados especificamente para a temática.

De onde provém esse interesse? Há vasta literatura para se explicar o interesse patrimonial, ou seja, a busca de sentido que o discurso patrimonial tenta despertar. Ao Direito, a questão tem interesse especial, já que esse campo permeia-se, também, pela busca de sentidos, de justificativas aos institutos jurídicos que disciplinam o patrimônio cultural. Na cultura, o discurso jurídico embasa-se na ideia de proteção de determinados legados, o que coincide, em grande medida, com a proteção de institutos jurídicos como a propriedade¹⁹⁵. Evidentemente, não só a propriedade passou por transformações, mas a própria disciplina jurídica cultural.

E o que o Direito, especialmente o Constitucional, pretende com tal proteção? Parece evidente que se quer proteger interesses decorrentes de determinadas relações de poder e saber, as quais devem ser identificadas, a fim de que a estrutura do Estado não seja usada para bloquear

¹⁹⁵ A noção de patrimônio confunde-se com a de propriedade, mais precisamente com uma propriedade que é herdada, em oposição àquela que é adquirida (GONÇALVES, 2005, p. 18). E em sociedades como as europeias, influenciadas pelo direito romano, a noção de patrimônio, unida a de propriedade, é básica para entender o quadro social (GONZÁLEZ ALCANTUD, 2012, p.30).

os direitos de minorias ou de grupos subalternizados, como ocorreu com povos indígenas e população negra, em decorrência da colonialidade. Mesmo no âmbito da UNESCO, há críticas aos padrões patrimoniais estabelecidos, os quais costumam privilegiar “culturas” hegemônicas em detrimento de “culturas” subalternizadas. A Convenção de 1972 para a proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural, por exemplo, subordina a proteção do patrimônio cultural no Direito Internacional, a inclusão de certos bens culturais¹⁹⁶ às listas do patrimônio mundial da UNESCO, a valores os quais se pretendem absolutos, mas que constituem, em verdade, mecanismos que favorecem a reprodução e legitimação do poder de setores hegemônicos, cujo capital cultural resulta hierarquizado diante de outros bens e práticas dos “outros” (COLOMBATO; MEDICI, 2016, p. 73).

Não bastasse isso, no Brasil, parcela do patrimônio dos subalternizados, como o dos quilombolas, em grande parcela, está registrado apenas na memória oral¹⁹⁷, o que dificulta a sua catalogação pelos órgãos e entidades encarregados de sua proteção. O Direito não é diferente, pois a tradição de patrimonialização consistia, até pouco tempo, em reconhecer apenas o que fosse passível de registro material, excluindo de seu catálogo protetivo tudo aquilo que não detivesse a materialidade dos registros físicos¹⁹⁸.

O binarismo entre materialidade e imaterialidade decorre do processo de colonização, já que, primeiro foi objeto de reconhecimento e de proteção jurídica o conjunto de bens que representavam o legado dos colonizadores, sendo recente a normatização, no âmbito nacional e internacional, a respeito da proteção de bens culturais representativos de povos e comunidades subalternizados. Para se afirmar, a colonização estabeleceu e impôs seus valores, os quais, para serem protegidos, necessitavam de tutela jurídica, petrificando-se tais valores, conforme registrado Michel Foucault (2010, p. 57-58):

No sistema indo-europeu de representação do poder, há sempre esses dois aspectos, essas duas faces, que estão perpetuamente conjugadas. De um lado o aspecto jurídico: o poder vincula pela obrigação, pelo juramento, pelo compromisso, pela lei, e, do

¹⁹⁶ Discussões envolvendo bens culturais, cf. GONZÁLEZ-VARAS IBÁÑEZ, Ignacio. **Conservación de bienes culturales**: teoría, historia, principios y normas. Madrid: Ediciones Cátedra, 2008, p. 42-49.

¹⁹⁷ Sobre a importância da memória oral envolvendo a historiografia da escravidão, cf. ASSUNÇÃO, Matthias Röhrig. **A Guerra dos Bem-te-vis**: a Balaiada na Memória Oral. São Luís: EDUFMA, 2008; ASSUNÇÃO, Matthias Röhrig. A memória do tempo de cativo no Maranhão. **Tempo**, vol. 29, p. 67-110, 2010, para quem a memória oral também tem sua própria visão, às vezes, incompleta e fragmentada, mas não mais deformante do que a dos historiadores que falam a partir da casa-grande; a memória oral nos aproximaria da experiência de vida e da visão de mundo dos próprios escravizados, como eles e elas a transmitiram a descendentes; ademais, os registros sistemáticos de memória oral da escravidão foram feitos nos Estados Unidos a partir da década de 1930, enquanto, no Brasil, os primeiros registros datam das décadas de 1980 e 90 (ASSUNÇÃO, 2010, p. 70).

¹⁹⁸ A dualidade entre materialidade e imaterialidade, no âmbito internacional, está contida nas normas da UNESCO, através da Convenção para a proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural, de 23 novembro de 1972, e da Convenção para a salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, de 17 de julho de 2003. Sobre esta última, cf. ARIZPE, Lourdes. Los debates internacionales en torno al patrimonio cultural inmaterial. **Cuicuilco**: Revista de Ciencias Antropológicas, vol. 13, nº 38, p. 13-27, sep./dic. 2006.

outro, o poder tem uma função, um papel, uma eficácia mágica: o poder deslumbra, o poder petrifica. [...]

A história é o discurso do poder, o discurso das obrigações pelas quais o poder submete; é também o discurso do brilho pelo qual o poder fascina, aterroriza, imobiliza. Em resumo, vinculando e imobilizando, o poder é fundador e fiador da ordem; e a história é precisamente o discurso pelo qual essas duas funções que asseguram a ordem vão ser intensificadas e tornadas mais eficazes.

Por conseguinte, a colonização forneceu o impulso mais vigoroso à transformação do etnocentrismo europeu em racismo científico. No início do século XVIII, a racionalização ideológica da escravidão afro-americana foi baseada em formulações explícitas da ordem ontológica herdada da Renascença; porém, ao fazê-lo, transformou a visão de mundo renascentista, aproximando muito mais seus pretensos descompassos das próprias práticas que os confirmavam; os negros eram inferiores e, em decorrência, poderiam ser escravizados e espoliados¹⁹⁹; os escravizados negros comportavam-se mal e, em decorrência, eram inferiores: em resumo, a escravidão nas Américas assegurou que os negros continuassem a ocupar a posição mais baixa no mundo humano (TROUILLOT, 2016, p. 127-128). Sobre isso, Frantz Fanon (1968, p. 198-199), citando exemplo que se correlaciona à insurgência quilombola, lembrava que a cultura nacional é,

Sob o domínio colonial, uma cultura contestada, cuja destruição é empreendida de maneira sistemática. É muito rapidamente uma cultura condenada à clandestinidade. Essa ideia de clandestinidade é imediatamente percebida nas reações dos ocupantes, que interpreta a complacência nas tradições como uma fidelidade ao espírito nacional, como uma recusa à submissão. A persistência nas formas culturais condenadas pela sociedade colonial é já uma manifestação nacional.

A mentalidade e a lógica colonial não permitiram durante muito tempo o reconhecimento de uma patrimonialidade negra²⁰⁰ e, por sua vez, quando a reconheceu, o fez de maneira reduzida, em um nível de simbolismo que não deixasse evidenciar o racismo patrimonial²⁰¹. Povos indígenas e negros tiveram contribuição enorme para a constituição das nações latinas, mas os eventos históricos protagonizados por eles, geralmente, são vistos como

¹⁹⁹ Os patrimônios culturais dos povos subalternizados, principalmente, antes do século XXI, foram objetos de constantes espólios por parte de Museus de países da Europa e dos Estados Unidos. Atualmente, há várias reivindicações das nações espoliadas, como as que envolvem o Peabody Museum, da Universidade de Yale, e o Peru, cf. SWANDSON, Stephanie. Repatriating cultural property: the dispute between Yale and Peru over the treasures of Machu Picchu. **San Diego International Law Journal**, vol. 10, n° 469, p. 469-494, 2008-2009.

²⁰⁰ Discussões envolvendo patrimônios afro-brasileiros, cf. GURAN, Milton. Sobre o longo percurso da matriz africana pelo seu reconhecimento patrimonial como uma condição para a plena cidadania. **Revista do Patrimônio**, n° 35, p. 213-226, 2017; LIMA, Alessandra R. **Patrimônio cultural afro-brasileiro: narrativas pelo IPHAN a partir da ação patrimonial**. Dissertação, Mestrado Profissional do IPHAN, 2012, 157 f.; LIMA, Alessandra R. Reconhecimento do Patrimônio Cultural Afro-brasileiro. **Revista Palmares: cultura afro-brasileira**, ano X, edição 08, p. 6-15, nov. 2014; SANTOS, Joel Rufino dos. Culturas negras, civilização brasileira. **Revista do Patrimônio** n° 25, p. 5-10, 1997; SERRA, Ordep. Monumentos negros: uma experiência. **Afro-Ásia**, n° 33, p. 169-205, 2005.

²⁰¹ Evidenciando o racismo patrimonial, em que pese não fazer essa nomeação, cf. PARÍS POMBO, María Dolores. Racismo y nacionalismo: la construcción de identidades excluyentes. **Política y Cultura**, n° 12, p. 53-76, 1999.

algo de pouca importância. Nesse sentido, cientistas sociais de diversas áreas, recentemente, têm focado novos olhares para eventos silenciados como a Revolução Haitiana que,

Entrou para a história, portanto, com a característica peculiar de ter sido inconcebível, mesmo enquanto acontecia. Debates oficiais e publicações da época, incluindo a longa lista de panfletos sobre Saint-Domingue publicados na França de 1790 a 1804, demonstram a incapacidade da maioria dos contemporâneos para compreender em seus próprios termos a revolução em curso. Eram capazes de ler as notícias somente a partir de suas categorias padronizadas, e essas categorias eram incompatíveis com a ideia de uma revolução escrava” (TROUILLOT, 2016, p. 22).

A Revolução Haitiana era impensável em sua época e o impensável seria aquilo que não se pode conceber dentro do espectro de alternativas possíveis, aquilo que perverte todas as respostas, porque desafia os termos em que as questões foram postas: ela questionava o próprio quadro referencial dentro do qual proponentes e oponentes haviam examinado temas como raça, colonialismo e escravidão nas Américas (TROUILLOT, 2016, p. 136). Esse menosprezo e silenciamento não deixa de ser proposital, já que, desde a Revolução do Haiti, em exemplo que guarda semelhanças com o Quilombo dos Palmares, em termos de protagonismo negro na História, causou pânico nas sociedades latino-americanas a respeito do potencial revolucionário que os negros poderiam proporcionar nessas estratificadas sociedades. Assim, essa insubordinação e dissidência, simbolicamente, eram perigosas e deveriam ser ocultadas/invisibilizadas, ou seja, “esquecidas” da memória coletiva²⁰².

Ora, para a sistemática de proteção patrimonial, eventos como a Revolução Haitiana, o Quilombo dos Palmares, a Balaiada²⁰³, dentre outros, nem sempre se mostrarão como merecedores de “distinção”, porque, por trás do discurso da distinção, há disputas políticas, sociais, econômicas etc. Por isso, não em vão, a Balaiada e o próprio protagonismo quilombola nesse importante movimento popular não recebem qualquer atenção da agenda patrimonial do país. Sobre isso, Matthias Röhrig Assunção (2010, p. 106-107) registra que,

O quilombola podia virar camponês porque, ao lado do mundo da casa-grande e da senzala, já existia, na época da Balaiada, um camponês livre com o qual ele procurava se confundir. (O capitão do mato, na história anterior, não precisava olhar se os velhos tinham ferro?) E é esse campesinato o principal ator da revolta dos Bem-te-vis, nome mais positivo que a memória oral deu a essa guerra civil. Os escravizados também tiveram um papel de destaque na revolta. Aos quilombolas já existentes nas matas de Codó, em 1838, foram se juntando mais escravos que aproveitaram a confusão para fugir. Quando Cosme Bento das Chagas assumiu a liderança de dois ou três mil quilombolas, estes passaram a jogar um papel mais ativo na revolta, que assim também foi a maior insurreição escrava da história do Brasil, tanto pelo número de insurretos quanto pela dificuldade de serem derrotados, fato pouco assimilado pela

²⁰² Sobre memória coletiva, cf. HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Edições Vértice, 1990.

²⁰³ Aprofundando-se sobre a Balaiada, cf. ARAÚJO, Mundinha. **Em busca de Dom Cosme Bento das Chagas, Negro Cosme: tutor e imperador da liberdade**. Imperatriz: Ética, 2008; ASSUNÇÃO, Matthias Röhrig. “Histórias do Balaio”. *Historiografia, memória oral e as origens da Balaiada. História Oral*, vol. 01, p. 67-89, 1998; ASSUNÇÃO, Matthias Röhrig. **De caboclos a bem-te-vis: formação do campesinato numa sociedade escravista: Maranhão, 1800 – 1850**. 2. ed. São Paulo: Annablume, 2018.

historiografia sobre essa temática. Dom Cosme teve uma visão política excepcional e procurou a aliança com os bem-te-vis para lograr a liberdade para o seu povo. Infelizmente não encontrei registros significativos sobre ele na memória oral. O que as pessoas ainda lembravam, em 1982, eram episódios da guerra onde os escravos foram protagonistas.

Antonio Gilberto Ramos Nogueira (2008, p. 244) argumenta que a construção do patrimônio cultural da Nação, percebida como prática social costuma evidenciar um campo de conflito material e simbólico no processo de constituição da memória coletiva ou de grupos; portadora de um regime de historicidade, a escolha de determinados bens culturais como representativos da identidade nacional ou de determinados grupos ou etnias é sempre uma operação política traduzida igualmente na escolha por um passado histórico e cultural revelador da luta permanente pela representação da Nação. Há poucas dúvidas, nesse contexto, quanto à dificuldade de se atribuir aos “outros”, os sujeitos marginalizados, a produção da História²⁰⁴.

Não se pode esquecer que um dos fundamentos mais básicos das políticas hegemônicas é a atribuição de valores, fundamentalmente, históricos, estéticos e de uso aos bens os quais a proteção jurídica costuma dar “distinção”; tal concepção do patrimônio levou adiante uma ideia baseada no valor econômico dos bens culturais passíveis de admiração por sua história ou beleza e ao nascimento de um mercado que move recursos astronômicos ao seu redor, sendo necessário explicitar e romper com esse modelo de gestão patrimonial baseado na ideia de Nação monocultural (COLOMBATO; MEDICI, 2016, p. 70), realizando aquilo que Michel Foucault (2010, p. 61) denominou de contra-história.

O discurso histórico que aparece nesse momento pode, pois, ser considerado uma contra-história, oposta à história romana, por esta razão: nesse novo discurso histórico, a função a memória vai mudar totalmente de sentido. Na história de tipo romano, a memória tinha, essencialmente, de garantir o não esquecimento – ou seja, a manutenção da lei e o aumento perpétuo do brilho do poder à medida que ele dura. Pelo contrário, a nova história que parece vai ter de desenterrar alguma coisa que foi escondida não somente porque menosprezada, mas também porque, ciosa, deliberada, maldosamente, deturpada e disfarçada.

Dessa maneira, se pensarmos na formação de nossos Estados-Nação, a tradição e o patrimônio cultural são geralmente designados, apropriados, reproduzidos e transmitidos pelos grupos ou setores dominantes e vencedores da história. Isso significa que são as classes

²⁰⁴ Exemplo sobre a relevância da história e memória negra subalternizada é dado por Ibrahima Thiaw (2012, p. 21), na Senegâmbia, ao tratar da forma como os cientistas sociais, valorizam sobretudo, os europeus, as aristocracias locais, os sacerdotes e os comerciantes, considerados como os “produtores de história por excelência”, porque controlam a seleção, o arquivamento, a produção e a transmissão das informações históricas, não se dando visibilidade nessas construções históricas, na maioria dos casos, para os indivíduos comuns, marginalizados. Em tempos recentes, na África do Sul, o movimento “Rhodes must fall” demonstra a insatisfação quanto à exaltação dos colonizadores, cf. NDLOVU-GATSHENI, Sabelo. El movimiento estudiantil “Rhodes debe caer” (Rhodes Must Fall): las universidades sudafricanas como campo de lucha. **Tabula Rasa: Revista de Humanidades**, nº 25, p. 195-224, 2016a.

dominantes, em última análise, que geralmente definem quais bens e práticas culturais são considerados passíveis de patrimonialização e os que serão folclorizados²⁰⁵, bem como os mecanismos utilizados para se garantir sua conservação e disseminação, embora não estejam livres das pressões que o resto dos agentes se exercitarão para mudar os ativos ou até mesmo criar novas práticas que desafiem os registros oficiais (ANDRÉS, 2010, p. 119-120).

Tudo isso aponta para a intimidade que configura o elo entre cultura e relações de poder. O elo entre a política cultural do patrimônio e o poder exercido pelos grupos hegemônicos de cada sociedade se transcreve, já que a herança cultural se concebe e se administra pelos setores dominantes da sociedade. São esses grupos restringem a seleção de suas propriedades a bens culturais que legitimam o exercício de seu poder ou que, na falta disso, tentam eliminar o caráter conflitivo do patrimônio cultural, pois este último serve como uma fábrica para a produção de uma “identidade nacional”, produtora de uma realidade do memorável, o vínculo que nos une, ao mesmo tempo em que descarta arbitrariamente os vestígios culturais que colocam em xeque esse vínculo (ANDRÉS, 2010, p.120), como a patrimonialidade quilombola que faz despertar os privilégios (abusos) que o próprio sistema jurídico pode expressar. Aliás, Michel Foucault (2010, p. 59) já havia anotado que,

O que é direito, lei ou obrigação, se olhamos a coisa do lado do poder, o novo discurso mostrará como abuso, como violência, como extorsão, se nos colocamos do outro lado.

Nisso a história que aparece então, a história da luta das raças, é uma contra-história. Mas eu creio que ela o é igualmente de uma outra forma mais importante ainda. Não somente, de fato, essa contra-história dissocia a unidade soberana que obriga, mas, ainda, por cima quebra a continuidade da glória.

As escolhas patrimoniais não são em vão e se valem não apenas de relações de poder, mas, também, de saber²⁰⁶. No passado, as Ciências Sociais, sob o uso da Antropologia e do pensamento social, tiveram ao seu cargo a tarefa histórica de produção de uma narrativa forte da Nação, congregando setores da direita e esquerda em torno da retórica nacionalista cuja condição de existência foi o englobamento do negro numa posição subalterna e concordante. Por outro lado, a representação da ação significava, inevitavelmente, para o trabalho ideológico desta Antropologia, representou-a como sociedade estratificada no econômico e no social,

²⁰⁵ A respeito da folclorização da cultura negra, cf. VELASCO MOLINA, Mónica. La reacción de los afrobrasileños frente a su exclusión en la sociedad y a la folclorización en la sociedad. In: **Teorías y democracia raciales: la resignificación de la cultura negra en Brasil**. Ciudad de México: UNAM, 2016, p. 311-394.

²⁰⁶ As classes que dirigem e orientam as políticas patrimoniais legitimam o *expert*, consagrado como o único agente qualificado e autorizado para trabalhar nos processos de restauração e conservação patrimonial, como figura específica para orientar e desenhar suas ações (ANDRÉS, 2010, p. 120), enquanto os formuladores das políticas de patrimônio pertencem à mesma rede social dos pesquisadores das *performances* populares, que são os mesmos que intervêm como mediadores da espetacularização das tradições e que, por sua vez, apropriam-se diretamente delas, colocando-se no lugar antes ocupado exclusivamente pelo artista popular (CARVALHO, 2004, p. 11).

embora “cordial” e harmônica no cultural (SEGATO, 2005, p. 14). Além disso, essa imagem do negro

Mune o projeto ideológico da Antropologia brasileira com categorias úteis na formulação da ideia de um escravo feliz, de um subalterno satisfeito, por força da cultura. Razões “civilizatórias” fazem calar a queixa dos que sofrem. Num quadro como este em que gerações de antropólogos somaram forças nesta tarefa de persuasão ideológica baseada numa noção de “cultura” que me parece hoje insustentável, é difícil abrir as portas a uma discussão que implicaria inevitavelmente numa mudança radical de paradigma e, com isso, num recâmbio nas pessoas que detêm o poder disciplinar (SEGATO, 2005, p. 14).

Mesmo em uma perspectiva hegemônica, os patrimônios podem ser vistos como invenções, baseadas no ideário de distinção: o que é patrimonializado é o que se apresenta sob a indumentária do singular, diferenciado, que se distingue em relação a uma determinada classe de bens materiais ou imateriais, não se protegendo aquilo que possa estar sob o signo da “banalidade”, como os quilombos, tidos como desprovidos de quaisquer “distinções” materiais ou imateriais capazes de atrair o “olhar patrimonial”. Pois bem, a diferenciação entre o que é “distinto” ou “banal” é relativa, dependente de compreensões de mundo diferentes. Pesquisas recentes têm procurado analisar, a partir de dados, até que ponto o Estado, efetivamente, tem-se aberto para os patrimônios dissidentes. Veja-se a provocação de Milton Guran (2017, p. 222).

No entanto, ainda hoje, em um total de 1.241 bens tombados, apenas treze são diretamente vinculados à matriz africana. Uma análise dos processos de tombamento (bens materiais) atualmente em avaliação nos traz outra informação relevante: dos 338 processos em exame, praticamente todos de iniciativa da sociedade civil, apenas 33 são vinculados à matriz africana. Isso quer dizer que os principais interessados – os afrodescendentes e suas organizações em todos os níveis – ainda não se conscientizaram da importância da proteção ou não se organizaram a ponto de ocupar esse espaço institucional como frente de luta pelo reconhecimento de seus direitos dentro de uma perspectiva mais ampla.

Não parece que o problema seja falta de mobilização dos afrodescendentes. Pelo contrário, há muita mobilização, mas, ao mesmo tempo, há muitos bloqueios, proporcionados pela lógica patrimonial que privilegia grupos que conhecem os meandros administrativos da patrimonialização. Esquecer isso é ignorar o racismo institucional e cultural que permeia a Administração Pública brasileira. Portanto, cabe à sociedade e ao Estado dialogar a respeito dessa mediação, que será externalizada pelo Direito, como aconteceu com a Constituição Federal de 1988 ao tratar da “cultura” e da “identidade” brasileira (PEREIRA; FARRANHA, 2017). Mas o que constitui a “cultura” ou “identidade” brasileira? Mesmo para uma tradição de Ciências Sociais hegemônica²⁰⁷ ou tradicional, trata-se de pergunta de difícil e complexa resposta:

²⁰⁷ “A justaposição do estudo da etnicidade no corrente debate na antropologia a um conceito de cultura constitui um esforço de elucidação de um problema por meio de outro. Em 1969, afirmei que a etnicidade representa a organização social de diferenças culturais. Desse modo, este conceito levanta questões sobre a constituição daquilo

Não sabemos ainda o que é o *ethos* brasileiro, nem poderemos sabê-lo antes destas pesquisas parciais que permitam a análise da região e da comunidade, e a compreensão da personalidade humana diante do seu grupo de cultura. O Brasil se estende num território imenso povoado por uma humanidade diversificada erroneamente considerada homogênea. Sua unidade pode ser política, ou quando muito linguística. Mas do ponto de vista antropológico, não há uma “cultura” brasileira, mas “culturas” que só agora começam a ser estudadas e compreendidas. Ainda é cedo, portanto, para indagarmos do “caráter nacional” do seu *ethos*, em visões generalizadoras que lancem mão do critério histórico ou social (RAMOS, 2015, p. 210).

Contudo, no plano jurídico, existe definição sobre o que seja a “cultura” ou “identidade” brasileira, já que há definições textuais, como as previstas na Constituição. Logicamente, as semânticas dos conceitos jurídicos podem variar conforme as interpretações e as ressignificações que tais conceitos se ajustam, a depender das lutas políticas travadas pelos grupos interessados. Desse modo, não se tratam de conceitos estáticos, conformando-se de acordo com os mecanismos de poder e os processos de negociação.

Se as tradições podem ser reconhecidas ou até inventadas, deve-se perquirir como fica o reconhecimento dessas demandas em sociedades marcadas por estruturas raciais como a brasileira. A história da formação do patrimônio cultural entre nós demonstra que houve, sim, uma racialização patrimonial, a qual privilegiou elementos de um ideário de cultura europeia e branco. Os elementos culturais indígenas e negros foram usados, com certa conveniência, para se passar a imagem de Nação mestiça, permeada pela “democracia racial”, como argamassa de seu mito fundacional²⁰⁸. No entanto,

Quando a construção desse “nacional” tematiza a população negra, os sinais se invertem: ela representaria para ele o problema da desagradável imagem de si mesmo (um dilema cravado no terreno da identidade e não da alteridade), da necessidade de absorver, integrar, mas sem se contaminar, sem deixar que esse outro, tão íntimo e tão numeroso, altere a imagem de uma nacionalidade ocidentalizante e branca. Neste caso, a universalidade do “problema” não estaria no plano do humano, mas no das populações subalternas que é preciso educar e controlar. Seus dilemas seriam ora os da democracia, ora os do capitalismo, de forma que o sinal positivo recairia não na preservação e no isolamento, mas na mudança e na intervenção. Marcado e desvalorizado como aparência, na sua relação com a “sociedade brasileira” o negro é

que chamamos de cultura, mas somente em relação à sua base. Em oposição àquilo que ainda constitui uma visão amplamente compartilhada, argumentei que os grupos étnicos não são grupos formados com base em uma cultura comum, mas sim que a formação de grupos ocorre com base nas diferenças culturais. Pensar a etnicidade em relação a um grupo e sua cultura é como tentar bater palmas com uma mão só. O contraste entre “nós” e os “outros” está inscrito na organização da etnicidade: uma alteridade dos demais que está explicitamente relacionada à asserção de diferenças culturais. Assim, começemos por repensar a cultura, a base a partir da qual emergem os grupos étnicos” (BARTH, 2005, p. 16).

²⁰⁸ Atualmente, sobre essa conveniente apropriação cultural, José Jorge de Carvalho (2004, p. 6-7) afirma que isso conduz à voracidade de um *eu* das elites brancas que exigem todas as tradições performáticas afro-brasileiras e indígenas, sagradas ou profanas, estejam à disposição, tanto para satisfazer seus desejos estéticos de consumidor e de *performer*, como também para tentar resolver a ambivalência e a esquizofrenia política de sua identidade Ocidental e do seu eurocentrismo profundo. Além disso, o antropólogo questiona por que, subitamente, um setor da classe média branca precisa posar de nativo de tradições populares e, às vezes, até invadir diretamente o espaço expressivo das classes populares (sobretudo afro-brasileiras) em uma tentativa de *performar* para si mesma que aquela cultura popular lhe pertence, quando historicamente constituem emblema da resistência das comunidades afro-brasileiras contra a discriminação que ainda sofrem pelas mãos dos brancos (CARVALHO, 2004, p. 7).

agente de contaminação, fazendo com que a alteridade sirva, no seu caso, à construção de um juízo de valor político (ARRUTI, 1997, p. 10).

Isso não poderia ter sido feito sem um sistema jurídico que o protegesse e afastasse as pretensões dos patrimônios dissidentes e subalternizados. Tendo em vista os fatores apontados acima, é necessário valorizar as narrativas dos afro-brasileiros, reinventando-se a patrimonialidade do Brasil, pois é, justamente, a especificidade da trajetória histórica das expressões afro-brasileiras e seus significados simbólicos que são indicados como as principais justificativas para a sua inserção no conjunto de bens representativos da “cultura nacional” a importância do debate racial no campo da salvaguarda de bens culturais imateriais afro-brasileiros, nesse sentido, aparece como um aspecto fundamental, principalmente se considerarmos a sua importância na elaboração das narrativas utilizadas para justificar o registro desses bens culturais (LIMA, 2014, p. 8).

Nessa perspectiva, rememora-se que, nas Américas, os Estados Unidos ocupam lugar-chave em termos de pesquisas relacionadas à memória negra e da escravidão, graças à presença de pesquisadores negros engajados em evidenciar suas memórias e histórias; já, na América Latina e no Brasil, o reconhecimento da memória da diáspora começou de forma tardia, em função de certa reticência histórica desses países em relação ao seu passado escravagista e da ênfase dada a conceitos de identidade nacional baseados na ideia de mestiçagem e democracia racial; assim, a demora desse processo explicaria a relativa exiguidade de estudos sobre patrimonialização da memória da escravidão atlântica no Brasil (VASSALO; CICALO, 2015, p. 242).

Não se pode perder de vista que o patrimônio, como forma de identidade, costuma se apresentar com a roupagem de um consenso coletivo que se comporta como campo de vinculação; hoje, no entanto, há patrimônios que mudam rapidamente de importância e rentabilidade por exigência nas novas propostas para o consumo ou até mesmo pela emergência de novos atores junto à UNESCO²⁰⁹, pela necessidade de conhecimentos especializados que

²⁰⁹ Sobre as mudanças na concepção da UNESCO a respeito da autenticidade do patrimônio e das batalhas travadas por diversas nações para o reconhecimento de seus patrimônios como forma de fomentar o turismo, cf. SCIFONI, Simone. Patrimônio mundial: do ideal humanista à utopia de uma nova civilização. **GEOSP Espaço e Tempo**, nº 14, p. 77-88, 2003. Já para uma crítica à patrimonialização e sua mercantilização na América Latina, cf. ANDRÉS, Tello. Notas sobre las políticas del patrimonio cultural. **Cuadernos Interculturales**, vol. 8, nº 15, p. 115-131, jul./dez. 2010; ARIZPE, Lourdes. Los debates internacionales en torno al patrimonio cultural inmaterial. **Cuicuilco: Revista de Ciencias Antropológicas**, vol. 13, nº 38, p. 13-27, sep./dic. 2006; PIEDRAS, Ernesto. Industrias y patrimonio cultural en el desarrollo económico de México. **Cuicuilco: Revista de Ciencias Antropológicas**, vol. 13, nº 38, p. 29-46, set./dic. 2006; ROJAS ALCAYAGA, Mauricio. Tradición y modernización: los espejismos en las políticas patrimoniales de México y Chile. **Cuicuilco: Revista de Ciencias Antropológicas**, vol. 13, nº 38, p. 109-132, sep./dic. 2006; SALAZAR PERALTA, Ana M. La democracia cultural y los movimientos patrimonialistas en México. **Cuicuilco**, vol. 13, nº 38, p. 73-88, sep./dec. 2006.

ofereçam maiores vantagens na competição ou porque se baseiam como formas de manipulação; no âmbito do conhecimento das tradições, convertidas em temas atrativos para o patrimônio espetáculo, são pressionadas a não perder suas características como acervos de patrimônio ou identidade, permitindo, ainda, suplantar seus propósitos e metáforas por usos e sentidos mais rentáveis para o exercício financeiro e político, resultando, com isso, em um inquietante paradoxo (MARTÍN JUEZ, 2004, p. 9 e 13).

Portanto, há significativa ligação entre as práticas patrimoniais e o mercado de bens turísticos, o que favorece, conseqüentemente a patrimonialização de bens que tenham um maior potencial mercadológico de turismo ou de consumo²¹⁰. Em outro sentido, impede-se que bens com pouco apelo turístico ou de consumo sejam priorizados no processo de patrimonialização, como é o caso dos sítios com reminiscências históricas dos antigos quilombos, diferentemente de outros exemplos de cultura negra os quais acabaram passando por um processo de apropriação²¹¹. Qual é o atrativo dos quilombos? Dando como exemplo o Quilombo do Rio das Rãs, o Jean-François Véran (1998-199, p. 300-301) chama atenção para se refletir sobre isso:

Em que medida a ligação que mantém o grupo social atual com o passado se traduz como uma referência explícita às origens e à conservação de uma “memória oral”, articulada a um momento específico da sua história, como, por exemplo, enquanto “quilombo”? Numerosos trabalhos mostram como um passado específico é rememorado apenas quando adquire um valor no presente, e como esta “memória” está orientada pelo presente no qual ela faz sentido: “Os acontecimentos não estão aí apenas a se produzir”, dizia Max Weber, “mas eles são dotados de sentido e sobrevivem apenas porque eles significam”. Da mesma maneira, o passado de quilombo não é a priori um evento memorável, e a existência, ou não, desta memória deve ser compreendida a partir da experiência ‘pós-quilombo’ das comunidades. Em que medida, em Rio das Rãs, a experiência dos antepassados das ‘comunidades remanescentes’ foi significativa no curso do século que se seguiu à abolição da escravidão? Na medida em que um grupo teria conservado a memória da fuga da escravidão, que significado é atribuído a este evento?

Os antropólogos Benedito Souza Filho e Maristela de Paula Andrade (2012, p. 91), ambos com bastante atuação em comunidades tradicionais, ao analisarem a questão do

²¹⁰ A tendência à “coisificação” ou mercantilização do patrimônio tem sido patente em grande parte das cidades patrimoniais latino-americanas, onde as intervenções urbanas fomentaram a especulação imobiliária, juntamente com o setor privado e a indústria do turismo, sob o argumento governamental de fomentar economicamente localidades afetadas pela pobreza e o desemprego, sem que isso tenha sido solucionado (ANDRÉS, 2010, p. 126).

²¹¹ A apropriação de exemplos da cultura negra, como símbolos nacionais utilizados pelas elites, já foi utilizada até mesmo para se propagar a ideia de africanidade do Brasil em seus negócios no exterior. Cf. ASSUNÇÃO, Matthias Röhring; ABREU, Martha. Da cultura popular à cultura negra. In: ABREU, Martha; XAVIER, Giovana; MONTEIRO, Lívia; BRASIL, Eric. **Cultura negra: festas, carnavais e patrimônios negros** (vol. I). Niterói: EDUFF, 2017, p. 15-28; SANTOS, Jocélio Teles dos. O renascimento africano na sociedade brasileira. In: _____. **O poder da cultura e a cultura do poder: a disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil**. Salvador: EDUFBA, 2005, p. 27-75; VELASCO MOLINA, Mónica. Las primeras aproximaciones de la política exterior de Brasil en África y la utilización de las prácticas culturales de la población negra brasileña. **De Raíz Diversa: Revista Especializada en Estudios Latinoamericanos**, vol. 1, nº 2, p. 213-244, oct./dic. 2014; VELASCO MOLINA, Mónica. **Teorías y democracia raciales: la resignificación de la cultura negra en Brasil**. Ciudad de México: UNAM, 2016, p. 14, 24 e 223-309.

patrimônio imaterial quilombola na cidade de Alcântara, Estado do Maranhão, evidenciam que, além dos problemas derivados da relação entre cultura e patrimônio imaterial, a formulação dos instrumentos de obtenção de informações parece ter sido vítima do peso simbólico, histórico e político da categoria “patrimônio material”. Esta última, por sua vez, costuma ser usada para denominar, por sua “excepcionalidade”, bens de natureza material, tendo sido agregada a ela o adjetivo imaterial ou intangível, como se ambos (patrimônio material/patrimônio imaterial) fossem simétricos e homólogos, o que não corresponde à realidade. No caso dos quilombolas, essa separação entre cultura material e imaterial não é tão evidente, pois se fundem em um conceito maior que é a territorialidade e cuja trajetória, geralmente, está baseada na oralidade. Dessa forma,

A memória oral do cativo no Maranhão é assim como uma janela oferecendo uma perspectiva privilegiada sobre a realidade concreta da escravidão nessa província. No primeiro plano dessa memória vêm as histórias de vida dos antepassados diretos da família, compartilhadas apenas por um número reduzido de pessoas. No meio de campo, com mais visibilidade, a memória oral das comunidades, sobretudo daquelas assentadas em “terras de preto” (ASSUNÇÃO, 2010, p. 110).

Todavia, as marcas do patrimônio material presentes nas nuances de objetividade ou de quantificação dos instrumentos de identificação do patrimônio intangível não representam somente a dificuldade de se assegurar uma feição própria a estes últimos; sem embargo, significam, também, pelo poder simbólico, que o material possui um tipo de colonização do imaterial que a política institucional não conseguiu ainda resolver (SOUZA FILHO; ANDRADE, 2012, p. 91-92; SOUZA FILHO, 2013, p. 245-276).

Assim, as situações trabalhadas na cidade de Alcântara (MA) pelos dois antropólogos (SOUZA FILHO; ANDRADE, 2012, p. 92; SOUZA FILHO, 2013, p. 245-276) permitem enxergar os problemas relacionados à separação arbitrária entre material e imaterial, visto que a caracterização do patrimônio imaterial dos quilombolas, nesse caso, depende e está relacionada à sua base material, sendo que ambas fazem parte do mesmo e inclusivo fenômeno.

Portanto, essas questões fazem pensar que a atual valorização do patrimônio intangível de grupos como os quilombolas ainda se assenta sobre um dilema institucional relacionado ao peso do passado em relação à política patrimonial brasileira: se, outrora, o tombamento era a categoria central dessa política, o registro foi introduzido como seu homólogo, numa tentativa de equilibrar as duas vertentes (SOUZA FILHO; ANDRADE, 2012, p. 94).

Como se tratou antes, os antropólogos discutem a questão sob um viés patrimonial bastante marcado pelo binarismo entre material versus imaterial. Há certa razão nesses argumentos, mas essa visão ignora que a patrimonialidade prevista no art. 216, § 5º, nem sempre se atrela à contemporaneidade quilombola (art. 68 do ADCT). Logo, podem e geralmente

caminham juntas, porém, em diversos momentos, são independentes, como demonstram os tombamentos da Serra da Barriga e do Quilombo do Ambrósio.

A colonialidade, a racialização do patrimônio²¹² e do próprio turismo faz com que muitos não vejam atrativo algum nos bens patrimoniais quilombolas, pois consideraram que tais sítios possuem, no máximo, interesse para profissionais da Arqueologia, assim como ignoram a multiplicidade cultural, com seus saberes, fazeres, formas de expressão etc., desses sujeitos. Todavia, tendo a Constituição de 1988 determinado que referidos sítios devem ser objeto de proteção, o fundamento para a sua patrimonialização não reside no atendimento aos anseios do mercado do turismo, mas na própria reconstrução da narrativa do Estado-Nação, que o texto constitucional priorizou, em decorrência das lutas sociais e legislativas que permearam a Constituinte²¹³.

Nesse caso, não há opções para os órgãos e entidades de proteção do patrimônio cultural brasileiro, os quais devem abrir espaços para práticas patrimoniais voltadas para a efetiva ampliação e inclusão de tais sujeitos na memória nacional, atendendo-se aos interesses da sociedade e do Estado brasileiro e não a eventuais interesses da indústria do turismo²¹⁴, esta última, eminentemente racializada, embranquecida, gentrificada e excludente²¹⁵.

Mudanças nos paradigmas patrimoniais são necessárias. É preciso refletir sobre o seu papel e o quanto se usa o Direito com base de um sistema burocrático-administrativo para afirmação dessa patrimonialidade. Já não cabe mais a definição de patrimônios sem se perquirir as relações de poder e saber que o envolvem. Na atualidade, a área do patrimônio engloba um

²¹² Abordagem específica sobre racialização do patrimônio pode ser encontrada em BARRENECHEA VERGARA, Paulina. Patrimonio, narrativas racializadas y políticas de la memoria. Abordaje a un manuscrito afrodescendiente en el Valle de Azapa. **Estudios Avanzados**, nº 23, p. 15-31, jun. 2015.

²¹³ Sobre o sentido atual da patrimonialidade prevista na Constituição, cf. RODRIGUES, Francisco Luciano Lima. Conceito de patrimônio cultural no Brasil: do Conde de Galvéias à Constituição de 1988. In: MARTINS, Clerton (org.). **Patrimônio cultural: da memória ao sentido do lugar**. São Paulo: Roca, 2006, p. 1-16.

²¹⁴ Discussões envolvendo turismo e patrimônio cultural, cf. CRESPI VALLBONA, Monserrat; PLANELLS COSTA, Margarita. **Patrimonio cultural**. Madrid: Editorial Síntesis, 2010; DONAIRE, Jose Antonio. **Turisme cultural: entre l'experiència i el ritual**. Bellcaire d'Empordà: Edicions Vitel·la, 2008. Já sobre a formação do turismo no Brasil, cf. CAMARGO, Haroldo Leitão. **Uma pré-história do turismo no Brasil: recreações aristocráticas e lazeres burgueses (1808-1850)**. São Paulo: Editora Aleph, 2007.

²¹⁵ A respeito de racialização, embranquecimento, gentrificação e exclusão decorrente de políticas patrimoniais, tendo como exemplo o emblemático caso do Pelourinho, em Salvador, Estado da Bahia, cf. ROMO, Anadelia. Patrimônio e poder nas ruínas do Pelourinho. **Afro-Ásia**, vol. 52, p. 389-395, 2015, que bem sintetizou o trabalho de John Collins. **Revolt of the Saints: memory and redemption in the twilight of brazilian racial democracy**. Durham: Duke University Press, 2015. Ainda, sobre a problemática e equívocos das políticas de patrimônio aplicadas ao Pelourinho, diante da tutela dos órgãos internacionais e da pouca participação da população local, em sua maioria negra, cf. AZEVEDO, Paulo O. de. El pelourinho de Bahia, cuatro décadas después. **Iconos: Revista de Ciencias Sociales**, nº 20, p. 45-52, sep. 2004; ESPINHEIRA, Gey. El patrimonio como domesticación de la cultura. Comentarios al dossier de ICONOS 20. **Iconos: Revista Ciencias Sociales**, nº 21, p. 69-77, ene. 2005; MESKELL, Lynn. Heritage, gentrification, participation: remaking urban landscapes in the name of culture and historic preservation. **International Journal of Heritage Studies**, 2018.

conjunto significativo de questões de ordem política, de relações de poder, de campos de força e âmbitos do social; anteriormente alheio a essa prática, hoje, o patrimônio procura tomar em consideração questões relativas à propriedade intelectual, ao meio ambiente, aos direitos culturais, aos direitos difusos, ao direito autoral, ao impacto cultural causados pelos grandes empreendimentos, além dos temas já tradicionais, como aqueles que envolvem questões de urbanismo e uso do solo, expansões urbanas sobre áreas históricas decadentes, questão habitacional em áreas históricas urbanas e, principalmente, os limites que o tombamento impõe à propriedade privada (CHUVA, 2012b, p. 152).

José Jorge de Carvalho (2004, p. 14) diz que, pela primeira vez, provavelmente, está-se admitindo como assunto legítimo de discussão acadêmica intelectual, que o patrimônio cultural imaterial brasileiro não é incolor, como fica implícito no discurso de nossa elite acadêmica, de Gilberto Freyre até hoje, mas é racializado; a maioria esmagadora das artes performáticas que estão sendo alvo de apropriações²¹⁶ é de origem africana (o congado, o jongo, o maracatu, o tambor-de-crioula) e, ao mesmo tempo, é praticada por artistas de comunidades negras; por outro lado, todos os teóricos e formuladores de políticas de patrimônio, bem assim como os pesquisadores e mediadores, são majoritariamente brancos²¹⁷; a utilização dessas tradições para entretenimento, portanto, é uma operação racializada: são negros provenientes de comunidades pobres que colocam suas tradições de origem africana para entreter uma classe média banca; até agora a discussão das tradições culturais não havia admitido a imbricação indissolúvel entre a clivagem de classe e a clivagem racial; a partir de agora, essa fuga em uma dimensão morena, mestiça ou integrada da sociedade brasileira não é mais sustentável (CARVALHO, 2004, p. 14).

Em consequência, se não existem estudos sobre determinada temática, há indicativos de que tal memória será apagada. O caso dos quilombolas expõe isso. De forma comparada com a tradicional historiografia brasileira, que sempre se debruçou sobre a temática da

²¹⁶ Aprofundando discussões sobre apropriação cultural no Brasil, cf. VELASCO MOLINA, Mónica. Las políticas culturales y la apropiación de los elementos culturales afrobrasileños por parte de la elite brasileña. In: _____.

Teorías y democracia raciales: la resignificación de la cultura negra en Brasil. Ciudad de México: UNAM, 2017.

²¹⁷ Os principais referenciais envolvendo, especificamente, a gestão de políticas de patrimônio são advindos da Europa, cf. ÁNGELES QUEROL, María. **Manual de gestión del patrimonio cultural.** Madrid: Akal, 2010; BALLART HERNÁNDEZ, Josep; TRESSERRAS, Jordi Juan i. **Gestión del patrimonio cultural.** Barcelona: Ariel, 2014; BERMÚDEZ, Alejandro; ARBELOA, Joan Vianney M.; GIRALT, Adelina. **Intervención en el patrimonio cultural:** creación y gestión de proyectos. Madrid: Editorial Síntesis, 2004; FONTAL MERILLAS, Olaia (coord.). **La educación patrimonial:** del patrimonio a las personas. Gijón: Ediciones Trea, 2015; GUTIÉRREZ ROBLEDO, J. L.; GARROTE MESTRE, Lucía (coord.). **Del ayer para el mañana:** medidas de protección del patrimonio. Valladolid: Fundación del Patrimonio Histórico de Castilla y León, 2004; PAQUIN, Alexandra Georgescu. **La actualización patrimonial a través de la arquitectura contemporánea.** Gijón: Ediciones Trea, 2015; VELASCO MAILLA, Honorio; PRIETO DE PEDRO, Jesús (eds.). **La diversidad cultural:** análisis sistemático e interdisciplinar de la Convención de la UNESCO. Madrid: Editorial Trotta, 2016.

escravidão, a resistência quilombola segue sendo objeto de poucos estudos, em termos comparativos a outras temáticas sobre escravidão, espécie de tema clássico da historiografia brasileira.

Evidentemente, em um constitucionalismo alicerçado no discurso de reconhecimento e inclusão, como o inaugurado após 1988, o esquecimento da memória trará consequências no campo das políticas públicas. O Direito Constitucional e Administrativo consagram discursivamente os grupos para os quais a historiografia oficial diz sofrer processo maior de espoliação de direitos: não é em vão que a justiça de transição e os movimentos sociais se preocupam tanto em recuperar essas memórias, não só como forma de reparação, mas como prevenção, sob a finalidade de que eventos similares não se repitam.

Nesse ínterim, o interesse pela resistência à escravidão, como os quilombos, passou a ser objeto de maior compreensão²¹⁸. A criação de fissuras no sistema escravocrata decorrente da resistência à escravidão e das atividades econômicas dos escravizados, há algumas décadas, começou a ser objeto de maior atenção dos historiadores brasileiros e estrangeiros que se interessam pela temática.

No campo do patrimônio e, conseqüentemente, do direito ao patrimônio cultural, a função dos historiadores é de estrita importância. São eles, com seu saber técnico/histórico, que dizem o que se considera relevante para a História da Nação. Sabe-se que o trabalho do historiador, ao fabricar um patrimônio no seu próprio ofício da escrita da História, integra-se a um projeto de nacionalizar, de construir o Estado e, portanto, de poder (CHUVA, 2012a, p. 11).

A análise acima é importante porque, no campo da dominação simbólica da cultura e dos patrimônios, passa-se a ter elementos que possam afirmar que os escravizados foram sujeitos que lutaram para mudar o curso da História, contribuindo para o fim da escravidão sob diversas formas, inclusive além dos quilombos, pois,

Além disso, a prevalência de determinados tipos de atividades independentes de escravos podem ter interferido fortemente no processo de desagregação da escravidão.[...] Porém, apesar de privilegiar o ponto de vista da lógica econômica dos senhores, a ampliação do conceito de brecha camponesa para a consideração de uma variada gama de atividades informais de escravos pode abrir os espaços teóricos

²¹⁸ Para uma melhor análise desse tema, cf. MACHADO, Maria Helena. Em torno da autonomia escrava: uma nova direção para a história social da escravidão. **Revista Brasileira de História**, vol. 8, nº 16, p. 143-160, mar./ago. 1988. Referenciou-se tal estudo, por se tratar de pesquisa que coincide com o ano de promulgação da Constituição de 1988 e é referenciado por historiadores como Flávio dos S. Gomes (2012), demonstrando sua relevância. A autora (MACHADO, 1988, p. 159) diz que apesar do grande número de obras produzidas sobre a escravidão, a historiografia permanecia lacunar à medida em que se mantinha circunscrita ao fato da escravidão enquanto delimitadora do processo de transição e aos eventos de 1888 como data limite, pois, dificilmente, os historiadores tinham se arriscado em considerações a respeito do destino histórico dos ex-escravizados na sociedade brasileira; o silêncio dos historiadores a respeito do negro pós-abolição começou a ser preenchido, a partir dos anos 60, por estudos de cunho sociológico como **A integração do negro na sociedade de classes**, de Florestan Fernandes (2008), publicado em 1965.

necessários para a reconstituição da luta dos cativos para o estabelecimento de determinadas margens de autonomia que se concretizavam através das atividades econômicas independentes, nem sempre de acordo com os interesses senhoriais (MACHADO, 1988, p. 149 e 151).

Como quilombolas ou usando o tempo livre para cuidar de atividades alheias aos seus senhores, essa nova perspectiva dos historiadores coloca a população negra como protagonista, também, da construção da ideia do Estado-Nação, em que pese mais de um século (1888 a 1988) de invisibilidade desse protagonismo.

Sendo o campo patrimonial permeado pela ideia de “distinção”, o aparecimento de fissuras na narrativa do Estado-Nação importa para se rememorar a história das mulheres, dos povos indígenas e da população negra. Com ela, possibilita-se que o Estado reconheça, no campo dos direitos e no bojo das políticas patrimoniais, o seu protagonismo. No caso da população negra, tal reconhecimento é importante porque possibilita que sejam formuladas políticas públicas que combatam a solidificada concepção de inferioridade negra ou que a coloca como vítima passiva do sistema escravocrata, desprovido de organização familiar ou social razoavelmente estáveis (MACHADO, 1988, p. 153).

Essas novas abordagens, que interferem nas políticas de patrimônio e memória, apontam que o acompanhamento da evolução da economia independentemente de escravizados em sua inserção social pode se tornar um importante instrumento para o enfoque do processo de transição sob uma nova perspectiva, pois, se a escravidão, como estatuto jurídico, pôde desaparecer com data determinada (1888), o processo de transição tem um alcance muito mais longo (MACHADO, 1988, p. 158), o que permitiu a existência da continuidade do racismo individual, cultural e institucional nos séculos seguintes. Além disso, novas abordagens possibilitam o reconhecimento de novos patrimônios como o Terreiro Casa Branca, que, no nosso entender, ressignificou o instituto do tombamento.

3.2 Casa Branca, resistência negra e patrimonialização

Como a patrimonialização do Terreiro Casa Branca e a sua negra resistência contribuiu para ressignificar o instituto do tombamento²¹⁹, dando abertura para dessacralizá-lo? A redução da patrimonialidade brasileira ao repertório de bens de excepcional valor, traduzida pela

²¹⁹ Para Márcia Chuva (2009, p. 189), quem sugeriu a utilização do termo tombamento foi Mário de Andrade, em seu anteprojeto incorporado no Decreto-Lei n 25/37, distinguindo-se da terminologia aplicada na legislação francesa, apesar dos princípios de ambos serem semelhantes. Outras discussões envolvendo o uso da terminologia no Brasil e em Portugal, *cf.* PEREIRA, Julia Wagner. O tombamento: de instrumento a processo na construção de uma ideia de Nação. *In:* CHUVA, Márcia; NOGUEIRA, Antonio G. Ramos. **Patrimônio cultural:** políticas e perspectivas de preservação no Brasil. Rio de Janeiro: Mauad – FAPERJ, 2012c, p. 159-170.

exclusividade do tombamento, revela o caráter político da seleção de nosso legado cultural. Esse legado possui um histórico de privilégio às expressões culturais de uma determinada classe ou grupo social como a de tradição europeia, herança luso-colonial geralmente identificada com o poder constituído, pois a noção de patrimônio e a política oficial de preservação revelaram-se elitistas e conservadoras²²⁰, principalmente num país caracterizado pela contradição e pluralidade étnico-cultural, em que gama enorme de bens significativos não foi preservada por não se encaixar nessa categorização engessada de patrimônio, deixando-se de fora ou foram destruídos ou relegados ao esquecimento como as senzalas, os quilombos e os terreiros, as primeiras fábricas, os cortiços e as vilas operárias (NOGUEIRA, 2008, p. 241).

a) A obsessão pelo tombamento

Por um lado, se se pode afirmar que a noção de patrimônio tornou-se maleável e ampla, capaz de agregar valores, visões de mundo e ações políticas nem sempre harmoniosas ou coerentes entre si²²¹ (CHUVA, 2012b, p. 152). Por sua vez, a proteção jurídica do patrimônio cultural brasileiro, apesar de, hoje, dispor de vários de instrumentos, ainda permeia-se pelas concepções relacionadas ao instituto do tombamento e dos essencialismos. Até agora, a teoria administrativa não apresentou relevantes discussões que inovassem ou se adequassem o instituto às complexas relações sociais que envolvem a patrimonialização. Nesse sentido, a proteção no bojo do tombamento, e a estruturação da burocracia patrimonial nascem juntas, daí a obsessão em torno do instituto. Márcia Sant'anna (2015, p. 16), lembra que,

A criação do IPHAN em 1937 é, sem dúvida, o principal marco da institucionalização das ações de preservação no Brasil. Um elemento definidor do longo período, que vai desse ano até a década de 1960, não seria, contudo, a ação institucional, mas o que se pode chamar de processo de conquista, nos tribunais da constitucionalidade, da proteção legal ao patrimônio com base no instituto do tombamento criado pelo Decreto-lei nº 25, de 30 de novembro de 1937. A despeito dos inúmeros e importantes acontecimentos que marcaram esse período, a proteção legal constituiu, certamente, a ação de preservação dominante e catalisadora de energias. A conquista da

²²⁰ A respeito da concepção de patrimônio que se formou no Brasil, cf. CHUVA, Márcia; NOGUEIRA, Antonio Gilberto Ramos. **Patrimônio cultural: políticas e perspectivas de preservação no Brasil**. Rio de Janeiro: Mauad, 2012c; COSTA, Everaldo Batista da. **Cidades da patrimonialização global: simultaneidade totalidade urbana – totalidade-mundo**. São Paulo: Humanitas, 2015; GONÇALVES, José Reginaldo Santos. Autenticidade, memória e ideologias nacionais: o problema dos patrimônios culturais. **Estudos Históricos**, vol. 1, nº 2, p. 264-275, 1988; MARTINS, Clerton. **Patrimônio cultural: da memória ao sentido do lugar**. São Paulo: Roca, 2006; PAULA, Zuleide Casagrande de; MENDONÇA, Lúcia Glicério; ROMANELLO, Jorge Luís. **Polifonia do patrimônio**. Londrina: EDUEL, 2012.

²²¹ Sobre gestão de políticas patrimoniais no Brasil, cf. CALABRE, Lia. **Políticas culturais no Brasil: dos anos 1930 ao século XXI**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2009; CHUVA, Márcia Regina Romeiro. **Os arquitetos da memória: sociogênese das práticas de preservação do patrimônio cultural no Brasil (anos 1930-1940)**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009; CHUVA, Márcia. **Preservação do patrimônio cultural no Brasil: uma perspectiva histórica, ética e política**. In: CHUVA, Márcia; NOGUEIRA, Antonio Gilberto Ramos. **Patrimônio cultural: políticas e perspectivas de preservação no Brasil**. Rio de Janeiro: Mauad, 2012, p. 67-78; FUNARI, Pedro Paulo Abreu; PELEGRINI, Sandra de Cássia Araújo. **Patrimônio histórico e cultural**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

constitucionalidade do ato de limitar o uso, gozo e fruição da propriedade privada e a definição das normas para a implementação desse ato mobilizaram a ação institucional, tanto quanto a seleção do que preservar.

Dos institutos que regem a questão patrimonial brasileira, o tombamento se destaca. Sua primogenitura e antiguidade em relação aos demais institutos, em vista da impressão de que o próprio instituto foi “tombado” da forma mais rigorosa possível como uma espécie de sacralização ou de construção de dogma religioso, diante das dificuldades de uso quando surgem novas formas de patrimonialização, principalmente aquelas que suscitam a proteção de patrimônios dissidentes ou subalternizados, como os indígenas e afro-brasileiros. Sobre isso, Flávio de Lemos Carsalade (2011, p. 5) argumenta que ao mudar a cultura, transformam-se os valores e mudam-se as atitudes em relação ao patrimônio e o que se preserva, em verdade, é a identidade em transformação, ou seja, a preservação não está na capacidade do bem de permanecer como está, mas na sua capacidade de mudar junto com as mudanças socioculturais. Assim, tal concepção se choca com a aceção de imutabilidade do bem a ser preservado, pois também ele, como a tradição e a cultura, está em constante transformação (CARSALADE, 2011, p. 5).

Não é pretensão desta pesquisa fazer uma arqueologia do tombamento. Porém, quer-se apenas explicar que o instituto tem proporcionado pouca evolução se comparado com as novas perspectivas que a questão patrimonial apresenta. Pode-se definir o tombamento como ato do Poder Público que, reconhecendo o valor cultural (histórico, arqueológico, etnográfico, artístico ou paisagístico) de um bem, mediante sua inscrição em livro próprio, subordina-o ao regime especial que lhe impõe vínculos de destinação, de não modificação ou de relativa inalienabilidade (SILVA, 2001), ou, ainda, como um instrumento da ação administrativa do Estado destinado a proteger bens revestidos de valor cultural, podendo ser definido por sua finalidade, pois está circunscrito, em qualquer hipótese, ao atendimento de um interesse público de natureza determinada: a defesa e a preservação de bens culturais (ZANDONADE, 2012).

Dessa forma, em regra, os livros os quais discutem o tombamento costumam pautar as suas discussões de forma bastante tradicional, limitando-se a apresentar algumas inovações que, vez ou outra, são ofertadas pela atividade jurisprudencial²²². Apesar disso, salienta-se que o

²²² Além das concepções manualescas, cf. BRAGA, Robério dos Santos Pereira. **O instituto do tombamento e proteção do bem cultural**. Manaus: UEA Edições, 2007; CUNHA FILHO, Francisco Humberto (org.). **Proteção do patrimônio cultural brasileiro por meio do tombamento: estudo crítico e comparado das legislações estaduais organizada por regiões**. Fortaleza: Edições UFC, 2013; COSTA, Rodrigo Vieira. **A dimensão constitucional do patrimônio cultural: o tombamento e o registro sob a ótica dos direitos culturais**. Rio de Janeiro: Lumen Juris: 2011; FEITOZA, Paulo Fernando de Britto. **Patrimônio cultural: proteção e responsabilidade objetiva**. Manaus: Editora Valer, 2012; MARCHESAN, Ana Maria Moreira. **A tutela do patrimônio cultural sob o enfoque do direito ambiental**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2007; MOURÃO, Henrique Augusto. **Patrimônio cultural como um bem difuso: o direito ambiental e a defesa dos interesses**

instituto, em Portugal, país de onde se copiou o modelo, a ideia de tombamento tem sentido mais abrangente. Lá, não se utiliza sequer a expressão “tombamento”, mas, sim, a terminologia de “classificação”²²³, dada pela Lei nº 107/2001, ao estabelecer, no art. 18, que

- 1 - Entende-se por classificação o acto final do procedimento administrativo mediante o qual se determina que certo bem possui um inestimável valor cultural.
- 2 - Os bens móveis pertencentes a particulares só podem ser classificados como de interesse nacional quando a sua degradação ou o seu extravio constituam perda irreparável para o património cultural.
- 3 - Dos bens móveis pertencentes a particulares só são passíveis de classificação como de interesse público os que sejam de elevado apreço e cuja exportação definitiva do território nacional possa constituir dano grave para o património cultural.
- 4 - Só é possível a classificação de bens móveis de interesse municipal com o consentimento dos respectivos proprietários.

Ainda assim, é consensual se mencionar o tombamento como originário do Direito português, sem se questionar a maneira como ele é utilizado naquele país. Portanto, realça-se que, durante muito tempo, o tombamento, ao mesmo tempo que protegia os patrimônios que recebiam a distinção do Estado, dava suporte ao conservadorismo patrimonial brasileiro, o qual fazia uso, como ato dissimulado, para não reconhecer os patrimônios dissidentes, tendo sido usado como argumento de autoridade de instituto jurídico para deslegitimar as pretensões dos novos patrimônios, como ocorreu com o Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho, Sociedade São Jorge do Engenho Velho ou Ilê Axé Iyá Nassô Oká, onde, inicialmente, o argumento invocado era no sentido de que “não se poderia efetuar o tombamento de uma religião”, dado o caráter “limitado” do instituto.

O tombamento do Terreiro Casa Branca do Engenho Velho²²⁴, na cidade de Salvador, no Estado da Bahia, tem uma importância significativa para as relações entre o Estado brasileiro e a luta pelo reconhecimento das identidades não hegemônicas. Foi a primeira vez, no âmbito de políticas patrimoniais, que a tradição afro-brasileira obteve o reconhecimento oficial do Estado Nacional, sendo que, à época, vários membros do Conselho Consultivo do Serviço de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – SPHAN consideravam desproposital e equivocado

coletivos por organizações não governamentais. Belo Horizonte: Del Rey, 2009; RABELLO, Sonia. **O Estado na preservação de bens culturais**: o tombamento. Rio de Janeiro: IPHAN, 2009; RODRIGUES, Francisco Luciano Lima. **Patrimônio cultural**: a propriedade dos bens culturais no Estado Democrático de Direito. Fortaleza: UNIFOR, 2008; RODRIGUES, José Eduardo Ramos; MIRANDA, Marcos Paulo de Souza. **Estudos de direito do patrimônio cultural**. Belo Horizonte: Fórum, 2012; SILVA, Fernando Fernandes da. **As cidades brasileiras e o patrimônio cultural da humanidade**. São Paulo: Peirópolis – Editora da USP, 2012; SILVA, José Afonso da. **Ordenação constitucional da cultura**. São Paulo: Malheiros, 2001; SOARES, Inês Virgínia Prado. **Direito ao (do) patrimônio cultural brasileiro**. Belo Horizonte: Fórum, 2009; ZANDONADE, Adriana. **O tombamento à luz da Constituição Federal de 1988**. São Paulo: Malheiros, 2012.

²²³ A respeito do processo de classificação em Portugal, cf. BRITO, Miguel N. de. O procedimento de classificação de bens culturais. In: GOMES, Carla A.; RAMOS, José L. Bonifácio. **Direito da cultura e do patrimônio cultural**. Lisboa: AAFDL, 2011, p. 418-436; GOMES, Carla A. **Textos dispersos de direito do patrimônio cultural e de direito urbanístico**. Lisboa: AAFDL, 2008.

²²⁴ Inscrições nº 93 (Livro Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico) e nº 504 (Livro Histórico), em 14/08/86.

tombar um pedaço de terra desprovido de construções que justificassem, por sua monumentalidade ou valor artístico, tal iniciativa e, até aquele período, o instituto jurídico do tombamento vinha sendo aplicado, basicamente, a edificações religiosas, militares e civis da tradição luso-brasileira (VELHO, 2006, p. 237).

O terreiro de Casa Branca apresentava uma tradição de mais de 150 anos e, com certeza, desempenhava um importante papel na simbologia e no imaginário dos grupos ligados ao mundo do candomblé e aos cultos afro-brasileiros em geral. Do ponto de vista dessas pessoas o que importava era a sacralidade do terreno, o seu “axé”. Em termos de cultura material, encontrava-se um barco, importante nos rituais, um modesto casario, além da presença de arvoredos e pedras associados ao culto dos orixás. Não era nada que pudesse se assemelhar à Igreja de São Francisco em Ouro Preto, aos profetas de Aleijadinho em Congonhas, em Minas Gerais, ao Mosteiro de São Bento, ao Paço Imperial da Quinta da Boa Vista ou à Fortaleza de Santa Cruz, no Rio de Janeiro. Tratava-se, sem dúvida, de uma situação inédita e desafiante (VELHO, 2006, p. 237-238).

Sobre a controvérsia que contorna as noções de patrimônio vigentes à época do tombamento da Casa Branca do Engenho Velho, Gilberto Velho²²⁵, relator do processo junto ao Conselho Consultivo do Serviço de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - SPHAN (atual IPHAN), escreveu:

O caso do tombamento de Casa Branca poderia ser analisado como um drama social nos termos de Victor Turner (1974). Havia um grupo de atores bem definido com opiniões e mesmo interesses não só diferenciados mas antagônicos em torno de uma temática que se revelava emblemática para a própria discussão da identidade nacional. Independentemente de aspectos técnicos e legais, o que estava em jogo era, de fato, a simbologia associada ao Estado em suas relações com a sociedade civil. Tratava-se de decidir o que poderia ser valorizado e consagrado através da política de tombamento. Reconhecendo a válida preocupação de conselheiros com a justa implementação da figura do tombamento, hoje é impossível negar que, com maior ou menor consciência, estava em discussão a própria identidade da Nação brasileira. A rápida passagem do Cardeal Primaz na histórica reunião não disfarçava que os setores mais conservadores do catolicismo baiano e, mesmo nacional viam com maus olhos a valorização dos cultos afro-brasileiros. Quando conselheiros argumentavam que não se podia “tombar uma religião”, certamente entendiam que o tombamento de centenas de igrejas e monumentos católicos teria se dado apenas por razões artístico-arquitetônicas, o que não nos

²²⁵ “Fui designado para ser o relator devido à minha condição de antropólogo, naquela época chefe do Departamento de Antropologia do Museu Nacional e que acabara de encerrar o meu mandato de presidente da Associação Brasileira de Antropologia. Valorizei a importância da contribuição das tradições afro-brasileiras para o Brasil como um todo. Chamei a atenção, particularmente, para a dimensão das crenças religiosas dessas tradições que, inclusive, extrapolavam as suas fronteiras formais. Defini cultura como um fenômeno abrangente que inclui todas as manifestações materiais e imateriais, expressas em crenças, valores, visões de mundo existentes em uma sociedade. Afirmo “que no momento em que existe uma preocupação em reconhecer a importância das manifestações culturais das camadas populares, há que se reconhecer o candomblé como um sistema religioso fundamental à constituição da identidade de significativas parcelas da sociedade brasileira. [...] É inegável que para a vitória do tombamento foi fundamental a atuação de um verdadeiro movimento social com base em Salvador, reunindo artistas, intelectuais, jornalistas, políticos e lideranças religiosas que se empenharam a fundo na campanha pelo reconhecimento do patrimônio afro-baiano. Havia um verdadeiro choque de opiniões que não se limitava internamente ao Conselho da SPHAN. Importantes veículos da imprensa da Bahia manifestaram-se contra o tombamento que foi acusado, com maior ou menor sutileza, de demagógico. É importante lembrar esses fatos, pois a vitória foi muito difícil e encontrou fortíssima resistência. Foi necessário um esforço muito grande de um grupo de conselheiros, do próprio secretário de cultura do MEC e de setores da sociedade civil para que afinal fosse obtido sucesso” (VELHO, 2006, p. 238 -239).

parecia correto. Assim, o tombamento de Casa Branca significava a afirmação de uma visão da sociedade brasileira como multiétnica, constituída e caracterizada pelo pluralismo sociocultural. Não há dúvida de que tal medida de reconhecimento do Estado representava também uma reparação às perseguições e à intolerância manifestadas durante séculos pelas elites e pelas autoridades brasileiras contra as crenças e os rituais afro-brasileiros (VELHO, 2006, p. 240).

Nota-se o tombamento da Casa Branca como significativo para a proteção do patrimônio cultural brasileiro, pois houve rompimento de um paradigma de proteção cultural que se voltava apenas à tradição luso-brasileira²²⁶. Nesse episódio, a cidade de Salvador foi o local de um embate que repercutiu e atingiu toda a sociedade nacional e após o reconhecimento do patrimônio de “outros sujeitos”, não só outros terreiros foram tombados, como a Casa das Minas²²⁷, em São Luís, Estado do Maranhão, mas diversos monumentos e construções ligadas a outras tradições que não a luso-brasileira foram igualmente reconhecidas, a exemplo de uma residência de colono, no Rio Grande do Sul, uma casa de chá japonesa, em São Paulo e, posteriormente, com base na valorização da cultura imaterial, rituais indígenas como o *Quarup* (VELHO, 2006, p. 240).

O primordial aspecto jurídico desse processo fundava-se no entendimento segundo o qual era preciso proteger o terreiro. Discordava-se, porém, do uso do tombamento, o que fez tal discussão não se restringir à burocracia do Conselho Consultivo do SPHAN, aspecto irradiado por Salvador e pelo Brasil; a vitória pelo tombamento não foi fácil e teve forte mobilização da sociedade civil disputando a narrativa em torno do direito de dizer o que poderia ser patrimonializado ou reconhecido como identidade nacional (VELHO, 2006, p. 239).

Parte das discussões em torno do tombamento do Terreiro da Casa Branca usava, exatamente, a juridicidade do instituto para bloquear parcela da patrimonialidade brasileira, ou

²²⁶ O uso da expressão “romper paradigma” vai no sentido expresso por Thomas S. Kuhn (1995, p. 114), segundo o qual as mudanças de paradigmas promovem alterações significativas nos critérios que determinam a legitimidade, tanto dos problemas, como das soluções propostas.

²²⁷ O tombamento da Casa das Minas, em 2002 (Processo nº 1464-T-00), tem importância porque se trata de uma casa de tradição Mina-Jeje, a qual difere de boa parcela dos cultos afro-brasileiros de matriz Nagô, a exemplo do Terreiro Casa Branca, cf. CARNEIRO, Deusdedit. O tombamento da Casa das Minas. **Boletim on-line da Comissão Maranhense de Folclore**, nº 18, p. 1-2, jan. 2001b; CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. A Casa das Minas de São Luís do Maranhão e a saga de Nã Agontimé. **Sociologia & Antropologia**, vol. 9, nº 02, p. 387-429, maio/ago. 2019; FERRETTI, Mundicarmo. Encantaria maranhense: um encontro do negro, do índio e do branco na cultura afro-brasileira. **Boletim on-line da Comissão Maranhense de Folclore**, nº 18, p. 7-9, jan. 2001; FERRETTI, Sérgio F. Casa das Minas - religião popular e mudança. **Revista do Patrimônio**, nº 25, p. 38-42, 1997; FERRETTI, Sérgio F. Beija-flor e a Casa das Minas. **Boletim on-line da Comissão Maranhense de Folclore**, nº 18, p. 9-10, jan. 2001; FERRETTI, Sergio F. Tombamento da Casa das Minas. **Boletim on-line da Comissão Maranhense de Folclore**, nº 24, p. 3, dez. 2002; FERRETTI, Sergio F. **Querebentã de Zomadônu**: etnografia da Casa das Minas do Maranhão. São Paulo: Pallas, 2009; LEAL, João. Religião como cultura? As festas do Divino, o Tambor de Mina e o regime patrimonial. **Revista Pós Ciências Sociais**, vol. 15, nº 30, p. 91-112, jul./dez. 2018; PEREIRA, Nunes. **A Casa das Minas**: contribuição ao estudo das sobrevivências daomeianas no Brasil. Rio de Janeiro: SBAE, 1947; VERGER, Pierre. Uma rainha africana mãe de santo em São Luís. **Revista USP**, p. 152-158, jun./ago. 1990.

seja, para que não fosse reconhecida pelo Estado. Márcia Sant'anna (2015, p. 17), ao tratar dessa limitação do instituto jurídico, previsto no Decreto nº 25/37, diante da amplitude do patrimônio cultural brasileiro, comenta que:

O objeto da preservação é referido, ao longo de todo o texto desse decreto, como “coisa tombada”, pois o tombamento – como o instrumento da legislação francesa de 1913, no qual ele também se baseia – não foi codificado legalmente para proteger ou preservar manifestações de outra natureza que não a estritamente material, e seus efeitos dirigem-se, exclusivamente, à proteção de bens individualizados e de conjuntos finitos e individualizáveis de bens. Assim, o “folclore ameríndio”, composto por “vocabulários, cantos, lendas, magias, medicina, culinária”, e o “folclore popular” com sua música, “cantos, histórias, lendas, superstições, medicina, receitas culinárias, provérbios, ditos, danças dramáticas”, referidos como patrimônio no anteprojeto de Mário de Andrade para o Serviço do Patrimônio Artístico Nacional (BRASIL, 1980, p. 90-106), não são enquadráveis nesses parâmetros e não encontraram lugar no rol do patrimônio então constituído (SANT'ANNA, 2015, p. 17).

Márcia Sant'anna (2015, p. p. 32-33), também, argumenta, que é necessário reconhecer que não faz sentido a permanência no Brasil de um sistema de preservação do patrimônio ancorado principalmente no instituto do tombamento, como vem sendo feito há quase 80 (oitenta) anos, sendo urgente a complementação desse instrumento, o que inclui pensar em mecanismos que reflitam uma concepção ampliada de patrimônio cultural, assim como estudar e refletir mais sobre a possibilidade de adaptação, à nossa realidade, de sistemas de preservação mais abrangentes, integrados e articulados ao planejamento e à política urbana, a exemplo dos que existem em países como França, Itália, Inglaterra e Estados Unidos.

Sabedores ou não dessas limitações, os constituintes da Constituição Federal de 1988 romperam com o monopólio do tombamento como principal instituto jurídico capaz de tutelar o patrimônio cultural brasileiro, ao estabelecer, no § 1º do art. 216, que “o Poder Público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação”. Não se desmerece o instituto, contudo, atualmente, as interpretações que se referem ao tombamento devem ser capazes de adequá-las às novas necessidades que o patrimônio cultural brasileiro invoca, como foi realizado no tombamento do Terreiro Casa Branca. Do ponto de vista jurídico, esse foi o primeiro caso no qual se possibilitou ressignificar/ressementarizar o instituto do tombamento, daí a sua importância nesta discussão.

Em verdade, a prática da instituição do patrimônio cultural tem sido um ato dominado apenas pela lógica estatal, onde o tombamento, como instituinte do valor cultural, credenciava a inclusão do bem em um rol formalmente definido e, com a Constituição de 1988, reconheceu-se aquilo que é posição corrente, há bastante tempo, nas Ciências Sociais, segundo o qual os

valores culturais não são criados pelo Estado, mas pela sociedade (MENESES, 2012, p. 33), assim como a noção de bens culturais que estava vinculada à noção de bens patrimoniais (no sentido de propriedade, edificação) migra para a noção de referências culturais, assumidamente relacionada com a noção antropológica de cultura (LIMA FILHO, 2009, p. 618).

A Constituição Federal de 1988, a partir das experiências de tombamento do Terreiro Casa Branca e da Serra da Barriga (antigo Quilombo dos Palmares), ampliou a noção de patrimônio buscando abarcar a produção dos esquecidos e reforçando seu valor cultural; situado num movimento maior de revisão da historiografia e que, no Brasil, coincide com o surgimento dos movimentos sociais no processo de redemocratização, o conceito de patrimônio cultural colocou no centro do debate outros atores que não os burocratas e intelectuais²²⁸; nesse sentido, o patrimônio passou a ser visto não apenas como remanescente de uma memória histórica, informadora de uma identidade nacional que pouco diz à maioria da população, mas como importante testemunho das temporalidades que compõem as múltiplas experiências vividas, individual ou coletivamente; portanto, campo privilegiado na reelaboração das novas identidades coletivas e instrumento fundamental para o reconhecimento dos grupos sociais que as constroem (NOGUEIRA, 2008, p. 242).

Nesse seguimento, a escassez de referências às matrizes africanas e indígenas no conjunto do patrimônio cultural era explicada pela suposta ausência de testemunhos materiais dessas populações e pela tendência em valorizar as edificações representativas das formas estéticas e arquitetônicas europeias; a existência de apenas um instrumento jurídico, o tombamento, e o foco na materialidade do patrimônio também contribuíram para que vestígios materiais vinculados ao universo cultural indígena e negro não fossem valorizados a ponto de fazerem parte do conjunto de bens culturais; a maior parte da trajetória da política de preservação no Brasil esteve relacionada, portanto, à manutenção de bens culturais representativos de uma elite cultural e social que construíram²²⁹, por meio dos discursos intelectual e técnico, um retrato da Nação a partir de um conjunto específico de bens culturais (LIMA, 2014, p. 5-6).

Sendo assim, quando se discute o tombamento quilombola, previsto no art. 216, § 5º, da Constituição Federal, há necessidade de compreensão a respeito dos novos usos do

²²⁸ Sobre o papel dos intelectuais e a construção do patrimônio no Brasil, cf. CHUVA, Márcia Regina Romeiro. **Os arquitetos da memória**: sociogênese das práticas de preservação do patrimônio cultural no Brasil (anos 1930-1940). Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009, p. 91-142; VELOSO, Mariza. **O tecido do tempo**: o patrimônio cultural no Brasil e a Academia SPHAN, a relação entre o moderno e o barroco. Brasília: Editora UnB, 2017.

²²⁹ A respeito da gestão cultural no Brasil, cf. COELHO, Teixeira. **A cultura e seu contrário**: cultura, arte e política pós-2001. São Paulo: Iluminuras/Itaú Cultural, 2008; DURAND, José Carlos. **Política cultural e economia da cultura**. Cotia/São Paulo: Ateliê Editorial/Edições SESC, 2013.

patrimônio, o que, sem dúvidas, afeta a própria ideia de “tombamento”, não mais como um mero marcador de referências passadas, mas das identidades presentes. O tombamento quilombola não é algo pronto. Sua formatura, desde que não implique em redução de direitos para as comunidades quilombolas ou mero entretenimento e demonstração de exotismo para as classes dominantes²³⁰, pressupõe a formulação de uma nova espécie de tombamento, adequada às necessidades culturais das comunidades quilombolas, no caso, e afirmação da resistência negra, em sua predominância, à opressão da escravidão. Não se trata de mera repetição de um instituto jurídico no texto constitucional. Trata-se de abertura constitucional para se reformular o instituto, ressignificando às necessidades das comunidades quilombolas, o que só poderá ser feito caso elas sejam partícipes da formulação de uma política patrimonial voltada para os seus interesses.

O tombamento quilombola, a abranger “todos os documentos e sítios”, é uma oportunidade que a Constituição Federal confere para se construir nova noção de proteção jurídica de um patrimônio dissidente/resistente, a qual requer a participação da sociedade, representada principalmente pelos quilombolas, como principais sujeitos interessados, na construção desse novo paradigma. Como é um tombamento que envolve direitos das comunidades “tradicionais”, deve ser formulado a se evitar a “frigorificação” de suas identidades ou focado em essencialismos que castram a dinamicidade, a contemporaneidade e a complexidade das comunidades quilombolas, em fenômeno que Rita Laura Segato (2005) denominou de “enlatamento” das identidades e essencialismos caricatos:

O horizonte global de modelos *ready-made* de identidade substitui a produção cara a cara da diferença. Com isso, passou-se a ocupar a posição de um terceiro que disponibiliza a vitrine de identidades prontas para a identificação. Este é o mundo do multiculturalismo anódino e estagnado onde parece suficiente, aos efeitos da identificação, traçar uma equivalência entre o sujeito e um dos itens expostos na galeria global: o negro, o hispânico, o índio, a mulher, o gay, etc., num elenco de essencialismos caricatos. Daí o efeito de enlatamento, a aparência estereotipada das identidades políticas, preparadas eficientemente para o reclamo de recursos e direitos num mundo formatado pela influência avassaladora da formação nacional de identidades do país imperial (SEGATO, 2005, p. 8).

Para reivindicar seus direitos, não necessitam as comunidades quilombolas “enlatar” suas identidades, pois a Constituição já garantiu as suas diversidades e as desvinculou de quaisquer essencialismos históricos e identitários, ao estabelecer que a sua ligação com o

²³⁰ A patrimonialização deve se preocupar em não passar a imagem de exotismo e mero entretenimento dos bens culturais protegidos. Segundo José Jorge de Carvalho (2004, p. 8) o entretenimento é um dos pilares da forma urbana capitalista de viver, significando deter o tempo, suspender o “ter” para sonhar com o “ser”, ou melhor, sonhar que se “é” (porque se “tem”) aquele “ser” que o outro “é”: entreter seria fazer um parêntese entre as atividades de trabalho que exigem atenção concentrada e que desgastam a utopia da vida, enquanto se faz uma pausa, assiste-se a um *show* de duas horas e, em seguida, regressa-se à vida de antes (CARVALHO, 2004, p. 8).

passado é “remanescente”. Todavia, o sentido constitucional de remanescência não tem relação com “sobra”, com um “passado perdido”, tratando-se de reconhecimento de um “passado/presente”, no sentido de que tais comunidades resistem às formas opressivas que tentam deslegitimar as suas contemporaneidades e trajetórias, as quais não necessitam estar “frigorificadas” ou “enlatadas”, bastando que se auto reconheçam como quilombolas.

Neste ponto, o tombamento do Terreiro da Casa Branca faz-se paradigmático²³¹. Demonstrou-se, com ele, que um instituto jurídico de proteção cultural é modelável, desde que para ampliar direitos, às novas necessidades sociais, sendo possível romper com as lógicas racistas e embranquecidas de patrimônio, aproximando-se as políticas públicas patrimoniais das manifestações culturais brasileiras que eram renegadas pelas práticas patrimoniais higienizadas.

O instituto do tombamento brasileiro, sempre que for invocado para ampliar ou reconhecer direitos culturais de grupos subalternizados, pode, portanto, perder o seu viés engessante, abrindo-se aos diálogos, mostrando-se empático a mudanças, em uma sociedade em que a complexificação exige repensar os paradigmas. O estímulo normativo à escuta da sociedade contrasta com um papel centralista, quando não esclarecedor, do IPHAN e de seus agentes, que tradicionalmente se postam no dever de apontar a importância dos legados patrimoniais aos cidadãos tidos como ignorantes ou agressores de seus legados culturais (MARINS, 2016, p. 17), sendo um aspecto destacável no contexto brasileiro o fato de os intelectuais que se dedicaram ao patrimônio estarem situados no aparelho de Estado²³², o qual desempenhava um papel central na construção de uma identidade brasileira. No plano institucional, o Estado nacional, durante décadas, operou com certa exclusividade na elaboração e implementação das políticas de patrimônio (GONÇALVES, 2015, p. 219).

O tombamento do Terreiro Casa Branca, em 1986, constituiu o primeiro caso de patrimonialização antirracista. A partir dele, possibilitou-se a entrada da noção e da prática de patrimonialidade negras no campo de proteção estatal, constituindo-se, também, uma vitória

²³¹ Há análises que tocam as questões jurídicas centrais enfrentadas no tombamento do Terreiro Casa Branca, cf. FERREIRA, Maria Ines Caetano; SANTOS, Walkyria Chagas da Silva. Deixa a gira girar: proteção e preservação do patrimônio cultural das religiões afro-brasileiras. **Revista de Políticas Públicas**, vol. 22, nº 1, p. 63-86, jan./jun. 2018; LIMA, Alessandra Rodrigues. **Patrimônio cultural afro-brasileiro: narrativas pelo IPHAN a partir da ação patrimonial**. Dissertação, Mestrado Profissional do IPHAN, 2012, 157 f.; SERRA, Ordep. Monumentos negros: uma experiência. **Afro-Ásia**, nº 33, p. 169-205, 2005; VELHO, Gilberto. Patrimônio, negociação e conflito. **Mana: estudos de Antropologia Social**, vol. 12, nº. 01, p. 237-248, abril 2006.

²³² Há obras essenciais para a compreensão desse processo de formação do campo patrimonial no Brasil, cf. CAVALCANTI, Lauro. **Modernistas na repartição**. Rio de Janeiro: UFRJ/IPHAN, 2000; CHUVA, Márcia Regina R. **Os arquitetos da memória: sociogênese das práticas de preservação do patrimônio cultural no Brasil (anos 1930-1940)**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009; FONSECA, Maria Cecília L. **O patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil**. Rio de Janeiro: UFRJ/IPHAN, 1997; VELOSO, Mariza. **O tecido do tempo: o patrimônio cultural no Brasil e a Academia SPHAN, a relação entre o moderno e o barroco**. Brasília: Editora UnB, 2017.

contra o racismo, pois se reconheceu a importância da história, dos valores, das criações culturais afro-brasileiras e representou o início de uma política afirmativa de inegável justiça (SERRA, 2005, p. 204). No mesmo ano, o Conselho Consultivo do IPHAN, igualmente, tombou a Serra da Barriga (o Quilombo dos Palmares), maior símbolo de resistência à escravidão; as proteções ocorreram às vésperas das comemorações do primeiro centenário da Abolição (1988) e passaram a reconhecer o protagonismo de origem africana no rol dos bens preservados, sobejamente ignoradas nos reinados de Rodrigo Melo Franco e de Lúcio Costa por não serem consideradas parte da matriz do *ethos* nacional, indo além da sobrevalorização das heranças lusitanas (MARINS, 2016, p. 12). Desse modo, foi considerada uma vitória dos afro-brasileiros, festejada por pessoas de diferentes origens, muitas delas sem quaisquer ligações com o candomblé, com intenso apoio da opinião pública, mas, por outro lado, igualmente, com muitos opositores (SERRA, 2005, p. 195).

Não se pode ignorar que o patrimônio nacional forja-se por meio da sua proteção jurídica, que segue rito processual pelo Conselho Consultivo²³³, cuja função, aparentemente, confere-lhe aspectos de democratização. No entanto, como espaço político e não meramente técnico, as opções políticas patrimoniais passam a receber proteção jurídica sob o discurso da técnica, da isenção, das escolhas patrimoniais. Assim, apesar do processo de tombamento da Casa Branca ter enfrentado resistências intensas no início, criou um precedente poderoso e constituiu um avanço em termos de concepção do patrimônio cultural do Brasil (SERRA, 2005, p. 94). Essa mudança de paradigma foi consequência de vários fatores, tais como a alteração da perspectiva política a partir dos últimos anos do regime militar, do esgotamento do modelo ideológico adotado pelo órgão encarregado da proteção do patrimônio desde a sua criação e, naturalmente, da atuação da sociedade civil, que se reorganizou em torno de um projeto de redemocratização inclusiva a partir do final dos anos 1970, destacando-se, no campo de matriz africana, a criação do Movimento Negro Unificado, em 1979, que iria exercer um protagonismo político e pautar as lutas contra o racismo e pela reparação em todo o processo de redemocratização e nos debates da Constituinte (GURAN, 2017, p. 217).

Como se observa, o tombamento da Casa Branca impôs novos parâmetros à política de proteção e preservação do IPHAN, expandindo o conceito de patrimônio, que seria ainda

²³³ São interessantes os processos de negociação que ocorrem no Conselho Consultivo do IPHAN, cf. CHUVA, Márcia R. R. **Os arquitetos da memória**: sociogênese das práticas de preservação do patrimônio cultural no Brasil (anos 1930-1940). Rio de Janeiro: UFRJ, 2009, p. 221-227; FONSECA, Maria Cecília L. **O patrimônio em processo**: trajetória da política federal de preservação no Brasil. Rio de Janeiro: UFRJ/IPHAN, 1997, p. 129-134; SOPHIA, Daniela C.; SALDANHA, Mayla R. A invenção do patrimônio: o papel do Conselho Consultivo do IPHAN (1990-2009). **Revista Museologia e Patrimônio**, vol. 6, nº 02, p. 109-125, 2013.

mais alargado pela Constituição de 1988, ao reconhecer bens imateriais como patrimônio e estender a eles a proteção do Estado, em reconhecimento fundamental para garantir a cultura afro-brasileira um protagonismo condizente com seu papel histórico na formação do país (GURAN, 2017, p. 221).

Nota-se que, decorridas algumas décadas após o tombamento do Terreiro Casa Branca, a comunidade do terreiro não entrou sequer uma vez em conflito com as normas de preservação. Não se teve nenhum elemento desse *ilê axé* alterado. Todas as intervenções restauradoras foram apreciadas e aprovadas pelo IPHAN (SERRA, 2005, p. 199), demonstrando-se que a inadequação do tombamento, levantada pelos seus opositores, em verdade, era racismo institucional e cultural que se valia do instituto jurídico do tombamento para negar direitos às comunidades afrodescendentes, produzindo “não decisão”.

A mudança paradigmática promovida no processo de tombamento do Terreiro da Casa Branca permitiu à Constituição Federal ampliar a noção de patrimonialidade brasileira e, em momento posterior, no plano infraconstitucional, a regulamentação do patrimônio imaterial²³⁴, protagonicamente encabeçada pelas culturas indígenas e afro-brasileiras, como um contraponto ao patrimônio material. Sem embargo, ressalta-se que o avanço estatal concernente ao reconhecimento dessa patrimonialidade ainda é essencialista. Às vezes, advindo dessa noção, apresenta-se o Candomblé como imagem ideal da África e restrito à Bahia, quando, em verdade, há outras religiões afro-brasileiras e o próprio Candomblé há muito tempo se difundiu pelo país. Sobre disso, Paulo César G. Marins (2016, p. 24) lembra que

O Candomblé passou, então, a desempenhar um papel de representação da negritude, mas sem que ele possa ser um efetivo caudal de síntese identitária capaz de identificar o Brasil ou possa concorrer, nesse papel, com o catolicismo, tido oficialmente como a religião emblemática do país e capaz de agregar nossas diferenças. Religiões sínteses como a Umbanda, em que elementos europeus se justapõem a práticas de origem africana, não são prestigiadas pelo tombamento federal, criando assim uma hierarquia fortemente exclusiva entre os cultos afro-brasileiros, em que o Candomblé, obviamente também plástico e sincrético, é isolado e congelado sob a redoma de uma africanidade idealizada (MARINS, 2016, p. 24).

Nesse sentido, percebe-se que o reconhecimento da patrimonialidade negra ainda tem limites condizentes com interesses do próprio Estado, que se vale desse reconhecimento como alibi para não ampliar outros direitos, não reconhecendo a patrimonialidade de outras religiões de matriz afro-brasileira, principalmente aquelas sincretizadas²³⁵, assim como omitindo a ampla

²³⁴ A respeito do patrimônio imaterial, cf. CABRAL, Clara Bertrand. **Património cultural imaterial**: convenção da UNESCO e seus contextos. Lisboa: Edições 70, 2011; SANTACANA MESTRE, Joan; LLONCH MOLINA, Nayra (eds.). **El patrimonio cultural inmaterial y su didáctica**. Gijón: Ediciones Trea, 2015.

²³⁵ Sobre o sincretismo, cf. FERRETTI, Sérgio Figueiredo. **Repensando o sincretismo**. São Paulo: EDUSP - Arché Editora, 2013. A Umbanda, por exemplo, registrada, no Livro de Registro das Atividades e Celebrações,

difusão do Candomblé em todos os Estados do país, o que lhe dá *status* de religião de caráter nacional, superando a deturpada imagem de religião exótica ou folclórica limitada à determinadas regiões do país.

Não obstante da promulgação do Decreto n° 3.551, de 04 de agosto de 2000, que criou o Registro de bens culturais imateriais e o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial, o tombamento ainda permanece como o principal instrumento de proteção, sendo mesmo incorporado oficialmente ao Estatuto da Cidade como instrumento de política urbana, apesar de suas conhecidas limitações nesse sentido (SANT’ANNA, 2015, p. 31). Referido decreto, o qual correspondeu como uma resposta à palidez dos tombamentos dos anos 1990, numericamente pouco consideráveis e conceitual ou metodologicamente sem muita renovação, foi uma das bandeiras patrimoniais da era Fernando Henrique Cardoso, sendo inclusive antecessor da criação da nominação internacional do patrimônio imaterial pela UNESCO, por meio da convenção assinada em 2003 e ratificada pelo Brasil em 2006 (MARINS, 2016, p. 16). Veja-se o conteúdo do dispositivo normativo:

Art. 1º Fica instituído o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro.

§ 1º Esse registro se fará em um dos seguintes livros:

I - Livro de Registro dos Saberes, onde serão inscritos conhecimentos e modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades;

II - Livro de Registro das Celebrações, onde serão inscritos rituais e festas que marcam a vivência coletiva do trabalho, da religiosidade, do entretenimento e de outras práticas da vida social;

III - Livro de Registro das Formas de Expressão, onde serão inscritas manifestações literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas;

IV - Livro de Registro dos Lugares, onde serão inscritos mercados, feiras, santuários, praças e demais espaços onde se concentram e reproduzem práticas culturais coletivas.

§ 2º A inscrição num dos livros de registro terá sempre como referência a continuidade histórica do bem e sua relevância nacional para a memória, a identidade e a formação da sociedade brasileira.

Após a promulgação do Decreto n° 3.551/2000, tem-se a impressão de que se estabeleceu uma espécie de binarismo entre materialidade e imaterialidade²³⁶. Há críticas no sentido de que essa divisão é, conceitualmente, enganosa, posto que qualquer intervenção na materialidade de um bem cultural provocará modificações na sua imaterialidade, e, por outro

como Patrimônio Cultural de Natureza Imaterial da Cidade do Rio de Janeiro, pelo Decreto Municipal n° 42557/2016, já teve inclusive o seu caráter religioso questionado por decisão judicial (BRASIL, 2014).

²³⁶ Um ponto importante a ser considerado é o fato de que o patrimônio sempre foi e é “material”, tendo sido necessário, nos discursos contemporâneos, criar a categoria do “imaterial” ou do “intangível” para designar aquelas modalidades de patrimônio que escapariam de uma definição convencional limitada a monumentos, prédios, espaços urbanos, objetos, etc. e, por outro lado, é curioso o uso dessa noção para classificar bens tão tangíveis e materiais quanto lugares, festas, espetáculos e alimento, o que expressa, de certo modo, a moderna concepção antropológica de cultura, na qual a ênfase está nas relações sociais, ou nas relações simbólicas, mas não especificamente nos objetos materiais e nas técnicas (GONÇALVES, 2005, 20-21).

lado, tal divisão artificial implica em uma política institucional que promove uma distribuição desigual de recursos (CHUVA, 2012b, p. 162). Como forma de reconhecimento, o registro pode contribuir para a continuidade do bem cultural, já que incentiva a produção de conhecimento e a realização de ações que colaborem para o desenvolvimento sustentável das comunidades e das condições de produção desses bens (LIMA, 2014, p. 7). Em termos jurídicos, deixou-se para o registro do patrimônio imaterial a tarefa de olhar o frágil, o rústico, o improvisado e o instável, características opostas às noções de ancianidade (antiguidade), monumentalidade e originalidade que sempre pautaram o IPHAN (MARINS, 2016, p. 16) e que se valiam do tombamento como único instrumento apto a protegê-las. Todavia, especialistas na temática não deixam de tecer críticas ao instrumento:

Sendo assim, pensar apenas que o Decreto n° 3.551/2000 repara um erro histórico não resolve o problema conceitual dos patrimônios culturais brasileiros. Percebo uma armadilha conceitual da qual os idealizadores do Decreto não conseguiram escapar. Em seu artigo primeiro, parágrafo segundo, o texto jurídico diz: “A inscrição num dos livros de registro terá sempre como referência a continuidade histórica do bem e sua ‘relevância’ nacional para a memória, a identidade e a formação da sociedade brasileira”. Ora, nota-se que a palavra “relevância” está para o Decreto do Imaterial como a palavra “excepcional” está para o Decreto do Tombamento. Ambos são seletivos, excludentes. A representatividade, como advoga Márcia Santana, numa palestra realizada em Goiânia em setembro de 2008, não me parece resolver o problema da relevância. Representar quem? O Brasil? A região? O local? A complexa rede de saberes espalhadas pelo território brasileiro seria representada por um instrumento de indexação nacional? (LIMA FILHO, 2009, p. 622).

Como a sociedade brasileira, em sua formação, caracteriza-se pela tendência de negligenciar sua memória cultural em seus mais diversos aspectos, de forma semelhante, constata-se acentuado descaso do brasileiro na definição dos papéis e relações vivenciados pelos povos responsáveis pela construção da nossa identidade como Nação inserida num processo histórico; de modo tradicional, por meio de imposição brutal por parte do colonizador, perpetuaram-se valores oriundos do europeu, os quais, num esforço constante, sistematicamente excluíram, hierarquizaram ou minimizaram a contribuição das outras culturas envolvidas nesse processo (CARNEIRO, 2001b, p. 1), como indígenas e afro-brasileiros.

Embora atualmente se tenha assumido parcialmente que o Brasil é uma sociedade pluriétnica, detentora de saberes e conhecimentos oriundos da memória coletiva dos nossos diferentes estratos étnicos e sociais, a atuação oficial na tentativa de rememoração ou de preservação dos diferentes suportes de memória tem se caracterizado pela valorização dos testemunhos simbólicos, escritos ou pela preservação dos testemunhos materiais de maior percepção; assim, a política oficial de preservação preocupou-se, num primeiro momento, em valorizar e perpetuar o patrimônio cultural intelectual, material e edificado oriundo das elites, legítimo, mas não o único testemunho da trajetória da nossa sociedade que, na sua gênese,

amalgamou-se a partir das inter-relações estabelecidas entre os seus diferentes atores sociais (CARNEIRO, 2001b, p. 1). Dessa forma, não há que se contentar apenas com exceções pontuais de patrimonialidade indígena ou negra, havendo constante necessidade de se alcançar amplo reconhecimento de novos patrimônios, como o recente reconhecimento do Cais do Valongo, em seu processo de “redescoberta”.

3.3 Rememórias, políticas públicas e reconhecimento

Como a patrimonialização do Cais Valongo contribui para o reconhecimento da necessidade de políticas de (re)memórias para a população negra? Questões de memória e história estão sempre se inter cruzando com o patrimônio (TAMAZO, 2012, p. 39), sendo difícil, às vezes, definir o campo de cada um²³⁷, haja vista a multidisciplinariedade do patrimônio e a sua interseccionalidade acadêmica, naquilo que se denominou polifonia do patrimônio (PAULA; MENDONÇA; ROMANELLO, 2012).

As políticas públicas de reconhecimento voltadas aos grupos subalternizados devem ter consciência de que não existe memória sem esquecimento e que toda a memória é seletiva, pois toda narrativa seleciona entre os acontecimentos aqueles que parecem significativos ou importantes para a história que se conta, proporcionando que os mesmos acontecimentos não sejam memorizados da mesma forma em períodos diferentes (RICOEUR, 2018, p. 6-7; 2018b) e que o campo do patrimônio é permeado pela ideia de distinção (BOURDIEU, 2013), em que pese, nos tempos atuais haver uma obsessão pelo passado (GONZÁLES-VARAS IBÁÑEZ, 2014) e certa dose de excesso de memória (RICOEUR, 2018, p. 3), falando-se tanto em memória porque, talvez, ela não exista mais (NORA, 1993, p. 7).

Assim, de acordo com Pierre Nora (1993, p. 13), os lugares de memória nascem e vivem do sentimento de que não há memória espontânea, sendo preciso criar arquivos²³⁸,

²³⁷ Algumas perspectivas utilizadas para se relacionar história, memória e tradição, cf. GONZÁLES-VARAS IBÁÑEZ, Ignacio. **Las ruinas de la memoria**: ideas y conceptos para una (im)posible teoría del patrimonio cultural. México: Siglo Veintiuno Editores, 2014; HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Edições Vértice, 1990; HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997; JENKIS, Keith. **A história repensada**. São Paulo: Contexto, 2004; LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2003, p. 419-476; TODOROV, Tzvetan. **Los abusos de la memoria**. Barcelona: Paidós, 2000. Para um apanhado geral a respeito de diversas questões que envolvem a interlocução entre memória e cultura nos países de tradição ibérica, com enfoque na América Latina, cf. DE LA GARZA, María Teresa. Política de la memoria: una mirada sobre Occidente desde el margen. Barcelona/Ciudad de México: Anthropos Editorial/Universidad Iberoamericana, 2002; SUBIRATS, Eduardo. **La recuperación de la memoria**. Barcelona: Montesinos, 2016.

²³⁸ Sobre a lógica do poder arquivístico, cf. DERRIDA, Jacques: **Mal de arquivo**: uma impressão freudiana. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001; RUFER, Mario. El archivo: de la metáfora extractiva a la ruptura poscolonial. In: GORBACH, Frida; RUFER, Mario (Coords.). **(In) disciplinar la investigación**: archivo, trabajo de campo y escritura. México: Siglo XXI Editores/Universidad Autónoma Metropolitana – UAM, 2016, p. 160-186.

manter aniversários, organizar celebrações, pronunciar elogios fúnebres, notariar atas, porque tais operações não são naturais, sendo por esse motivo que as minorias defendem sua memória refugiada sobre focos privilegiados, enciumadamente guardados, e levam à esfera pública a verdade de todos os lugares de memória.

Dessa forma, haverá um processo de disputa pela definição do que será considerado como memória e que, portanto, receberá proteção jurídica. Enquanto isso, por outro lado, diversas memórias serão esquecidas, pois sem essa vigilância comemorativa, a História depressa os varreria (NORA, 1993, p. 13), levando-se a um “esquecimento da memória”, em processo no qual as memórias, histórias e patrimônios de sujeitos subalternizados tendem a ser inseridos em zonas de silenciamento/apagamento/ocultamento, como é o caso da resistência quilombola. Sobre isso, Décio Freitas (1984, p. 171) registra que:

Enquanto houve escravidão no Brasil, os escravos se revoltaram e marcaram sua revolta em protestos armados, cuja interação não encontra paralelo na história de qualquer outro país do Novo Mundo.

Essas revoltas, entretanto, ainda não obtiveram aquilo que Lucien Febvre denominou lapidarmente de “direito à história”. Não apenas são mal conhecidas – em geral sequer se faz ideia da frequência e intensidade com que se produziram – mas também tratadas como episódios marginais do processo histórico brasileiro.

A marginalização das revoltas escravas obedeceu a múltiplos e fortes interesses históricos, entre os quais ressaltam como mais óbvios os de preservar os mitos habilmente elaborados e hoje solidamente arraigados do caráter pacífico daquele processo, e da lenidade do sistema escravista brasileiro.

É possível dizer que existam nas lembranças zonas de “sombra”, “silêncios”, “não-ditos”, nas quais as fronteiras desses “silêncios” e “não-ditos” com o esquecimento definitivo e o reprimido inconsciente não são evidentemente estanques e estão em perpétuo deslocamento e cuja a tipologia de discursos, de silêncios, e também de alusões e metáforas, molda-se pela angústia de não encontrar escuta, de ser punido por aquilo que se diz ou, ao menos, de se expor a mal-entendidos (POLLAK, 1989, p. 8). O caso dos quilombos é bem representativo dos esquecimentos da memória. Mas, o que isso significa? A própria historiografia hegemônica e tradicional dá a resposta. Paul Ricoeur (2018b, p. 6) argumenta, por exemplo, que,

O nosso terceiro e último problema diz respeito ao lugar do esquecimento no campo que é comum à memória e à história; deriva da evocação que acaba de ser feita do dever de memória: este pode ser igualmente expresso como um dever de não esquecer. O esquecimento é, certamente, um tema em si mesmo. Diz respeito à noção de rasto, de que falamos antes, e da qual tínhamos constatado a multiplicidade das suas formas: rastos cerebrais, impressões psíquicas, documentos escritos dos nossos arquivos. O que a noção de rasto e esquecimento têm em comum é, antes de tudo o mais, a noção de apagamento, de destruição. Mas este processo inevitável de apagamento não esgota o problema do esquecimento. O esquecimento tem igualmente um polo ativo ligado ao processo de rememoração, essa busca para reencontrar as memórias perdidas, que, embora tornadas indisponíveis, não estão realmente desaparecidas.

Dessa maneira, se diz que há uma crise da memória e da tradição (RICOEUR 1994, p. 89), pois, quando se fala de reapropriação do passado histórico, é preciso mencionar, igualmente, a privação dos atores do seu poder originário, o de narrarem-se a si próprios, mesmo que seja difícil obter a responsabilidade pessoal dos atores individuais, das pressões sociais que trabalham subterraneamente a memória coletiva. A privação é responsável por essa mistura de abuso de memória e de abuso de esquecimento que leva a entender a demasiada memória aqui e o demasiado esquecimento ali, sendo de responsabilidade do cidadão guardar um justo equilíbrio entre estes dois excessos (RICOEUR, 2018b, p. 7), assim como,

É compreensível que certos povos sofram de excesso de memória enquanto outros de falta da mesma, pois o que uns cultivam com um prazer mórbido e o que outros recusam com má consciência é a mesma memória repetição; enquanto uns gostam de se perder nela, outros têm medo de por ela serem engolidos; mas uns e outros sofrem do mesmo déficit de memória crítica; em particular eles não aceitam a prova da história documental com sua fase necessária de distanciamento e objetivação (RICOEUR, 1994, p. 91).

Nesse campo de disputas pela definição dos símbolos de representação, as classes dominantes tentarão estabelecer os seus valores e dar distinção aos mesmos (BOURDIEU, 2013), como se fossem mais representativos ou mais distintos do que as histórias e memórias dos sujeitos subalternizados, já que a memória é caracterizada pela hierarquização, pois a elaboração da mesma implica um trabalho árduo, que toma tempo, e que consiste na valorização e hierarquização das datas, das personagens e dos acontecimentos (POLLAK, 1992, p. 205). Nessa lógica, o eurocentrismo da memória coletiva é sentido no Brasil, país cuja memória tentou se adequar à grande narrativa universalista europeia, o que nos levou a ocultar parcela dessa memória protagonizada por sujeitos dissidentes, pois,

A memória coletiva repousa em grande parte sobre os relatos aceitos pela maioria relativos aos acontecimentos fundadores, sobre momentos de glória e sobre os sofrimentos dos povos. A estrutura de tal memória é portanto essencialmente narrativa. É a esta estrutura narrativa de nossas convicções que precisamos aplicar o espírito da crítica citado entre as grandes conquistas da cultura europeia. É preciso inicialmente aceitar a ideia de que sempre é possível relatar diferentemente os mesmos acontecimentos (RICOEUR, 1994, p. 91).

Entretanto, relatar de maneiras diferentes fatos, como a escravidão e a insurgência contra tal regime, o quilombismo, não é tarefa fácil. Não se trata de simples proteção jurídica dessas novas narrativas e da mediação por parte do Direito Constitucional ou Administrativo. O fenômeno é mais complexo do que a simples proteção jurídica. Há uma fronteira entre o dizível e o indizível, o confessável e o inconfessável, que separa uma memória coletiva subterrânea da sociedade civil dominada ou de grupos específicos, de uma memória coletiva organizada que resume a imagem que uma sociedade majoritária ou o Estado desejam passar e

impor (POLLAK, 1989, p. 8). Sobre o silêncio em torno da memória quilombola, Décio Freitas (1984, p. 172) recorda que nem alguns revisionismos recentes conseguiram alterar tal quadro:

Não menos alienada foi a posição do revisionismo histórico brasileiro, do qual seria de se esperar que, por coerência teórica e metodológica, se debruçasse atentamente sobre os movimentos das grandes massas oprimidas do regime escravocrata. Esse revisionismo simplesmente ignorou as revoltas escravas – tal como se jamais houvessem acontecido – pretendendo que as únicas manifestações libertárias da Colônia e do Império fossem as das insurreições de homens livres. Na verdade, perdeu de vista o fato essencial de que essas insurreições não apenas deixavam de atacar a base objetiva da opressão e do atraso vigorantes no Brasil – o escravismo como sistema econômico e social – senão que em última instância lhe emprestavam sua adesão.

Nenhuma categoria social lutou de forma mais veemente e consequente contra a escravidão que a dos próprios escravos. Nem por haverem falhado deixaram de condicionar em grau considerável o processo histórico brasileiro, em quase todos os seus aspectos mais importantes. No dia em que forem resgatadas da grade face oculta da história brasileira – face mais ampla e significativa que a visível e oficial – as revoltas escravas projetarão luz sobre um sem-número de contradições históricas que de outro modo sempre permanecerão incompreensíveis.

Mexer nessa lógica hegemônica de memória, nesse tabu colonial²³⁹, representa incômodos. As “novas” narrativas incomodam ao tocar nas desigualdades e privilégios presentes, frutos de um processo que tenta manter a população negra em uma posição de subalternidade, demonstrando que a “meritocracia” alcançada pelos grupos dominantes, em verdade, é proporcionada por uma narrativa que legitima os privilégios decorrentes, em grande medida, das espoliações protagonizadas pela ideologia da branquitude/branquidade/brancura, bloqueando-se as memórias, histórias e patrimônios indígenas e negros, principalmente aqueles que representaram insurgência ao processo de dominação, como o quilombagem.

Hoje, sabe-se que as narrativas são feitas de silêncios, nem todos deliberados ou perceptíveis como tais quando são produzidos, assim como se sabe que o próprio presente não é mais evidente que o passado (TROUILLOT, 2016, p. 243). Portanto, quando se traz à tona a patrimonialização de fenômenos como a escravidão e a quilombagem para o presente, retirando-os do silenciamento, verifica-se que os efeitos da escravidão ainda são marcas características de uma sociedade que não soube fazer a transição de um regime escravista para o trabalho livre, que o Direito Constitucional não foi capaz de mediar tal transição e que, portanto, é bem improvável que se implemente um projeto de Nação democrática em um país que não conseguiu oportunizar direitos à população negra, havendo, por esse motivo, tanta aversão à memória da escravidão e da quilombagem.

Apesar disso, os bens culturais afro-brasileiros, na medida em que atendem o requisito de “relevantes para os grupos formadores da Nação”, como prevê a Constituição (art. 216,

²³⁹ A respeito de tabus coloniais, cf. ANÓN, Valeria; RUFER, Mario. Lo colonial como silencio, la conquista como tabu: reflexiones en tiempo presente. **Tabula Rasa**: Revista de Humanidades, nº 29, p. 107-131, 2018.

caput), convertem-se em fonte de afirmação de identidades particulares e instrumento de atuação política, em que as demandas por reconhecimento se ancoram em aspectos históricos vinculados aos processos de dominação e exclusão a que os grupos sociais foram submetidos ao longo do tempo, marcando sua inserção na “cultura nacional” ao mesmo tempo em que ressaltam as identidades específicas que suas expressões culturais evocam (LIMA, 2014, p. 7).

A afirmação das identidades negras e, conseqüentemente, de suas memórias, histórias e patrimonialidade passa pelo complexo processo de negociação das memórias, tendo que se submeter à lógica dos ciclos das políticas públicas, elemento fundamental para a compreensão de como o Estado, por meio da burocracia, toma para si determinadas agendas, ou seja, toma decisão ou “não decisão” de incluir novas narrativas ao mito fundador da Nação. Não basta, assim, o reconhecimento por parte do Direito Constitucional, como prevê o art. 215, § 5º, da Constituição Federal, mas a inclusão por parte do Direito Administrativo, mediante políticas públicas de efetivação e inclusão patrimonial, as quais ficam a cargo principalmente da burocracia, ainda bastante convicta do mito da democracia racial e do não reconhecimento do racismo institucional e cultural, vistos como algo superado pelo passado e pela Abolição.

Embora possa parecer que a escravidão é problema do passado e, assim, assunto apropriado para historiadores, seu legado ainda vive, como revela qualquer estudo da distribuição de renda por cor. Ademais, as recentes descobertas de trabalho forçado na agricultura e no garimpo em condições de cativeiro em diversas partes do país no início do século XXI demonstram que ainda paira a sombra da escravidão sobre o Brasil e que as forças da ganância e do poder que tornaram tal instituição durável antes de 1888 não desapareçam, porém simplesmente se transformaram num contexto moderno (SCHWARTZ, 2001, p. 57).

A escravidão pode ser considerada o fato histórico-social mais importante para a formação do Brasil. Com duração de quase quatro séculos, porém, tal fato não sensibiliza ou estimula parcela das Ciências Sociais brasileiras, a exemplo dos juristas, como forma de se fugir e de se analisar mais profundamente o modo de produção escravista, como ele se manifestou e as muitas e profundas aderências sociais, econômicas, políticas, culturais e psicológicas que deixaram na nossa sociedade (MOURA, 1983, p. 124).

Assim, são necessários estímulos que tencionem as políticas de memória a reconhecer que a escravidão não é algo superado do passado, mas fenômeno que deixa marcas, hierarquizações, desigualdades e privilégios no presente. Esses estímulos decorrem dos processos de lutas por reconhecimento de direitos internos ou externos, propiciando que o Estado e a sociedade tomem consciência das conseqüências não enfrentadas pela abolição da escravidão, sendo importante medidas como o reconhecimento do Cais do Valongo como Patrimônio Mundial pela UNESCO, pois evidencia que o Brasil foi o país onde a escravidão teve a maior robustez nas Américas.

a) *O reconhecimento e a inclusão do Cais do Valongo na narrativa do Estado-Nação*

Não é em vão que o reconhecimento do processo de escravidão e os seus efeitos sobre as sociedades atuais tem sido objeto de pesquisas patrocinadas inclusive por organismos internacionais, como é o caso da “Rota dos Escravos”, sob responsabilidade da UNESCO, bem como em decorrência de uma avançada rede de pesquisadores(as) negros(as)²⁴⁰, que, no caso do Brasil, começam a ganhar maior destaque e visibilidade em função de um novo perfil de pesquisadores(as), que vem crescendo significativamente após ingresso de negros(as) nas universidades pelo sistema de cotas.

O projeto a “Rota dos Escravos” surgiu durante os preparativos das comemorações dos 500 anos da chegada de Cristóvão Colombo às Américas, oportunidade na qual os representantes do Haiti chamaram a atenção para o fato de que pouca atenção tinha sido dada ao papel dos africanos na construção do Novo Mundo; a delegação haitiana lançou a ideia de desenvolver um projeto científico para preencher essa lacuna, que foi batizado com o título de *Rota do Escravo*; todavia, a discussão sobre a memória da escravidão no contexto local e, também, numa perspectiva mais abrangente não se mostrou uma tarefa simples, pois, no começo, os idealizadores do projeto se propunham a discutir não apenas o papel dos países europeus no comércio atlântico de escravizados, mas, igualmente, lembrar a responsabilidade dos países africanos e muçulmanos no tráfico interno e no tráfico trans-saariano; apesar disso, o projeto acabou sendo articulado somente em torno do comércio atlântico e foi dividido em cinco eixos: científico, educacional, artístico e cultural, conservação de arquivos e turismo cultural (ARAÚJO, 2009, p. 136). Nesse sentido:

Cabe lembrar que, no processo de patrimonialização do passado escravista, a memória da escravidão não é unicamente ligada àqueles que sofreram os efeitos do cativeiro, da deportação, dos castigos corporais e dos trabalhos forçados, mas, também, é reconstruída por aqueles que participaram e colaboraram com o tráfico atlântico: comerciantes de escravos, intérpretes, capitães de navios e mestres; assim, é impossível falar de uma única memória da escravidão, mas de memórias plurais, que podem, eventualmente, ser convergentes (ARAÚJO, 2009, p. 131).

Com essa lógica diaspórica e complexa, o Cais do Valongo²⁴¹ ingressa na agenda das políticas patrimoniais e o Brasil é inserido em um papel bastante evidente de um Atlântico

²⁴⁰ Sobre o projeto Rota dos Escravos e pesquisadores negros, respectivamente, cf. ARAÚJO, Ana Lucia. Caminhos atlânticos: memória, patrimônio e representações da escravidão na Rota dos Escravos. **Varia Historia**, vol. 25, nº 41, p. 129-148, jan./jun. 2009; OLIVA, Elena. Intelectuales afrodescendientes: apuntes para una genealogía en América Latina. **Tabula Rasa: Revista de Humanidades**, nº 27, p. 45-65, jul./dic. 2017.

²⁴¹ Há uma bibliografia em ascensão sobre o Cais do Valongo, cf. GUIMARÃES, Roberta Sampaio. Patrimônios e conflitos de um Afoxé na reurbanização da região portuária carioca. **Mana: estudos de Antropologia Social**, vol. 22, nº 02, p. 311-340, 2016; LIMA, Tania Andrade. Arqueologia como ação sociopolítica: o caso do Cais do Valongo, Rio de Janeiro, século XIX. **Vestígios: Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica**, vol. 07, nº

Negro. Por acreditar que o Sítio Arqueológico Cais do Valongo, na região denominada Pequena África²⁴², nas proximidades do Quilombo Pedra do Sal²⁴³, é capaz de simbolizar de forma excepcional e totalizante a história da presença africana no Brasil e nas Américas e as circunstâncias que marcaram sua efetivação, o IPHAN, em nome do Estado brasileiro, apresentou sua candidatura a Patrimônio Mundial que, desde 2014, em parceria com a administração municipal do período, empenhou-se pela sua aprovação (GURAN, 2017, p. 225), aproveitando-se a janela de oportunidade proporcionada pelo controverso projeto do Porto Maravilha, decorrente de obras relativas às Olimpíadas do Rio 2016.

Além disso, o Cais do Valongo, também, representa um componente religioso bastante importante para as religiões de matriz afro-brasileira²⁴⁴, pois, para muitos ativistas negros, foi também por ali que, junto com os africanos, desembarcaram uma elevada parcela de objetos, práticas e crenças que deram origem à cultura e às religiões afrodescendentes (VASSALO; CICALO, 2015, p. 249). Para o Brasil, esse sítio arqueológico é um patrimônio sem similar, porque representa os milhões de africanos escravizados que com seu trabalho e sua cultura viabilizaram a construção da Nação brasileira e geraram a maior população nacional negra fora da África. Por outro lado, o Estado brasileiro, por via do IPHAN, nos seus oitenta anos de existência, ao se fazer porta-voz de uma demanda tão expressiva, de certa forma, tentou se redimir de desencontros passados no que toca à matriz africana, tentando apresentar um discurso patrimonial em sintonia com a diversidade da Nação (GURAN, 2017, p. 226).

Pelo ângulo da memória²⁴⁵ da escravidão, o reconhecimento do Cais do Valongo como Patrimônio Mundial da UNESCO, na visão do projeto a “Rota dos Escravos”, é bem

1, p. 179-207, jan./jun. 2013; MONTOZA, Henrique Pedro Bresolin. Entre o Cais do Valongo de ontem e o Museu do Amanhã: guerras de memória no Rio de Janeiro atual (2015-2017). **Mosaico**, vol. 9, nº 15, p. 121-141, 2018.

²⁴² Os bairros da Saúde, Gamboa, Santo Cristo e Caju integram a zona portuária da cidade do Rio de Janeiro - ou “Pequena África”, denominação atribuída pelo pintor e compositor carioca Heitor dos Prazeres (1898-1966) à parte da cidade que se estendia do Cais do Porto até a Cidade Nova (LOUREIRO, 2014, p. 210).

²⁴³ Ainda sobre o Cais do Valongo, cf. LOUREIRO, Maria Lucia de Niemeyer Matheus. A cidade e o quilombo: objeto, patrimônio e documento. **Revista Museologia e Patrimônio**, vol. 7 nº 1, p. 207-221, 2014; PEREIRA, Júlio César Medeiros da Silva. Revisitando o Valongo: Mercado de almas, Lazareto e Cemitério de Africanos no portal do Atlântico (a cidade do Rio de Janeiro, no século XIX). **Revista de História Comparada**, vol. 7, nº 1, p. 218-243, 2013; PINHEIRO, Márcia Leitão; CARNEIRO, Sandra de Sá. Revitalização urbana, patrimônio e memória no Rio de Janeiro: usos e apropriações do Cais do Valongo. **Estudos Históricos**, vol. 29, nº 57, p. 67-86, jan./abr. 2016; SOARES, Carlos Eugênio Líbano. Valongo. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos (orgs.). **Dicionário da escravidão e liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 419-425; VASSALO, Simone; CICALO, André. Por onde os africanos chegaram: o Cais do Valongo e a institucionalização da memória do tráfico negreiro na região portuária do Rio de Janeiro. **Horizontes Antropológicos**, ano 21, nº 43, p. 239-271, jan./jun. 2015.

²⁴⁴ Sobre a importância religiosa do sítio, cf. CARNEIRO, Sandra de S.; PINHEIRO, Márcia L. Cais do Valongo: patrimonialização de locais, objetos e herança africana. **Religião e Sociedade**, vol. 35, nº 2, p. 384-401, 2015.

²⁴⁵ A respeito de memória, cf. GONZÁLEZ-VARAS IBÁÑEZ, Ignacio. **Las ruinas de la memoria: ideas y conceptos para una (im)posible teoría del patrimonio cultural**. México: Siglo Veintiuno Editores, 2014, p. 46-64; GONZÁLEZ-VARAS IBÁÑEZ, Ignacio. **Patrimonio cultural: conceptos, debates y problemas**. Madrid:

significativo no Brasil, país marcado e pelo não enfrentamento de suas consequências após a sua abolição, pois considera-se o sítio mais importante da Diáspora Africana nas Américas até o momento investigado (SINGLETON, 2013, p. 215). O projeto A “Rota dos Escravos”, no entanto, recebe críticas no sentido de se tratar de uma forma de imperialismo cultural, às vezes fundamentada em políticas contemporâneas de memória, fundamentadas pela promoção do “turismo de raízes” (RUFER, 2006b, p. 71). Semelhantemente a Pierre Bourdieu e Loïc Wacquant (2002), Michel Agier, considera que há um certo imperialismo cultural nesse projeto²⁴⁶, pois,

O programa “A Rota dos Escravos”, conduzido há vários anos pela UNESCO, é um aspecto dessa rede mundial, em que se desenvolve a ideia de uma genealogia cultural indo diretamente da África ao Novo Mundo, retomando as noções de herança, sobrevivências e separação entre a cultura e seus contextos sociais, defendidas nos anos 40 e 50 particularmente por Herskovits e Bastide. Mas a diáspora funciona também como um grupo de interesse atual na escala das grandes instituições internacionais. O assistencialismo e o *sponsoring* de caráter étnico sustentam grupos culturais locais, ritos e ritmos musicais diferentes uns dos outros, mas todos igualmente transformados, aqui e ali, em símbolos da “cultura negra”. Ao mesmo tempo, as práticas assistencialistas são portas de entrada para o neoliberalismo econômico (AGIER, 2000, p. 24).

Também há críticas lançadas por movimentos comunitários, como Associação da Comunidade Remanescente do Quilombo Pedra do Sal – ARQPEDRA, no sentido de que se valorizou o que se denominou de “patrimonialização do mal”. A entidade criticou a supervalorização dos “espaços de registros do mal”, como o Cais do Valongo, imposto pelo Projeto Porto Maravilha como símbolo maior e mais visível da herança africana na cidade; além disso, alegou que não era sua intenção esconder a crueldade da escravidão, mas defendia, por outro lado, a legitimidade e representatividade dos “espaços de celebrações em que as heranças ainda persistem vivas nas pessoas”, como a Pedra do Sal²⁴⁷ (LOUREIRO, 2014, p. 211-212). Ou seja, para parcela da comunidade atingida pela patrimonialização, deveria haver maior

Edicones Cátedra, 2015, p. 103-109; RIEGL, Alois. **O culto moderno dos monumentos e outros ensaios estéticos**. Lisboa: Edições 70, 2013, p. I-XIII e 1-65.

²⁴⁶ Para críticas no sentido de imperialismo cultural: cf. AGIER, Michel. La antropología de las identidades en las tensiones contemporâneas. **Revista Colombiana de Antropología**, vol. 36, p. 6-17, ene./dic. 2000; AGIER, Michel. Distúrbios identitários em tempos de globalização. **Mana: estudos de Antropologia Social**, vol. 7, nº 2, p. 7-33, 2001; AGIER, Michel; QUINTÍN, Pedro. Política, cultura y autopercepción: las identidades en cuestión. **Estudios Afro-Asiáticos**, ano 25, nº 1, p. 23-41, 2003.

²⁴⁷ Note-se que a Pedra do Sal é tombada desde 20 de novembro de 1984 pelo Instituto Estadual de Patrimônio Cultural do Rio de Janeiro – INEPAC, no que se denominou de esforço de “monumentalização da negritude”, que caracterizou o Governo Leonel Brizola e o papel desempenhado no processo por Darcy Ribeiro, Vice-governador e Secretário de Ciência, Cultura e Tecnologia que, na ocasião do tombamento, teria conseguido “dar ao berço do samba o caráter de uma trincheira da resistência negra” (LOUREIRO, 2014, p. 213). Sobre o processo de turistificação, cf. OLIVEIRA, Maria A. Silva Alves de. Memória e identidade em processos de turistificação de lugares: o caso do Cais do Valongo (RJ – Brasil). **Patrimônio e Memória**, vol. 14, nº 2, p. 49-74, jul./dez. 2018.

esforço para se abranger os sujeitos, lugares e manifestações culturais atuais que se inserem no território objeto de patrimonialização.

As críticas acima são interessantes porque demonstram que os processos de patrimonialização, no Brasil, ainda são protagonizados pela burocracia patrimonial, setores acadêmicos e organismos internacionais, com pouca ou nenhuma atenção dada às comunidades atingidas por esses processos. Diante disso, trata-se de uma prática extremamente tutelar e pouco interativa com a comunidade, em que pese a previsão do § 1º do art. 216 da Constituição Federal, ao estabelecer que “o Poder Público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro”, sendo contraditório que os “lugares de memória”, em seu processo de negociação, não tenham a participação dos sujeitos que os vivenciam.

Em continuidade, o reconhecimento do processo de patrimonialização do Cais do Valongo teria influência dos estudos de Michael Pollak e sua contribuição a respeito do que se denominou “lugares de memória”. Trata-se de uma perspectiva na qual, além dos acontecimentos e das personagens, poder-se-ia arrolar os lugares de memória, lugares particularmente ligados a uma lembrança, que pode ser uma lembrança pessoal, mas também pode não ter apoio no tempo cronológico (POLLAK, 1992, p. 202). Assim, na memória mais pública, nos aspectos mais públicos da pessoa, pode haver lugares de apoio da memória, que são os lugares de comemoração, como os monumentos aos mortos, por exemplo, que podem servir de base a uma relembração de um período que a pessoa viveu por ela mesma, ou de um período vivido por tabela (POLLAK, 1992, p. 202). Dessa forma:

As ideias de Michael Pollak (1992) sobre o processo de enquadramento da memória podem contribuir para o entendimento da institucionalização progressiva da memória atribuída atualmente ao Cais do Valongo e dos conflitos que a perpassam. O autor retoma a noção de quadros sociais da memória, proposta por Maurice Halbwachs nas primeiras décadas do século XX, mas introduz uma perspectiva processual. Pollak (1992) desnaturaliza a relação entre uma determinada coletividade e as memórias que esta reivindica para si e sugere que as memórias são progressivamente construídas, através de relações de negociação e conflito. Elas encarnam valores disputados por indivíduos e organizações, dotados de diferentes interesses e pontos de vista. No caso das memórias coletivas, ocorrem disputas em torno de como o passado deve ser interpretado e quem tem legitimidade para fazê-lo. Esse processo se inscreve no tempo, na duração, através de um árduo e lento trabalho de valorização e hierarquização de datas, personagens e acontecimentos, que requer grande investimento por parte daqueles que o fazem. Através dessas tensões e negociações entre diferentes grupos de atores e perspectivas, produz-se o trabalho de enquadramento da memória, pelo qual uma determinada perspectiva sobre o passado, progressivamente construída, se torna vitoriosa e hegemônica e, assim, se institucionaliza (VASSALO; CICALO, 2015, p. 243).

Nessa perspectiva, o reconhecimento do Cais do Valongo como Patrimônio Mundial pela UNESCO, apesar das críticas mencionadas anteriormente, é significativo, pois decorre de processo de negociação e disputas pela memória nacional, a qual majoritariamente reconhecia

apenas memórias/lugares/monumentos de tradição luso-brasileira, ou seja, uma monumentalidade afirmativa dos privilégios e da fragilidade da branquitude. Isso confirma o pensamento de Michael Pollak (1992, p. 204), quando afirma que se procura enquadrar a memória nacional por meio de datas oficialmente selecionadas para as festas nacionais, havendo muitas vezes problemas de luta política, pois a memória nacional é organizadíssima, constituindo um objeto de disputa importante no qual são comuns os conflitos para determinar quais datas e acontecimentos vão ser gravados na memória de um povo (POLLAK, 1992, p. 204). O Cais do Valongo faz rememorar o passado-presente da escravidão no Brasil e o tabu do enfrentamento ao racismo. Obviamente, apenas o seu reconhecimento não leva a um automático enfrentamento do racismo, mas é simbolicamente significativo, ao desenterrar literalmente um passado que se pretendeu “não discutir”, “não enfrentar” e “não decidir”.

O processo de patrimonialização torna inteligível que a constituição da memória é algo edificado, consciente ou inconscientemente, o qual decorre de um processo de construção e de sua organização em função das preocupações pessoais e políticas do momento, assim como objetiva fomentar um sentimento de identidade. Em outras palavras, 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 (POLLAK, 1992, p. 204).

Logo, o processo de reconhecimento da memória/identidade passa por negociações, pois a construção da identidade é um fenômeno que se produz em referência aos outros, em referência aos critérios de aceitabilidade, de admissibilidade, de credibilidade, fazendo-se por meio da negociação direta com outros, isto é, a memória e identidade podem perfeitamente ser negociadas, e não são fenômenos que devam ser compreendidos como essencialismos de uma pessoa ou de um grupo (POLLAK, 1992, p. 204).

É com essa compreensão das negociações e conflitos (VELHO, 2006) que envolvem a memória que a patrimonialidade negra deve lidar, ciente de que o Estado patrimonializa os bens, na medida em que tenha algum interesse e que tal interesse pode ser fomentado, na medida em que cobranças sociais tencionem àquele a reconhecer os valores patrimoniais de determinado grupo. No caso do Cais do Valongo, a janela de oportunidade decorreu do discurso de se deixar um legado das Olimpíadas do Rio 2016, assim como das próprias controvérsias negativas que o projeto Porto Maravilha suscitava. Assim, de certa forma, a “redescoberta”, candidatura e reconhecimento do Cais do Valongo como Patrimônio Mundial pela UNESCO serviu para reduzir a imagem negativa que se formou em torno daqueles dois projetos, demandando que a sociedade, em particular a comunidade negra, tencionasse o Estado a

proteger e difundir o referido sítio arqueológico, a fim de que a história e memória da escravidão não fossem usados apenas como álibis do Estado-Nação em demonstrar para a comunidade internacional que estava a combater o racismo institucional e cultural ou, ainda, a colecionar títulos de patrimonialização que não correspondessem às práticas que tal reconhecimento deveriam refletir.

Por essa razão, a patrimonialização de eventos/lugares/memórias/monumentos/etc. ligados à diáspora negra, como o Cais do Valongo, nem sempre gera consenso, sendo permeada por conflitos, já que por trás da convergência em torno da importância da institucionalização da memória do Cais, há diferentes posicionamentos e perspectivas: a) para as lideranças do movimento negro envolvidas, o Cais parece simbolizar a sua ancestralidade e as suas lutas por reconhecimento e visibilidade, defendendo-se, junto com muitos pesquisadores envolvidos no processo, a implementação de um turismo étnico ou de memória que leve à reflexão sobre o passado escravocrata e a discriminação racial; b) por outro lado, para os representantes da municipalidade mais diretamente implicados, o sítio parece atender sobretudo às expectativas de desenvolvimento turístico da região, que acreditam contribuir positivamente para o êxito do ambicioso projeto de revitalização, atraindo um público de maior poder aquisitivo e valorizando uma localidade ainda bastante estigmatizada; assim, ainda que com entendimentos diferenciados, ambos os grupos de atores convergem em torno da promoção da memória da diáspora africana e da sua patrimonialização e monumentalização, chegando-se a uma unanimidade negociada (VASSALO; CICALO, 2015, p. 265).

Entretanto, o mais importante no reconhecimento do Cais do Valongo como Patrimônio Mundial é aquilo que pouco se diz em torno do seu caráter de denúncia racial, da persistência de uma sociedade racista. Dessa maneira, tem-se que sua patrimonialização só pôde surgir após, em processo de negociação e conflito, conjugar gradual amadurecimento da denúncia da discriminação racial na sociedade brasileira com as novas formas de gestão urbana, responsáveis por grandes projetos de revitalização, a exemplo do Porto Maravilha; a janela de oportunidade para a sua patrimonialização foi criada quando, em 2011, após tentativa frustrada em 2005, quando ambas as perspectivas chegam à região portuária e a memória do tráfico negreiro ganha força política e se difunde amplamente, graças à atuação dos principais grupos de atores envolvidos, proporcionando, por meio de ações convergentes, a consolidação da memória da diáspora africana, que passa a ser incluída no projeto Porto Maravilha de revitalização (VASSALO; CICALO, 2015, p. 265).

Essa rápida exemplificação do caso do Cais do Valongo é elucidativa porque revela que as políticas patrimoniais não fogem às perspectivas dos ciclos das políticas públicas, como

se verá adiante. Elas auxiliam no processo de compreensão ou de formulação de uma agenda de patrimonialização dos quilombos. Políticas públicas estão sujeitas a um fenômeno que envolve fases, atores, janelas de oportunidades, decisões ou “não decisões” e o entendimento disso é importante para não se perder em uma mera retórica de afirmação de direitos que desconheça a lógica de negociação desses direitos por parte do Estado. Reconhecer e incluir direitos requer que se conheça “por dentro” o Estado e a sua burocracia, a fim de que novos direitos, constitucionalmente reconhecidos, não sejam bloqueados pela engenharia tradicional da “casa de máquinas” estatal. A patrimonialização não é diferente, sendo talvez até mais evidente tal lógica, pois se trata da própria imagem de representação do Estado-Nação, absorvida pela afirmação de valores da branquitude luso-brasileira e nem sempre disposta a ceder à policromia de outras cores e à polifonia de outros patrimônios que não sejam representantes dos seus privilégios e que não despertem a sua fragilidade²⁴⁸.

O reconhecimento e a inclusão de “novos” patrimônios na restrita lista administrativa de bens de “valor” nacional, como a patrimonialidade insurgente dos quilombos ou a patrimonialidade dissidente dos povos indígenas, dá abertura para uma agenda patrimonial que, talvez, possa ser afirmada como decolonial, como se verá a seguir.

3.4 A descolonização patrimonial e direitos culturais subalternizados

Como a descolonização patrimonial pode contribuir para o reconhecimento de direitos culturais subalternizados, tais quais os dos quilombolas? Questões de memória e conflitos identitários envolvendo a ideia do Estado-Nação têm sido objeto de inúmeros estudos nas Ciências Sociais na América Latina²⁴⁹ e possuem também espaço para diversas correntes teóricas ligadas ao campo dos estudos culturais²⁵⁰, o que contribui para a compreensão da

²⁴⁸ A fragilidade branca, tida como um estado em quantidade mínima de estresse racial, se torna intolerável, desencadeando movimentos defensivos que incluem a expressão de emoções, como raiva, medo e culpa, e comportamentos tais quais discussão, silêncio e abandono da situação criadora de estresse, cujos comportamentos funcionam para restabelecer o equilíbrio racial branco, *cf.* DIANGELO, Robin. Fragilidade branca. **Eco-Pós**, vol. 21, nº 3, p. 35-57, 2018.

²⁴⁹ Sobre questões identitárias na América Latina, *cf.* GARCÍA CANCLINI, Néstor; URTEGA, Maritza (coord.). **Cultura y desarrollo**: una visión crítica desde los jóvenes. Buenos Aires: Paidós, 2012; GARCÍA CANCLINI, Néstor. **Culturas híbridas**: estratégias para entrar e sair da Modernidade. São Paulo: EDUSP, 2015; SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Stuart Hall, Kathryn Woodward. Petrópolis: Vozes, 2014.

²⁵⁰ Há posições nos mais diversos sentidos. Não foi pretensão deste trabalho categorizá-las. Apresentou-se apenas aquelas que influenciaram o pensamento do autor a respeito do tema. No Brasil, por exemplo, a influência de Stuart Hall é bem conhecida, *cf.* HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-Modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006. Porém, não faltam estudos, nas mais diversas perspectivas, com essa temática, *cf.* GONZÁLEZ-VARAS IBÁÑEZ, Ignacio. **Las ruinas de la memoria**: ideas y conceptos para una (im)posible teoría del patrimonio cultural. México: Siglo Veintiuno, 2014; GONZÁLEZ-VARAS IBÁÑEZ, Ignacio. **Patrimonio cultural**: conceptos, debates y problemas. Madrid: Cátedra, 2015, p. 61-78; MALIGHETTI, Roberto. Arenas

relação entre sociedade, Estado, Direito e cultura. Nesse mesmo sentido, auxiliam no entendimento da dinâmica utilizada pelos grupos subalternizados, os quais tentam ingressar na narrativa construída sobre a ideia da Nação, a fim de saírem das zonas de ocultamento, silenciamento, esquecimento e invisibilidade.

Nesse processo, chegar à proteção pelo sistema jurídico constitui vitória para os grupos subalternizados, pois o campo jurídico possibilita visibilidade e nomeação, induzindo o reconhecimento e inclusão por mais direitos. Portanto, não diz respeito apenas ao reconhecimento de direitos culturais. O elemento cultural gera consenso (reconhecimento) sobre direitos negados, a exemplo da diferenciação cultural, que funciona como dispositivo facilitador de inclusão desses direitos para tais grupos.

Nesse sentido, sob a perspectiva da Constituição Federal de 1988, enxerga-se a ideia de Estado-Nação, neste trabalho, não como possibilidade a ser desconstruída, porém, remodelada, a fim de se reconhecer e incluir os direitos dos diversos sujeitos subalternizados a partir do recorte da questão da inclusão da patrimonialidade quilombola nas representações, símbolos, discursos e ações (políticas públicas) da Nação. Em outras palavras, não diz respeito a se desconstruir a Nação, mas de se garantir que os sujeitos subalternizados tenham reconhecidas, por meio de políticas inclusivas e de gestão, as suas memórias e histórias. Sobre a ideia de Nação, Stuart Hall relata que as culturas nacionais compõem-se não apenas de instituições culturais, mas, além disso, de símbolos e representações e, além disso, a cultura nacional é um discurso, um modo de se construir sentidos que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos (HALL, 2006, p. 50).

Para se afirmar, as nações necessitam, dentre outras coisas, de representações, campo do qual emerge o patrimônio cultural, que tem como uma de suas dimensões mais críticas e sensíveis a sua capacidade simbólica para a construção da identidade coletiva, pois o patrimônio, além de sua permanência ou presença física e/ou material, é sobretudo uma construção social enquanto seleção simbólica de elementos culturais do passado realizada desde um presente em constante evolução (GONZÁLEZ-VARAS IBÁÑEZ, 2015, p. 63).

Além disso, para Stuart Hall (2006, p. 65), a ideia da Nação como identidade cultural unificada não se adequa, porque as identidades nacionais não subordinam todas as outras formas

identitárias e cidadania: políticas e práticas do confronto. **Revista de Políticas Públicas**, número especial, p. 181-192, ago. 2010b; POLOUT, Dominique. **Uma história do patrimônio no Ocidente**, séculos XVIII-XXI: do monumento aos valores. São Paulo: Estação Liberdade, 2009, p. 24-29; RUFER, Mario. Introducción: nación, diferencia, poscolonialismo. *In*: _____. **Nación y diferencia**: procesos de identificación y formaciones de otredad en contextos poscoloniales. México: Itaca, 2012, p. 9-43; QUIJANO, Aníbal. Dominación y cultura: notas sobre el problema de la participación cultural. *In*: QUIJANO, Aníbal. **Cuestiones y horizontes**: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Buenos Aires: CLASCO, 2014, p. 668-690.

de diferença e não estão livres do jogo de poder, de divisões e contradições internas, de lealdades e diferenças sobrepostas. Deste modo, quando se discute se as identidades nacionais estão sendo deslocadas, deve-se entender a forma pela qual as culturas nacionais contribuem para “costurar” as diferenças numa única identidade. Essa única identidade costuma permear a ideia do Estado-Nação e sua “grande síntese romântica”, mediante o patrimônio cultural, o qual faz-se elemento suscetível de atuar como referente simbólico para se construir um discurso hegemônico: o discurso da Nação; por outro lado, no processo de descolonização, outras identidades minoritárias buscam cada vez mais voz, força e legitimação, já que os signos de identidade cultural dos povos subalternizados não podiam ser os mesmos daqueles que foram definidos pelas culturas etnocentradas, ocidentalistas e eurocentradas de cultura e o êxito disso depende em boa medida da coesão que alcançam os elementos simbólicos sobre os que aquele discurso se sustenta (GONZÁLEZ-VARAS IBÁÑEZ, 2014, p. 44 e 65; 2015, p. 29, 37 e 65). É nesse contexto que, no Brasil, a partir da Constituição Federal (arts. 215 e 216), os povos indígenas e quilombolas estão em contínuo processo de luta para a inclusão na narrativa da Nação, não mais como figuras essencializadas de um passado mítico, mas como sujeitos diversos e diferenciados de uma contemporaneidade múltipla.

Nesse passo, Ignacio González-Varas Ibáñez (2014, p. 83-85; 2015, p. 64), lembra que o patrimônio cultural tinha como objetivo alcançar a legitimação histórica e cultural da Nação por meio do processo de identificação, síntese e absorção que “recuperava” o passado. Esse processo, contudo, quase sempre anulava as expressões consideradas subalternas da cultura ou que não se adequavam à grande “síntese romântica” do Estado-Nação. A institucionalização do patrimônio nacional era a garantia de leitura do passado que se conduzia a afirmar o projeto de futuro, isto é, que afirmava valores de progresso, desenvolvimento, emancipação e liberdade que sustentavam o projeto moderno, mas este último foi radicalmente questionado e perdeu legitimidade em sua realização histórica mediante a produção de seus contrários, ou seja, seus contra valores, patrimônios dissidentes ou subalternizados.

Ao processo de insurgência à Nação pela qual se apresenta a ideia romântica de homogeneidade, ou que usa as diferenças apenas como forma de dominação e controle do processo de produção e distribuição dos direitos, pode-se falar em descolonização patrimonial. Pode-se considerar descolonização patrimonial o processo pelo qual a patrimonialidade de sujeitos subalternizados/dissidentes se reconhece e se inclui na agenda de políticas públicas dos órgãos e entidades estatais que lidam com o patrimônio. Tem-se, ainda, como pressuposto a garantia de voz ativa a tais sujeitos, não se podendo tratar de mera retórica simbólica impressa no texto constitucional, ao estabelecer:

Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.

§ 1º O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

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

§ 3º A lei estabelecerá o Plano Nacional de Cultura, de duração plurianual, visando ao desenvolvimento cultural do País e à integração das ações do poder público que conduzem à: [EC nº 48/2005]

I - defesa e valorização do patrimônio cultural brasileiro; [EC nº 48/2005]

II - produção, promoção e difusão de bens culturais; [EC nº 48/2005]

III - formação de pessoal qualificado para a gestão da cultura em suas múltiplas dimensões; [EC nº 48/2005]

IV - democratização do acesso aos bens de cultura; [EC nº 48/2005]

V - valorização da diversidade étnica e regional. [EC nº 48/2005]

Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, 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.

§ 1º O Poder Público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação.

§ 2º Cabem à administração pública, na forma da lei, a gestão da documentação governamental e as providências para franquear sua consulta a quantos dela necessitem.

§ 3º A lei estabelecerá incentivos para a produção e o conhecimento de bens e valores culturais.

§ 4º Os danos e ameaças ao patrimônio cultural serão punidos, na forma da lei.

§ 5º Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos. [Grifou-se]

Sem a efetiva participação de tais sujeitos (“a comunidade”: indígenas, quilombolas, dentre outros), no processo cíclico de tais políticas públicas²⁵¹, em todas as suas fases (montagem da agenda, formulação da política, tomada de decisão, implementação da política e avaliação), não se pode afirmar a existência da descolonização do patrimônio nacional.

Não se pode perder de vista que o transplante do modelo de Estado-Nação europeu para a América Latina²⁵² respaldou o processo de criação de um tipo específico de

²⁵¹ No capítulo IV, serão apresentados os conceitos a respeito dos ciclos e outras categorias que envolvem políticas públicas. Evitamos essas conceituações nos capítulos anteriores para não tirar o foco do leitor.

²⁵² A questão de gestão cultural e do patrimônio na América Latina é profícua em discussões nas mais diversas perspectivas teóricas, cf. CASTELLANOS V., Gonzalo. **Patrimonio cultural: integración y desarrollo en América Latina**. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 2010; DUSSEL, Enrique. **Oito ensaios sobre cultura latino-americana e libertação**. São Paulo: Paulinas, 1997, p. 1-94; GARCÍA CANCLINI, Néstor. O porvir do passado. In: _____. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da Modernidade**. São Paulo: EDUSP, 2015, p. 159-204; GRIMSON, Alejandro. **Los límites de la cultura: crítica de las teorías de la identidad**. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2015; HERMET, Guy. **Cultura e desenvolvimento**. Petrópolis: Vozes, 2002; VELASCO

homogeneização cidadã, cuja cultura produzida decorreu da lei; a ideia muito difundida de “uma Nação, uma cultura, uma língua e, às vezes, uma religião”²⁵³, funciona, geralmente, como enunciado hegemônico ocultador de mecanismos que intentam implementar formas específicas de racialização excludente, modalidades de heteronormatividade de gênero, manutenção do patriarcado no Direito e formações peculiares do discurso liberal, os quais possibilitaram a retórica de direitos que apregoa a igualdade jurídica²⁵⁴, mesmo quando as condições materiais dos sujeitos não permitem tal igualação (RUFER, 2012, p. 21-22). Portanto, enxerga-se no texto constitucional possibilidades de descolonização patrimonial, pois a constitucionalização da cultura teve preocupação em afirmar e incluir a culturalidade de todos os grupos formadores da Nação (art. 215, § 1º, da CF).

Em face do exposto, percebe-se a possibilidade da patrimonialidade quilombola ser tida/construída como hipótese de patrimônio decolonial (art. 216, § 5º, da CF), caso, efetivamente, seja dado voz aos sujeitos subalternizados pelo processo de colonização brasileiro. O reconhecimento jurídico da patrimonialidade dos sítios remanescentes dos antigos quilombos é relevante não apenas para a sua difusão em termos de contribuição na construção de direitos (no passado, a liberdade; na atualidade, a igualdade, a inclusão etc.), inclusive quando tais direitos se apresentam negados pela própria ordem jurídica, mas, ainda, porque demonstra a conquista de direitos como fruto das lutas políticas dos sujeitos interessados/subalternizados que superaram os burocratismos das esferas formais e o negativismo da sociedade conservadora envolvente, daí o reconhecimento e a inclusão de “todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos” na Constituição Federal, através da figura do tombamento (art. 216, § 5º).

A patrimonialidade quilombola subverte àquilo que se denomina naturalização das diferenças do Estado-Nação, porquanto as formações discursivas que fundamentaram povo-Nação-cultura-cidadania-Estado, além de serem altamente eficazes na construção de aparatos legais que objetivaram as relações históricas, tiveram efeito mais poderoso e naturalizaram essa historicidade, fazendo-a aparecer como necessária, além de universalizar o processo particular da união Estado-Nação (RUFER, 2012, p. 22). Esse processo se representa, principalmente, na

MAILLA, Honorio; PRIETO DE PEDRO, Jesús (eds.). **La diversidad cultural: análisis sistemático e interdisciplinar de la Convención de la UNESCO**. Madrid: Trotta, 2016; VICH, Victor. **Desculturizar la cultura: la gestión cultural como forma de acción política**. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2014.

²⁵³ Tal discurso, por exemplo, esteve bem evidente na Colômbia, cf. CHARRY J., Carlos Andrés. Los intelectuales colombianos y el dilema de la construcción de la identidad nacional (1850-1930). **European Review of Latin American and Caribbean Studies**, nº 90, p. 55-70, apr. 2011.

²⁵⁴ No Brasil, esta previsão está no art. 5º, *caput*, da CF de 1988, e já era prevista desde a Constituição Imperial, de 1824 (art. 179, XIII): “A Lei será igual para todos, quer proteja, quer castigue, o recompensará em proporção dos merecimentos de cada um”.

teoria social incorporada ao discurso burocrático e das elites, de que o Brasil se constituiu democracia racial e, portanto, “todos são iguais perante a lei, sem qualquer distinção”, não sendo necessárias medidas reparadoras àqueles que sofreram ou que descendem do processo de escravização. Assim, os quilombos, para nossa história constitucional, contribuem evidenciando que o povo, de forma coletiva e, às vezes, anônima pode ser construtor de sua trama e dos seus direitos, traçando os fios de sua História (SEGATO, 2014), demonstrando-se que esta última não é comandada apenas pelos heróis escolhidos pela representação da “grande síntese romântica da Nação” (GONZÁLEZ-VARAS IBÁÑEZ, 2015, p. 37).

Ainda que o Estado-Nação tenha tratado, em sua etapa de nascimento e formação, de anular as diferenças e absorver a diversidade dentro da suposta unidade cultural; agora, no entanto, a Nação, caso queira persistir, deve aceitar necessariamente sua condição cultural inevitavelmente plural e diversa, pois as nações se compõem identidades múltiplas, difusas e particulares, tencionando-se a homogeneidade e eficácia institucional e administrativa do Patrimônio Cultural Nacional (GONZÁLEZ-VARAS IBÁÑEZ, 2014, p. 95).

Portanto, a formulação da ideia do Estado-Nação tem importante função na produção da memória social no contexto dos países que sofreram o processo de dominação colonial, seja no passado mais distante ou mais recente, essa memória é objeto de constantes disputas e negociações, boa parte das vezes normatizadas pelo Direito, por meio da disciplina dos direitos culturais e da patrimonialização das memórias selecionadas para representarem a Nação, em detrimento daquelas que serão silenciadas.

a) A construção da ideia de Estado-Nação e a produção da memória social

Nesse sentido, utilizou-se do pensamento do historiador argentino, radicado no México, Mario Rufer, a respeito da instituição de memória social. A produção de Mario Rufer, objeto de diversos artigos e livros²⁵⁵, é considerada um dos trabalhos mais interessantes dentro da produção latino-americana sobre as políticas de memória e usos públicos da História. O historiador discute teórica e aprofundadamente acerca da produção da memória social e sua relação com a formação do Estado-Nação moderno (VARGAS ÁLVAREZ, 2014, p. 1),

²⁵⁵ Não há traduções de seus livros, no Brasil, em que pese algumas publicações de artigos, em espanhol, principalmente. Suas obras principais são: RUFER, Mario. **Reinscripciones del pasado**: nación, destino y poscolonialismo en la historiografía de África Occidental. Ciudad de México: El Colegio de México, 2006; _____. **La nación en escenas**: memoria pública y usos del pasado en contextos coloniales. Ciudad de México: El Colegio de México/Centro de Estudios de Asia y África, 2010b; _____. **Nación y diferencia**: procesos de identificación y formaciones de otredad en contextos poscoloniales. Ciudad de México: Itaca, 2012.

especialmente em contextos pós-coloniais, os quais não excluem sua aplicabilidade aos contextos coloniais, como o Brasil, fazendo-se as devidas ponderações.

Para tanto, Mario Rufer valeu-se dos componentes tradicionais da historiografia, da antropologia histórica, dos estudos da memória, subalternos e pós-coloniais, e se interessou em identificar os processos de produção de sentido sobre o passado, suas tensões e contradições durante as três últimas décadas, dos contextos pós-coloniais²⁵⁶ caracterizados pela emergência de políticas de memória e processos de justiça de transição no qual se tem colocado em jogo múltiplas leituras sobre a história no espaço público (VARGAS ÁLVAREZ, 2014, p. 1).

Desse modo, a tese central de seu principal livro²⁵⁷ denota dois elementos: primeiro, sustenta-se que os registros são produções de história atravessadas por profundas lutas para a representação do passado; no segundo elemento, ditas produções da História refletem complexas confrontações pela redefinição do passado desde o Estado Nacional e desde setores subalternizados, depois de eventos históricos traumáticos, citando-se como exemplos significativos o *apartheid* sul-africano e a ditadura militar argentina (VARGAS ÁLVAREZ, 2014, p. 2). Aqui, é interessante notar que, no Brasil, a escravização, evento mais traumático de nossa história é encarada apenas como fato superado do passado, fator que dificulta muito as discussões em torno de políticas de recuperação e valorização da memória para a população afro-brasileira. Mesmo assim, considera-se que a patrimonialidade quilombola, prevista na Constituição Federal de 1988 (art. 216, § 5º), é um exemplo disso, como algo que pode ser construído, a partir do que denominamos de política patrimonial antirracista.

Mario Rufer (2010, p. 15) adverte que as histórias das nações latino-americanas mostram que a Modernidade dessa parte do continente é forma interativa do discurso colonizante a partir da posição das elites crioulas que mudaram o discurso político para a realização nacional e, na narrativa histórica dos países pós-coloniais, o sujeito “cidadão” corresponde, geralmente, a um indivíduo falido, em transição, racializado, “mestiço”, sendo uma abstração das temporalidades múltiplas de mundos e vidas divergentes, sintetizado em uma imagem supostamente uniforme de uma Nação homogênea e independente.

Mas como se cria essa imagem sobre o passado? Quem tem a oportunidade de falar sobre esse passado e essas memórias? Sobre esses pontos, o historiador indaga a respeito de quem tem a faculdade e a autoridade de falar sobre o passado nos registros discursivos da

²⁵⁶ Sobre memórias contextos pós-coloniais, cf. RUFER, Mario. La memoria como profanación y como pérdida: comunidad, patrimonio y museos en contextos poscoloniales. **A Contra corriente**: estudios latinoamericanos, vol. 15, n° 2, p. 149-166, winter 2018.

²⁵⁷ Trata-se de obra de fôlego, cf. **La nación en escenas**: memoria pública y usos del pasado en contextos coloniales. Ciudad de México: El Colegio de México, 2010b.

história e da memória e exemplifica significativamente o caso do *apartheid* sul-africano²⁵⁸ e o movimento indígena argentino²⁵⁹ (RUFER, 2011).

Quem fala por quem no discurso que constitui e constrói a narração do passado? Quem pode falar? Como se configura o lugar donde se autoriza o discurso sobre o passado, encarnado na produção de história? Estas são grandes perguntas que recorrem a análise do discurso histórico e histórico-antropológico dos últimos 40 anos no Ocidente (RUFER, 2011, p. 21).

Citando o filósofo Jacques Derrida (2001), lembra que há uma disposição moderna de se monumentalizar, isto é, de reconverter resquícios do passado em evidências, junto à atitude de conservar, que vem desde a preservação colecionista dos antiquários do século XIX até a atual fixação pós-moderna das políticas patrimoniais²⁶⁰ (RUFER, 2011, p. 23-24).

Assim sendo, a produção discursiva sobre as experiências sociais passada e presente não implica necessariamente em uma produção de verdade, a menos que nosso único espaço de reflexão seja a Europa hiper-real, devendo-se tomar consciência de que a Europa, como sujeito teórico colonizador, não é somente um continente delimitado territorialmente, mas uma ideia que se propaga eficazmente, e como tal, também se alastra nos Estados Unidos e parte de alguns redutos institucionais e sociais da América Latina (RUFER, 2011, p. 27).

Entretanto, ao se reconhecer formas diversas de narrar a experiência no tempo, continua-se reproduzindo essa localização problemática entre a diacronia das sociedades quentes e o presente etnográfico das sociedades frias (RUFER, 2011, p. 29). Sobre esse ponto, dando como exemplos os casos dos museus comunitários²⁶¹, no México, Mario Rufer (2014c, p. 106) escreve que:

²⁵⁸ Atualmente, na África do Sul, não se trata apenas da exclusão racializada do *apartheid*, mas, de fato, de exclusão dos pobres da democracia, pois há poucos processos políticos com luta tão significativa sobre o passado como o sul-africano pós-*apartheid*, no qual a história pública, por meio de memórias, museus, monumentos, cerimônias e festivais, cobra atenção máxima (RUFER, 2011, p. 17-18); Cf. também, NDLOVU-GATSHENI, Sabelo. **Coloniality of power in postcolonial Africa: myths of decolonization**. Dakar: Codesria, 2013; NDLOVU-GATSHENI, Sabelo. El movimiento estudiantil “Rhodes debe caer” (Rhodes Must Fall): las universidades sudafricanas como campo de lucha. **Tabula Rasa: Revista de Humanidades**, nº 25, p. 195-224, 2016^a; RUFER, Mario. Monuments, museums and re-articulation of nation: pedagogies, performances and subaltern apprehensions of memory. **Intercultural Communication Studies (ICS)**, vol. XVI, nº. 2, p. 158-177, 2007.

²⁵⁹ No caso argentino, o autor trata das razões pelas quais o movimento indígena, após a ditadura militar, começou a atuar no campo da ação política para ver reconhecido o seu papel na história da Argentina. Segundo o movimento indígena, considera-se que o “terrorismo de estado” se situava com a violência genética do estado nacional, inaugurada com a “Conquista do Deserto”, momento no qual a formação do Estado-Nação se consolidou com a expropriação das terras indígenas e o extermínio de seus povos com o “fim da fronteira” (RUFER, 2011, p. 32).

²⁶⁰ Sobre a obsessão patrimonial, cf. CHOAY, Françoise. **A alegoria do patrimônio**. São Paulo: Estação Liberdade – UNESP, 2006; TAMAZO, Izabela M. Por uma distinção dos patrimônios em relação à história, à memória e à identidade *In*: PAULA, Zuleide Casagrande *et al.* **Polifonia do patrimônio**. Londrina: EDUEL, 2012, p. 21-45.

²⁶¹ O autor possui texto com críticas específicas a esse processo, cf. RUFER, Mario. La tradición como reliquia. Nación e identidad desde los estudios culturales. *In*: CARMEN DE LA PEZA, María; RUFER, Mario (Coords.). **Nación y estudios culturales: debates desde la poscolonialidad**. México: Itaca/ Universidad Autónoma Metropolitana – UAM, 2016, p. 61-89; RUFER, Mario. La cultura como pacificación y como perdida: sobre algunas disputas por la memoria en México. *In*: SALAMANCA VILLAMIZAR, Carlos; JARAMILLO MARÍN,

Não é novidade que as formas de patrimonialização local emanam muitas vezes de réplicas do Estado-Nação transformadas em demandas de autogestão que são apropriadas por localidades específicas (e com resultados diferentes) [...] Partindo daqui, considero que é válido dizer que toda análise dos museus oficiais (que dependem diretamente de braços institucionais do Estado) deve ser feita sob uma lupa onde poética e política não podem se desligar (e nunca como amostra de uma pegada indicial de um acontecimento já passado). Porém, os museus comunitários devem ser analisados com mais cuidado ainda. Não somente porque pela minha análise é errado argumentar que são um complexo exhibitório de tradições conservadas, práticas comunitárias deslegitimadas pela Modernidade ou qualquer outro argumento romantizado sobre a identidade e a memória, mas porque, ademais, devem ser estudados dentro do complexo processo de hibridação com as pedagogias do Estado.

A partir disso, Mario Rufer (2014c, p. 108) argumenta que é preciso desconfiar dos processos formativos de patrimonialização local. Inclusive, deve-se escapar a visões romantizadas do patrimônio comunitário (um ponto que pode servir de alerta ao processo de patrimonialização dos quilombos), porque são justamente essas noções nativistas e românticas, não raras vezes bem intencionadas, que perpetuam as hierarquias, assimetrias e axiologias que o Estado-Nação moderno e excludente estabelece como luta silenciosa por recursos para não reconhecer as diferenças, as pluralidades e as diversidades. Autores como Peter Wade (2003) e Jocélio Teles dos Santos (2005) já haviam chamado atenção para esse fato, seja na Colômbia ou no Brasil, nas oportunidades as quais o Estado-Nação se vale da apropriação da cultura negra para reforçar o mito fundacional e obter dividendos à custa da exploração do turismo étnico etc.

Dessa forma, fazendo uso da tese de Bárbara Krishenblatt-Gimblett (1998), Mario Rufer (2014c, p. 106) pondera que, ao se considerar a cultura como “recurso”, tem-se mostrado a modalidade de ativação existente nos processos de patrimonialização, quando são exitosos, para se pôr em marcha noções nativistas de tradição, memória e identidade como partes de processos mais amplos de promoção ao turismo, desenvolvimento sustentável e ofertas de sentido do tempo e a experiência local.

Nesse cenário, a paisagem aparece como monumento construído e ligado a um passado grandioso que já não o é, mas que deve exibir-se como o fundamento político do presente e defesa do futuro imaginado, possível. Seguindo esse raciocínio, pode-se dizer que a noção de patrimônio tangível ou intangível, proposta pela UNESCO, esquece um elemento central, o qual significa que a patrimonialização é uma construção social símbolo de uma promessa de futuro; as metáforas de resgate, seja de ruínas, vestígios, mas, igualmente, de línguas, costumes e tradições, no patrimônio local ou comunitário não funcionam somente como um dever cívico que repousa em uma ideia mais ou menos consensual de memória coletiva (há necessidade de

se cuidar, conservar, visibilizar); esse resgate ativo sobre toda a ideia de uma promessa detentora de onde a visão teleológica historicista permanece intacta, mas geralmente potencializada por um componente mágico (RUFER, 2014c, p. 114).

Portanto, não raras vezes, a estratégia narrativa esconde a dinâmica da História e de suas contradições, como o despojo, a violência, a transformação daqueles que nestes ocidentais foram oprimidos (o indígena atual, empobrecido, apontado ao lugar de carência e racializado, acrescentando-se, ao Brasil, as comunidades quilombolas), surgindo, por outro lado, a invenção da paisagem como patrimônio-memória, no qual monumentos, revolução, língua, etnia, funcionam como fundamento-promessa ao que se pode outorgar esse *status* (RUFER, 2014c, p. 115). Então, o que se propõe nesse cenário desalentador no qual tudo parece conspirar contra a retirada das zonas de silenciamento das memórias subalternizadas?

b) Memória sem garantias

Normalmente, hoje, a narração autorizada sobre a História, nessa voz que regula as ruínas desde outro lugar e escolta os sujeitos no tempo, reconhece visivelmente dois elementos: a) as origens monumentalistas da disciplina, ligada ao positivismo como corrente e ao Estado-Nação europeu como contexto político; b) a existência de outras fontes (RUFER, 2011, p. 29). Em um momento de perversa funcionalidade da produção do “outro”, as fontes históricas da diversidade correm o risco de produzir a voz que se anuncia a nosso personagem inicial; correm risco de marcar e tutelar o caminho pré-fixado do sujeito teórico e político (a Europa hiper-real, o Estado-Nação na era global) e manter incólumes as assimetrias em sociedades altamente desiguais na produção, distribuição e acesso ao conhecimento, mas também ao acesso aos bens simbólicos e aos processos que autorizam e legitimam os discursos/recursos culturais (RUFER, 2011, p. 38).

Mario Rufer (2011, p. 35), dessa forma, propõe que a História necessita revitalizar não somente a contingência de seus próprios modos de produção de discurso, ou seja, não apenas reconhecer a convivência do relato e a autoridade com as constituições das culturas coloniais/nacionais, mas, também, precisa aspirar a uma política de recuperação; deve-se promover um compromisso epistêmico de restituição, não apenas à restituição da voz dos silenciados, mas, sim, sobre toda a historicidade das estratégias sociais e comunitárias de apropriação, adaptação, negociação e contestação das forças epistêmicas de poder/saber. Como fazer isso superando-se a opinião decorrente do conforto da crítica acadêmica?

Uma das estratégias possíveis para se lidar com a dependência acadêmica e com o problema de reconhecimento da historicidade do processo autoritativo (ou a historicidade da

racionalidade historicista, toda vez que o lugar de fontes alternativas está mais ou menos alcançado na academia da História) é tornar evidentes essas contingências no próprio processo de escrita; recomenda-se assumir que os protocolos que supõem a verdade histórica são sempre reformulados e os binarismos, como fontes orais/escritas, relatos históricos/narrações, pensamento mágico/secular, são categorias/entidades criadas mas que operam e constituem os mundos sociais (RUFER, 2011, p. 35; 2013, p. 107). Esses binarismos costumam esconder a dualidade, tratada por Rita Laura Segato (2012, p. 123), para quem:

O dualismo, como o caso do dualismo de gênero no mundo indígena, é uma das variantes do múltiplo. O número dois resume e representa uma multiplicidade referida ou resultante dos trânsitos entre os dois polos; os cruzamentos, encontros e encruzilhadas das tantas formas de transgeneridade constatadas nos mundos não interferidos ou somente parcialmente interferidos pela estrutura da colonialidade. O binarismo, próprio do mundo do Um do colonial / Modernidade, resulta da episteme do expurgo e da exterioridade que o sistema colonial construiu e a colonialidade mantém vigente. O um e o dois que formam a dualidade indígena são uma entre muitas possibilidades do múltiplo, e ainda que possam funcionar em complementaridade, são ontologicamente completos e cada um é dotado da sua própria politicidade, apesar de desiguais em valor e prestígio. O segundo nessa dualidade hierárquica não constitui um problema que necessita conversão, não é mister submetê-lo a um processamento pela grade do equivalente universal, e tampouco é resto da transposição para o Um, mas é plenamente outro, um outro completo, irreduzível (SEGATO, 2012, p. 123).

Propõe-se, portanto, uma memória sem garantias, uma nova forma de se escrever a História, uma crítica as dicotomias poder/potesta, colaboração/resistência, a qual expõe as conviências da História como disciplina na perpetuação da narrativa “garante” da razão fundacionista; essas narrativas apontam à persistência de orientações analíticas que deixam pouco espaço para a ambivalência, a contradição e a contingência como pressupostos sociológicos, mas, ao mesmo tempo, epistemológicos, com os quais recupera-se o subalterno e evita-se que a fixação “do outro lado” seja apenas possibilidade de reprodução involuntária das formas de colonialidade da História. A partir desses caminhos, se reforça e reifica o canônico/regulado/normativo (RUFER, 2011, p. 36-37) por meio da fetichização do tempo. Sobre isso, Mario Rufer (2010, p. 19) reitera que o tempo é fetichizado, como forma de hierarquias os sujeitos, de modo a se negar a contemporaneidade aos povos e comunidades tradicionais.

A Nação fetichiza o tempo como sua exterioridade a fim de objetivar o destino-progresso. A Nação ocidental é a singularidade que permite falar de um desenvolvimento do povo no tempo: uma experiência política que está subsumida na história que narra, e que encontra no progresso a fábula principal de sua extensão espaço-temporal. A identidade entre tempo se torna uma façanha: é necessário ‘mostrar’ o arcaico para ressaltar a Modernidade, o atavismo é parte da primeira política nacional da memória.

O mito da origem da Nação funda dupla negação: não reconhece determinados indivíduos como sujeitos da Modernidade, a exemplo dos povos indígenas ou comunidades

quilombolas e a História não pode deixar de reconhecer as condições contingentes de produção desse discurso. O vazio que funda o salto entre a grandeza da tradição e a subjetividade nacional moderna pretende sepultar qualquer continuidade na produção orquestrada de material do despojo material e simbólico de grande parte do “povo” e separa os “sujeitos da Nação”, possuidores de direitos, das “comunidades menores” pré-modernas (RUFER, 2010, p. 21), as quais têm a sua contemporaneidade negada: povos indígenas, quilombolas e outros povos e comunidades tradicionais.

Logicamente, nesse raciocínio, a cidadania é negada, de fato, para grande parte do “povo”, como substrato da Nação, evidenciado no Brasil, sobretudo pela exclusão das populações indígena e negra da partilha dos direitos. De outro modo, essa negação não se justifica como mecanismo histórico de despojo, racialização, segmentação e engenharia biopolítica, porém como condição daqueles que teriam sido deixados de fora da História e com quem a missão pendente seriam o “resgate”, a modernização e a “sala de espera” do desenvolvimento, este último, sempre falho e atrasado (RUFER, 2010, p. 22), decorrente do alcance da ilusão meritória engenhosa e estruturalmente inalcançável.

Os sujeitos “outros” (os indígenas, os nativos, os camponeses, os quilombolas, no Brasil) ficaram à espera do duplo processo de negação simbólica em grande parte dos discursos acadêmicos e políticos. De um lado, ficaram subsumidos à lógica do capital no desenvolvimento da Nação, enquanto desprovidos dos benefícios de ordem sistêmica do capitalismo e, por outro, dispostos à ordem da tradição atávica como mostra das origens, ainda que despojados do terreno de enunciação da história-destino nacional (RUFER, 2010, p. 22). Ao questionar a razão pela qual a memória dos “outros” não costuma fazer parte da ideia de Nação e relacionar o tempo com a diversidade, Mario Rufer (2010, p. 25) lembra que:

Para que se produza eficazmente a noção de progresso no tempo e para a criação pedagógica da imagem nacional do progresso, são indispensáveis três condições: um observador invisível privilegiado (Europa e seu tempo transposto para a América e mais tarde a África como forma de atraso), uma origem possível de ser naturalizada e domesticada no contínuo temporal a partir de estratégias específicas de discurso, e uma tradição que deve ser mantida como valoração mas sobretudo como a distância, o que Benjamim chamou de ‘arcaização’ do tempo-mercadoria (que estávamos e que nos permitiu ser, mas não estamos mais).

Desse jeito, parte dos problemas cruciais da noção de patrimônio, seja das iniciativas governamentais ou dos processos e atores sociais, tem a ver com a persistência da noção “cultura” de cultura como parte do “acervo patrimonial” (RUFER, 2014, p. 111-112). No Brasil, esse acervo pode ser muito bem representado pela proeminência do denominado “patrimônio material” de origem luso-brasileira e da folclorização das culturas negra e indígena, tidas, para

muitos, como atrasadas, presas ao passado (ideia de reminiscências ou remanescente), incultas e por vezes insepultas, representadas pelo “patrimônio imaterial”.

Mario Rufer (2014, p 113-114) arrazoa que o objeto cultural, exibido em várias distinções e classificações tipológicas, sofre perdas importantes: de objeto que faz sentido em uma paisagem local a objeto que faz sentido em uma unidade maior (o patrimônio nacional), qualificando-se essa operação como a persistência da “colonialidade”, como aparato de enunciação que define e representa, que segue estando operado pela tutela do Estado-Nação com matrizes da Modernidade colonial.

Em contextos latino-americanos e, especificamente, no México²⁶², a noção de “patrimônio nacional” continua amarrando esse procedimento cirúrgico. A eficácia atual de “o nacional” se reflete no poder altamente ritualizado de instituições centralizadas e museus nacionais²⁶³ (RUFER, 2014, p. 116), aspecto que não se diferencia do Brasil com suas instituições que não encaram o racismo institucional e cultural, que exclui os povos indígenas e a população negra, como os quilombolas, de parte significativa da patrimonialização e de seus benefícios.

Esse silêncio foi o lugar dos demais silêncios reproduzidos: o do excluído nas políticas culturais, o dos próprios povos ante a celebração do patrimônio que não pode/não quer fazer memória dos processos de despatrimonialização, de parcialidade de seus ambientes paisagísticos da Nação, o silêncio sobre a dificuldade de narrar uma memória comum que não seja a pedagogia nacionalista instaurada com mecanismos que forjaram uma ideia de localidade, Modernidade e tradição em tensão (RUFER, 2014b, p. 13-14).

c) Da transformação da História em lei à restituição da voz dos silenciados

Se se voltar à ideia de História como saber, como produção de um efeito coercitivo, o problema não é somente a consideração do arquivo como forma de conhecimento política e institucionalmente condicionado e organizado, emanação de poder; tampouco se trata de

²⁶² No caso mexicano, o discurso da diversidade cultural e da mestiçagem excluiu os processos históricos de diferenciação e hierarquização, uma vez que omitiu mencionar que a diversidade foi um enunciado que marcou a Nação de um lugar de enunciação preciso: o Estado, devendo-se insistir na poderosa espiritualidade imaginada, sendo o discurso da mestiçagem um ponto cego que segue funcionando como referente central para garantir um axioma, cujo núcleo nacional é o “mestiço”; o restante é diversidade, que resulta expulso, outra vez, o indígena e sua historicidade, em seu componente histórico de negociação e resistência (RUFER, 2014c, p. 126-127). Ainda sobre esse processo, cf. BONFIL BATALLA, Guillermo. **México profundo: uma civilização negada**. Brasília: Editora da UnB, 2019.

²⁶³ A museologia é um campo com diversas discussões que se inter-relacionam com o patrimônio. Sobre museus, inclusive a relação dos museus nacionais como representação do Estado Nacional, cf. NASCIMENTO JUNIOR, José do. **Economia de museus**. Brasília: MinC/IBRAM, 2010; POLOUT, Dominique. **Museo y museología**. Madrid: Abada Editores, 2011, p. 30-32, 51-52, 56, 77.

considerar simplesmente que existem narrações e metodologias alternativas para se compreender processos históricos, indo-se além da predisposição de privilegiar as fontes escritas nos protocolos cotidianos do trabalho em História (RUFER, 2013, p. 95). Desta maneira, algo presente no pensamento de Mario Rufer denota-se pela afirmação segundo a qual há violência para fundar a lei na História²⁶⁴. A violência que institui autoridade não por deixar de fora somente determinada quantidade de “evidência confiável”, contudo, por excluir formas de se produzir sentido sobre o passado, parte de um conceito diferente de verdade, mostrando-se irônico cada vez mais seja necessário afirmar que a história da verdade depende da articulação dos discursos, dos argumentos, e do consenso alcançado na comunidade de historiadores: o espaço da regulação de saberes, do disciplinamento e da “violência que persiste para conservar a lei” (RUFER, 2011, p. 31; 2013, p. 101).

Dever-se-ia poder promover no Sul um compromisso epistêmico de restituição, mas não somente restituição “da voz dos silenciados”, cuja possibilidade em sentido estrito, é duvidosa, mas uma restituição sobre toda uma historicidade das estratégias sociais e comunitárias de apropriação, adaptação, negociação e contestação das forças epistêmicas do poder/saber (RUFER, 2013, p. 107). Restituir pressupõe equidade e a democracia produzida pela equidade refere-se à perspectiva de reconhecimento, espaço de diferença, pertencimento, consenso e negociação, tudo isso traduzido em direitos. Nesse sentido, a certificação que tem esse objetivo implica em fortalecer os espaços nos quais os sujeitos possam construir mediações, expressar suas opiniões e disputar aspectos que envolvem cristalizadas formas de encapsular o poder (FARRANHA, 2014, p. 111).

Portanto, a restituição dessas vozes silenciadas requer que se reconheça “nos outros” as suas memórias e histórias. No campo patrimonial brasileiro, o reconhecimento da patrimonialidade quilombola é um dos caminhos para a concretização desse ideal, tendo em vista se tratar de um dos mais representativos exemplos da contribuição da população negra, com sua insurgência à opressão da escravidão, para a História do Brasil.

Conclusão

Frantz Fanon (2008, p. 180) defende que o conceito de reconhecimento se dá por meio do “outro” que, igualmente, aguarda nosso reconhecimento. Entretanto, nem sempre esse

²⁶⁴ Pensadores de uma tradição hegemônica e eurocentrada, também, já falam da violência do Estado-Nação, cf. GIDDENS, Antony. **O Estado-Nação e a violência**: segundo volume de uma crítica contemporânea ao materialismo histórico. São Paulo: EDUSP, 2008.

encontro com “os outros” resulta em reconhecimento. Pode culminar em subalternização, a qual, com a proteção do Direito, no caso do patrimônio, hierarquiza e racializa as diferenças.

Dessa forma, o capítulo objetivou tratar do processo de reconhecimento da patrimonialidade negra no sistema de representação da Nação brasileira. Buscou-se demonstrar que tal processo não está imune à racialização das diferenças. O Direito, protetor desse sistema de representação, mediante o instituto do tombamento, proporcionou argumentos de negação ao discurso que não reconhecia patrimonialidade aos exemplares da cultura dos povos indígenas e da população negra.

Com base no processo de luta, a negação patrimonial foi combatida, permitindo-se reconhecer, até mesmo por intermédio do tombamento, o Terreiro Casa Branca como patrimônio cultural do Brasil. Esse fato ressignificou o tombamento, fissurou o sistema de representação da Nação e permitiu que outros exemplares pudessem ser reconhecidos sob a tutela jurídica.

Mais recentemente, já em nível internacional, o reconhecimento pela UNESCO, do Cais do Valongo como Patrimônio Mundial revela que as discussões sobre os efeitos da escravização não se esgotaram e que continuam atuais. Essas discussões permitem afirmar que o reconhecimento de bens culturais dissidentes, como a quilombola, pode constituir exemplos aptos a descolonizar o patrimônio.

IV- A INCLUSÃO: O constitucionalismo inclusivo e a política de tombamento quilombola

<p><i>Valeu Zumbi!</i> O grito forte dos Palmares Que correu terras, céus e mares Influenciando a abolição</p> <p><i>Zumbi valeu!</i> <i>Hoje a Vila é Kizomba</i> <i>É batuque, canto e dança</i> <i>Jongo e maracatu</i></p> <p><i>Vem menininha pra dançar o</i> <i>caxambu</i></p> <p><i>Ôô, ôô, Nega Mina</i> <i>Anastácia não se deixou</i></p>	<p><i>escravizar</i> <i>Ôô, ôô Clementina</i> <i>O pagode é o partido popular</i></p> <p><i>Sacerdote ergue a taça</i> Convocando toda a massa Neste evento que conagraça Gente de todas as raças Numa mesma emoção</p> <p>Esta Kizomba é nossa Constituição</p> <p><i>Que magia</i> <i>Reza, ajeum e orixás</i> <i>Tem a força da cultura</i></p>	<p><i>Tem a arte e a bravura</i> <i>E um bom jogo de cintura</i> <i>Faz valer seus ideais</i> <i>E a beleza pura dos seus</i> <i>rituais</i></p> <p><i>Vem a Lua de Luanda</i> <i>Para iluminar a rua</i> <i>Nossa cede é nossa sede</i> E que o apartheid se destrua</p> <p><i>(Kizomba, Festa da Raça –</i> <i>Samba-enredo da Vila Isabel,</i> <i>1988, Jonas /Luiz Carlos da</i> <i>Vila/Rodolpho</i></p>
--	---	--

Introdução

No processo de construção de direitos, entendemos que se passa por um processo de “negação”, o qual, geralmente, resulta em alguma espécie de “luta”, para se permitir que o sistema jurídico promova o “reconhecimento” e, finalmente, a “inclusão”, que seria um estágio de real efetividade dos mesmos, no qual o papel das políticas públicas é de essencial importância. Portanto, este capítulo, aborda as (re)existências das comunidades quilombolas às formas homogeneizantes do Estado-Nação diante do fenômeno político e administrativo da “não decisão”. O objetivo é discutir as possibilidades de formulação de políticas patrimoniais inclusivas e antirracistas que afirmem a contemporaneidade das identidades quilombolas. As perguntas as quais se pretende responder são:

- Por que há necessidade de se reconhecer e de se promover a inclusão da cultura quilombola, indo-se além da discussão dos direitos fundiários?
- Como os processos de tombamento dos Quilombos de Frechal e Jamary dos Pretos demonstram a necessidade de políticas patrimoniais específicas para os quilombos?
- Como a “não decisão” envolvendo os processos de tombamento quilombola se relacionam com os racismos institucional e cultural?
- É possível se promover medidas antirracistas a partir do exemplo da patrimonialização quilombola?

Inicialmente, então, a partir do constitucionalismo inclusivo, uma das discussões passíveis de abordagem, é perceber a questão quilombola além dos direitos fundiários.

4.1 Além dos direitos fundiários: cultura quilombola e inclusão

Por que há necessidade de se reconhecer e de se promover a inclusão da cultura quilombola, indo-se além da discussão dos direitos fundiários? A forma de ocupação das terras no Brasil se deu por meio da lógica da expulsão dos povos indígenas e dos negros, da exploração da mão-de-obra compulsória dos africanos e seus descendentes, ou seja, a territorialidade negra, foi, desde o início, engendrada por intermédio de situações de tensão e conflito (LEITE, 2008, p. 967). Portanto, é inegável e de fundamental importância jurídica a afirmação dos direitos territoriais dos quilombolas, conforme previsto no art. 68 do ADCT. As comunidades que emergem da aplicação do artigo constitucional emprestam visibilidade a um campesinato negro formado no processo de desagregação da escravidão no Brasil, que sobreviveu ao intenso processo de urbanização sofrido pela sociedade brasileira nos últimos 60 (sessenta) anos (MATTOS, 2005-2006, p. 108).

Sobre a temática, Alfredo Wagner Berno de Almeida (2004, p. 10) argumenta que a territorialidade funciona como fator de identificação, defesa e força, pois os laços solidários e de ajuda mútua informam o conjunto de regras firmadas sobre uma base física considerada comum, essencial e inalienável, não obstante, às vezes, disposições sucessórias possam ocorrer; por seus desígnios peculiares, o acesso aos recursos naturais para o exercício de atividades produtivas se dá não apenas por meio das tradicionais estruturas intermediárias do grupo étnico, dos grupos de parentes, da família, do povoado ou da aldeia, mas por um certo grau de coesão e solidariedade obtido mediante antagonistas e em situações de extrema adversidade e de conflito, que reforçam politicamente as redes de relações sociais; nesse sentido, a noção de “tradicional” não se reduz à história e incorpora as identidades coletivas redefinidas situacionalmente em mobilização continuada, assinalando que as unidades sociais em jogo podem ser interpretadas como unidades de mobilização.

Nessas territorialidades quilombolas, grande parcela de direitos costuma ser exercido, como o direito à vida, à moradia, à liberdade religiosa, ao trabalho, direitos culturais, educação diferenciada, saúde, dentre tantos outros. Aliás, incluem-se aqueles para os quais a lógica hegemônica não consegue compreender. No entanto, sem quaisquer pretensões de se querer diminuir os direitos fundiários, as discussões jurídicas devem avançar em relação aos demais direitos. Após 30 (trinta) anos de Constituição Federal, a questão pouco avançou em relação à efetividade de outros direitos das comunidades quilombolas, dando-se a impressão de que a única concessão do Estado e da sociedade aos mesmos são os seus direitos fundiários, aliás, bastante alijados. É como se responsabilidade estatal e da sociedade se limitasse à fronteira de

seus territórios, enquanto os demais direitos não passam de retórica constitucional ou de álibi simbólico.

É bem verdade que a demora na decisão em relação à ADI 3.239/DF fez com que a pauta dos demais direitos não fosse priorizada. Por anos, as comunidades quilombolas ficaram na expectativa de alguma decisão do Supremo Tribunal Federal – STF acerca da constitucionalidade do Decreto nº 4.887/2003²⁶⁵, o que comprometia inclusive a territorialidade dos poucos processos administrativos fundiários que conseguiram chegar à fase final: titulação. Nesse sentido, é compreensível que a pauta quilombola estivesse centrada na defesa da própria constitucionalidade da territorialidade prevista no Decreto nº 4.887/2003.

A territorialidade dos quilombos possui relevante importância porque a relação dos quilombolas com a terra se dá de modo diferente do regime cível/explorador. Há variantes que são compreensíveis apenas se entendermos o que constituíram os quilombos e saber a razão pela qual aos setores mais conservadores da sociedade brasileira não interessa que tais grupos tenham reconhecidos e delimitados os seus territórios. Por que, no caso dos quilombolas, é tão difícil efetivar um direito previsto na Constituição Federal? A explicação histórica, a partir das próprias relações jurídicas que os envolviam, é um caminho adequado.

No Brasil, talvez mais do que em qualquer outra região das Américas, formas de aquilombamento, comunidades de senzalas e de camponeses livres, com libertos e mestiços, estavam conectadas: assim, assenzalados, comunidades formadas no pós-Abolição e aquilombados conquistaram margens de acesso, controle e utilização da terra, com formatações agrárias variadas, compartilharam experiências, sendo possível propor uma explicação para a disseminação de pequenos e médios quilombos no Brasil, comparativamente a outras partes das Américas (YABETA; GOMES, 2013, p. 108). No caso brasileiro, o espalhar de comunidades em áreas de fronteiras econômicas e a perspectiva de atividades de roceiros que se articulavam com outros setores econômicos, transformando-as quase em invisíveis, aproximava-se das experiências dos palenques colombianos e de suas inúmeras comunidades negras rurais no

²⁶⁵ O Supremo Tribunal Federal – STF, ao “não decidir”, isto é, “não pautar” o julgamento da ADI nº 3239 durante mais de 13 (treze) anos, corroborou com práticas que configuram omissão e legitimam o racismo institucional em relação às comunidades quilombolas. A “não decisão” do STF impediu ou, no mínimo, criou embaraços à defesa de outros direitos pelas comunidades quilombolas, que tiveram que centralizar forças políticas e jurídicas em defesa de seus territórios, não apenas no próprio Tribunal, mas em todos os processos judiciais nos quais se questionava a constitucionalidade do Decreto 4.887/2003, gerando-se uma instabilidade jurídica e um sofrimento desnecessário para as comunidades em todo o país. Sobre a não discussão do racismo por cortes constitucionais, como na Colômbia, cf. GONZÁLEZ JÁCOME, Jorge. Hablemos de “raza”. Hacia un antídoto contra la cegueira al color en el discurso constitucional colombiano. In: MOSQUERA ROSERO-LABBÉ, Claudia *et al.* **Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras**. Bogotá: UNAL, 2010, p. 701-722.

pacífico, em um processo de migrações identitárias objetivando acessar recursos naturais (YABETA; GOMES, 2013, p. 108).

Além disso, estudos têm constatado a existência de vários tipos de aquilombamentos, não se podendo falar em forma única, seja no passado ou no presente; alguns quilombos se reproduziram ao longo do tempo, possuindo uma economia camponesa estável, produzindo excedentes e mantendo trocas mercantis; houve, ainda, aquilombamentos caracterizados como protestos reivindicatórios que procuravam se manter no interior das terras da própria fazenda, com extensas áreas; também proliferaram pequenos grupos de quilombolas volantes, que praticavam assaltos a viajantes e a fazendas em busca de mantimentos; embora com características diferentes de formação, organização e ação, esses tipos de aquilombamentos podiam coexistir numa mesma região em dado período e se integrarem; enquanto os quilombos que formaram comunidades de roceiros possibilitaram, ao longo do tempo, a gestação de um campesinato negro, os quais caracterizados como protesto reivindicatório podiam representar as respostas reelaboradas daqueles que permaneceram como cativos, transformando-se em legado no pós-Abolição; já a migração constante dos pequenos grupos quilombolas produzia um cenário de campesinato itinerante, muito parecido com aqueles de famílias camponesas no alvorecer do século XX a procura de trabalho e acesso à terra (YABETA; GOMES, 2013, p. 108-109).

Entender a diversidade quilombola é de grande valia porque os quilombos nunca foram uma categoria de características totalmente homogêneas. Talvez a única homogeneidade que se possa atribuir a eles, de maneira ampla, é a característica do direito à resistência e à opressão jurídica que constituiu a escravidão. Esse estereótipo de homogeneidade, de comunidades isoladas, e iguais em quaisquer partes do país, é equivocado porque não leva em consideração os contextos locais e regionais em que cada quilombo estava inserido. Cada quilombo construiu a sua lógica própria, seus processos de negociação e a forma de lidar com o sistema jurídico que o envolvia. Evidentemente, para o Estado-Nação foi muito mais interessante tentar homogeneizar tais diferenças e complexidades, atribuindo-lhes um estereótipo que tinha fundamentação jurídica.

Com a Abolição da escravização, os quilombos saíram das narrativas oficiais, inclusive jurídicas. O Direito passou um século sem lhes atribuir qualquer regulamentação, tanto que não se imaginava, com a Assembleia Nacional Constituinte, que poderiam “surgir” tantas comunidades quilombolas. Após 1988, não foram inventadas as categorias quilombolas, elas já existiam; o que não havia era uma disciplina jurídica que lhes retirasse da situação de

quase invisibilidade e/ou da confusão de lhes atribuir apenas uma identidade rural/camponesa, sem levar em consideração seus atributos históricos e raciais.

Com a ressignificação do conceito de quilombo, emergem à superfície jurídica, com a reivindicção dos direitos territoriais, milhares de comunidades quilombolas, as quais já se defrontavam com disputas jurídicas com os setores do agronegócio e suas pretensões quase ilimitadas por mais terras e recursos naturais. Dessa forma, em algumas unidades da federação, como o Maranhão e a Bahia, a titulação das terras das comunidades quilombolas pode se constituir em destacado instrumento de desconcentração da propriedade fundiária, contrapondo-se frontalmente à dominação oligárquica, não sendo por outra razão que os antagonismos sociais têm se acirrado nessas regiões, com comunidades quilombolas cercadas pelas novas investidas do agronegócio, com suas vias de acesso interdidas por interesses latifundiários, onde a soja costuma ser a pupila da vez (ALMEIDA, 2005, p. 24).

Dando continuidade, os direitos territoriais das comunidades quilombolas cumprem sua função social precípua, quando o grupo étnico, manifestado pelo poder da organização comunitária, gerencia os recursos no sentido de sua reprodução física e cultural, recusando-se a dispô-los às transações comerciais; representada como forma ideológica de imobilização que favorece a família, a comunidade ou a uma etnia determinada em detrimento de sua significação mercantil, tal forma de propriedade impede que imensos domínios venham a ser transacionados no mercado de terras²⁶⁶, contrariando, portanto, as agências imobiliárias de comercialização, vinculadas a bancos e entidades financeiras, do mesmo modo que contraria os interesses latifundiários, os especuladores, os “grileiros” e os que detêm o monopólio dos recursos naturais (ALMEIDA, 2005, p. 25).

Contudo, destaca-se que o que particulariza as comunidades quilombolas era o processo pelo qual elas tomaram posse da área que hoje ocupam, elemento fundamental para se entender a formação do grupo, sobretudo as suas estratégias de preservação no espaço territorial; enquanto ocupantes de um território, o grupo se reproduz cultural, política e simbolicamente como organização distinta no meio rural²⁶⁷; para que se estabeleça um nexo entre formações dos quilombos do passado e as comunidades quilombolas atuais, é preciso

²⁶⁶ O Decreto nº 4.887/2003 é expresso, nesse sentido: “Art. 17. A titulação prevista neste Decreto será reconhecida e registrada mediante outorga de título coletivo e pró-indiviso às comunidades a que se refere o art. 2º, caput, com obrigatória inserção de cláusula de inalienabilidade, imprescritibilidade e de impenhorabilidade”. Sobre essa questão, cf. MALIGHETTI, Roberto. **O Quilombo de Frechal: identidade e trabalho de campo em uma comunidade brasileira de remanescentes de escravos**. Brasília: Senado Federal, 2010, p. 183-193 e 201-243; SANTANA, Gilsely Barbara Barreto. **A foto cabe na moldura?: a questão quilombola e a propriedade**. Dissertação, Mestrado em Direito, UnB, 2008, 128f.

²⁶⁷ Veja-se o § 2º do art. 2º do Decreto nº 4.887/2003: “São terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos as utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural”.

rever os postulados da historiografia clássica no Brasil. São muitos os historiadores que idolatram as fontes documentais e tendem a transportar para a atualidade conceitos produzidos pelos agentes da administração colonial e imperial, os quais se referiam aos quilombos no contexto de repressão a estas formações (SILVA, 2000, p. 270).

Nesse sentido, pesquisas etnográficas recentes, realizadas em muitas comunidades quilombolas, apontam a recorrência de certos aspectos na história destes grupos: a) até certo estágio das suas histórias, essas comunidades não tinham a preocupação de legalizar as terras que ocupavam, pois não as tinham, como ainda não as têm, enquanto *bens mercantis*; b) na maior parte das áreas camponesas clássicas, o uso da terra não obedecia a padrões de parcelamento e as atividades agrícola, pecuária, pesqueira e extrativista eram articuladas e exploradas sazonalmente, com preocupação em manter o ambiente equilibrado; c) ao contrário do que estudiosos do tema costumavam afirmar, as comunidades quilombolas não são grupos que se isolaram da sociedade envolvente; d) os laços de parentesco, consanguíneos ou por afinidade, são a base da organização social; e) as histórias desses grupos, majoritariamente negros, são reconstruídas a partir da oralidade (SILVA, 2000, p. 269-270).

O elemento racial, composição predominantemente negra, exterioriza-se importante aspecto para as comunidades quilombolas. Esse componente costumava carregar um estereótipo negativo construído pela sociedade colonial e imperial, de escravizados fugidos, de “banditismo”²⁶⁸, de vadiagem²⁶⁹ etc. Definida pelo Estado como critério inicial para o andamento das reivindicações quilombolas por reconhecimento, políticas públicas e representatividade política, a auto atribuição pode soar simplista se preestabelecermos que os agrupamentos negros só reafirmam uma identidade que já possuem, contudo o processo carrega toda a complexidade inerente à dinâmica das identidades; para acessarem as políticas públicas

²⁶⁸ O aspecto criminoso foi um estereótipo atribuído aos quilombos, o que, sem dúvida, contribuiu para impedir movimentos reivindicatórios mais proeminentes, antes de 1988: “Outra dimensão que não era atribuída aos quilombos era sobre sua importância econômica e populacional como sistema de contestação ao escravismo criminoso. Os quilombos foram a realização de formas sociais e econômicas alternativas à sociedade do escravismo criminoso” (CUNHA JUNIOR, 2012, p. 159). Clóvis Moura (1993, p. 15), também, trata a questão, ao fazer referência ao pensamento de Nina Rodrigues, em *As coletividades anormais*. Para Décio Freitas (1982, p. 41), após apresentar as diversas formas históricas de quilombos, informa que essa ideia de banditismo se dá porque alguns quilombos tinham caráter predatório, já que praticavam assaltos e saques a propriedades e viajantes, a fim de obterem armas, munições e outras mercadorias, afora o objetivo político de manter em respeito os escravocratas, podendo ter caráter acessório, no caso de quilombos produtivos; não costumavam se dedicar a nenhuma atividade produtiva, vivendo exclusivamente das expropriações realizadas contra as propriedades escravistas, sendo taxados de “ladrões” e “bandidos”. A questão dos quilombos “predatórios” é bastante criticada por parte da historiografia, cf. SCHWARTZ, Stuart B. **Escravos, roceiros e rebeldes**. Santa Catarina: EDUSC, 2001, p. 49.

²⁶⁹ A vadiagem, porém, era uma característica atribuída aos homens livres e pobres, sujeitos sem oportunidades de sobrevivência compatíveis com a sua condição jurídica livre, não plenamente integrados em uma sociedade fundamentalmente dividida entre senhores e escravizados, a qual se atribuía a execução de ações socialmente condenadas, como roubos, assaltos, assassinatos etc. (CALDEIRA, 2003, p. 74-75).

do Estado, os grupos precisam reconhecer em suas trajetórias históricas e em seus territórios elementos que comprovem uma identidade negra e quilombola²⁷⁰ (CUNHA; ALBANO, 2017, p. 176-177). Independentemente de como foi a vida no passado, as comunidades precisam produzir suas ligações com esse passado no presente, em processo que demanda a criação e recriação de traços socioculturais e a produção dos sinais externos a serem reconhecidos por mediadores e instituições com autoridade de nomeação (CUNHA; ALBANO, 2017, p. 176-177).

O quilombo assume, portanto, papel emblemático nas lutas dos negros e em suas reivindicações por cidadania nos diversos períodos da História, sendo o momento inaugurado por 1988 mais um deles, que passou a abranger um Direito Constitucional com um conjunto amplo de práticas e experiências, atores e significados, sempre carregando o sentido dos mais diversos modos de reação às formas de dominação instituídas pelo processo colonial escravista (LEITE, 2008, p. 974-975). Dessa maneira, para produzir o autorreconhecimento internamente quanto externamente, as populações negras se utilizam de dispositivos capazes de organizar e comunicar sua identidade e diferença negra e quilombola, sendo preciso ter delineado que a construção e comunicação identitária é que vai produzir o autorreconhecimento negro e quilombola dentro e fora do espaço comunitário (CUNHA; ALBANO, 2017, p. 177).

a) Culturalidade quilombola

Para além dos direitos fundiários, a territorialidade quilombola, marca-se por sua culturalidade. Então, como estudar e conceber essa culturalidade, investigando, como ela se dava no passado, a fim de entender as consequências contemporâneas? O estudo sobre os quilombos, em geral, respalda-se em documentos produzidos pelos próprios opressores, encarregados de exterminá-los, em correspondências oficiais de autoridades públicas, que relatavam as fissuras que os mesmos causavam na sociedade escravagista, na memória oral dos descendentes; a memória do campesinato negro e a organização de milhares de micro sociedades são reveladoras destas simbioses e conexões das várias experiências pretéritas dos quilombolas entrelaçadas com migrações, doações e práticas costumeiras de acesso à terra no período de pós-Abolição (YABETA; GOMES, 2013, p. 110). Dessa forma,

Certas lacunas jamais poderão ser supridas, como, por exemplo, a da inexistência de fontes diretas dos próprios palmarinos, pelo que somos forçados a nos contentar com

²⁷⁰ O Decreto nº 4.887/2003 é expresso, nesse sentido: “Art. 2º Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida. § 1º Para os fins deste Decreto, a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante auto definição da própria comunidade”.

as informações provenientes dos seus encarniçados inimigos. A república negra é sempre vista à distância e só fugazmente se consegue às vezes relancear o seu interior (FREITAS, 1984, p. 173).

Mesmo para os quilombos do passado, os estudos têm se fundamentado na documentação de natureza policial, na maioria das vezes, ofícios de delegados, juízes de paz, presidentes de província, relativa à repressão realizada (ou necessidade dela) com expedições; para Minas Gerais e Mato Grosso, no período colonial, e para o Maranhão, no século XIX, têm-se substantivos relatórios de expedições punitivas, nos quais aparecem registros da vida comunitária e mesmo da cultura material dos quilombos; mas são casos raros, pois, na maioria das vezes, o historiador dos quilombos do passado tem em mãos pequenos relatórios e cartas de autoridades policiais e alguns poucos depoimentos de capturados; mesmo processos-crimes envolvendo quilombolas são raros, apenas aparecem nestes quando envolvidos em crimes de revoltas e assassinatos; para o século XIX, um bom recurso de investigação são os periódicos que noticiavam desde denúncias, reclamações dos leitores em cartas com pseudônimos até o noticiário policial sobre a repressão; assim como a cartografia colonial e a toponímia, a legislação antimocambos continua pouco explorada²⁷¹; era comum a existência de extensa legislação, no âmbito das câmaras locais, nomeando capitães do mato, tipificando punições para quilombolas e acoitadores, embora esta, por vezes, antecederesse por décadas a efetiva localização e repressão direta a quilombos mais estáveis; para além de uma definição “frigorificada”, como insistem alguns, a ampla e diversificada legislação no que toca aos quilombolas auxilia a refletir não em uma definição cristalizada, mas, pelo contrário, nas diversas experiências dos quilombos e apropriações por parte das autoridades coloniais e imperiais. Informações sobre o número de fugitivos, a distância para a sua captura, a existência ou não de casas e pilões são reveladoras desta diversidade do passado que certamente produziu desdobramento no presente (YABETA; GOMES, 2013, p. 110). Veja-se a Lei nº 59, de 28 de maio de 1838²⁷², ou a Lei nº 98, de 15 de julho de 1840, ambas Província do Maranhão, sendo que esta última dispunha:

²⁷¹ A Lei nº 236, de 20 de agosto de 1847, apresentava um resumo da questão quilombola no Maranhão e, dentre outras coisas, previa: “Art. 1º Em todos os Termos da Provincia haverão Capitaes do mato para captura de escravos fugidos. Art. 2º Os Juizes de Paz nos seus Districtos proporão ao Governo as pessoas, que julgarem aptas para Capitaes do mato, e á vista d’esta proposta o mesmo Governo mandará passar, gratis, os titulos de nomeação que serão remetidos aos ditos Juizes de Paz, e deverão se registrados pelas respectivas Camaras Municipaes” (MARANHÃO, 1835-1849, conforme português vigente à época).

²⁷² “Art. 1º Os escravos fugidos apreendidos e recolhidos á Cadeia segundo a disposição do art. 5º da Lei Provincial nº 5, de 23 de abril de 1835, serão alimentados pelo Carcereiro da mesma Cadeia com diaria de cento e sessenta reis. Art. 2º Não tendo os Carcereiros meios para fornecer esta diaria, será ella fornecida pelo Procurador da Camara Municipal respectiva, sendo depois indemnizado pelo senhor do escravo, ou pelo seu valor quando arrematado. Art. 3º O Juiz não poderá ordenar a soltura do escravo sem que o dono do mesmo, ou quem suas vezes

[...]

Art. 1º Haverá em cada um dos Municípios da Província um corpo de Guardas Campestres, composta de um Commandante, e quatro até quatorze Guardas, conforme determinar o Presidente da Província, sobre proposta do Prefeitos da respectiva Comarca.

Art. 2º O referido corpo será imediatamente sujeito ao sub-Prefeito do respectivo Município, e será somente empregado no ataque e destruição dos quilombos, e coutos de malfeitores, em conformidade das instrucções, e ordens do Prefeito da Comarca.

Art. 3º Pertence aos sub-Prefeitos faser o alistamento voluntario para este corpo, escolhendo indivíduos, que tenho a aplicação necessaria, e não pertencao á Guarda Nacional, será porem forçado o alistamento, se dentro de dois meses se não poder conseguir voluntariamente. Os alistados ficarão isentos do recrutamento, em quanto se conservarem no corpo, e não poderão ser obrigados a servir por mais de quatro anos, si forem voluntarios, e seis sendo obrigados. [...]

Art. 6º O Commandante, Guarda, ou Guardas, que prenderem um escravo fugido receberão do senhor o escravo a gratificação de dous mil reis, sendo feita a prisão em povoado, fora d'elle cinco mil reis, e quando em quilombo dez mil reis, pagos estes prêmios antes da entrega do mesmo escravo, e divididos igualmente entre os que concorrerão para a prisão.

Art. 7º Quando o ataque dos quilombos for feito á requerimento de partes interessadas pagarão estas os vencimento diário dos Guardas que forem empregados no mesmo ataque, si este porem for ordenado sem preceder requerimento de interessados, e n'elle forem apreendidos escravos, pagarão seus senhores prorata, conforme numero dos que pertencerem a cada um, o vencimento diario dos ditos Guardas, não excedendo em caso algum a vinte mil reis o que o senhor houver de pagar por cada escravo apreendido. A disposição d'este artigo não prejudica a do artigo antecedente.

Art. 8º O Presidente da Província fornecerá o armamento, e munições, que forem necessarias aos Guardas Campestres, podendo aplicar para este fim o armamento, que se tiver recebido da extincta Policia rural.

Art. 9º Os Sub. Prefeitos conservarão em custodia os escravos apreendidos, até que appareção seus donos, que procurarão descobrir, publicando por Editaes, e pela imprensa, onde a houver, a relação dos nomes dos apreendidos; não havendo imprensa na Sub Prefeitura, remetterão mensalmente a dita relação ao Sub Prefeito do lugar, onde a houver, afim de ser alli publicada pelos periodicos.

Art. 10. Os escravos apreendidos, em quanto forem conservados em custodia, serão alimentados conforme disposição da Lei Provincial n. 50 de 28 de Maio de 1838.

[...]

No mesmo sentido, a Lei nº 144, de 28 de junho de 1843, e a Lei nº 236, de 20 de agosto de 1847, ambas da Província do Maranhão, tinham objetivos semelhantes e apresentavam uma síntese da questão quilombola naquela localidade. Da mesma forma, a legislação do Conselho Ultramarino de 1740, que definia o quilombo, deve ser observada tanto na crítica ao seu uso como na rejeição, uma vez que as notícias dos quilombos datavam, na América portuguesa, pelo menos desde 1580; sem falar da combinação original, das conexões entre setores livres e escravizados, incluindo fugitivos; talvez esta seja a explicação do silêncio da legislação sobre os quilombos no século XIX só repetindo a legislação colonial e o completo desaparecimento de definições no pós-Abolição do século XX; representaram, no caso brasileiro, milhares de comunidades negras que abundavam e misturavam quilombolas, grupos

fizer, mostre que satisfaz ao Carcereiro, ou ao Procurador da Camara a despesa dos alimentos" [...] (MARANHÃO, 1835-1849, conforme português vigente à época).

de fugitivos, vilas de libertos e trabalhadores rurais diversos e agregados em várias dimensões agrárias (YABETA; GOMES, 2013, p. 110-111).

É importante investigar essas narrativas, tanto as que fizeram parte da documentação colonial e imperial quanto aquelas que, atualmente, somente a memória oral é capaz de dar conta. Dessa forma, a história, a memória e arqueologia dos quilombos formam algo que necessita ingressar na narrativa do Estado-Nação. Decorre daí a razão da proteção irrestrita lançada pela Constituição Federal (art. 216, § 5º), não parecendo que tal dispositivo tenha sido construído com um “enfeite”, isto é, com caráter meramente simbólico no texto constitucional. Há um sentido no texto, até porque ele dialoga com a trajetória normativa do restante do texto constitucional.

Como visto anteriormente, essa narrativa objetiva, também, desconstruir estereótipos, como tratar os quilombos apenas como matos para os quais os negros fugiam, ressaltando a importância revolucionária e a forma permanente de confronto com o regime de imposição do trabalho escravizado. Costumavam ser citados apenas como rebeldias individuais e desprovidas de potencial transformador, isto é, destituía-se uma avaliação sistemática quanto à frequência de quilombos, a sua existência em todo o Brasil e em todos os períodos da História nacional posterior a 1500 (CUNHA JUNIOR, 2012, p. 159).

Refere-se à proteção que busca resgatar aquilo que, até então, se explora na Arqueologia, na História e nas demais disciplinas das Ciências Sociais. A Constituição Federal reconheceu que a escravidão deixou marcas na sociedade brasileira e que os quilombos fizeram parte da construção de direitos. Os quilombolas resistiram a um regime social e jurídico que legitimava a escravização, que perdurou por aproximadamente 04 (quatro séculos) na nossa história, mas que, em apenas 01 (um) século após a sua abolição, passou por um processo de esquecimento, como se não tivesse deixado marcadores que impedem a concretização dos direitos à igualdade, à liberdade etc.

A Constituição Federal reconhece que lutar contra um sistema opressivo merece homenagens e estudos, devendo fazer parte da memória. Ela reconhece, por outro lado, que Ganga Zumba, Zumbi, Negro Cosme dentre outros(as), merecem tanta reverência quanto os heróis brancos, porém, igualmente, não se quer somente a lembrança daqueles, sugerindo, ou melhor, determinando que outros personagens, negros(as), pessoas do povo, sujeitos simples, venham à tona, que suas histórias não se percam e não sejam silenciadas. A Constituição Federal sugere que quem constrói e vence a História são aqueles que a narram (SEGATO, 2015), sendo importante que o exemplo quilombola seja recordado, memorizado e resulte em nova forma de patrimonialização.

Isso porque, devido à persistência do movimento negro e da mobilização de setores da vida intelectual nacional, os quilombos saíram do anonimato. O que se tratava apenas como território de negros fugitivos, transformou-se em símbolo da luta da população negra por justiça social e o quilombo, na atualidade, pode ser definido como estudo do patrimônio histórico e cultural nacional (CUNHA JUNIOR, 2012, p.162).

Dessa forma, para se entender a lógica e complexidade dos quilombos, os constituintes de 1988 entenderam que uma nova forma de os investigar seria a proteção de todos os seus documentos e sítios. Para isso, a arqueologia da escravidão ou dos quilombos, ramo da arqueologia bastante proeminente nos Estados Unidos, mas ainda recente no Brasil²⁷³, pode oferecer elementos que estavam ocultos até então e desmitificar a ideia segundo a qual os quilombolas não foram capazes de produzir uma abundante cultura material suficiente para induzir a patrimonialização²⁷⁴; não obstante, a arqueologia da escravidão tem mostrado o potencial multicultural da cultura escravizada (FERREIRA, 2009, p. 10 e 16), podendo-se estimar que a arqueologia possa favorecer um conhecimento mais inclusivo, pois a produção, o consumo, a rejeição e a reciclagem da cultura material, que é a sua fonte essencial, dizem respeito a todas as camadas de uma sociedade, seja ela qual for (THIAW, 2012, p. 22-23).

Trata-se de um novo foco de pesquisa, principalmente por parte da Arqueologia, que desloca seus estudos da cultura material das elites para uma categoria de sujeitos subalternizados, a partir de uma abordagem crítica que permitiu aos arqueólogos lerem o sentido profundo dos textos, escritos ou não, no que foi possível deslocar a atenção, originalmente centrada na cultura material da elite, para tratar de questões relativas ao racismo,

²⁷³ Para a arqueologia da diáspora ou da escravidão, cf. FERREIRA, Lúcio M. Arqueologia da escravidão e arqueologia pública: algumas interfaces. **Vestígios**: Revista Latino-Americana de Arqueologia, vol. 3, nº 1, p. 9-23, jan./jun. 2009; FERREIRA, Lúcio M. *et al.* La arqueología de quilombos en Brasil: problemas y perspectivas. **Revista Euroamericana de Antropología**, nº 3, p. 68-80, dez. 2016; FUNARI, Pedro P. A cultura material de palmares: o estudo das relações sociais de um quilombo pela arqueologia. **Locus**, vol. 27, p. 37-42, 1996b; FUNARI, Pedro P. Heterogeneidade e conflito na interpretação do Quilombo dos Palmares. **Revista de História Regional**, vol. 6, nº 1, p. 11-38, 2001; SOUZA, Marcos André Torres de. Por uma arqueologia da criatividade: estratégias e significações da cultura material utilizada pelos escravos no Brasil. *In*: AGOSTINI, Camila. **Objetos da Escravidão**: abordagens sobre a cultura material da escravidão e seu legado. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013b, p. 11-36; SYMANSKI, Luís Cláudio; HIROOKA, Suzana. Engenho Bom Jardim: cultura material e dinâmica identitária de uma comunidade escravizada no Mato Grosso. **Vestígios**: Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica, vol. 7, nº 1, p. 22-72, jan./jun. 2013b.

²⁷⁴ Nota-se que a legislação de combate aos quilombos determinava que parte da materialidade quilombola fosse usada por aqueles que a combatiam. Um exemplo é a Lei nº 236, de 20 de agosto de 1847, da Província do Maranhão, que estabelecia, em seu art. 11 que todos os objetos achados nos quilombos ou descobertos pelos capitães do mato, seriam distribuídos e divididos entre eles, e seus soldados, ressalvada a reclamação daqueles a quem porventura pertenciam, uma vez justificassem, ou demonstrassem seu direito (MARANHÃO, 1835-1849).

etnicidade, gênero e opressão do povo (FUNARI, 1996, p. 37), como já se tem realizado em Palmares²⁷⁵.

Logo, a partir da Constituição Federal de 1988, foi estabelecido, além do direito às suas próprias terras, como previsto no art. 68 do ADCT, a promoção de seu estudo arqueológico como parte de atividades de gestão cultural (art. 216, § 5º), o que pode levar ao incremento dos estudos históricos, antropológicos, sociológicos e arqueológicos dos quilombos, novamente como parte das lutas por liberdade, constituindo uma grande declaração política a favor da justiça social, ou seja, uma petição a favor do respeito à diversidade e aos direitos humanos²⁷⁶ (FERREIRA *et al.*, 2016, p. 71).

Pode-se, portanto, falar não apenas de cultura negra, mas de um componente específico da cultura negra, que é a variante quilombola, dado ser majoritariamente negra. Nesse sentido, é possível pensar uma cultura quilombola, não em uma perspectiva essencialista de “africanismos”, como se os quilombos fossem necessariamente e/ou exclusivamente lugares ou guardiães da “cultura africana”, como foram os pressupostos que marcaram os estudos sobre os quilombos brasileiros desde a década de 30 (trinta), em uma proposta de análise culturalista; considera-se como cultura quilombola, ou culturas quilombolas, para marcar sua complexidade e diversidade, uma extensão da cultura escravizada; as senzalas podiam ser fontes constantes de origens culturais para os quilombolas, como estes para as aquelas, sendo evidente que, em algumas situações, os impactos demográficos do tráfico negreiro, a crioulização das populações dos mocambos e das senzalas e o isolamento forçado de alguns grupos quilombolas podem ter provocado interações culturais diferentes; todavia, o fato é que os quilombos, de uma maneira geral, não estavam completamente afastados das senzalas e de outros setores escravizados, livres e negros; assim, aquilo que se chama de cultura escrava e/ou quilombola podia alcançar os não-escravizados, aqueles que estivessem fora dos quilombos (ou que com eles mantivessem apenas contatos esporádicos), libertos, indígenas, brancos e outros setores da sociedade (GOMES, 2011, p. 85). Ao analisar um relatório de uma autoridade imperial, em expedição que objetiva combater um quilombo maranhense, na região do Rio Turiaçu, Flávio dos Santos Gomes (2011, p. 84-85) comenta e transcreve alguns dados interessantes daquilo que ele reconhece como parte de algo que deve ser visto como cultura quilombola, que já fundia cultura material e imaterial:

²⁷⁵ A respeito da arqueologia palmarina, *cf.* ALLEN, Scott Joseph. Constructing palmarino identity: preliminary directions in the historical archeology of Palmares. **RHAA: Revista de História da Arte e Arqueologia**, n° 3, p. 39-54 e 169-175, fev. 2000.

²⁷⁶ O potencial para o desenvolvimento da arqueologia dos quilombos brasileiros é enorme, pois há mais de 3.500 comunidades quilombolas (FERREIRA *et al.*, 2016, p. 75).

[...] ‘têm 91 casas, em cada uma morando três, quatro e cinco pretos com suas mulheres e filhos, e tem mais duas casas destinadas à oração, a que chamam casas de santos; sendo uma com imagens de Santos, e outra onde encontramos figuras extravagantes feitas de madeira, cabaças com ervas podres e uma porção de pedras de que em tempos muito remotos os indígenas se serviam como machados, as quais a maior parte dos mocambeiros venera com a invocação de Santa Bárbara, porém, não passa tudo isto de uma casa de pajés’ [...]

Na segunda expedição contra o Limoeiro comandada pelo Capitão Feliciano Xavier Freire Jr., em 1878, mais descrições surgiriam. Esse militar – já presente na primeira diligência comandada por Manoel da Cunha – invadiria o Limoeiro mais duas vezes. Isso porque, antes mesmo de adentrar esse quilombo com sua tropa, ‘invadiu-o’ com olhos indiscretos. Foi na ‘ocasião de sítar-se a ranchada’. Ali assistiu – ao que se sabe escondido e numa posição privilegiada – a uma “festa de pajés” comandada pelo ‘chefe’ quilombola Estevão. [...]

‘Formados os calhambolas em círculo, o preto Bernardo ocupava o centro, e batendo palmas, cantava - eu já vai no céu, eu já vem do céu - e os mais faziam coro. Tinham Bernardo na sua volta do céu de fingir-se sonâmbulo e, então revelar o futuro; porque tudo lhe havia dito Santa Bárbara com quem havia conversado. Durante esta nigromancia, era Bernardo chamado menino do céu’. Quais os significados das práticas religiosas desses quilombolas? Afinal, havia uma cultura propriamente quilombola? Pensamos que sim. Argumentamos no sentido de terem sido criados conteúdos e significados culturais nas senzalas e nos quilombos brasileiros. Melhor seria falar em recriações e reinvenções. Para além de algumas poucas e dispersas evidências – e a necessidade permanente de se remover o pó da documentação disponível depositada nos arquivos locais – baseamo-nos num amplo debate teórico e metodológico sobre as especificidades de uma cultura afro-americana.

Percebe-se que os próprios encarregados da repressão aos quilombos já faziam registros da patrimonialidade quilombola e que, nos quilombos, havia culturas material e imaterial que podem ser registradas, pesquisadas, protegidas e difundidas. Esse relatório é um dos inúmeros documentos que a Constituição Federal determinou que fossem preservados (art. 216, § 5º), a fim de que tais registros não se percam em cartórios, instituições paroquiais, arquivos particulares e públicos, os quais fazem referência aos antigos quilombos.

Ainda sobre esse documento que registra pequeno exemplo da cultura quilombola que a Constituição Federal determinou reconhecer, Flávio dos Santos Gomes (2011, p. 86) argumenta que, no caso da região do Turiaçu-Gurupi (região na qual estão inseridos os Quilombos de Frechal e Jamary dos Pretos, vistos a seguir), é possível considerar a gestação da cultura camponesa, marcada pela presença de negros e indígenas, sendo que as matrizes culturais africanas reinventadas estavam presentes ali; havia o círculo nos quilombos; os tranes e as cabaças de “ervas podres” podiam, por exemplo, estar juntando experiências indígenas e africanas diversas; já os cachorros (dezenas foram encontrados nos quilombos) tinham grande importância para alguns povos indígenas, como os *Urubus (Kaapor)*, podendo haver trocas; de igual modo, a cultura do quilombo descrita por ocasião dessas expedições podia soar como algo familiar e ao mesmo tempo estranho.

Além disso, as perspectivas dessas expedições tinham um quê de “civilizatórias”, mas, ao chegar aos mocambos, encontrariam um dos maiores símbolos da “civilização”, de modo a existirem outras questões para análises; em um primeiro momento, se poderia pensar essas “cruzes”, “capelas” e “casas de santo” como simplesmente influências religiosas de um catolicismo das senzalas; porém havia já na África colonial, especialmente nas áreas centrais do continente, dos séculos XV a XVIII, o impacto do cristianismo por meio dos missionários europeus; mais do que isso, a simbologia da cruz podia já ter outros significados para alguns grupos étnicos africanos; porém, o que importa, no caso, destacando os quilombos maranhenses, é pensar tal evidência e outras sobre a cultura dos africanos e seus descendentes nas Américas como reinvenções e reapropriações históricas permanentes (GOMES, 2011, p. 86), aptas a caracterizar uma cultura quilombola.

Nesse contexto, pensa-se o sentido atual do dispositivo previsto no art. 216, § 5º da Constituição Federal, ao tombar “todos os documentos e sítios das reminiscências históricas dos antigos quilombos”. Esse tombamento vai muito além da ideia tradicional de quilombo implantada entre nós. Não tem a ver com o tombamento realizado segundo as práticas hegemônicas e etnocentradas, mas, de fato, uma proteção jurídica da patrimonialidade, que engloba ou desconsidera a binaridade patrimônio material e imaterial, fundindo-os apenas como patrimônio quilombola ou, até mesmo, transformando essa binaridade em uma dualidade, isto é, dando comunhão e complementariedade ao material e imaterial.

O reconhecimento e inclusão de parte da cultura quilombola, a quem a Constituição Federal determinou a patrimonialização/tombamento não podem ser vistos como mera retórica legislativa dos constituintes. No texto constitucional, passam a gozar de autonomia própria e estão sujeitos a plena efetivação. Obviamente, a realização de determinados direitos sujeita-se às janelas de oportunidades políticas. No caso, à construção (elaboração de uma política pública) específica à patrimonialidade quilombola.

Por mais que o dispositivo suscite dificuldades, exatamente, pela complexidade inerente e diante das disputas travadas para se ressignificar/ressemantizar o conceito dos quilombos contemporâneos (art. 68 do ADCT), espera-se que os órgãos e entidades encarregados da proteção do patrimônio cultural brasileiro, em diálogo com as comunidades quilombolas, elaborem estratégias de implementação do disposto no art. 216, § 5º, da CF. A omissão em não lidar com a temática representa compactuar com o racismo institucional e cultural práticas que a norma constitucional, exatamente, quis combater.

Dessa maneira, aludem-se às medidas que o sistema jurídico do Estado Colonial, Imperial e a embranquecida República implementada em 1889, não tiveram coragem de

enfrentar e implementar, deixando excluídas as populações negras. A condição de cidadania do(a) negro(a) nunca foi plenamente reconhecida; sempre subalternizada, posta em dúvida e em descrédito²⁷⁷, diante do mito da democracia racial. Para Dora Bertúlio (1989, p. 160),

A situação de escravizado era, igualmente, de analfabeto. Foram poucos os libertos que tiveram acesso ao ensino. Menos ainda fora os escravos. Três anos antes da abolição, o analfabetismo era quase total na população negra, como era extenso na população branca pobre. Novamente, a restrição é mais contundente no meio negro, na medida que envolve o todo dos indivíduos negros. O cerco legal à participação política do negro na República que surgia de forma sutil se fechava. Essas restrições realimentam nos brancos o sentido da não participação do negro por outros motivos que não a sua condição racial, embora fique a consciência desta determinação do ser negro. E, nos negros, a autodesvalorização por não serem aptos a participar da sociedade senão com o trabalho e trabalho não considerado como tal.

Aliás, para Clóvis Moura (1983, p. 127), a denominada democracia racial é o suporte ideológico pelo qual se assenta a política discriminatória, racista, de extermínio contra o negro brasileiro; a sociedade competitiva que substituiu à escravista favoreceu essa ideologia e fez com que algumas organizações negras procurassem assimilar certas normas de comportamento brancas, para não serem perseguidas em face de uma eventual radicalização dos seus propósitos, criando-se, assim, um pacto entre a ideologia do colonizador e a do colonizado. Ademais, o conceito de democracia racial torna possível se criar uma imagem de que o dinamismo da sociedade brasileira se realiza de tal forma que se o negro está atualmente na situação em que se encontra é por culpa sua, pois as oportunidades seriam idênticas para uns e outros (MOURA, 1983, p. 129).

Ao trazer a quilombagem como distinção patrimonial (art. 216, § 5º), a Constituição Federal reconhece que o negro lutou, por séculos, contra a opressão do regime social e jurídico da escravidão e que essa luta não pode ser esquecida ou deixada de ser travada, pois as tentativas para a sua exclusão seguem presentes. No entanto, com a Constituição de 1988, a luta por reconhecimento e inclusão pode ser travada dentro das próprias estruturas burocráticas do Estado. Constitucionalmente, a resistência e luta por direitos dos(as) negros(as) estão inseridas na narrativa jurídica e oficial do Estado-Nação.

Essa problemática demonstra que há possibilidades envolvendo a culturalidade quilombola. Necessitam-se de aprofundamentos, novas pesquisas, olhares, além de pluralizar as temáticas em torno da questão, ir adiante com os direitos fundiários, enxergar e reconhecer, no passado e na contemporaneidade quilombola, possibilidades emergentes de proteção, reconhecimento e inclusão de suas culturas, e fazer com que situações de patrimonialização,

²⁷⁷ Sobre a imposição desse papel às pessoas negras, cf. MOURA, Clóvis. **O negro: de bom escravo a mau cidadão?** São Paulo: Editora Conquista, 1977.

como a de Frechal e Jamary dos Pretos, permaneçam como campo de indecisão, alvo de análise à frente.

4.2 Quilombos de memórias: Frechal e Jamary dos Pretos

<p><i>Quem me solta que eu estou preso... quem me solta que tou preso... quem me solta que tou preso... eu para mata me vou... quem me solta que tou preso... Vou no canto do tambor... quem me solta que tou preso... pois eu também quero me soltar... quem me solta que tou preso...</i></p>	<p><i>Quem me solta que eu tou preso, nesta festa de tambor, quem me solta que eu tou preso, pois eu também quero ser livre para também cantar e bailar... quem me solta que tou preso... ou seu cantador... em terra de boiador, quem me solta que eu estou preso...</i></p>	<p><i>nas correntes do senhor... quem me solta que eu tou preso... quem me solta que eu tou preso pois também quero ser livre para cantar... (Letra de um tambor de crioula cantada na Comunidade de Jamary dos Pretos, relatada por CARVALHO, 1994, p. 101- 102)</i></p>
---	---	--

Como os processos de tombamento dos Quilombos de Frechal²⁷⁸ e Jamary dos Pretos²⁷⁹ demonstram a necessidade de políticas patrimoniais específicas para os quilombos? Em primeiro lugar, deve-se lembrar que os quilombos maranhenses possuem razoável bibliografia, além de registro documental presente nos Arquivos Públicos dos Estados do Maranhão e do Pará, no Arquivo do Tribunal de Justiça do Estado do Maranhão, em cartórios etc., ainda que disperso. Além disso, contemporaneamente, no Maranhão, há centenas de comunidades negras rurais e pioneiras entidades de luta pela terra dessas populações²⁸⁰ (GOMES, 2011, p. 66).

Flávio dos Santos Gomes (2011, p. 67) informa que os quilombos, nas regiões ao redor dos rios Turiaçu, principalmente Gurupi, eram muito antigos. Nos primeiros anos do século XVIII, para lá tinha sido enviado Fernão Carrilho, famoso em combater fugitivos, pois tinha

²⁷⁸ O quilombo do Frechal é tido como um caso paradigmático para a questão quilombola no Brasil, tendo sido o primeiro caso no qual houve o reconhecimento de territorialidade quilombola no país, cf. ALMEIDA, Alfredo W. B. **Frechal Terra de Preto**: quilombo reconhecido como reserva extrativista. São Luís: SMDDH, 1997; CRUZ, Magno José; REIS, Herbet; PAIXÃO, Raimundo Maurício M. **A resistência do Quilombo do Frechal**: a histórica pelega dos negros quilombolas contra um milionário opressor. Mirinzal: 2000; LEIDGENS, Christine. **Frechal, quilombo pioneiro no Brasil**: da escravidão ao reconhecimento de uma comunidade afrodescendente. São Paulo: Edições SESC, 2018; MALIGHETTI, Roberto. **O Quilombo de Frechal**: identidade e trabalho de campo em uma comunidade brasileira de remanescentes de escravos. Brasília: Senado Federal, 2010, p. 98 e 114-122.

²⁷⁹ Sobre Jamary dos Pretos, cf. CARVALHO, José Paulo Freire de. **Jamary dos Pretos, terra de mocambeiros**: estudo antropológico. Projeto Vida de Negro (vol. III). São Luís: Sociedade Maranhense de Defesa dos Direitos Humanos – SMDH, Centro de Cultura Negra do Maranhão – CCN/MA, 1994.

²⁸⁰ Acerca do protagonismo do movimento negro e quilombola maranhense, cf. COSTA, Ivan Rodrigues; GAMBÁ, Joisiane Sanches de O.; PAIXÃO, Raimundo Maurício M. **Vida de negro no Maranhão**: uma experiência de luta, organização e resistência nos territórios quilombolas. São Luís: SMDH/CCN/MA/PVN, 2005; FIABANI, Adelmir. Os quilombos contemporâneos maranhenses e a luta pela terra. **Estudios Históricas**, n° 2, p. 1-19, ago. 2009; PASCHEL, Tianna S. Repensando a mobilização negra na América Latina. In: ANDREWS, George Reid; DE LA FUENTE, Alejandro. **Estudios afro-latino-americanos**: uma introdução. Buenos Aires: CLACSO/Harvard University, 2018, p. 286-287.

participado nos ataques aos mocambos baianos, em 1668, mesmo comandando expedições contra Palmares na década seguinte; já nos anos 1731, 1739, 1753, 1774 e 1793, a rica documentação colonial do Arquivo Público do Pará informa sobre reclamações e o envio de expedições contra os quilombos do Turiaçu e Gurupi, região na qual se localiza os quilombos de Frechal e Jamary dos Pretos.

Tratava-se de uma área de divisa, situada nos limites entre o Pará e o Maranhão. Ainda em meados do século XVIII, esses limites eram ligados em termos de administração colonial pelo Estado do Maranhão e Grão-Pará, depois foram divididos em duas Capitanias. Com o século XIX, tornaram-se respectivamente províncias do Maranhão e Grão-Pará. Até 1852, a região do Turiaçu pertencia ao Pará. Após muitos conflitos passou para a jurisdição do Maranhão. Os limites, antes o rio Turiaçu, passariam a ser o rio Gurupi. Uma margem pertencia ao Pará e a outra ao Maranhão. Quilombolas, grupos indígenas e depois colonos e camponeses fizeram ali suas próprias fronteiras. Tais fronteiras foram marcadas por inúmeras experiências de lutas, alianças e conflitos. Ao longo do século XIX, principalmente na segunda metade, houve intensa mobilização militar para combater os quilombos desta região. Nos anos de 1853 e 1858 e também entre 1863 e 1868, numerosas tropas adentraram essa floresta, invadiram e destruíram mais de 15 mocambos e capturaram quase uma centena de mocambeiros. Encontrariam comunidades camponesas vigorosas e estruturadas – algumas com mais de 600 habitantes – e toda uma rede de comércio, articulando produção e comercialização de farinha e extração de ouro (GOMES, 2011, p. 67).

Por seu turno, nos anos 70 e 80 do século XIX, as tentativas de destruição dos mocambos naquela região continuariam e os grandes mocambos de *São Sebastião* (1876-1877) e do *Limoeiro* (1878-1879) foram atacados; outros projetos de colonização surgiriam, principalmente em 1878, quando retirantes cearenses, fugindo das secas, foram enviados para a região; a política provincial do Maranhão tentava novamente ocupar a região e estabelecer uma colônia, denominada Prado, no mesmo local onde existiu o quilombo do Limoeiro, aproveitando-se mesmo da estrutura de casas e produção econômica, assim como as redes comerciais existentes, mas que fracassaram (GOMES, 2011, p. 68).

Na mesma região, alguns quilombos, como São Benedito do Céu²⁸¹, Limoeiro ou São Sebastião, costumeiramente, aparecem nas análises como exemplos de “quilombos históricos”, tendo em vista os registros nos arquivos da época. Flávio dos Santos Gomes (2012, p. 376-377), assim os descreve:

Para o Maranhão – nas áreas do Gurupi-Turiaçu – conhecemos detalhes de um campesinato que articulava mocambos e senzalas, dando origem às comunidades negras rurais e ao acesso à terra ainda na escravidão. Como funcionava? Alguns

²⁸¹ Sobre os quilombos maranhenses, historicamente, São Benedito do Céu, em Viana, e contemporaneamente, Jamary dos Pretos, em Turiaçu, e Flechal, em Mirinzal, cf. PEREIRA, Josenildo de Jesus. As identidades quilombolas contemporâneas: nuances das experiências do Maranhão. **Embornal**: revista eletrônica da ANPUH-CE, v. III, p. 1-23, 2012. Sobre a contemporaneidade dos quilombos maranhenses, cf. FIABANI, Adelmir. Os quilombos contemporâneos maranhenses e a luta pela terra. **Estudios Historicos**, nº 2, p. 1-19, ago. 2009; SOUSA, José Reinaldo Miranda de. Quilombos (palenques), terras de pretos: identidades em construção. **Revista Brasileira do Caribe**, vol. XI, nº 22, p. 33-57, jan./jun. 2011; O'DWYER, Eliane Cantarino; CARVALHO, José Paulo Freire de. Jamary dos Pretos, município de Turiaçu (MA). In: O'DWYER, Eliane Cantarino (org.). **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002, p. 173-212.

produtos que complementavam a economia de quilombos – servindo como moeda de troca – vinham das roças e da economia própria daqueles que permaneciam nas senzalas, estabelecendo alianças, ampliando bases econômicas, autonomia e proteção. Embora permeadas por tensões, surgiam redes de trocas nas fazendas, nos povoados, nas feiras e nas vilas. Na província maranhense, reclamava-se desse circuito mercantil, porque a “desgraça é maior” nas lavouras, uma vez que “os escravos furtam o algodão dos senhores e vão vender aos mascates ou aos fazendeiros vizinhos, geralmente os fazendeiros compram aos escravos dos vizinhos o algodão furtado fingindo supor que provém das pequenas roças dos vendedores ou de compra por estes feita”. Além disso, “é quase geral acoitarem escravos fugidos uns dos outros; desfrutando-lhes o serviço que querem prestar pelo alimento e promessa de compra ou proteção”. Tal cenário, ao invés de atípico, revela as margens estreitas que aproximavam as comunidades de senzalas e as comunidades de fugitivos. Em Viana, próximo à fazenda Santa Bárbara, dizia-se haver um pequeno quilombo com escravos, que descobertos ainda nas matas da fazenda, estariam fazendo farinha para seguirem em direção a um dos grandes quilombos localizados no rio Turiaçu. Em 1865 foi noticiado que o líder do quilombo chamado São Benedito do Céu tinha um plano de invadir a fazenda Santa Bárbara à noite para cometer assassinatos, insatisfeito que estava com as atitudes senhoriais para com aqueles que permaneciam nas senzalas. Desde muito tempo – segundo depoimentos – quilombolas do São Benedito do Céu obtinham sal e ferramentas com escravos e lavradores locais. Sobre a invasão, os quilombolas “desistiram porque um clube com escravos da fazenda com que entretêm relações decidiu-se o contrário, com o fim de não comprometer os escravos da fazenda” (GOMES, 2012, p. 376-377).

A intensidade da escravização e do seu contraponto, os quilombos²⁸², no Maranhão, evidencia-se não apenas pela historiografia regional maranhense²⁸³ e brasileira, apesar de parcela dessas memórias e histórias serem desconhecidas ou silenciadas. Os processos de tombamento dos quilombos de Frechal, em Mirinzal (IPHAN, 1995), e Jamary dos Pretos, em Turiaçu (IPHAN, 1997), ambos no Estado do Maranhão, demonstram a necessidade de aprofundamento dos estudos sobre o fenômeno quilombola, retirando-se da zona de silenciamento os personagens anônimos que construíram coletivamente parte da memória e história do país e que, por sua vez, contribuíram para a construção do direito à liberdade, ao se insurgirem contra o regime social, político, econômico e jurídico que foi a escravização dos

²⁸² A respeito dos quilombos no Maranhão, cf. ARAÚJO, Mundinha. **Insurreição de escravos em Viana – 1867**. São Luís: 2014; ARAÚJO, Mundinha. Notícias sobre os quilombos no Maranhão. In: MOURA, Clóvis. **Os quilombos na dinâmica social do Brasil**. Maceió: EDUFAL, 2001, p. 139-156; ARAÚJO, Mundinha. **A invasão do quilombo Limoeiro – 1878**. São Luís: SIOGE/APEM, 1992; ASSUNÇÃO, Matthias Röhring. A memória do tempo de cativo no Maranhão. **Tempo**, vol. 29, p. 67-110, 2010; ASSUNÇÃO, Matthias Röhring. Quilombos maranhenses. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 433-466; GOMES, Flávio dos Santos. Africanos e crioulos no campesinato negro do Maranhão oitocentista. **Revista Outros Tempos**, vol. 8, nº 11, p. 63-88, 2011; VIVEIROS, Jerônimo de. O mocambo de Pinheiro & A revolta dos pretos. In: _____. **Quadros da vida pinhense**. São Luís: Geia, 2007, p. 41-42 e 75-79.

²⁸³ Há fartas referências sobre a escravização maranhense: cf. ABRANCHES, Dunshee de. **O cativo: memórias**. São Luís: AML, 2012; ABRANTES, Elisabeth S.; BARROSO JUNIOR, Reinaldo dos S. **O Maranhão e a escravidão moderna**. São Luís: UEMA, 2016; FARIA, Regina H. M. de. **Mundos do trabalho no Maranhão oitocentista: os descaminhos da liberdade**. São Luís: UFMA, 2012; LOPES, Daylana C. da S. **Direito e escravidão: embates acerca da liberdade jurídica de escravos na província do Maranhão (1860-1888)**. Dissertação. Mestrado em História, UFMA, São Luís, 2013, p. 37-45; MEIRELES, Mário. Os negros no Maranhão. In: _____. **Dez estudos históricos**. São Luís: AML, 1994, p. 125-160.

sujeitos negros. Nessa perspectiva, a Constituição Federal de 1988 estabelece que “todos documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos” são objeto do instrumento jurídico de proteção cultural mais tradicional do direito brasileiro: o tombamento (art. 216, § 5º da CF). Além de proteger, faz-se imprescindível, sobretudo, se estudar os quilombos, indo-se além do senso comum e dos estereótipos que foram construídos a seu respeito. Sobre o pouco conhecimento que ainda se tem sobre os quilombos, Flávio dos Santos Gomes (2011, p. 82-83) expõe que:

Continuamos ainda sabendo muito pouco sobre a organização interna dos quilombos no Brasil. Sobre os mocambos maranhenses do Turiaçu-Gurupi, podemos, entretanto, levantar algumas questões iniciais. As expedições punitivas conseguiram, ao longo do século XIX, invadir e destruir dezenas de mocambos e quilombos. Outros tantos logo formar-se-iam. Com um ar de frustração conseguiram apenas invadir mocambos que já estavam abandonados. Era prática dos quilombolas se refugiarem em outros mocambos. Isto não foi só no Maranhão, mas estratégias de várias comunidades de escravos fugidos nas Américas. Também houve casos de enfrentamento mais direto contra tropas reescravizadoras. Quando conseguiram adentrar os mocambos, soldados viram casas, capelas e uma complexa economia. A ‘grandeza’ de alguns mocambos – este é o caso do Maranhão – em termos de quantidade de casas e roças plantadas muitas vezes surpreendiam os oficiais militares que comandavam essas diligências.

O trecho acima explica a razão pela qual, atualmente, o número de comunidades quilombolas no Estado do Maranhão é um dos mais significativos no Brasil. A forte presença dos “quilombos históricos”, durante os períodos colonial e imperial, engendrou a sua ramificação após a abolição até a contemporaneidade, em que pese a ignorância jurídica sobre os mesmos durante um século (1888 a 1988). Desde os primeiros registros de fugas e refúgios coletivos de escravizados nos recantos do Brasil, essas comunidades, classificadas como “quilombos” pelas autoridades coloniais, foram historicamente reprimidas enquanto vigorou o sistema escravista. Quando a escravidão foi enfim abolida, os quilombolas acabaram entregues ao esquecimento, voltando a ser lembrados na Constituição de 1988, desta vez sob a categoria jurídica de comunidades remanescentes de quilombos, condição na qual passaram a ser contemplados por políticas públicas e iniciaram processos de reorganização política para reivindicar direitos historicamente negados (CUNHA; ALBANO, 2017, p. 154).

A ignorância a respeito dos quilombos decorre, em grande parte, das ideias essencializadas produzidas no imaginário social. A difusão de que eram comunidades isoladas, sem interação com a sociedade envolvente ou de que se constituíam um modelo único, desconsiderava a dinamicidade e a complexidade inerentes. Portanto, nunca é demasiado recordar que, na formação do campesinato negro, houve articulação entre os quilombos e a sociedade envolvente:

Em função do não-isolamento e ao mesmo tempo da estratégia de migração, muitos quilombos sequer foram identificados e reprimidos por fazendeiros e autoridades durante a escravidão. Outros, na mesma ocasião, acabaram sendo reconhecidos como

vilas de camponeses negros que efetuavam trocas mercantis, interagindo com a economia local envolvente. Destaca-se ainda formação de “comunidades de senzalas”, comunidades negras rurais (formadas ainda na escravidão e com desdobramento no pós-Abolição) com cativos e libertos de um mesmo proprietário ou de um conjunto de proprietários, organizadas por grupos de trabalho, famílias, compadrio e base religiosa que hoje representam as centenas de “terras de preto” ou “terra de santo” em várias fronteiras agrárias. Além disso, a questão da identidade étnica não foi tão somente uma construção do presente, mas estava colocada nas formas de classificação e paisagens rurais no século XIX e antes (YABETA; GOMES, 2013, p. 109).

Por essa razão, a Constituição Federal de 1988 representa uma conquista que não pode ser ignorada. Ela rompe com o “véu da ignorância” formado em torno dos quilombos, seja sob o aspecto da patrimonialidade ou da contemporaneidade. A Constituição Federal de 1988, ao evitar a ideia de uma identidade nacional única, abriu as portas do Estado para o reconhecimento dos diversos povos e práticas culturais que compõem o país, sendo exemplo disso o registro de bens imateriais, dando evidência e prestígio a práticas culturais indígenas, assim como aquelas ligadas a tradições afro-brasileiras, como o ofício das baianas do acarajé, a capoeira, o jongo, o samba de roda, o samba de enredo ou o tambor de crioula (MARINS, 2016, p. 19-20).

Sem embargo, em que pesem a amplitude constitucional e a abertura do IPHAN acolherem parcela do patrimônio cultural brasileiro subalternizado, os critérios adotados e resultantes do reconhecimento e da inclusão pelo Direito Administrativo ainda permeiam-se por visões essencialistas, regionalizadas e autocentrados em imagens de pureza das práticas patrimonializadas. Por exemplo, nenhum terreiro fora do Nordeste foi objeto de tombamento até 2015, configurando-se uma territorialidade restritiva e associativa, que priva o restante do país do reconhecimento da presença de tradições religiosas afro-brasileiras; ao mesmo tempo, o conjunto de tombamentos faz com que o candomblé reine soberano sobre outras práticas religiosas afro-brasileiras; de fato, não há nenhum terreiro de umbanda tombado pelo IPHAN, configurando sobrevalorização das religiões panteônicas da Costa da Mina e do Golfo do Benin que atualiza a compreensão de que o candomblé seria mais puro e “mais africano” do que os demais cultos como a umbanda, tidos como sincréticos (MARINS, 2016, p. 23-24).

A partir dessas afirmativas, ao mesmo tempo em que o reconhecimento e inclusão dos novos patrimônios cria fissuras e rupturas na prática patrimonial hegemônica, deve-se questionar a razão pela qual o Estado brasileiro não avança além da reprodução do senso comum patrimonial, ao não reconhecer patrimônios afro-brasileiros que estão fora dessas territorialidades restritivas, com a finalidade de se evitar a folclorização desses importantes representantes da cultura afro-brasileira. Há representações afro-brasileiras em todas as regiões do país, mas o Estado-Nação tem insistido em eleger apenas aqueles que reforçam uma ideia de herança centralizada e localizada, como se as demais não possuíssem a distinção necessária,

o que, de certa forma, prejudica o processo de reconhecimento e inclusão das representações patrimoniais e a luta contra o racismo institucional, cultural e religioso das demais regiões.

Além disso, pouco se procedeu no tocante ao tombamento dos quilombos, em que pese mais de 30 (trinta) anos de promulgação do texto constitucional. Esse fato evidencia as dificuldades da sociedade e do Estado e em lidar com a ideia de quilombo fora dos estereótipos que foram construídos sobre ele. Em uma sociedade estruturada no racismo institucional e cultural, parece ser difícil assimilar e/ou incorporar a inovação jurídica, como a patrimonialidade quilombola, que tem a possibilidade de se mostrar como medida antirracista, ao trazer à narrativa oficial do Estado-Nação a insurgência quilombola, protagonizada, em sua maior parte, pelos(as) negros(as) escravizados.

A patrimonialidade quilombola incomoda e desafia o racismo institucional e cultural. Em um país alicerçado no racismo estrutural, reconhecer e incluir um patrimônio que desafia as hierarquias raciais inventadas e sedimentadas do Estado-Nação, informando que o direito não só à liberdade e seus correlatos podem desfrutar de benesses das classes dominantes deter a hegemonia da produção do Direito. É um processo contínuo de luta e negociação decorrente, principalmente, da mobilização dos sujeitos interessados, ideia que, atualmente, pode parecer “perigosa” e possibilitadora de ruptura dos privilégios de direitos, decorrente da emergência de identidades coletivas que estavam silenciadas.

Por esse motivo, diante da emergência de identidades coletivas de povos indígenas e comunidades quilombolas, a resposta dos dominantes, por meio dos órgãos e entidades estatais, é colocar tais ideias em zonas de “não decisão”, evitando-se avanços que comprometam estruturas sociais e raciais já sedimentadas.

Em verdade, a ideia de quilombo, na sua patrimonialidade ou contemporaneidade, no texto constitucional, representa a oportunidade não só de afirmação de direitos, mas, além disso, de construção de novos direitos necessários ao reconhecimento e inclusão da tradicionalidade das comunidades quilombolas. Com esse pensamento, abre-se a possibilidade de se formular fissuras no sistema de hierarquia dos direitos que envolvem outras comunidades subalternizadas, pois remete a um reconhecimento à insurgência toda vez que o sistema jurídico se revelar limitante ao usufruto de direitos básicos dessas comunidades. Nesse sentido, Ilka Boaventura Leite (2008, p. 975) enuncia:

Em recente análise sobre essa questão, busquei discorrer sobre os vários momentos de consolidação do quilombo como um direito. Procurei demonstrar como o quilombo vai pouco a pouco se instituindo como direito e como isto é fruto de um movimento de longa duração na história brasileira, um movimento persistente e constante de reação às formas de subordinação dos africanos tidos anteriormente como seres inferiores. Esse é um processo profundo e constante que, é claro, não ocorre somente

nas fronteiras nacionais, mas em todas as Américas. Nesse balanço destaquei o ano de 1988 como o marco da mudança pela correlação do Centenário da Abolição da Escravidão com a Assembleia Nacional Constituinte. Esses são os dois grandes acontecimentos políticos – o primeiro de reavaliação e balanço sobre o passado; o segundo de projeção para o futuro –, um retroalimentando o outro, e ambo produzindo uma mudança profunda na situação política dos negros brasileiros (LEITE, 2008, p. 975).

Confirma-se, com isso, a falta de interesse em se regulamentar a patrimonialidade quilombola, decorrendo, por consequência, o sobrestamento dos processos de tombamento de Frechal e de Jamarý dos Pretos, inseridos em um contexto maior no qual o local é paralisado por “indecisão” de políticas nacionais a respeito de um assunto que mexe em delicada questão tabu envolvendo o racismo institucional e cultural.

a) Os descaminhos da indecisão: quando o saber pouco sabe ou nada decide

Em relação ao patrimônio quilombola, a prática patrimonial se debate com incertezas jurídicas elementares. Como definir o conteúdo do art. 216 § 5º da Constituição Federal diante do Decreto-Lei nº 25/37? Se o campo do patrimônio tem se definido pela ideia de distinção e singularidade, como efetivar tal dispositivo, permeado pela indistinção e abrangência, tendo em vista que a Constituição tombou “todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos”? As leituras dos processos de tombamento dos quilombos, em trâmite junto ao IPHAN, dão noção da problemática: a falta de pesquisas nas Ciências Sociais, incluído o Direito, envolvendo a patrimonialidade quilombola aumenta o campo de incertezas e “não decisão”. No processo de tombamento do Quilombo do Frechal, localizado no Município de Mirinzal, Estado do Maranhão, há um parecer técnico, datado em 02 de outubro de 1995, opinando pelo seu arquivamento (IPHAN, 1995, p. 12-19). Os argumentos salientam uma série de concepções que se entrecruzam de maneira pouco consensual:

[...]

Sra. Chefe de Divisão,

Trata o presente parecer do estudo da viabilidade de tombamento do sítio identificado como Quilombo do Flexal, localizado no município de Mirinzal, estado do Maranhão. A documentação foi a nós encaminhada por intermédio do ofício nº 110 SECODID, datado de 21 de fevereiro de 1992, assinado por [...], Sub-procurador Geral da República e Secretário de Coordenação da Defesa dos Direitos Individuais e dos Interesses Difusos, atendendo ao pedido contido no parecer técnico, datado de 30 de março de 1992, do Sr. [...] Coordenador de Preservação da memória da Cultura Afro-Brasileira e Diretor Substituto de Estudos, Pesquisas e Projetos da Fundação Cultural Palmares. Nesse documento é solicitado o encaminhamento da matéria ao Instituto Brasileiro do Patrimônio Cultural, para que em observação ao § 1º do art. 215 da Constituição, em concordância com o art. 1º do Decreto-lei n 25 de 30 de novembro de 1937, submeta ao seu egrégio Conselho a apreciação da matéria em pauta, com o pedido de reconhecimento do bem tombado, em conformidade com o § 5º do art. 216 da mesma Constituição.

[...]

Dos textos apresentados, detectamos os seguintes pontos como presentes em todas as definições, e que, conseqüentemente, passaram a ser considerados por nós como essenciais para o entendimento do significado do termo:

a) a questão da localização espacial, que se encontra refletida na escolha de determinado espaço físico, de dimensões variáveis, para assentamento dos escravos então em fuga. [...]

b) do ponto de vista cronológico/histórico, podemos dizer que os quilombos se encontram dentro de uma faixa temporal que teve seu início com o tráfico negreiro e seu término com a abolição da escravatura. [...]

c) do ponto de vista cultural, os quilombos estão associados à etnia negra, que aqui aportou em razão do regime escravo então vigente em nosso país. Caracteriza-se enquanto uma das formas de rebelião à ordem social repressiva vigente, representando, inegavelmente, uma das reações dos cativos ao sistema escravista. Nesse sentido, a busca pela liberdade é uma das motivações para que os escravos procurem os quilombos, e essa liberdade se encontra mais garantida quando passam a se refugiar em locais de difícil acesso”.

Tendo por base o exposto, adotamos a mesma linha de pensamento para a análise do presente processo. Assim sendo, foram as seguintes as observações por nós levantadas:

Quanto à questão da localização espacial, observamos a ausência da identificação exata do local onde se estabeleceu o quilombo. [...]

A não definição da localização geográfica da comunidade e da sua consequente vinculação direta com o mocambo, somada à ausência, no processo, de qualquer referência quanto à determinação espaço geográfico onde se situava o Quilombo do Frechal, levam-nos a atentar mais detalhadamente para outros pontos, essenciais para o reconhecimento do local como quilombo. São eles:

Com relação ao item “c”, ou seja, no que diz respeito à questão cultural, não encontramos, na documentação a nós encaminhada, indicações quanto ao fato da constituição da comunidade ter sido fundamentada numa situação de revolta com relação ao sistema escravista vigente nas fugas de escravos das e seu assentamento em situação de ocultamento. Muito pelo contrário, as informações do processo nos levam a uma situação de relacionamento amigável entre senhor e escravos. [...]

Nota-se que a mesma história é então contada sob duas versões diferentes, tendo se passado em momentos e com protagonistas diferentes. A versão que relata o acontecido em momento mais recente (séc. XX), desvincula totalmente a questão do enfoque escravo – e, automaticamente do tema quilombos – mesmo considerando-se o que afirma o documento da Associação dos Moradores da Comunidade Frechal e Rumo, Mirinzal, MA, datado de 4 de outubro de 1989, e assinado em nome da associação [...]

Finalmente, concluímos não haver, no processo em questão, informações que justifique o tombamento do bem, uma vez não ter sido comprovada a vinculação da área onde se situa a comunidade de Frechal com remanescentes históricos de quilombos que porventura tenham se constituído no local. Conseqüentemente, não julgamos necessário o pedido de correção do nome do processo, nem a complementação das exigências estabelecidas na Portaria nº 11 de setembro de 1986, indicando, assim, o seu arquivamento. [Grifou-se]

Após o pedido da Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas - ACONERUQ, entidade representativa das Comunidades Negras Quilombolas do Maranhão, que requisitou dados sobre o andamento do processo de tombamento do Quilombo do Flechal (IPHAN, 1995, p. 35-38), há manifestação da área técnica do IPHAN, a qual sintetiza a situação de outros processos e os descaminhos da “não decisão” abarcando a problemática de reconhecimento e inclusão da patrimonialidade quilombola:

Rio de Janeiro, 09 de novembro de 2006.

Senhora Gerente,

O Memorando 226/2006 GAB – 3ªSR/IPHAN solicita informações sobre o Processo de Tombamento 1352 – T – 1995 – Quilombo de Frechal, Mirinzal/MA, para atendimento ao Ofício nº 412/2006 da ACONERUQ, entidade representativa das Comunidades Negras Quilombolas do Maranhão, que requisita dados sobre o andamento do referido processo de tombamento.

De acordo com elementos extraídos do banco de dados deste Departamento, o processo de tombamento de Frechal já está em fase de conclusão e aguarda apreciação da Procuradoria Federal deste Instituto. Cabe ressaltar que há nos autos parecer de arquivamento, pois, o presente quilombo não se enquadra na hipótese prevista no parágrafo quinto do artigo 216 da Constituição de 1988.

Tendo em vista as informações acima citadas, apresentamos as seguintes considerações referentes ao Quilombo de Frechal e a problemática do tombamento de quilombos. As reflexões doravante feitas são fruto do trabalho desenvolvido pelo subscritor no âmbito do Programa de Especialização em Patrimônio deste Instituto em parceria com a UNESCO.

A Constituição de 1988, em seu artigo 216, § 5º, estabeleceu o tombamento “dos sítios e documentos detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos”. De acordo com o Parecer nº 47/98 do então Departamento de Proteção – DEPROT – do IPHAN que procurou formular diretrizes para o tombamento de antigos quilombos, estes “*são áreas onde existem vestígios materiais da ocupação quilombola. Por ocupação quilombola entende-se as comunidades auto excluídas da sociedade nacional durante o período colonial até a abolição da escravidão, formadas originalmente por negros escravos fugidos das áreas urbanas ou rurais onde existiam práticas de exploração escravista*”.

Ocorre que este conceito foi ampliado pela antropologia para abrigar as comunidades que se identificam pela resistência com os antigos quilombos. Neste sentido, Arruti afirma que “*Se a resistência for percebida como as várias estratégias para se manter vivo e perpetuar o seu grupo, esses grupos remanescentes de quilombos, ou de senzalas, ou de portos de embarque de escravos, são resistentes de alguma forma porque eles chegaram até hoje, ocupando áreas que, quase sempre, são de uso comum, diante de uma situação de especulação imobiliária e avanço do capitalismo. São comunidades que resistiram, embora não sejam quilombos num sentido estrito*”.

Constata-se, assim, que hodiernamente, o conceito de Quilombos foi ampliado e abrange as comunidades negras que, de algum modo, resistem a exclusão social. Desse modo, para fins metodológicos, podemos classificar as comunidades negras que, atualmente se auto atribuem como quilombolas, em três categorias muito semelhantes, mas cuja distinção produzirá efeitos relevantes para a compreensão da questão no cenário político-jurídico. Pode-se falar em:

- Comunidades remanescentes de antigos quilombos;
- Comunidades remanescentes de senzalas;
- Comunidades de novos, contemporâneos ou modernos quilombos.

As comunidades remanescentes de quilombos ou quilombos históricos são aquelas formadas por escravos negros até 13.05.1888, como forma de resistência ao regime escravista. São os quilombos em sentido *stricto*. Já as **comunidades remanescentes de senzalas** seriam aquelas comunidades oriundas de escravos negros que habitavam as senzalas na época da escravidão e que com a abolição foram beneficiários de doação das terras ou que permaneceram nelas, ou ainda, aquelas comunidades criadas por negros libertos. Sabe-se que muitos senhores de escravos doaram suas fazendas aos negros ou abandonaram as terras em virtude do declínio econômico de suas atividades, nas diversas crises econômicas pelas quais o País passou. Nessas formou-se uma nova comunidade, pautadas em outras relações, que não mais os escravocratas. **Os novos ou modernos quilombos** são aquelas comunidades formadas após a abolição e que se auto-atribuem como quilombos, no sentido ressemantizado do termo. Aqui ser quilombo é manter uma identidade de resistência, o que alguns antropólogos como Arruti e O’Dwyer denominam de metáfora do quilombo.

Ressalte-se que esta distinção também foi feita na Constituição de 1988, pois o artigo 216 § 5º trata dos vestígios materiais dos antigos quilombos, enquanto o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitória – ADCT utiliza a expressão comunidades remanescentes de quilombos”, ao reconhecer a propriedade definitiva

das terras ocupadas por tais comunidades. Daí, depreende-se do texto constitucional que o tombamento com base no artigo 216, § 5º só é possível para os vestígios materiais dos antigos quilombos. Com efeito, a Carta Magna separou a proteção cultural da proteção fundiária, por serem institutos jurídicos distintos. Cumpre observar que o tombamento, enquanto instrumento de proteção cultural, não garante a propriedade definitiva das terras ocupadas pelas comunidades remanescentes de quilombos, uma vez que o próprio Decreto-Lei 25/37 permite a venda do bem tombado. Assim, não há que se falar em tombamento para garantir indiretamente a proteção fundiária.

In casu, em virtude das monoculturas de cana-de-acúcar e de algodão, a Província do Maranhão contou, desde o século XVII, com elevado número de escravos. Tal Província constituiu um dos maiores focos da escravatura brasileira. Cabe registrar que na região do quilombo do Frechal, localizado no Município de Mirinzal, estão presentes diversas comunidades remanescentes de quilombos. De acordo com dados presentes no parecer da arqueóloga [...] e nos demais documentos constantes dos autos, bem como na bibliografia pesquisada, o quilombo de Frechal se enquadra na situação de comunidade remanescente de senzala. Conforme o citado parecer, não foram encontradas na documentação juntada aos autos “indicações quanto ao fato da constituição da comunidade ter sido fundamentada numa situação de revolta com relação ao sistema escravista vigente, nas fugas de escravos das fazendas e seu assentamento em situação de ocultamento. Muito pelo contrário, as informações do processo nos levam a uma situação de relacionamento amigável entre senhor e escravos”. O que se depreende dos autos é que a comunidade decorre de senzala, isto é, com a abolição os ex-escravos permaneceram na fazenda e se mantiveram na posse após a atividade da atividade econômica ali exercida. E, deste modo, não se caracteriza como um antigo quilombo, o que justifica o parecer de arquivamento do presente pedido de tombamento.

Por outro lado, é inegável que o constituinte procurou valorizar a cultura afro-brasileira, mormente a cultura quilombola. No entanto, cabe esclarecer uma questão de ordem técnica quanto à proteção dos antigos quilombos. Nesse sentido, imprescindível é o entendimento de Sonia Rabello:

“É importante esclarecer que a proteção de uma categoria genérica de bens, por via legislativa, há de prever os efeitos relativos a esta proteção, uma vez que, não sendo emanado do Executivo, pelo processo referido no Decreto-Lei nº 25/37, não se pode chamar de tombamento esse tipo de proteção. A lei que prevê a proteção de uma categoria genérica de bens poderá, eventualmente, equiparar os efeitos de sua proteção aos efeitos do tombamento, mas, ainda assim, não se inserirá na categoria de bens tombados, mas sim naquela de bens preservados, cujos efeitos jurídicos podem até se equivaler. Uma lei que apenas diga que determinados bens estão protegidos, sem estabelecer a consequência desta proteção, é inócua; se a lei objetivar que seus efeitos venham restringir direitos, ao menos a previsão genérica dos efeitos dessa restrição deverá estar nela indicada, para que obedeça ao princípio constitucional da legalidade”.

Desse modo, como ato emanado do Poder Legislativo, não é possível, tecnicamente, denominar a proteção prevista no § 5º do artigo 216 do texto constitucional de tombamento. Não é o *nomen juris* que identifica a natureza jurídica de determinado instituto, mas sai a sua essência axiológica. Ressalte-se que há diversas leis que protegem bens culturais patrimoniais, mas sem inseri-las na categoria de bens tombados. Como exemplo podemos citar a Lei nº 3.924 de 16 de julho de 1961 e a Lei 4.845 de 1965.

Destarte, chegamos à conclusão de que é indispensável a regulamentação do dispositivo constitucional que protege os antigos quilombos, para estabelecer qual o instrumento jurídico de proteção, e a que categoria estão inseridos, bem como para determinar quais serão os efeitos desta proteção.

Tendo em vista as diversas questões jurídicas que estão presentes no tombamento de quilombos, a Procuradoria Federal do IPHAN está analisando o Processo de Tombamento 1352 – T – 1995 – Quilombo de Frechal/MA, bem como os demais processos de tombamento de quilombos.

As duas manifestações acima sintetizam alguns aspectos, dos quais o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN ainda não conseguiu se desvencilhar. **Primeiramente**, o de entender que os quilombos constituíram uma experiência complexa que não pode ser reduzida apenas aos conceitos jurídicos vigentes anteriormente a 1888²⁸⁴.

Os conceitos jurídicos geram marcos para o entendimento de determinados fenômenos. A semântica do próprio Direito, no entanto, possui limitações, já que a experiência quilombola se mostrou complexa e dinâmica, pois os quilombos não eram uniformes. Logo, apenas o uso dos conceitos jurídicos, dissociados das realidades históricas dos quilombos, evidentemente, não apresentará muitas elucidações, pois os conceitos jurídicos, anteriores a 1888, se apresentavam limitados diante da amplitude do fenômeno quilombola, tanto que, por diversas vezes, tal conceito teve que ser reajustado, à medida que a moldura jurídica não conseguia abarcar a dinamicidade e complexidade daqueles.

Em **segundo lugar**, a manifestação técnica reconhece a ressignificação e ressemantização do conceito de quilombos pelas Ciências Sociais, mas não consegue dissociar que as mesmas estão relacionadas aos direitos fundiários, principalmente, isto é, à contemporaneidade das comunidades quilombolas. O Estado, por intermédio do IPHAN, tem consciência de que o conceito de quilombo foi ressignificado pelas Ciências Sociais. Todavia, para tratar de patrimonialidade não consegue dissociar o conceito ressignificado para abordar a contemporaneidade quilombola. Evidencia-se haver incompreensão da saída constitucional de 1988, que separou os institutos, exatamente, para evitar tal confusão.

A Constituição desvinculou os direitos territoriais da patrimonialidade para não “frigorificar”, “engessar” ou “enlatar” as experiências quilombolas contemporâneas. A contemporaneidade e/ou territorialidade quilombola pode e deve se valer da patrimonialidade prevista no art. 216, § 5º, da Constituição, mas apenas para ampliar direitos; jamais para reduzi-

²⁸⁴ Décio Freitas (1982, p. 39-41) informa a existência das seguintes formas de quilombo: a) *agrícolas*, os quais constituíram a maioria dos quilombos, tendo a agricultura como principal base de sua produção econômica, mas que não excluía o artesanato, a caça, a pesca e a coleta de alimentos; b) *mineradores*, que mineravam o ouro e os diamantes que serviam de moeda para a aquisição, nas comunidades escravistas, de alimentos, ferramentas, armas e tudo mais que necessitavam, tendo predominado em Minas Gerais, Bahia, Goiás e Mato Grosso; c) *extrativista*, que existiram sobretudo na Amazônia, com a extração das “drogas” as quais eram vendidas aos “regatões”; d) *mercantis*, que trabalhavam com as drogas extraídas pelos indígenas na região amazônica; e) *pastoris*, no qual abatiam o gado selvagem para extrair o corou, os chifres e outros acessórios para vende-los aos aventureiros portugueses e castelhanos na região do Rio Grande do Sul; e) *predatórios*, os quais praticavam assaltos e saques a propriedades e viajantes, a fim de obterem armas, munições e outras mercadorias, além do objetivo político de manter em respeito os escravocratas, podendo ter caráter acessório, no caso de quilombos produtivos, não se dedicando a nenhuma atividade produtiva, vivendo exclusivamente das expropriações realizadas contra as propriedades escravistas, sendo taxados de “ladrões” e “bandidos”; f) de *serviços*, existentes na maioria dos centros urbanos coloniais e pós-coloniais. Como já se disse anteriormente, a questão dos quilombos “predatórios” é criticada por parte da historiografia, cf. SCHWARTZ, Stuart B. **Escravos, roceiros e rebeldes**. Santa Catarina: EDUSC, 2001, p. 49.

los ou interpretá-los de forma restritiva. A patrimonialidade quilombola deve ser invocada somente para a ampliação dos direitos. Qualquer interpretação em sentido contrário constitui equívoco de interpretação das normas que versam sobre quilombos.

Em **terceiro lugar**, nota-se que o documento enxerga a possibilidade de três diferentes tipos de comunidades quilombolas: a) Comunidades remanescentes de antigos quilombos; b) Comunidades remanescentes de senzalas; c) Comunidades de novos, contemporâneos ou modernos quilombos. Nada obstante, na prática, o IPHAN não se desvincula do conceito de quilombos contemporâneos ou modernos, já que as Ciências Sociais rejeitaram o uso dos outros conceitos, os quais são de grande valia ao entendimento da complexidade do fenômeno. Porém, a questão, antes de tudo, é jurídica, pois a Constituição, expressamente, separou a disciplina de “quilombos históricos”, como patrimônios (material e imaterial, sem menosprezar seus sujeitos), dos “quilombos contemporâneos”, como comunidades de sujeitos com direitos territoriais vinculados a uma trajetória histórica ligada à escravidão.

O Direito lida, não raras vezes, com conceitos que se mostram limitados ou que, anteriormente, não poderiam ser questionados²⁸⁵. Pode-se, então, percebê-lo como instrumento didático apto a demonstrar a existência de outras possibilidades conceituais, tendo em vista o seu poder de nomeação, conforme abordado por Pierre Bourdieu (2010). O uso de conceitos compartimentizados, muitas vezes problemático, configura-se, no entanto, apoio ao destrinchamento de conceitos complexos, como é o caso dos quilombos, desmobilizando as incertezas conceituais.

Em **quarto lugar**, há precipitada análise de caso concreto sem diretriz regulamentadora estatal para todos os casos de tombamento quilombola. A lógica que permeia a prática patrimonial é a de “distinção” e da “singularidade”. Porém, como já se mencionou, a Constituição, para os quilombos, ignorou essa lógica, pois tombou todos os sítios e documentos relacionados às reminiscências dos antigos quilombos, ou seja, qualquer “quilombo histórico” se mostra tombado, restando apenas identificá-los. No caso, tanto o profissional da arqueologia quanto o historiador não se debruçaram sobre fontes primárias ou não fizeram qualquer trabalho de campo que pudesse embasar as suas conclusões a respeito da Comunidade Quilombola do Frechal, inclusive ignoraram a oralidade e os documentos transcritos do Arquivo Público do

²⁸⁵ O § 3º do art. 225 da Constituição Federal trata, por exemplo, da união entre homem e mulher, para fins de uniões civis. Todavia, o STF, no julgamento da ADPF nº 132/RJ e ADI nº 4.277/DF, superou essa limitação ao entender que pessoas do mesmo sexo possuem direitos iguais. Sobre essas ressignificações constitucionais, cf. BARROSO, Luís Roberto. A razão sem voto: o Supremo Tribunal Federal e o governo da maioria. **Revista Brasileira de Políticas Públicas**, vol. 5, número especial, p. 23-50, 2015; BARROSO, Luís Roberto. O constitucionalismo democrático ou neoconstitucionalismo como ideologia vitoriosa do século XX. **Revista Publicum**, vol. 4, ed. comemorativa, p. 14-36, 2018.

Estado do Maranhão, que demonstravam a intensa existência de quilombos na região (nas localidades de Santa Helena, Pinheiro, Codó, Viana, São Bento, Itapecuru-Mirim, Alcântara, Turiaçu, Cururupu, Rosário, São João Batista, Tutoya, Coroatá, Chapadinha, São Luís, Cajapió, Anajatuba, Boqueirão), decorrentes do Projeto “Vida de Negro, da Sociedade Maranhense de Defesa dos Direitos Humanos (IPHAN, 1995, Anexo I, parte 2, p. 41-73), segundo o qual:

Os transcritos que coletamos têm início a partir do ano de 1832 e funcionam comprobativamente à nossa hipótese de existência de quilombos numa vastidão territorial, menosprezada pelo senso comum. Todos os nossos documentos que compõem o arquivo do Projeto Vida de Negro, são identificados pela lata, o maço, o período e o assunto a que se referem (IPHAN, 1995, Anexo I, parte 2, p. 43).

Os agentes públicos estão autorizados a efetuar conclusões gerais sobre a temática, no sentido de expressar suas opiniões acerca dos quilombos, mas jamais de examinar precipitadamente a historicidade quilombola da Comunidade de Frechal, desconsiderando as informações documentais que o processo administrativo continha e tentando “enquadrar” a comunidade como um não “quilombo histórico” ou um “quilombo decorrente de senzala”. No mínimo, caberia solicitar que o processo recebesse informações complementares, prática recorrente na instrução de processos administrativos no Brasil. Portanto, as análises se mostraram precipitadas. Não cabe à comunidade quilombola efetuar a total instrução do processo, mas aos órgãos e entidades do Estado, que estão encarregados do seu estudo direcionar e dizer quais informações necessitam, a fim de verificar se a hipótese pretendida se adequa aos modelos jurídicos vigentes de tombamento.

Em **quinto lugar**, conquanto defenda-se a necessidade de disciplina normativa infraconstitucional, a regulamentação do dispositivo constitucional sobre tombamento quilombola não impede que o Estado se valha de outras diretrizes gerais para reconhecer o tombamento quilombola. Como alguns autores apontam, a hipótese do art. 216, § 5º, da CF, trata-se de tombamento por lei ou legislativo²⁸⁶, ou melhor, tombamento constituinte, promovido pelo próprio poder constituinte originário. Há chance de tombamento quilombola independentemente de quaisquer regulamentações. São exemplos disso o caso da Serra da Barriga e do Quilombo do Ambrósio, nos quais a sociedade civil, por meio do movimento negro e setores acadêmicos interessados, tomou o encargo de instruir os processos de tombamento,

²⁸⁶ Esta espécie de proteção é considerada como hipótese de tombamento por lei ou legislativo. Não haveria nenhum impedimento para que se adote a via legislativa como alternativa de proteção eficaz na hipótese de inércia ou desinteresse dos órgãos administrativos competentes para levar a cabo o processo de tombamento propriamente dito; a possibilidade de um “tombamento por lei”, como é impropriamente chamado, pois o tombamento ainda é um ato tipicamente administrativo, fica evidenciada quando a própria Constituição “tombou” em seu art. 216, § 5o, todos os documentos e sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos, concluindo-se que o bem poderá ainda ser declarado de valor cultural pelo Legislativo, através de lei específica que determine a sua preservação (MANIGLIA; WOLFF, 2014, p. 151).

coisa que não foi feita nos demais processos quilombolas. Todavia, nem todos os quilombos têm o privilégio de ter uma mobilização social em seu favor, capaz de permitir uma instrução processual que seja adequada às visões da burocracia patrimonial. Os processos quilombolas que não tiveram seu tombamento reconhecido e que aguardam diretrizes normativas, em sua maioria, efetivamente, possuem poucas informações sobre si mesmos. Nesse caso, a proposta da Constituição é que a falta de tais informações seja sanada, ou seja, a Constituição Federal tombou os sítios e quilombos para que sejam conhecidos, para que tenham suas memórias e histórias evidenciadas, que venham à tona, que saiam das zonas de silêncios, esquecimentos e invisibilidades. Porém, a lógica de tombamento ignora tal diretriz e vai em sentido contrário.

Evidentemente, a regulamentação, desde que precedida de participação das comunidades quilombolas e da própria sociedade civil, representada pelo movimento negro/quilombola, a partir das experiências da Serra da Barriga e do Quilombo do Ambrósio, diminuiria as celeumas jurídicas e burocráticas que pairam sobre o assunto, o que reforçaria sua importância. Entretanto, a regulamentação não é condição essencial, servindo apenas para se eliminar a insegurança jurídica do próprio Estado sobre a questão.

A situação desses dois processos administrativos demonstra haver um estado de indecisão, ou melhor, de “não decisão” sobre o tombamento dos sítios com reminiscências históricas dos antigos quilombos. A “não decisão”, no campo das políticas públicas, é fenômeno interessante e comprova que a prática se relaciona a outro fator: a problemática tabu. No caso, compreendemos que o tabu está relacionado à própria questão do racismo institucional e cultural, o qual cria bloqueios quando temas tão sensíveis chegam em mãos da burocracia, gerando aquilo que se denominou de “engavetar” e, no caso dos quilombos, substitui-se pela terminologia “sobrestar”.

4.3 Políticas públicas: relacionando os racismos institucional e cultural e a “não decisão”

*Povos de origem Mandiga
Umbaca, Fula, Cabinda
Rebolo, Cubá, Benguela
Eram negros e negras lindas
De Angola, Congo Mina
Trazido nas tais caravelas*

*Maltratados como animais
Eles trabalharam demais
Levando couro no lombo
Disfarçando em línguas tribais
Planejaram para os matagais fugir
E erguer seus mocambos*

*Então, de mocambo em
mocambo
Surgiram vários quilombos
Na Baixada Ocidental
Mas o que causava espanto
Deixando os soldados tontos
Era um tal “MOCAMBO
FRECHAL”*

*Haviam boas relações
Dos negros que eram fujões
Com a negrada da fazenda
Cumplicidade e união
Pela conquista do torrão
E a liberdade como prenda*

*Nas terras de Frechal eu vi
Lá pro centro do “HAITI”
Ruínas de várias taperas
Cacos de louças aqui, ali
São provas que estão aí
Das fugas por várias eras)*

*Passaram-se anos e anos
E, além dos negros africanos
Já tinham os negros crioulos
Uns fugindo e lutando
Outros as fugas acoitando
Fingindo-se de negros tolos
(CRUZ; REIS; PAIXÃO, 2000,
p. 6-7)*

Como a “não decisão” envolvendo os processos de tombamento quilombola se relacionam com os racismos institucional e cultural? Uma das maneiras de compreender o retardo em relação a não implementação do dispositivo previsto no art. 216, § 5º, da Constituição é confrontá-lo como uma hipótese de “não decisão” decorrente do racismo institucional e cultural presente na sociedade e Estado brasileiro. Assim, primeiramente, apresenta-se o funcionamento dos ciclos das políticas públicas, enfatizando-se o fenômeno decisório, para, em seguida, demonstrar-se como o racismo institucional e cultural guardam relação com a “não decisão”.

a) A compreensão cíclica das políticas públicas: ferramenta para além dos enunciados textuais

Por que os juristas devem estudar políticas públicas e governança? Por que devem ir além da clausura do Direito, isto é, além dos enunciados textuais? Como isso auxilia a entender o fenômeno da “não decisão” envolvendo a patrimonialidade quilombola tratada neste trabalho? As instituições do sistema de justiça, do ponto de vista de defesa da governança pública, representam uma conquista apresentada pelo constituinte de 1988, uma vez que possibilitam um controle sobre as atividades do Estado. Porém, o que pode ser definido como governança?

Sob a ótica da ciência política, a governança pública está associada a uma mudança na gestão política. Trata-se de uma tendência para se recorrer cada vez mais à autogestão nos campos social, econômico e político, e a uma nova composição de formas de gestão daí decorrentes. Paralelamente à hierarquia e ao mercado, com suas formas de gestão à base de ‘poder e dinheiro’, ao novo modelo somam-se a negociação, a comunicação e a confiança. Aqui a governança é entendida como uma alternativa para a gestão baseada na hierarquia. Em relação à esfera local, ela significa que as cidades fortalecem cada vez mais a cooperação com os cidadãos, as empresas e as entidades sem fins lucrativos na condução de suas ações. A cooperação engloba tanto o trabalho conjunto de atores públicos, comunitários e privados, quanto também novas formas de transferência de serviços para grupos privados e comunitários (KISSLER; HEIDEMANN, 2006, p. 482).

É verdade que, no Brasil, o Estado acaba sendo objeto das mais diversas pretensões e controles, seja das elites burocráticas, econômicas ou intelectuais, devendo-se encarar a realidade da democracia e suas imperfeições, refletida nas instituições, estruturadas em relações de poder e, entre nós, com o agravante do racismo institucional. Nesse contexto, o estudo das políticas públicas pode auxiliar os profissionais do Direito a terem compreensão mais adequada do fenômeno político, dos seus métodos e do papel do Estado, já que, geralmente, os juristas costumam ter uma visão bastante míope sobre os temas em que atuam, naquilo que, há bastante tempo, foi denominado como a “falsa transparência do Direito”, da qual fala Michel Miaille (1994), e do “senso comum dos juristas”, na formulação de Luís Alberto Warat (1982),

limitando-se, às vezes, a reproduzir aquilo que está previsto na legislação ou no que é decidido pelos tribunais, advindo daí, de certa forma, a ideia equivocada segundo a qual o Direito ou a judicialização tudo pode resolver. Nesse sentido:

A judicialização da Política é apenas um novo nome para o velho fenômeno de que as normas imutáveis são modificadas constantemente pelos intérpretes. Não há nada de novo no fato de que a interpretação é a forma pela qual modificamos as normas jurídicas impostas por uma autoridade superior, seja ela autoridade da tradição, de Deus, do rei, do povo ou do poder constituinte. [...] Se algo de novo existe nesse campo é a busca contemporânea de desenvolver um discurso político-interpretativo que articule, explícita e criticamente, esses pressupostos (COSTA, 2013, p. 19-20).

Por essa razão, a desenvoltura das políticas públicas independe da clausura do Direito e de seus agentes. Há um complexo processo político por trás da engenharia de uma política pública. Então, o que seriam políticas públicas? Qual seria a relação das políticas públicas com as questões raciais ou com o reconhecimento e inclusão de direitos patrimoniais de grupos subalternizados como os quilombolas? Constituiriam as políticas públicas apenas ações desconexas dos governos? Certamente, não! As políticas públicas constituem-se fenômeno complexo e interessante que nem os governos mais incautos podem abrir mão. O conceito lançado por Celina Souza (2006, p. 26) resume política pública como o campo do conhecimento que busca, ao mesmo tempo, “colocar o governo em ação” e/ou analisar essa ação (como variável independente) e, quando necessário, propor mudanças no rumo ou curso dessas ações (como variável dependente). Além disso,

Do ponto de vista teórico-conceitual, a política pública em geral e a política social em particular são campos multidisciplinares, e seu foco está nas explicações sobre a natureza da política pública e seus processos. Por isso, uma teoria geral da política pública implica a busca de sintetizar teorias construídas no campo da sociologia, da ciência política e da economia. As políticas públicas repercutem na economia e nas sociedades, daí por que qualquer teoria da política pública precisa também explicar as inter-relações entre Estado, política, economia e sociedade. Tal é também a razão pela qual pesquisadores de tantas disciplinas – economia, ciência política, sociologia, antropologia, geografia, planejamento, gestão e ciências sociais aplicadas – partilham um interesse comum na área e têm contribuído para avanços teóricos e empíricos (SOUZA, 2006, p. 25).

Contudo, os juristas devem ter consciência de que a formulação das políticas públicas continua como monopólio da elite burocrática que centraliza o poder²⁸⁷, se apropria da essência do Estado e, dessa forma, dos serviços públicos, que são relegados para executores cujo comprometimento com a qualidade e o interesse público varia de acordo com vários fatores

²⁸⁷ Aqui, não se quer falar apenas das elites tecnocráticas do Executivo ou do Legislativo, mas, igualmente, das novas formas de dominação das políticas públicas que têm encantado o Judiciário, capitaneadas pelo discurso da competência. Para visões clássicas a respeito do controle burocrático do Estado, cf. BOURDIEU, Pierre. **La nobreza de estado**: educación de elite y espíritu de cuerpo. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2013b; CROZIER, Michel. **O fenômeno burocrático**: ensaio sobre as tendências burocráticas dos sistemas de organização modernos e suas relações, na França, com o sistema social e cultural. Brasília: Editora UnB, 1981; CROZIER, Michel. **A sociedade bloqueada**. Brasília: Editora UnB, 1983.

(PAULA, 2005, p. 147). A esse conceito, acrescenta-se o predomínio de fatores raciais na centralização desse poder, o que, certamente, influencia o processo de tomada de decisões.

Assim sendo, em que pese haver um discurso participativo na retórica oficial do Legislativo, Executivo e Judiciário, a prática enfatiza o engajamento da própria burocracia pública ou dos quadros das organizações sociais no processo de gestão e a estrutura e a dinâmica do aparelho de Estado não apontam os canais que permitiriam a infiltração das demandas populares (PAULA, 2005, p. 147), como questões relacionadas a povos indígenas e comunidades quilombolas. A respeito do público, o mesmo acaba tendo um papel direto relativamente pequeno no processo da política pública e isso não quer dizer que seu papel não tenha consequências, pois ele propicia o pano de fundo das normas, atitudes e valores os quais o processo político se desenrola (HOWLETT *et al.*, 2013, p. 72).

Nesse passo, não é incomum a surpresa dos profissionais do Direito ao se depararem com a realidade consultiva ou contenciosa da Administração Pública e a dificuldade prática para se lidar com temáticas envolvendo grupos subalternizados, como os quilombolas. A política pública, como disciplina, acima de tudo, apresenta-se bastante prática e tem como propósito explícito aconselhar os *policy-makers* sobre a melhor maneira de lidar com problemas públicos (HOWLETT *et al.*, 2013, p. 25).

Portanto, é fundamental se ter uma mínima noção de governança e como mudanças na estrutura governamental podem aproximar o cidadão do Estado, mesmo após 1998, com nosso presidencialismo de coalização, que insiste em manter à margem dos processos decisórios os povos indígenas ou as comunidades quilombolas, dentre outros. Nesse sentido, Leo Kissler e Francisco G. Heidemann (2006, p. 479) criticam as reformas na Administração Pública brasileira implementadas após a EC 19/98, que se voltaram mais para si mesmas do que para os cidadãos. Nesse sentido, ao tratarem do caso alemão, argumentam que, mesmo após uma década de modernização do setor público, seria a hora de se fazer um balanço sobre a experiência, constatando-se que as administrações públicas se tornaram mais empresariais, menos onerosas e, em geral, mais eficientes; porém, raramente, mais simpáticas aos cidadãos; em outras palavras, as fronteiras, entre os órgãos públicos e os cidadãos, entre os setores público e privado, de fato, receberam novos contornos, com base na privatização e na terceirização, mas as novas bases não se revelaram favoráveis aos cidadãos, praticando-se um presidencialismo de coalização bastante complexo e pouco permeável à participação de grupos subalternizados, como os quilombolas, no nosso caso, no processo decisório (KISSLER; HEIDEMANN, 2006, p. 479). Não se deve esquecer que,

Os sistemas políticos e as políticas públicas costumam se cruzar principalmente nas ocasiões nas quais o partido eleito não tem maioria direta, fazendo com que o mesmo, no parlamento, governe em coalização com outros partidos, que não raro demandam mudança na política em troca de seu apoio; em muitos países, em especial naqueles cujos sistemas proporcionais de representação permitem uma proliferação de partidos menores, os governos de coalizão constituem rotina, o que complica a *policy-making*, embora não tanto quanto o sistema presidencialista (HOWLETT *et al.*, 2013, p. 69).

O presidencialismo de coalização brasileiro exige certo esforço para se entender a dinâmica das políticas públicas e como elas se comportam diante das demandas de grupos como as comunidades quilombolas. Por exemplo, sobre as reformas estatais brasileiras, implementadas nos anos 1990, verificou-se que houve uma concentração do poder em um núcleo estratégico, que apostou na eficiência do controle social e que delegou a formulação de políticas públicas para os burocratas, enquanto o monopólio das decisões foi concedido às secretarias formuladoras de políticas públicas e a execução atribuída às secretarias executivas, aos terceiros ou às organizações sociais, de acordo com o caráter das atividades; assim, o governo da aliança social-liberal separou os grupos técnicos do sistema político, engajando-os em programas controlados pela própria Presidência (PAULA, 2005, p.142-143), fato que ocorreu com a questão racial e outros temas sensíveis.

Dessa forma, a compreensão da complexidade do fenômeno das políticas públicas e a engenharia burocrática auxiliam o jurista a lidar com seus problemas cotidianos relacionados à aplicação do Direito e com as questões que dos grupos subalternizados. Mas como isso ajuda a entender o fenômeno da “não decisão” relacionada à patrimonialidade quilombola? Pode-se afirmar que não existe um conceito único de governança pública, mas diferentes pontos de partida para uma nova estruturação das relações entre o Estado e suas instituições nos níveis federal, estadual e municipal, por um lado, e as organizações privadas, com e sem fins lucrativos, atores coletivos e individuais da sociedade civil, por outro (KISSLER; HEIDEMANN, 2006, p. 480). Então, como conciliar a participação do cidadão na governança de políticas públicas e, ao mesmo tempo, incluir grupos subalternizados, a exemplo dos povos indígenas, dos quilombolas e de outros povos e comunidades tradicionais, conforme previsão do Decreto nº 8.750/2016, que, por séculos, permaneceram à margem do processo decisório dessas políticas que lhes impingiram a condição de subcidadania e/ou subalternidade?

Vale lembrar que os povos e comunidades tradicionais receberam resposta conservadora, no que diz respeito ao processo de participação, com a publicação do Decreto nº 9.759, de 11 de abril de 2019, que extinguiu e estabeleceu diretrizes, regras e limitações aos

colegiados da Administração Pública Federal²⁸⁸. Como se ter uma governança participativa? No âmbito da gestão pública, a execução de uma decisão costuma ser considerada uma tarefa do domínio da Administração, enquanto a tomada de decisão em si, que envolve risco, conjuntura e dinâmica política, abrangendo políticos, burocratas e cidadãos seria parte do programa de ação do governo; na esfera governamental, o programa de ação pode seguir uma linha democrática ou tecnocrática; no primeiro caso, busca-se um consenso entre o maior número possível de representantes interessados; no segundo caso, a decisão é atribuída aos mais qualificados em termos de formação e competência; além disso, a linha tecnocrática se caracteriza por conceber a eficiência governamental a partir da concentração, centralização e fechamento do processo decisório (PAULA, 2005, p. 140-141).

Salienta-se que a discussão ao redor da aproximação entre o Estado brasileiro e os cidadãos é muito delicada, podendo ser evidenciada a partir da controvérsia gerada pelo Decreto nº 8.243/2014²⁸⁹, que “institui a Política Nacional de Participação Social - PNPS e o Sistema Nacional de Participação Social - SNPS, e dá outras providências”. O Decreto permitia que os sujeitos interessados fossem ouvidos nas políticas públicas que lhes dizia respeito, além de ampliar a participação de sujeitos para além da burocracia, e mais liberal do que “bolivariano”, como muitos tentaram propagar. As críticas ao mesmo decorriam do ranço autoritário que ainda permeia diversas instâncias de poder que não toleram qualquer aproximação entre a sociedade civil e o Estado. Veja-se o conteúdo do seu primeiro dispositivo:

Art. 1º Fica instituída a Política Nacional de Participação Social - PNPS, com o objetivo de fortalecer e articular os mecanismos e as instâncias democráticas de diálogo e a atuação conjunta entre a administração pública federal e a sociedade civil. Parágrafo único. Na formulação, na execução, no monitoramento e na avaliação de programas e políticas públicas e no aprimoramento da gestão pública serão considerados os objetivos e as diretrizes da PNPS.

O referido decreto, portanto, foi uma tentativa de se permitir maior participação cidadã no âmbito da Administração Pública Federal. Nos últimos anos, excessiva centralização do poder decisório transpareceu a dificuldade dos governos democráticos brasileiros implementarem e fazerem valer suas decisões. Com esse incurso, gerou-se hiperatividade da cúpula governamental e do Executivo; os governos da Nova República se caracterizam pela assimetria entre o Executivo e o Legislativo e pela crença no saber técnico da burocracia, as quais contribuíram para se manter o Estado afastado da dimensão sociopolítica (PAULA, 2005,

²⁸⁸ Por via da ADI 6121, ajuizada pelo Partido dos Trabalhadores (PT), o Plenário do Supremo Tribunal Federal (STF) deferiu parcialmente medida cautelar na para suspender a eficácia de dispositivos do Decreto 9.759/2019. Por unanimidade, os ministros entenderam que, como a criação desses colegiados foi autorizada pelo Congresso Nacional, apenas por meio de lei eles poderiam ser extintos. Já em relação aos colegiados criados por decreto ou outro ato normativo infralegal, por maioria, o pedido de cautelar foi indeferido.

²⁸⁹ Revogado pelo Decreto nº 9.759, de 2019, como já se mencionou.

p. 141-142). Por que isso acontece? Como o estudo das políticas públicas explica tal centralização? E o que isso contribui para entender o fenômeno da “não decisão” envolvendo a patrimonialidade quilombola e sua relação com o racismo institucional?

Michael Howlett *et al.* (2013, p. 4) apontam que os maiores *insights* sobre os conteúdos e processos políticos são produzidos pelo estudo da inter-relação entre três elementos de problemas públicos: os atores políticos (*policy actors*) que interagem com o objetivo de determinar o conteúdo e o processo da *policy-making* pública; as estruturas e *instituições* que servem para dar contornos, limites e influenciar os esforços desses atores; e, por fim, o conjunto de *ideias* e conhecimentos que informam suas deliberações. Até que ponto os juristas costumam ter essa compreensão? A adequada compreensão da tríade acima ajuda o jurista a entender que o fenômeno jurídico não é algo isolado, mas que se sujeita ao fenômeno político, conquanto possa influenciar este último. A compreensão dos conteúdos e processos que envolvem as políticas públicas auxilia o jurista a entender essa mútua relação.

Não se pode deixar de mencionar, ainda, que as políticas públicas podem ser definidas como fenômeno complexo consistente em inúmeras decisões tomadas pelos sujeitos e organizações no interior do próprio governo. Essas decisões são influenciadas por outros atores que operam interna e externamente no Estado, observando-se que os efeitos das políticas públicas são moldados no cerne das estruturas nas quais esses atores operam e de acordo com as ideias que eles sustentam, sendo que tais forças também afetaram as políticas e as decisões relacionadas nas interações dos processos de *policy-making* (HOWLETT *et al.*, 2013, p. 12). Por essa definição, verifica-se que o próprio conceito de políticas públicas remete a uma complexidade. Então, seria possível simplificar o conceito?

Do ponto de vista simplificado, as políticas públicas são tidas como um processo. A ideia de processo, para os juristas, talvez seja o exemplo representativo porque se sintetiza a complexidade do fenômeno. No entanto, nem sempre, as políticas públicas têm um ciclo de vida fixo, do início (espécie de nascimento) ao fim (espécie de morte); contrariamente, os ciclos costumam ser sucedidos por outros, sem que, necessariamente, o ciclo anterior tenha sido concluído (HOWLETT *et al.*, 2013, p. 12 e 14). Nessa visão cíclica, as políticas públicas costumam ser compreendidas em estágios (HOWLETT *et al.*, 2013, p. 15), a saber:

a) A *montagem da agenda*, considerado o estágio mais crítico dos ciclos das políticas públicas, refere-se ao processo pelo qual os problemas chegam à atenção dos governos, sendo que nesta fase, em tese, quaisquer atores políticos poderiam estar envolvidos na resolução de um problema e na demanda de uma ação governamental, sendo que esses atores políticos, na

totalidade ou restritamente, podem ser considerados o “universo da política pública” (HOWLETT *et al.*, 2013, p. 15 e 103).

E por que alguns problemas aparecem na agenda dos governos como objetos de ação (veja-se a regulamentação da vaquejada²⁹⁰) e outros não (o exemplo da patrimonialidade quilombola)? Embora sejam muitas vezes entendidos como inquestionáveis, os meios e os mecanismos mediante os quais os problemas e preocupações são reconhecidos como objeto de ação estatal não são, de forma alguma, simples; algumas demandas por solução pública vêm dos atores internacionais²⁹¹ ou domésticos, enquanto que outras são iniciadas pelos próprios governos, ou seja, essas questões surgem de variadas maneiras e devem se submeter a processos complexos antes de serem considerados como alvo de solução a cargo de uma política pública (HOWLETT *et al.*, 2013, p. 103).

b) *A formulação da política* diz respeito ao modo como as propostas políticas são formuladas no âmbito do governo. Neste estágio, apenas o subconjunto do universo da política compreende a discussão das opções destinadas a lidar com os problemas reconhecidos como alvos da ação estatal (HOWLETT *et al.*, 2013, p. 15). A formulação da política atinge a identificação e a determinação das possíveis soluções para os problemas políticos ou, para dizê-lo de outra maneira, a exploração das várias opções ou cursos alternativos de ação disponíveis para enfrentá-los; as propostas podem surgir no próprio processo de montagem da agenda na medida em que o problema e sua respectiva solução chagam juntos à agenda do governo, ou pode desenvolver opções após o caso em questão ter entrado na agenda oficial; de toda forma, a extensão das opções disponíveis e consideradas nesse estágio é sempre reduzida a quantas os *policy-makers* têm condições de acolher, antes que essas alternativas avancem para as deliberações formais dos tomadores de decisões; a decisão e a ponderação dos méritos e riscos das várias opções constituem por isso a substância desse segundo estágio do processo político

²⁹⁰ A regulamentação da vaquejada, como patrimônio imaterial, após a promulgação de várias leis estaduais que permitiam a prática terem sido consideradas inconstitucionais, pelo STF, foi objeto da Emenda Constitucional 96/2017, a qual acrescentou o § 7º ao art. 225 da CF, cuja redação é a seguinte: “Para fins do disposto na parte final do inciso VII do § 1º deste artigo, não se consideram cruéis as práticas desportivas que utilizem animais, desde que sejam manifestações culturais, conforme o § 1º do art. 215 desta Constituição Federal, registradas como bem de natureza imaterial integrante do patrimônio cultural brasileiro, devendo ser regulamentadas por lei específica que assegure o bem-estar dos animais envolvidos”. Atualmente, é objeto da ADI 5.772, proposta pela PGR.

²⁹¹ No âmbito do patrimônio, cita-se o próprio projeto *A Rota dos Escravos*, capitaneado pela UNESCO. Ainda, sobre a contribuição deste último órgão na formulação de políticas patrimoniais e influência decisória, cf. BERTACCHINI, Enrico *et al.* The politicization of UNESCO World Heritage decision making. **Public Choice**, may 2016; COSTA, Everaldo Batista da. **Cidades da patrimonialização global**: simultaneidade totalidade urbana – totalidade-mundo. São Paulo: Humanitas, 2015; MESKELL, Lynn *et al.* Multilateralism and UNESCO World Heritage: decision-making, States Parties and political processes. **International Journal of Heritage Studies**, vol. 21, nº 5, p. 423-440, 2014.

e certo grau de análise política é tipicamente um componente crítico da atividade de formulação da política (HOWLETT *et al.*, 2013, p. 123).

O estágio da formulação da *policy-making* subdivide-se em fases para se explicar como as várias opções são consideradas e evidenciar como algumas são levadas adiante enquanto outras são deixadas de lado, podendo ser vistas como fase de *apreciação, diálogo e consolidação*: *i*) na fase de *apreciação* se consideram os dados e a evidência, que podem tomar a forma de relatórios de pesquisa, depoimentos de especialistas, informações dos interessados, ou consulta pública sobre o problema político que tenha sido identificado; *ii*) na fase de *diálogo* se procura facilitar a comunicação entre os atores políticos com diferentes perspectivas sobre a questão e as soluções potenciais, sendo que, às vezes, são realizadas reuniões abertas em que os apresentadores podem discutir e debater as opções políticas propostas; *iii*) por último, na fase da *consolidação*, os atores políticos têm oportunidades de providenciar *feedback* mais ou menos formal sobre a opção ou opções recomendadas. Alguns atores que defendiam as opções alternativas podem ceder e participar do consenso, de forma a permanecerem ligados aos esforços oficiais do desenvolvimento da política; dar apoio às soluções políticas que estão sendo recomendadas para ação adicional pode proporcionar a oportunidade de influenciar mais tarde os estágios de ratificação e implementação internamente (HOWLETT *et al.*, 2013, p.124-125). Em síntese, a formulação de políticas públicas se constitui no estágio em que os governos democráticos traduzem seus propósitos e plataformas eleitorais em programas e ações que produzirão resultados ou mudanças no mundo real (SOUZA, 2006, p. 26).

c) A *tomada de decisão* é o processo pelo qual os governos adotam um curso de ação (“decisão”) ou não ação (“não decisão”), como será tratado mais adiante, a partir do confronto com o racismo institucional; é um estágio específico, alicerçado nos estágios anteriores do ciclo da política, implicando fazer escolhas de um número pequeno de opções políticas alternativas, identificadas no processo de formulação da política, com vistas à resolução de um problema público; além disso, essa definição ressalta o fato de que, a partir do processo decisório, resultam diferentes tipos de decisões, as quais podem ser positivas, no sentido de que elas têm o propósito, depois de implantadas, de alterar o *status quo* de alguma maneira, ou negativas, isto é, o governo declara que nada fará em relação a um problema público, mas manterá o *status quo*; por fim, a definição sublinha o ponto de que a tomada de decisão política não é um exercício técnico, mas, sim, um processo político; ela reconhece que as decisões da política pública produzem ganhadores e perdedores, mesmo que a decisão seja negativa (HOWLETT *et al.*, 2013, p. 157).

d) A *implementação da política* se relaciona ao modo pelo qual os governos dão curso efetivo a uma política pública, escolhendo, para tanto, algum instrumento²⁹² que torne sua ação efetiva, conquanto não seja possível falar em implementação perfeita²⁹³.

A análise dos instrumentos de política, conhecidos como ferramentas de governo para implementação, é de grande relevância, pois tanto apresenta argumentos fundamentados ao debate acerca das alternativas para implementação bem como enriquece a compreensão de instrumentos que se apoiam em gestão direta, participação popular²⁹⁴, estímulos econômicos, contratualização, dentre outros, sendo raro que uma política pública, ou mesmo um programa ou ação, utilize apenas um instrumento em sua implementação, sendo comum, o uso da combinação de tais instrumentos (OLLAIK; MEDEIROS, 2011, p. 1963).

e) Por fim, a *avaliação da política*, a qual se refere aos processos pelos quais tanto os atores estatais como os societários monitoram os resultados das políticas públicas, podendo resultar daí em uma reconceituação dos problemas e das soluções político-administrativas.

Dessa forma, de maneira geral, os ciclos das políticas públicas podem ser sintetizados da seguinte maneira:

O subsistema é composto somente por aqueles que têm suficiente conhecimento de uma área problemática ou domínio sobre os recursos em jogo para lhes dar condições de participar no processo de desenvolvimento de caminhos alternativos de ação que sirvam para enfrentar as questões levantadas no estágio da montagem da agenda. Quando se toma uma decisão sobre uma ou mais, ou nenhuma, das opções existentes a serem implementadas, o número de atores é reduzido ainda mais; ele se restringe a apenas o subconjunto do subsistema político-administrativo composto pelos tomadores de decisão governamentais oficiais, isto é, os funcionários eleitos, juízes ou burocratas. Tão logo se dê início à implementação, porém, o número de atores aumenta de novo a um nível relevante ao subsistema e, em seguida, finalmente, com a avaliação dos resultados da implementação, ele se expande mais uma vez, até abarcar todo o universo da política pública (HOWLETT *et al.*, 2013, p. 15).

²⁹² O processo de escolha de um instrumento costuma ter duas fases: na *primeira*, seriam analisados os instrumentos de ação pública disponíveis, conforme níveis de efetividade, eficiência, equidade, capacidade de realização e legitimidade e viabilidade política que serão alcançados pelo programa, com o uso de cada um deles; já na *segunda* fase, o processo examina os instrumentos por meio de quatro enfoques: coercibilidade, objetividade, automaticidade e visibilidade (OLLAIK; MEDEIROS, 2011, p. 1951).

²⁹³ Sobre este ponto, para Leila G. Ollaik e Jannan J. Medeiros (2011, p. 1947), a implementação perfeita é inatingível, pois, além do ponto chave de qualquer implementação está sujeita ao comportamento humano, para que houvesse a possibilidade de uma perfeita implementação de alguma política pública, teriam de existir diversas precondições, impossíveis no mundo real, tais como: circunstâncias externas que não imponham restrições prejudiciais; a existência de tempo adequado e recursos suficientes; a existência e disponibilidade da combinação necessária para os recursos necessários; a política a ser implementada estar baseada em uma teoria válida, isto é, estar bem formulada; a existência de poucos ou de nenhum obstáculo interveniente (*intervening links*); mínimas relações de dependência; compreensão e acordo quanto aos objetivos; tarefas integralmente especificadas em uma sequência correta; comunicação perfeita e coordenação perfeita; e, por fim, que aqueles detentores de autoridade possam demandar e obter cumprimento perfeito.

²⁹⁴ Em geral, porém, um pequeno segmento de atores subsistêmicos se envolve no processo de implementação. Os burocratas são os atores mais significativos na maior parte da implementação política, trazendo os conflitos endêmicos intra e interorganizacionais para o plano de frente desse estágio no ciclo político (HOWLETT *et al.*, 2013, p. 179).

Assim, essa compreensão do fenômeno da política pública²⁹⁵, como processo complexo e dependente da política, auxilia o jurista a ampliar a sua visão para além do conteúdo da legislação, visão a qual corresponde a uma herança decorrente da formação legalista dos cursos jurídicos nacionais²⁹⁶, os quais comumente reproduzem um modelo de ensino no qual o Direito, em grande parte, é reduzido à legislação e à posição externalizada pelos tribunais²⁹⁷. Compreendido, dessa forma, os ciclos das políticas públicas, pode-se encarar a questão do racismo institucional na perspectiva de uma “não decisão”, como se discutirá.

a) Os racismos-presentes nas políticas “não decisórias”

“Não decidir” é uma forma de decisão, ou seja, é decidir não tomar determinada posição, não formular agenda sobre determinada política pública, como vem reconhecendo a literatura política. E o que caracteriza uma “não decisão”? A “não decisão” como fenômeno dos estudos sobre políticas públicas já foi foco de muitas pesquisas e trabalhos por parte de estudiosos interessados em rastrear os efeitos de ideologias, religiões e de outros fatores similares que cegam os tomadores de decisão diante da necessidade de agir em relação a um problema público; no entanto, existem poucas pesquisas sobre “decisões negativas”, devendo isso em parte às dificuldades associadas à identificação de exemplos em que opções políticas destinadas a alterar o *status quo* tenham sido explicitamente rejeitadas em favor de sua manutenção (HOWLETT *et al.*, 2013, p. 160).

Note-se que as decisões positivas tradicionais, que alteram o *status quo*, recebem considerável atenção na literatura sobre tomada de decisão e ganham o maior destaque na literatura sobre políticas públicas; no entanto, é importante observar que outros tipos de decisões mantêm o *status quo*; nesse ponto, pode-se fazer uma distinção entre “decisões negativas”, aquelas nas quais se faz uma escolha deliberada de preservar o *status quo*, e aquelas que são chamadas às vezes de “não decisões”, em que não se leva em consideração as opções

²⁹⁵ “Além do mais, os pesquisadores da política criaram arcabouços que aprofundam a compreensão da forma como os diferentes métodos de análise política são ajustados às ferramentas, repertórios e recursos dos contextos particulares de governança; os padrões bem-sucedidos de análise política não dependem simplesmente da escolha e da habilidade dos analistas políticos e dos gestores, mas são condicionados por elementos contextuais que favorecem técnicas e preferências particulares” (HOWLETT *et al.*, 2013, p. 25).

²⁹⁶ Abordando a temática da formação jurídica brasileira, *cf.* ADORNO, Sérgio. **Os aprendizes do poder: o bacharelismo liberal na política brasileira**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988; FAORO, Raymundo. **Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro**. São Paulo: Globo, 2001; KOZIMA, José Wanderley. **Instituições, retórica e bacharelismo no Brasil**. In: WOLKMER, Antônio C. (org.). **Fundamentos de história do direito**. Belo Horizonte: Del Rey, 2007, p. 365-386; VENANCIO FILHO, Alberto. **Das arcadas ao bacharelismo: 150 anos de ensino jurídico no Brasil**. São Paulo: Perspectiva, 2011.

²⁹⁷ Discutindo a forma como os juristas costumam analisar as políticas públicas, *cf.* FARRANHA, Ana Cláudia; PEREIRA, Paulo Fernando. S.; MIRANDA, Juliana G. **Public Policy Analysis and the Law: a teaching experience and a research methodology**. **TransJus Working Papers Publications**, vol. 6, nº 3, p. 1-20, 2019.

destinadas a alterar o *status quo* nos estágios da formulação e na montagem da agenda política (HOWLETT *et al.*, 2013, p. 160), a exemplo daquelas que perpetuam condutas racistas, coincidindo com a literatura que trata sobre racismo institucional, principalmente, como alertaram Stokely Carmichael e Charles V. Hamilton (1967).

Nesse sentido, Peter Bachrach e Morton Baratz (2011, p. 149 e 155) argumentam que, em uma abordagem renovada para o estudo do poder, é necessário um enfoque baseado no reconhecimento de suas duas faces e que, anteriormente à face visível do poder, manifestada pelos indivíduos e grupos que tomam efetivamente as decisões (ou que impõem os vetos), deve-se prestar atenção à face invisível do poder, que consiste na capacidade que indivíduos ou grupos têm de controlar ou manipular os valores sociais e políticos (isto é, de mobilizar pontos de vista), impedindo que temas potencialmente “perigosos” para seus interesses e perspectivas sejam objeto de discussão e deliberação pública²⁹⁸. Os referidos autores não chegam a dar, efetivamente, um conceito para “não decisão”, mas dão um exemplo do qual se pode extrair, implicitamente, a conceituação, após questionarem como determinados valores influenciam a tomada de decisão:

É claro que o poder é exercido quando A participa da tomada de decisões que afeta B. Mas o poder também é exercido quando A devota suas energias na criação ou no reforço de valores sociais e políticos e de práticas institucionais que limitam o escopo do processo político submetido à consideração pública de apenas aqueles temas que são comparativamente inócuos para A. Na medida em que A obtém sucesso em fazer isso, impede-se que B, para todos os propósitos práticos, leve a público quaisquer temas que possam em sua decisão ser seriamente prejudiciais para o conjunto de preferências de A (BACHRACH; BARATZ, 2011, p. 151).

No exemplo acima, no Brasil, incluem-se temas que abarcam debates raciais, assuntos que tocam nos privilégios da branquitude e o discurso jurídico ao qual o Direito Constitucional construiu em torno do princípio da igualdade. No âmbito das políticas culturais e patrimoniais, são exemplos as políticas de tombamento dos quilombos, as quais não são discutidas, decididas ou implementadas, mesmo após 30 (trinta) anos de promulgação do texto constitucional, sem que seja dada qualquer justificativa para se explicar essa omissão.

Por sua vez, uma das problemáticas do racismo institucional, como se tem discutido, é o não reconhecimento de sua própria existência ou o não aprofundamento de sua discussão e efeitos pela sociedade e pelas instituições, imbricando-se com o fenômeno da política pública denominado de “não decisão”. Esse “não discutir”, tabu presente nas esferas decisórias do Estado, leva à atrofia da disciplina jurídica do racismo institucional, que passa a ter como

²⁹⁸ Veja-se, no Brasil, a agenda envolvendo a descriminalização do uso da maconha (RE 635659), a descriminalização do aborto até a 12ª semana de gestão (ADPF 442), aguardando julgamento pelo STF, e a própria discussão do racismo, são discussões que causam “perigo” ao *status* de uma sociedade majoritariamente conservadora e alicerçada em privilégios patriarcais.

consequência maior o fenômeno da “não decisão” em relação às políticas públicas que envolvem a população negra, daí a necessidade da mobilização social em pautá-lo e em nomeá-lo, a fim de que o sistema jurídico passe a alcançá-lo. A apreensão e discussão do Direito, do Estado e da sociedade nas relações entre os sujeitos, permitem o fortalecimento das teorias e ideologias racistas na medida em que não incluem no debate as relações raciais, dado concreto da sociedade brasileira (BERTÚLIO, 1989, p. 117). A “não decisão” envolvendo os processos de tombamento de sujeitos não hegemônicos, como das comunidades quilombolas de Frechal e Jamarý dos Pretos, evidenciam tal raciocínio.

b) A complexidade do racismo: racismo institucional e cultural

Combate-se o racismo como fenômeno complexo com políticas públicas que compreendam sua complexidade e não ignorem que se trata de um tabu para elites brasileiras²⁹⁹, incluídas, aqui, as judiciárias. No Brasil, portanto, qualquer estudo sobre o racismo deve começar notando que se diz respeito a um tabu. De fato, os brasileiros se imaginam em uma democracia racial, sendo este mito fonte de orgulho nacional que serve de prova para o *status* de “povo civilizado” (GUIMARÃES, 2009, p. 39).

Em algumas esferas decisórias de poder estatal, não se pode tocar no assunto ou, quando se toca, apenas se pode dizer que o Brasil está caminhando bem na questão do seu combate, geralmente evocando-se o grande avanço das cotas nas universidades e no serviço público, mas sem se evoluir na discussão a respeito da necessidade de se combater os privilégios da branquitude em outros espaços de poder e saber³⁰⁰.

Certamente, as cotas, no âmbito do saber, universidades, representam enorme conquista em um país marcado pelo racismo estrutural, mas as classes dominantes continuam a manter privilégios nos espaços de poder, principalmente naqueles que comandam as diretrizes das políticas públicas, incluídas, aqui, as culturais e patrimoniais, como nos núcleos estratégicos das altas burocracias legislativa, executiva e judiciária brasileiras³⁰¹. É assim que o racismo

²⁹⁹ Em outras sociedades latino-americanas, de processo de colonização semelhante, como a cubana, o racismo, também, é encarado como um tabu, *cf.* ROMAY GUERRA, Zuleica. Racismo: “question tabú”. *In: Elogio de la altea o las paradojas de la racialidade*. La Habana: Casa de las Américas, 2012, p. 87-136.

³⁰⁰ Dora Bertúlio (1989, p. 110) recorda que o racismo institucional aversivo, epistemológico, na universidade, por exemplo, permitiu e permite que intelectuais negros(as), já minguados(as) pelo sistema racista de mobilidade social e intelectual, transponham o limite do trivial e ascendam a pontos de destaque na mesma academia, pois cortes científicos cedo deixam esses(as) intelectuais fora do paradigma acadêmicos para deixá-los(as) na reserva, a exemplo de Clóvis Moura, Abdias do Nascimento, Joel Rufino, entre outros(as) autores(as) de obras significativas para a discussão da questão racial brasileira, pouco ou não citados pelos nossos acadêmicos, que reproduzem uma universidade com pautas hegemonicamente preocupada com os privilégios da branquitude.

³⁰¹ Ana Cláudia Farranha (2014, p. 101) argumenta que alguns avanços foram conquistados no que concerne a promoção de equidade de gênero e racial, constituindo-se como os marcos mais significativos disso a criação da

institucional se consolida: via políticas “não decisórias”. Essa forma de racismo não se caracteriza apenas em condutas ativas, mas, também, em condutas passivas e omissivas. Nessa perspectiva, interpreta-se o racismo institucional como uma forma dinamicamente simbólica de violência metapolítica do Estado, cuja estrutura se dá em decorrência do sistema de valores que discrimina, diferencia e exclui pelas estratégias ideológicas da invisibilidade, do ocultamento, da negação, da omissão e da estereotipia (MAYA RESTREPO, 2009, p. 222).

Portanto, a “não decisão” que envolve as políticas públicas para a população negra, incluindo quilombolas, deve ser compreendida não apenas como fenômeno político de consequências jurídicas, mas, também, como fenômeno histórico. A negação da qualidade de sujeito e de sua capacidade de se converter em atores políticos foi promovida pela Igreja e pelo Estado colonial, além de posta em marcha mediante a desumanização, a coisificação jurídica e cotidiana e a demonização simbólica, práticas de dominação gestadas dentro dessas orientações jurídicas e ético-filosóficas (MAYA RESTREPO, 2009, p. 238-239).

Além disso, os Estados Nacionais emergentes, na América Latina, se valeram sobretudo da categoria e do discurso da mestiçagem, não sem antes experimentarem o racismo científico³⁰² para desmobilizar política e juridicamente as populações negra e indígena. Nesse contexto, no Brasil, a mestiçagem erigiu-se como categoria de desmobilização e concessão de uma cidadania restrita, pois,

Num país em que uma grande parcela de indivíduos não tem qualquer valor para as instituições jurídico-políticas, o indivíduo (sobretudo aquele anônimo e estrangeiro do poder) é antes de tudo um mestiço, segundo a ciência e o discurso oficiais. Há um incômodo quando esse “inominado” pretende se reconhecer como “indivíduo abstrato”, sujeito de direitos, e um tabu que o impede de reivindicar uma “identidade racial”, rotulada nos últimos tempos de radicalismo essencialista, racialismo ou, absurdamente de racismo. Segundo os moldes da ciência oficial que vai de Gilberto Freire até os pós-modernos, o brasileiro somente pode ser nominado em sua diversidade, mas não pode reivindicar para si qualquer particularidade no presente. Qualquer tentativa de mudar essa percepção de que o Brasil é uma caixa de lápis de 36 cores é vista como uma violação desse tabu (CARVALHO; PIZA, 2017, p. 75).

Secretaria de Políticas para as Mulheres (SPM/PR) e da Secretaria de Políticas de Promoção de Igualdade Racial (SEPPIR/PR), ambas vinculadas à Presidência da República, no ano de 2003, pois a criação desses órgãos foi importante, ao representar um compromisso do Estado brasileiro com tais questões. Todavia, mais recentemente, tais pautas deixaram de ser priorizadas após o *impeachment* da Presidenta Dilma Rousseff.

³⁰² A respeito do racismo científico, cf. GUIMARÃES, Antonio S. Alfredo. **Racismo e antirracismo no Brasil**. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 21-70; HERNÁNDEZ, Tanya Katerí. **La subordinación racial en Latinoamérica**: el papel del Estado, el derecho consuetudinario y la nueva respuesta de los derechos civiles. Bogotá: Siglo del Hombre, 2013, p. 37-71; LÓPEZ BELTRÁN, Carlos; WADE, Peter; RESTREPO, Eduardo; SANTOS, Ricardo Ventura. **Genómica mestiza**: raza, nación y ciencia en Latinoamérica. México: FCE, 2017, p. 21-72; SKIDMORE, Thomas. **Preto no branco**: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro (1870-1930). São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 80-127; VELASCO MOLINA, Mónica. **Teorías y democracia raciales**: la resignificación de la cultura negra en Brasil. México: UNAM, 2016, p. 35-135; WIEVIORKA, Michel. **El racismo**: una introducción. Barcelona: Gedisa, 2009, p. 21-50; ZUBERI, Tukufu. **Más espeso que la sangre**: la mentira del análisis estadístico según teorías biológicas de la raza. Bogotá: UNAL, 2013, p. 31-64.

Por essa razão, discutir questões raciais nas esferas decisórias e burocráticas do país constitui-se em tema tabu e gera incômodos, pois fere o pacto de silêncio formado em torno dos efeitos da escravidão sobre o Estado-Nação, fundamentado no mito da democracia racial e na ideologia da mestiçagem. Nessa esteira, a patrimonialidade quilombola, à semelhança de outros patrimônios subalternizados e dissidentes, subverte a lógica hegemônica e se insere, pois descortina a “não decisão” em torno de uma memória e história negadas, demonstrando que outros sujeitos, personagens coletivos, construíram História, mas que constituem quadros ou fotografias que não foram devidamente inseridos nas molduras do Estado-Nação. Esses quadros ou fotografias, com a representação dos quilombolas, por exemplo, cabem nas molduras (SANTANA, 2008)?

Usando-se linguagem metafórica, acredita-se que o projeto de Estado-Nação projetado pela Constituição de 1988, permite a inclusão de todos esses quadros ou fotografias com perspectivas diversificadas e plurais, havendo espaços para tais quadros ou fotografias invisibilizadas que estavam guardados no acervo técnico da Nação. O novo projeto de Nação inclusiva não tem somente um quadro ou perfil de fotografia como síntese romântica de sua representação; possui uma parede que comporta vários deles. Há espaço, ainda, para construção de novas paredes e inserção de novos quadros e fotografias, com figuras de novos sujeitos, esquecidos no passado, ou a se pintar no presente e futuro: negros(as), mulheres, indígenas, minorias sexuais, deficientes, novos migrantes etc. Não se trata mais de um projeto de Nação em que predomina o monismo cultural, mas de projeto pluricultural, que comporta várias perspectivas, raças, signos e significados, cabendo ao Direito Constitucional mediar tal disposição, havendo, todavia, necessidade de se enfrentar as consequências de um dos maiores tabus da sociedade brasileira: os efeitos e as reparações da escravização após 1888, com o enfrentamento do racismo, legitimado institucionalmente por uma série de “não decisões” que envolvem políticas públicas, as quais têm a raça como signo (SEGATO, 2005; 2007). A respeito disso, Rita Laura Segato (2005, p. 10) afirma que:

Dito tudo isso e para finalizar, retorno ao ponto de partida: “raça é signo” - significante produzido no seio de uma estrutura onde o Estado e os grupos que com ele se identificam produzem e reproduzem seus processos de instalação em detrimento de e a expensas dos outros que este mesmo processo de emergência justamente secreta e simultaneamente segrega. Ao mesmo tempo, numa cena global onde o centro indica seus interlocutores autorizados deixando um rastro de outros residuais e, quem sabe, agonizantes, por não ter direito à audibilidade nem acesso à inscrição de suas idiosincrasias e peculiaridades no estreito roteiro multicultural. Mas todo sistema necessita de signos que possam representar em ato as posições estruturais nele contidas. O capitalismo e a Modernidade também articulam signos e seria esta a razão pela qual, embora postulados como dispositivos puramente administrativos e formas de organização da economia e do direito, passam a comportar-se como se constituíssem uma cultura.

Em continuidade, as políticas culturais, a patrimonialização e o sistema museal necessitam passar por um processo de inclusão e contribuir para esse projeto de Nação em formulação, a fim de que negros(as), indígenas e outros sujeitos sejam incluídos como atores relevantes no processo de constituição e permanente reconstrução do Brasil. A visão estereotipada de negros(as) que contribuíram apenas com o trabalho escravizado, ou de indígenas, como a alma passada da Nação, definiram a nossa territorialidade³⁰³. As constantes lutas e resistências que tais sujeitos travaram e travam para se firmar como personagens protagonistas da constituição do Brasil foram ocultadas. É relevante, com isso, se descolonizar o patrimônio, os museus, e de se concretizar o papel constitucional da cultura, incluindo na narrativa oficial a participação de tais sujeitos, que contribuíram e contribuem cotidianamente, devendo seu protagonismo e contemporaneidade sair da invisibilidade, enfrentando-se e superando-se o racismo institucional e cultural que marca as ações do Estado brasileiro.

Para tanto, são necessárias políticas públicas que enfoquem nos grupos negros, quilombolas e indígenas, enfrentando-se o racismo institucional que impede tais políticas sejam pensadas e formuladas. Em outras palavras, “as não decisões” envolvendo a patrimonialidade desses grupos deve se constituir em “tomada de decisões” positivas e antirracistas que envolvam as políticas culturais do Estado.

Não se trata apenas de uma questão da patrimonialidade, porém, por outro lado, de algo que envolva o sistema cultural, no qual podem ser incluídos todos os órgãos e entidades que lidam com a cultura nacional, assim como acontece com a temática dos museus, principalmente os nacionais, em diversos lugares do mundo, que têm passado por tentativas de descolonização, de recontagem das memórias e da História. Nesse sentido,

Em uma outra vertente, os acervos coloniais passam a ser objeto de uma atividade crítica e propositiva, que procura afastar-se das antigas regras e pressupostos de construção de uma ilusão museológica, e buscam novos parâmetros. Como é possível produzir a descolonização dos acervos dos museus atuais, interferindo nas expectativas e gostos de seus frequentadores, ainda inteiramente carregadas de etnocentrismo ou de um falso paternalismo? Como dialogar com as populações vivas, introduzir os seus pontos de vista, conhecimentos e interesses específicos, em coleções que foram muitas vezes produzidas com o anonimato, silenciamento e despolitização dos artífices e de suas coletividades? Como converter os museus etnográficos em centros de afirmação de direitos políticos das comunidades sobre as quais falam, desmontando e desautorizando atitudes racistas, preconceituosas e

³⁰³ “O romantismo nas artes elegera o índio enquanto um tema de inspiração poética. Não os indígenas reais de que falavam os relatórios administrativos ou as notícias de jornais da época ao descrever conflitos fundiários e sempre externando avaliações negativas e preconceituosas. Ao contrário, as representações que surgiram eram construções altamente idealizadas, que os descrevia como bons e altivos, segundo cânones que supostamente teriam precedido à colonização. De certa forma, era a velha crença no paraíso terrenal que retornava, mas já sem os componentes religiosos, agora claramente associada ao nacionalismo e ao desejo de forjar uma unidade nacional. Obras como *Iracema* e *O Guarani* se popularizaram extraordinariamente, mostrando que os brasileiros poderiam reivindicar uma descendência singular, bem diferente da europeia, mas marcada por outros modelos de nobreza e beleza” (OLIVEIRA; SANTOS, 2016, p. 41).

segregacionistas? Como humanizar as suas exposições, em um sentido mais amplo de humanidade, em que estejam contempladas as instituições e modos de pensar dos povos não europeus? (OLIVEIRA; SANTOS, 2016, p. 18).

O exemplo museal relatado acima demonstra que o sistema cultural pode ser trabalhado para se atender e se representar os grupos subalternizados. Nada obstante, basta apenas disponibilizar energia para o enfretamento das questões tabu. Não se trata de um processo de tomada de decisão fácil. Geralmente, toca em feridas deixadas por um passado mal resolvido, escondido, ocultado, invisibilizados, um complexo psíquico não resolvido, decorrente de uma negação³⁰⁴. Todavia, permanecer com a política de “não decisão” em relação a tais questões fortalece o racismo institucional e cultural, ao mesmo tempo que enfraquece a implementação e consolidação do direito constitucional à igualdade material, pois insiste em um direito à igualdade formal de matriz liberal totalmente vazio de sentido e propagado desde 1891³⁰⁵, o qual sempre foi invocado para excluir a materialidade dos direitos das populações quilombolas e indígenas.

Reconhecendo essa premissa, a Constituição de 1988 reconduziu a formulação dos direitos de tais populações, desenhando, no plano da cultura, a representação necessária de um projeto de Nação que jamais pôde se concluir antes, pois baseado no ocultamento das diferenças, na permanência do racismo institucional e cultural e na insistência da manutenção de privilégios. O reconhecimento dessas diferenças não se tratou de uma gratuidade constitucional, mas foi resultado de um processo de lutas desses grupos, o qual é anterior à própria constituinte, na tentativa de se retirar quilombolas e, principalmente, povos indígenas como representação do passado nativo da Nação (OLIVEIRA; SANTOS, 2016, p. 41-42).

Nesse processo de lutas, emergem os novos direitos dos grupos subalternizados. As comunidades quilombolas, utilizando-se o que foi classificado como patrimônio intangível, passaram a reivindicar a ressignificação de conceitos que, juridicamente, estavam obsoletos e que não correspondiam à complexidade e à contemporaneidade de seus modos de vida e tradições, objetivando-se sair não só da invisibilidade social e política, mas, igualmente, do ocultamento jurídico, do campo da “não decisão” quilombola que durou mais de um século (1888 a 1988). Por outro lado,

³⁰⁴ Sobre a relação entre o complexo de Édipo e negação da raça no Brasil, cf. SEGATO, Rita Laura. O Édipo brasileiro: a dupla negação de gênero e raça. *Série Antropologia*, nº 400, p. 1-21, 2006.

³⁰⁵ O universalismo liberal parece ter sido uma constante na América Latina, cf. CRUZ GONZÁLEZ, Miguel Antonio. Con libertad pero sin ciudadanía. Igualdad formal y subjetivación del “negro” en las postrimerías de la esclavitud. In: MOSQUERA ROSERO-LABBÉ, Claudia *et al.* **Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras**. Bogotá: UNAL, 2010, p. 489-522; WADE, Peter. Liberalismo, raza y ciudadanía en Latinoamérica. In: MOSQUERA ROSERO-LABBÉ, Claudia *et al.* **Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras**. Bogotá: UNAL, 2010, p. 467-486.

Esses instrumentos nos obrigam a lutar por aquilo que está sob a invisibilidade social. Todas essas outras formas estão sob a invisibilidade social. Como é que 30 milhões de hectares dos quilombolas só vieram à tona nos últimos 15 anos? O que é que aconteceu a partir 1888 a 1988? Essas pessoas desapareceram? Essa categoria deixou de existir? Agora ela volta. Há pessoas que se autodefinem como tal. Eu volto àquela ideia do patrimônio intangível. Não é para levar vantagem. É uma visão muito simplista se imaginar que essa é apenas uma vantagem para se obter terra. Pelo contrário, aqui é que entra o patrimônio intangível. Há elementos identitários, há elementos de natureza religiosa, há elementos de outra ordem que estão presentes nessa relação. Isso é o que há de novo na sociedade brasileira. Isso é o que não nos permite, não nos autoriza a continuar a proceder com os velhos instrumentos (ALMEIDA, 2005b, p.10).

Por isso, o campo patrimonial para as comunidades quilombolas, principalmente aquele previsto no art. 216, §5º, não pode ser visto como uma mera “simbologia constitucional”. Trata-se de direito efetivo, de ser reconhecido pela composição cultural da Nação como merecedora de distinção patrimonial, de relevância constitucional e de efetividade administrativa. A mediação entre a diretriz do Direito Constitucional e o Direito Administrativo, via figura do tombamento, vai se dar intermediada pelas políticas públicas por um processo de tomada de decisão que, caso não concretizado de forma legislativa ou administrativa, merece a atuação judicial, como vem acontecendo em alguns casos como os que levaram à judicialização do tombamento do quilombo do Frechal e Jamary dos Pretos, como sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos, nos termos do art. 216, § 5º, da Constituição, objeto da Ação Civil Pública, sob os autos de nº 100322-93.2015.4.01.3700, a qual tramitou junto à 8ª Vara Federal da Seção Judiciária do Maranhão, ajuizada pelo Ministério Público Federal – MPF em face do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN.

b) Frechal e Jamary dos Pretos, do ocultamento à judicialização da política patrimonial

Segundo o Ministério Público, o objetivo da ação seria se insurgir contra a mora injustificada do IPHAN e assegurar proteção aos sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos no Estado do Maranhão, desde que constatada a partir da omissão instrutória de 02 (duas) situações específicas relacionadas aos procedimentos de tombamentos pertinentes aos casos das comunidades quilombolas de Frechal, em Mirinzal/MA, e Jamary dos Pretos, em Turiaçu/MA³⁰⁶, os quais tramitariam há mais de 15 (quinze) anos, sem instrução, situação que se repete em mais de uma dezena de processos semelhantes.

³⁰⁶ Sobre os quilombos maranhenses, há uma bibliografia relevante, cf. ASSUNÇÃO, Matthias Röhrig. Quilombos maranhenses. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (orgs.). **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 433-466; ARAÚJO, Mundinha. Notícias sobre os quilombos no Maranhão. In: MOURA, Clóvis. **Os quilombos na dinâmica social do Brasil**. Maceió: EDUFAL, 2001, p. 139-156; GOMES, Flávio dos Santos. **A Hidra e os Pântanos: quilombos e mocambos no**

Dessa forma, o Ministério Público requereu a superação da mora administrativa do IPHAN, mediante a imposição de prazos pertinentes à instrução dos procedimentos administrativos mencionados, inclusive com a prévia instituição de diretrizes técnicas pertinentes à atividade para o cumprimento do dispositivo constitucional violado pela omissão administrativa. Desta maneira, “ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos” (art. 216, §5º, da CF). O MPF apontou, também, que a omissão do IPHAN vulneraria, igualmente, o Estatuto da Igualdade Racial (Lei nº 12.288/2012), segundo o qual:

Art. 17. O poder público garantirá o reconhecimento das sociedades negras, clubes e outras formas de manifestação coletiva da população negra, com trajetória histórica comprovada, como patrimônio histórico e cultural, nos termos dos arts. 215 e 216 da Constituição Federal.

Art. 18. É assegurado aos remanescentes das comunidades dos quilombos o direito à preservação de seus usos, costumes, tradições e manifestos religiosos, sob a proteção do Estado.

Parágrafo único. A preservação dos documentos e dos sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos, tombados nos termos do § 5o do art. 216 da Constituição Federal, receberá especial atenção do poder público. [Grifou-se]

Houve resposta por parte da Advocacia-Geral da União – AGU, representando o IPHAN, a qual requereu o indeferimento da antecipação dos efeitos da tutela sob o argumento segundo o qual a política institucional ainda não foi definida e de que haveria risco de se estabelecer uma diretriz equivocada.

A Advocacia-Geral da União argumentou que, de acordo com informações prestadas pelo IPHAN, haveria previsão, para o ano de 2016, da criação de um Grupo de Trabalho interdepartamental contando com a participação de técnicos das Superintendências, a fim de discutir e definir as diretrizes que seriam adotadas pela instituição para o tratamento do tema, incluindo qual será a atribuição do IPHAN em relação a esses espaços, e as responsabilidades compartilhadas com os demais órgãos e entidades públicas que trabalham com o tema (Ministério da Cultura, Fundação Cultural Palmares – FCP etc.).

Até o momento, o IPHAN não efetuou a regulamentação. Contudo, o Instituto lançou consulta pública para editar um novo instrumento normativo, o qual institui a política de patrimônio material, englobando o patrimônio quilombola. A parte referente ao patrimônio quilombola dispõe:

CAPÍTULO III - DO PATRIMÔNIO QUILOMBOLA

Art. 70. Nos termos do Art. 216 da Constituição Federal, “ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos”.

Brasil (sécs. XVII – XIX). Tese. Doutorado em História da UNICAMP, 1997, 782 f.; GOMES, Flávio dos Santos. Africanos e crioulos no campesinato negro do Maranhão oitocentista. **Revista Outros Tempos**. Dossiê História e Literatura, vol. 8, n. 11, p. 63-88, 2011.

Art. 71. Nos termos do Art. 2º do Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, “consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

§ 1º. A identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, compete, nos termos dos artigos 3º, 4º e 5º do Decreto nº 4.887, ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária, INCRA.

§ 2º. Ao IPHAN cabe opinar sobre o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID), produzido pelo Incra.

Art. 72. Nos termos do Art. 18º do Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, e após a expedição do título de reconhecimento de domínio, caberá à Fundação Cultural Palmares instruir o processo para fins de tombamento dos “documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos”.

§ 1º. O IPHAN definirá com a Fundação Cultural Palmares os procedimentos de comunicação da existência dos processos mencionados no caput.

§ 2º. A conclusão dos processos tombamento dos “documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos” serão informados pelo Presidente do Iphan ao Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural.

§ 3º. Os “sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos” tombados, nos termos da Constituição Federal, serão incluídos no SICG.

Art. 73. As ações preservação dos “sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos”, ainda nos termos do Art. 18º do Decreto nº 4.887, serão desenvolvidas pela Fundação Cultural Palmares.

Na ação judicial, a Advocacia-Geral da União alegou, também, que a definição da política de tombamento quilombola demanda oitiva das comunidades interessadas como fator essencial que não pode ser bloqueado pelos anseios burocratizantes do Ministério Público Federal – MPF. A Convenção nº 169 da OIT determina que, em tais casos, deve-se garantir a participação no processo de deliberação.

O Juízo Federal, ao analisar inicialmente a matéria, concedeu a antecipação dos efeitos da tutela³⁰⁷, com a seguinte fundamentação:

É procedente o pedido de antecipação dos efeitos da tutela jurisdicional, referente à pretensão de impor ao INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL - IPHAN a obrigação de promover a instrução dos procedimentos de tombamento referentes aos casos das comunidades quilombolas de Frechal e Jmary dos Pretos, no Estado do Maranhão, inclusive mediante a prévia definição das diretrizes técnicas necessárias à realização das ações de preservações do patrimônio quilombola, no prazo de 01 ano. [...]

Não cabe, pois, ao IPHAN, sob o pretexto de se tratar o tombamento como figura engessante e prejudicial aos anseios das comunidades interessadas, postergar indefinidamente o tombamento desses sítios.

Ademais e em se tratando de medida essencial para a concretização de norma constitucional cogente (tombamento de sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos), a elaboração e definição das diretrizes técnicas necessárias à realização das ações de preservações do patrimônio quilombola é passo importante para a efetiva proteção cultural.

³⁰⁷ Em 16/09/2019, o Juízo Federal sentenciou o feito, ratificando a tutela de urgência e julgou procedente o pedido para reconhecer (declarar) a responsabilidade por omissão e condenar o IPHAN em obrigação de fazer (CPC, art. 487, I), a ser cumprida no prazo de 02 (dois) anos, consistente em concluir os processos de tombamento nº 1352-T-95 (Frechal) e 1398-T-97 (Jmary dos Pretos), em conformidade com as diretrizes técnicas pertinentes à proteção do patrimônio histórico e cultural relativo aos quilombos. Contra tal sentença, o IPHAN recorreu.

Considero, portanto, que a omissão do IPHAN representa verdadeiro indeferimento - por via oblíqua - de proteção à memória quilombola existente naquelas áreas, e isso é inaceitável sob a perspectiva jurídica, à vista da inexistência de motivação para tanto. Parece, assim, que a demora da demandada consubstancia afronta aos princípios constitucionais da eficiência e da razoabilidade. [...]

Já o requisito de urgência se justifica pelo fato de que a falta de manifestação do demandado - em prazo razoável - ao pedido apresentado, porque decorrente de omissão do Poder Público, caracteriza, por si só, intolerável e permanente restrição ao exercício de direito fundamental.

Vale dizer que a urgência decorre do simples fato da omissão, que, ao inviabilizar o reconhecimento e exercício de direito assegurada no texto fundamental, acarreta reiterada lesão ao patrimônio cultural quilombola. [...]

Com tais considerações, DEFIRO o pedido de antecipação dos efeitos da tutela jurisdicional para DETERMINAR ao INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL - IPHAN que elabore e defina as diretrizes técnicas necessárias à realização das ações de preservações do patrimônio quilombola, no prazo de 01 ano.

FIXO multa diária no valor de R\$ 5.000,00 (cinco mil reais), em caso de descumprimento.

Em que pesem os bons argumentos do magistrado, não se tocou no racismo institucional e cultural que permeia a questão. Nenhum dos atores jurídicos tratou da questão do racismo institucional e cultural, marcantes no processo. Trata-se de uma discussão evitada e não problematizada pelas instituições jurídicas e seus agentes. O raciocínio a respeito de racismo entre os atores jurídicos, costumeiramente, centra-se no racismo individual, no campo penal ou na responsabilidade civil. Nítidos casos de racismo institucional ou cultural não são reconhecidos, pois o mito da democracia racial não permite que se fale de racismo mesmo quando se está decidindo ou tratando sobre questões que tratam sobre raça.

Portanto, conhecendo-se a vigência de um código social que não permite a discussão do racismo estrutural no Brasil, não chega a impressionar que toda essa discussão não tenha tocado nessa questão central: racismo institucional e cultural. Não bastasse isso, é problemático que as comunidades quilombolas interessadas, em momento algum da ação, em princípio, sejam “convidadas” a atuar na regulamentação da matéria ou até mesmo para agirem judicialmente (processualmente) em assunto que lhes diz respeito. Reforça-se, com isso, o racismo institucional que subalterniza o poder e local de fala das comunidades quilombolas, pois a lógica de reconhecimento e inclusão de direitos para as comunidades quilombolas é tratada como altruísmo decorrente do “iluminismo” jurídico da branquitude. Nesse sentido,

O ponto é evidente: as pessoas negras devem orientar e dirigir suas próprias organizações; somente a gente negra pode sustentar a ideia revolucionária – e é uma ideia revolucionária – de que a gente negra pode fazer coisas por si mesma; somente ela pode contribuir a criar na comunidade uma consciência negra desperta e constante que proporcione a base para a força política (CARMICHAEL; HAMILTON, 1967, p. 51).

Todavia, o processo decisório, no caso, deverá continuar alheio à participação dos interessados. O “Estado postulante” (Ministério Público Federal – MPF) requer ao “Estado

juiz julgador” (Judiciário Federal) que o “Estado administrador” (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN) regulamente a matéria, isto é, defina quais os critérios que serão utilizados para as futuras definições do que será considerado patrimônio cultural quilombola, de modo geral, bem como efetue o tombamento do patrimônio quilombola das referidas comunidades, sem que estas sejam ouvidas.

Nesse contexto, como ficam as comunidades quilombolas interessadas no processo deliberativo? Neste ponto, nota-se que a petição inicial em momento algum informa se as Comunidades Quilombolas de Frechal ou Juary dos Pretos procuraram diretamente a intervenção do Ministério Público. Segundo a inicial, no caso específico dessa ação, a questão surgiu “a partir de informações oriundas do Grupo de Trabalho – Patrimônio Cultural da 4ª Câmara de Coordenação e Revisão do MPF, que identificou uma lista de bens objetos de procedimentos de tombamentos instaurados nas Superintendências do IPHAN pelo país, os quais estariam, por diversas razões, pendentes de instrução”.

A ação é um rico acervo de informações e discussão a respeito do processo de deliberação que envolve a formação de um regramento normativo de tomada de decisão, em uma matéria de relevância para a sociedade civil, principalmente para as comunidades quilombolas interessadas, que, em princípio, estão tendo a sua memória de resistência e luta histórica totalmente esquecidas e bloqueadas quanto à construção de um marco normativo para a manutenção de suas memórias e histórias, o que reafirma a prática do racismo institucional e cultural nas instituições do Estado brasileiro, inclusive o Judiciário.

Ao mesmo tempo, a ação coloca em evidência assunto de sensível relevância para a construção da memória nacional e que vem sendo objeto de omissão, seja em virtude da complexidade do tema ou em função da própria ineficiência do Estado em recuperar e tirar do silêncio a memória de resistência quilombola, assim como outras revoltas populares que foram apagadas da narrativa do Estado-Nação. Nesse sentido, não se pode perder de vista que,

Muitas das revoltas do povo brasileiro contra o poder estatal eram rebeliões de negros e indígenas contra a situação de marginalidade em que viviam. A omissão desse dado constitui racismo institucional e cultural porque, por não considerar importante enfatizar a participação ativa e de liderança de negros e indígenas, induz a perpetuação do estereótipo de que estas populações são apáticas e mais, que, exceto com o trabalho escravo, os negros não participaram do desenvolvimento brasileiro. A invisibilidade da população negra no Brasil, passa, também por esses esquecimentos (BERTÚLIO, 1989, p. 138).

Em vista disso, a recuperação dessa memória coletiva³⁰⁸, mocambeira e quilombola, como forma de cura da amnésia provocada pela herança colonial, sem que, por outro lado, isso

³⁰⁸ A respeito da recuperação da memória coletiva, cf. ALBÁN ACHINTE, Adolfo. Racialización, violencia epistémica, colonialidad lingüística y re-existencia en el proyecto moderno-colonial. *In*: MOSQUERA ROSERO-

implique na mumificação cultural (ALBÁN ACHINTE, 2010, p. 216-218), é um importante passo, pois a contínua repetição do tratamento dado pelos brancos aos negros no passado, sem enfatizar suas realizações criativas e sua participação na construção da América, é outra maneira de discriminação (NASCIMENTO, 1980, p. 35).

Stokely Carmichael e Charles V. Hamilton (1967, p. 40) alertavam ser necessário que população negra tenha espaço na reescrita do passado e cotidiana escrita da História. Para realizar tal tarefa, deve-se, primeiramente, definir de novo quem é a população negra e seu local de fala. Os autores (1967, p. 40) prosseguem dizendo que, há de se resgatar sua História e identidade; deve-se lutar pelo direito da população negra criar suas próprias palavras com as quais definirá a si e a sua relação com a sociedade e, além disso, fazer que se admitam essas palavras: esta é a primeira necessidade de um povo livre e o primeiro direito que todo opressor deve suspender.

Isso evidencia que a problemática envolvendo a não regulamentação, “não decisão”, do patrimônio cultural quilombola, previsto no art. 216, § 5º, da Constituição Federal, é reflexo de uma cultura jurídica dominada pelas concepções de branquitude que insiste em abordar o racismo apenas em seu aspecto criminal/individual, negligenciando o fenômeno em sua totalidade, constantemente renovado. A atitude não é gratuita, pois a “não discussão” não é “involuntária”, mas verdadeira opção, pois colocar o racismo institucional e cultural em pauta significa colocar em “risco” os privilégios das classes dominantes.

Portanto, a necessidade de se tomar decisões envolvendo a patrimonialidade quilombola corresponde a uma resposta ao racismo institucional e cultural que sujeita as comunidades quilombolas ao processo de “não decisão” o qual lhes denega direitos que já estão previstos na Constituição Federal, mas não efetivados por falta de políticas públicas que atendam à sua especificidade.

4.4 E os negros? Onde estão os negros? O antirracismo a partir da patrimonialização

“E os negros? Onde estão os negros?”³⁰⁹ É possível se promover medidas antirracistas a partir do exemplo da patrimonialização quilombola? O contraponto do racismo é o antirracismo, isto é, falar e combater o racismo, encarando-o como problema que permeia a sociedade brasileira, pois o escravismo, que perdurou nacionalmente durante quase quatro

LABBÉ, Claudia; LAÓ-MONTES, Agustín; RODRÍGUEZ GARAVITO, César (Coords.). **Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras**. Bogotá: UNAL, 2010, p. 197-221.

³⁰⁹ Frase atribuída a Jean-Paul Sartre, em crônica denominada *Solidão negra*, de Nelson Rodrigues (2016). Rita Laura Segato (2006) analisa o significado dessa frase que bem caracteriza a ausência e invisibilização da população negra dos espaços de saber e poder.

séculos, após 1888, manteve grande parte de seus elementos negativos na República que se instalou após 1889 (MOURA, 1983, p. 126), já que a abolição do trabalho escravo não alterou substancialmente as práticas de expropriação e controle da terra, e com elas a situação dos grupos negros, em cujo processo de dominação continuada, os descendentes dos africanos escravizados passaram a operar por meio da dinâmica da territorialização étnica, modelo que, em algumas regiões mais do que em outras, consistia em posicionar em posição inferior as populações nativas, os africanos e seus descendentes, em relação com os imigrantes recém-chegados, reconfigurando-se lógicas racializadas anteriormente implantadas (LEITE, 2008, p. 966).

Clóvis Moura (1983, p. 132) alega que, quando se insiste em dizer que o escravismo foi a fase decisória da formação cultural do brasileiro, não subestima outros elementos que entraram na sua composição e participaram do seu dinamismo cultural, social, econômico e político; no entanto, a insistência seria no sentido de que o escravismo atuou como elemento de entrave ao desenvolvimento interno do Brasil, pois foi a instituição que permitiu a economia de tipo colonial pudesse chegar aos níveis de exploração atingidos, descapitalizando permanentemente os setores que poderiam compor uma economia de consumo interno, em favor da economia de exportação; essa lógica transformou as populações escravizadas em grande parte dos excluídos da Nação, cuja cor não pode ser nomeada porque discutir o racismo é um tabu³¹⁰, competindo-se ao Direito efetuar tal nomeação para se gerar sensibilização e fomentar mudanças.

A palavra racismo possui vários significados e é usada para designar a teoria da hierarquia das raças, baseada na crença de que a condição social depende de características raciais, com o intuito de se conservar uma “raça superior” e impedir a mestiçagem para subordinar ou eliminar as “raças inferiores” (D’APPOLLONIA, 1998, p. 7). O contraponto são as medidas antirracistas – compostas por ações de diferentes leques: desde as de ordem mais impositivas às chamadas ações afirmativas. Isto é, são antídotos que levam ao desmascaramento e ao expurgo do racismo, já que os novos racismos não costumam ser reconhecer como racistas,

³¹⁰ Antonio Sérgio Alfredo Guimarães (2009, p. 92-93), ao tratar do pensamento de Florestan Fernandes, diz que o preconceito no Brasil seria uma reação das elites brancas (e não do povo) às novas relações sociais, próprias à ordem social competitiva; a potencialidade revolucionária dos negros estaria justamente em livrar a sociedade burguesa emergente das amarras dos privilégios e das desigualdades da ordem patrimonial; assim, o preconceito brasileiro, ao invés de provir dos iguais em direito, como nos Estados Unidos, provém das elites, temerosas de perder privilégios patrimoniais; daí, entre nós, o preconceito racial tomar esse aspecto de preconceito não revelado, pois o branco, em posição social superior, não reconhece no negro que ele discrimina um competidor, mas um subalterno deslocado de lugar; o problema, portanto, para quem discrimina, não estaria na raça, mas na ausência de subalternidade do discriminado, deslocado de sua classe; Florestan Fernandes faria, portanto, do “negro revoltado” um potencial revolucionário a completar o serviço da revolução burguesa, deixado inacabado pelas novas elites brancas.

sendo necessária a sua nomeação pelo Direito, nos termos explicitados por Pierre Bourdieu³¹¹, como meio legitimador de combate.

O direito é, sem dúvida, a forma por excelência do poder simbólico de nomeação que cria as coisas nomeadas e, em particular, dos grupos; ele confere a estas realidades surgidas das suas operações de classificação toda a permanência, a das coisas, que uma instituição histórica é capaz de conferir a instituições históricas.

O direito é a forma por excelência do discurso atuante, capaz, por sua própria força, de produzir efeitos. Não é demais dizer que ele faz o mundo social, mas a condição de se não esquecer que ele é feito por este. Convém, com efeito, que nos interroguemos acerca das condições sociais – e dos limites – desta eficácia quase mágica, sob pena de cairmos no nominalismo radical (que certas análises de Michel Foucault sugerem) e de estabelecermos que produzimos as categorias segundo as quais construímos o mundo social e que estas categorias produzem o mundo (BOURDIEU, 2010, p. 237-238).

O poder de nomeação pelo Direito possui extraordinário efeito. Por intermédio da nomeação, passa-se a ter a materialização jurídica do racismo e antirracismo; sem a nomeação jurídica, fortalece-se o racismo, pois este se oculta sob formas as quais, aparentemente, não teriam relevância jurídica, estando em uma espécie de “não lugar jurídico”, em campo de a-juridicidade, quando, em verdade, essa “não nomeação” está fortalecendo e sustentando o racismo, principalmente, via suas novas formas: racismo institucional, cultural, religioso, sexual, ambiental etc.

Isso ocorre porque o racismo, como qualquer fenômeno social, também passou e passa por mudanças, além de ter se adaptado às transformações semânticas e às novas formas de comunicação. Há, além disso, uma infinidade de distintos modos de racialização e muitas lógicas de diferenciação (D'APPOLLONIA, 1998, p. 8-10). Dessa forma, o Direito deve estar atento às mudanças e disposto a reconhecer a mutabilidade e variabilidade do racismo, sob pena de se tornar agente legitimador daquele, caso não saiba fazer-lhe a devida nomeação.

A “não nomeação” jurídica das novas formas do racismo dá margem à omissão estatal reconhecer que o próprio Estado é ambiente de produção e reprodução do racismo. Nesse sentido, o racismo não foi eliminado em 1888, pois ele continuou a se fazer presente nas relações sociais e na própria estrutura estatal, ainda que, décadas mais tarde, houvesse a

³¹¹ Considera-se que o conceito sociológico de nomeação jurídica, elaborada por Pierre Bourdieu (2010, p. 237-238), não foi maculado por suas críticas precipitadas a respeito das questões raciais brasileiras. Aqui, interessa apenas a abordagem sociológica do conceito de nomeação jurídica, entendendo-se que a visão de Pierre Bourdieu e de Loïc Wacquant (2002) aos novos estudos raciais brasileiros não conseguiram compreender a complexidade das relações raciais no Brasil e tampouco nos Estados Unidos. Para críticas à visão da questão racial dos mesmos: cf. BORTOLUCI, José Henrique; JACKSON, Luiz C; PINHEIRO FILHO, Fernando. Contemporâneo clássico: a recepção de Pierre Bourdieu no Brasil. **Lua Nova**, nº 94, p. 217-254, 2015; FRENCH, John. Passos em falso da razão anti-imperialista: Bourdieu, Wacquant, e o Orfeu e o Poder de Hanchard. **Estudos Afro-Asiáticos**, ano 24, nº 1, p. 97-140, 2002; HANCHARD, Michael. Política transnacional negra, anti-imperialismo e etnocentrismo para Pierre Bourdieu e Loïc Wacquant: exemplos de interpretação equivocada. **Estudos Afro-Asiáticos**, ano 24, nº 1, p. 63-96, 2002; PINHO, Osmundo de Araújo; FIGUEIREDO, Ângela. Ideias fora do lugar e o lugar do negro nas Ciências Sociais brasileiras. **Revista Estudos Afro-Asiáticos**, ano 24, nº 1, p. 189-210, 2002.

nomeação do racismo individual³¹². No campo das políticas públicas patrimoniais, em uma sociedade alicerçada em hierarquias que mesclam racialização e classicismo social, o racismo se ocultou na forma institucional e cultural. De forma institucional porque as instituições não o encaram, fingindo não existir e acreditando no mito da democracia racial ou, também, que o racismo é problema dos “outros” e não “nosso”.

Assim é o racismo brasileiro: sem cara. Travestido em roupas ilustradas, universalistas, tratando-se a si mesmo como antirracismo, e negando, como antinacional, a presença integral do afro-brasileiro ou do índio-brasileiro. Para este racismo o racista é aquele que separa, não o que nega a humanidade de outrem; desse modo, racismo, para ele é o racismo do vizinho (o racismo americano) (GUIMARÃES, 2009, p. 60).

Ao racismo institucional, complementa-se o cultural, no qual os valores escolhidos para representar a tropical Nação eram de uma tradição luso-brasileira, eurocentrada, isto é, branca, considerando-se, por muito tempo, os elementos das culturas indígenas e negras como formas que não mereciam a distinção patrimonial da Nação, prática que teve como marco divisor, no âmbito do IPHAN, o tombamento da Casa Branca e a Serra da Barriga (Quilombo dos Palmares), na década de 80 (oitenta), os quais abriram fissuras jurídicas que dessacralizaram o instituto do tombamento e que possibilitaram a Constituição de 1988 tratar a questão sob uma perspectiva inovadora e antirracista, (apesar do texto constitucional não fazer esta nomeação), em verdadeiro prestígio ao fenômeno da quilombagem³¹³.

Alicerçado aí, Clóvis Moura, ao analisar os quilombos como agentes de mudança social e resistência cultural³¹⁴, entende a quilombagem como movimento de rebeldia permanente organizado e dirigido pelos escravizados. Verificou-se, durante o escravismo brasileiro, em todo o território nacional, remeter-se a movimento de mudança social que representou uma força de desgaste significativa ao sistema escravista, solapando as suas bases

³¹² Lei nº 1.390/1951, conhecida como Lei Afonso Arinos, que inclui entre as contravenções penais a prática de atos resultantes de preconceitos de raça ou de cor. Em 1988, graças aos esforços do movimento negro, a Constituição transformou o racismo em crime, mas contam-se nos dedos de uma mão as pessoas até punidas por crime de racismo, sendo o mais comum que casos de flagrante racismo sejam caracterizados em outros capítulos das leis penais pelos próprios advogados das vítimas, que só assim têm chances reais de ganhar as causas (GUIMARÃES, 2009, p. 60).

³¹³ Ao diferenciar quilombagem de quilombo, Clóvis Moura (1992, p. 25; 2001, p. 110-114) diz que o fenômeno da quilombagem tem como epicentro o quilombo, mas nele podem ser englobadas todas as manifestações de resistência da parte do escravo. Semelhantemente, posiciona-se Flávio dos Santos Gomes (1997, p. 14-19), para quem houve diversas formas de resistência à escravidão, as quais não correspondiam necessariamente à fuga, havendo diversas formas de aquilombamento que não corresponderam necessariamente ao enfrentamento.

³¹⁴ Durante a escravidão, o negro transformou não apenas a sua religião, mas todos os padrões das suas culturas em uma cultura de resistência social; essa cultura de resistência, que parece se amalgamar no seio da cultura dominante, no entanto, desempenhou durante a escravidão, um papel de resistência social, o qual perdura até hoje, que muitas vezes escapa aos seus próprios agentes, uma função de resguardo contra a cultura dos opressores (MOURA, 1992, p. 34-35).

em diversos níveis (econômico, social e militar) e influenciando para que esse sistema entrasse em crise e fosse substituído pelo trabalho livre (MOURA, 1992, p. 22).

O prestígio e a distinção patrimonial da Constituição Federal, no que concerne aos quilombos, não são em vão. Para Clóvis Moura (1992, p. 22), a quilombagem foi um movimento de emancipação que antecedeu, em muito, o movimento liberal abolicionista, já que tinha caráter mais radical, sem nenhum elemento de mediação entre o seu comportamento dinâmico e os interesses da classe senhorial e somente a violência, por isto, poderia consolidá-la ou destruí-la: de um lado os escravizados rebeldes e, de outro, os seus senhores e o aparelho de repressão a essa rebeldia.

O percurso histórico que permeou as Constituições brasileiras até 1988 marcou-se pela invisibilidade das populações negras e das garantias relacionadas às terras tradicionalmente ocupadas ao longo dos séculos. O processo político-jurídico colonial não levou em consideração a existência dos grupos étnicos-racializados como sujeitos de direitos ativos e com igualdade de condições para serem resguardadas suas culturas³¹⁵ (SILVA; PONTES; MILANO, 2017, p. 135). A melhor forma de se efetuar essa invisibilidade processou-se por meio do silêncio normativo, ou seja, da “não nomeação” dos quilombolas. Deixou-se, então, que o Direito não fizesse qualquer tipo de nomeação a tais comunidades, como se não existissem, como se fossem ocultas, ou nomeando-lhes as suas identidades em categorias genéricas como a de camponeses ou trabalhadores rurais, sem quaisquer questionamentos que levassem a inferição de suas trajetórias históricas e de sua composição racial predominantemente negra.

Assim, a data de 13 de maio de 1888 abriu para a população negra brasileira um novo período de discriminação e desrespeito em que o Estado e o sistema jurídico tiveram papel preponderante, pois a aquisição da “cidadania plena” extinguiu as categorias livre e liberto, passando a se considerar todos como cidadãos brasileiros, pelo instrumento da declaração dos Estados Unidos do Brasil de 1891³¹⁶ (BERTÚLIO, 1989, p. 4), em que o voto universal, por

³¹⁵ A problemática não atingiu apenas o Brasil. Ibrahim Thiaw (2012, p. 16), ao analisar a problemática das apropriações culturais na Senegâmbia, lembra que o poder colonial em particular negava toda a historicidade e toda a criatividade cultural aos grupos locais, chegando até a se apropriar de certos monumentos percebidos como oriundos da difusão, a partir de outros focos de civilizações pré-determinadas (THIAW, 2012, p.16).

³¹⁶ “Art. 72 - A Constituição assegura a brasileiros e a estrangeiros residentes no País a inviolabilidade dos direitos concernentes à liberdade, à segurança individual e à propriedade, nos termos seguintes: § 1º - Ninguém pode ser obrigado a fazer ou deixar de fazer alguma coisa senão em virtude de lei. § 2º - **Todos são iguais perante a lei.** A República não admite privilégios de nascimento, desconhece foros de nobreza e extingue as ordens honoríficas existentes e todas as suas prerrogativas e regalias, bem como os títulos nobiliárquicos e de conselho”. [Grifou-se]

exemplo, permaneceu, até 1988, restrito aos alfabetizados³¹⁷, o que excluía, de fato, a população analfabeta, em sua maior parte negra (GUIMARÃES, 2009, p. 60).

Com a Constituição de 1988, criaram-se fissuras no silêncio normativo e na falta de nomeação a institutos e categorias jurídicas, pois se eliminou o silêncio que, anteriormente, aprisionava na invisibilidade jurídica as comunidades quilombolas. Alfredo Wagner Berno de Almeida (2011, p. 91-92) destaca que a “engenharia jurídica para institucionalizar a expressão ‘remanescentes das comunidades de quilombos’ evidenciaria a tentativa de reconhecimento formal de uma transformação social considerada como incompleta”; o movimento de “institucionalização incide sobre ‘resíduos’ e ‘sobrevivências’, revelando as distorções sociais de um processo de abolição da escravatura bastante limitado e parcial”; a continuidade, por seu turno, seria percebida quando os direitos e os interesses tutelados são apresentados sob a racionalidade colonial e proprietária de outrora (SILVA; PONTES; MILANO, 2017, p. 136).

Além disso, a Constituição Federal estabeleceu medida antirracista, no próprio texto, em favor da memória dos quilombos, ao determinar o tombamento de “todos os documentos e sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos” (art. 216, § 5º). Pode-se até argumentar que se tratou de populismo constitucional, de impensável efetividade e concretização, mas não se trata disso. Concerne à norma que está a ser descoberta e construído o seu real conteúdo, isto é, de norma constitucional cujo conteúdo é plenamente realizável e cujo mérito maior é colocar a memória e história dos quilombos dentro da narrativa do Estado-Nação que a própria Constituição já havia traçado, rompendo com uma tradição patrimonial eurocentrada e materializada, ao estabelecer que “o Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional” (art. 215, § 1º) e que “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”, incluídas as “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

³¹⁷ A não concessão de cidadania formal, pela Constituição de 1891, por exemplo, aos analfabetos e aos mendigos, evidentemente, de maioria negra, é representativo disso: “Art 70 - São eleitores os cidadãos maiores de 21 anos que se alistarem na forma da lei. § 1º - Não podem alistar-se eleitores para as eleições federais ou para as dos Estados: 1º os mendigos; 2º os analfabetos; 3º as praças de pré, excetuados os alunos das escolas militares de ensino superior; 4º os religiosos de ordens monásticas, companhias, congregações ou comunidades de qualquer denominação, sujeitas a voto de obediência, regra ou estatuto que importe a renúncia da liberdade Individual” [Grifou-se]. Não é difícil presumir quem eram os analfabetos e os mendigos. Apesar de criticada, a Constituição de 1988 facultou aos analfabetos o direito ao voto (art. 14, §1º, II, “a”).

sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico”.

Dessa forma, a patrimonialidade quilombola alçou-se a um nível de distinção patrimonial que nenhum outro elemento da cultura brasileira recebeu, o que tem a ver com o único caso de tombamento previsto na própria Constituição Federal. Isso não pode ser lido ou interpretado como mera retórica ou simbolismo constitucional. Além de seu conteúdo realizável e necessário, há um ideal; há uma mensagem de retomada e reescrita do projeto de Nação, no qual os quilombolas foram e são protagonistas, merecendo não apenas a distinção patrimonial (art. 216, § 5º), mas o reconhecimento de todos os direitos que lhes são inerentes como sujeitos contemporâneos de uma República que se quer refundar e reconstruir. Se o projeto de Nação estabelecido por 1891 não deu certo e obviamente não daria mesmo, já que aquela não teve o mínimo pudor em desconsiderar a sua população recém liberta, o projeto de Nação que a Constituinte de 1988 quer implantar requer que o racismo seja desmascarado, demanda que a resistência negra, indígena e de outros grupos formadores venham compor a narrativa oficial, requer que as diferenças raciais sejam explicitadas, a fim de que o princípio da igualdade seja aplicado de forma a enxergar as desigualdades mais evidentes e aquelas dissimuladas por meio de um sistema racial complexo, mas que necessita ser enfrentado, evitando que esse projeto ou projetos de Brasil, mais uma vez, fracasse.

Nesse sentido, os estudos sobre o patrimônio cultural são relevantes para o entendimento dos processos de elaboração das identidades nacionais, já que as reflexões realizadas nesse campo articulam elementos como a determinação dos lugares de memória, a elaboração de narrativas e a criação de significados para compor as representações da nacionalidade, que, no caso brasileiro, omitiu durante longo tempo a face negra de sua constituição; num cenário inicial de preservação patrimonial, em que somente edificações e monumento de origem europeia eram valorizados, as justificativas para a não inserção de elementos indígenas ou afro-brasileiros originavam-se no discurso da ausência de vestígios materiais relacionadas a outras matrizes culturais (LIMA, 2014, p. 5).

Então, os estudos relacionados ao reconhecimento desses patrimônios subalternizados podem ser o ponto de partida para uma reflexão que deve realizar de forma mais ampla, como a articulação das formas de salvaguarda do patrimônio cultural afro-brasileiro com outras demandas por direitos sociais que têm origem nas limitações provocadas pelo racismo, uma vez que essas demandas incidem diretamente sobre as formas de produção e reprodução dos bens culturais e sobre as condições de existência das comunidades negras detentoras desse patrimônio cultural (LIMA, 2014, p. 8).

Além das outras formas de proteção jurídica que já contemplam o patrimônio afro-brasileiro, o art. 216, § 5º, da Constituição Federal, constitui-se precioso instrumento em favor do reconhecimento e inclusão de parcela dessa patrimonialidade insurgente. Tal reconhecimento ocorre tanto sob o aspecto da materialidade ou da imaterialidade, uma vez que o sistema constitucional prestigiou essa dualidade patrimonial (art. 216, *caput*), apesar das críticas que suscita. Nesse viés, um dos equívocos relacionados à patrimonialidade dos quilombos é não visualizar os mesmos como tendo sido produtores de cultura material (FERREIRA, 2009, p. 10 e 16), tratando-se de um preconceito com um viés racializado, ao não enxergar a produção de materialidade patrimonial dos afro-brasileiros e considerar que eles só produziram cultura imaterial ou “folclore”.

O Estado-Nação se apropriou da cultura negra quando lhe foi conveniente afirmar o mito fundador e, quando não houve conveniência, subalternizou-a e a combateu. Clóvis Moura (1992, p. 35) lembra que isso aconteceu com seus instrumentos e rituais, que passaram a ser instrumentos típicos, com as suas manifestações musicais, indumentária africana, a cozinha sagrada dos *candomblé*, muitas vezes considerado simplesmente como folclore, duvidando-se que do caráter religioso³¹⁸, em atitude que fomenta o racismo religioso³¹⁹; com isso, subalternizou-se o mundo cultural dos africanos e dos seus descendentes; e a dominação cultural foi acompanhada da dominação social e econômica e o sistema de controle social passou a dominar todas as manifestações culturais negras, que tiveram, em contrapartida, de criar mecanismos de defesa contra a cultura dominadora (MOURA, 1992, p. 35).

É de se registrar que a produção intelectual posterior à década de 30, que foi um dos fortes momentos de afirmação do Estado-Nação, depois de um primeiro momento de indistinção conceitual, progressivamente institucionalizada, disciplinada e adaptada às práticas divisórias do discurso acadêmico, passou a dedicar aos indivíduos de ascendência africana a designação de negros, ligando-os à ideia de raça, assim como a dedicar aos de origem americana a designação de índios, ligando-os à ideia de etnia, podendo-se afirmar que a cada um desses dois recortes da população submetida aos aparelhos e à ideologia do Estado Nacional brasileiro

³¹⁸ A questão é tão grave que, mesmo em um Estado intitulado laico, desde o Decreto nº 119-A, de 07 de janeiro de 1890, no século XXI, há decisões de agentes do Estado afirmando as religiões afro-brasileiras, em uma decisão judicial, como “manifestações de religiosidade não contêm os traços necessários de uma religião a saber, um texto base (corão, bíblia etc) (sic.) ausência de estrutura hierárquica e ausência de um Deus a ser venerado” ou que “as manifestações religiosas afro-brasileiras não se constituem em religiões, muito menos os vídeos contidos no Google refletem um sistema de crença – são de mau gosto, mas são manifestações de livre expressão de opinião” (BRASIL, 2014, p. 154).

³¹⁹ O STF julgou o Recurso Extraordinário (RE) 494601 no qual se discutia a constitucionalidade de lei do Rio Grande do Sul que dispunha sobre a consagração de animais em ritos das religiões de matriz afro-brasileira. Em que pese a forte presença do Batuque no Rio Grande do Sul, chama atenção o fato de nenhum terreiro ter reconhecida sua patrimonialidade pelo IPHAN nesse Estado.

coube uma tradição acadêmica, cada uma com o seu próprio panteão de autores, seu repertório teórico, suas categorias de análise, seus diagnósticos sobre a realidade brasileira; da mesma forma, o Estado Nacional produziu expedientes de controle cultural e social diferentes para cada um desses recortes, gerando formas distintas de lidar com a alteridade representada por indivíduos não-brancos, “incivilizados”, “inferiores” em termos mentais e culturais que, no entanto, precisavam ser assimilados ou absorvidos pela Nação brasileira (ARRUTI, 1997, p. 9).

Nessa perspectiva, embora o pensamento nacional predominante no campo de patrimônio cultural tenha trabalhado por muito tempo com a ideia de monumentos e com conceitos de patrimônio material visando à preservação, essas ideias ampliaram-se e formataram uma proposta na qual o conceito de patrimônio cultural se fundamenta na referência de processos culturais; ressalta-se que a preocupação com a construção de um adequado conceito de patrimônio incide na discussão entre a Nação, a identidade e a territorialidade nacionais; assim, então, identidade e territorialidade são dois requisitos fundamentais construídos para a definição de referência cultural e esta, por sua vez, para os conceitos ampliados do que vem a ser os patrimônios culturais materiais e imateriais; a referência cultural tem vinculação com a relação de pertencimento da “nossa identidade” e com a “nossa territorialidade” (CUNHA JUNIOR, 2012, p.163). Nesses termos, este conceito de patrimônio cultural é importante para identificação das comunidades quilombolas, para seu estudo e, principalmente, para fins jurídicos do seu reconhecimento nos processos de titulação (CUNHA JUNIOR, 2012, p.165).

A articulação entre a nova agenda patrimonial de valorização de expressões culturais afro-brasileiras, que foram elevadas a ícones da “resistência à opressão histórica sofrida”, e as ações de reivindicação pela titulação de remanescentes de quilombo parece cada vez mais se expandir (MATTOS; ABREU, 2009, p. 271). Na atualidade, algumas definições conceituais de comunidades de quilombos ou de remanescentes de quilombos são produzidas como repostas à necessidade da solução de problemas estruturais, históricos, culturais e jurídicos dessas populações, articulado aos conceitos de patrimônio cultural e de bens materiais e imateriais; território, cultura, identidade e história são as categorias mais comumente presentes na discussão conceitual de quilombos como patrimônio histórico ou de patrimônio cultural (CUNHA JUNIOR, 2012, p. 163).

Portanto, estudar os quilombos, na sua historicidade, na sua patrimonialidade ou no seu aspecto arqueológico, é tentar trazê-los para uma narrativa que os ignorou, pois a Constituição menciona “sítios”. As fontes arqueológicas, uma vez que são materiais e locais, não oferecem simplesmente uma perspectiva deliberadamente local sobre os processos globais,

mas, igual e fundamentalmente, permitem desnudar os silêncios na história, pois têm assim um potencial único para recuar no tempo e comparar as mudanças dos períodos pré-coloniais, coloniais e pós-coloniais; essa perspectiva de longa duração é importante no sentido de permitir colocar em relevo os diferentes estratos da evolução da vida social, econômica e política e, daí, determinar os atores, as causas e as consequências (THIAW, 2012, p. 23).

Tal preocupação corresponde a uma necessidade de quebrantar a lógica monista do processo de dominação colonial, sendo que medidas antirracistas no âmbito da UNESCO³²⁰ constituem preocupação que já faz parte da agenda desse organismo, sendo exemplo disso, no Brasil, o reconhecimento do Cais do Valongo como Patrimônio Cultural da Humanidade. Resulta, então, fundamental uma consideração ao direito humano fundamental aos patrimônios culturais que se situem decididamente no caminho do pluralismo e da interculturalidade, que critiquem a o patrimônio singular ou a ideia de monopatrimonialidade, entendido como a ideia de Nação monocultural, que identifica a matriz de colonialidade do poder, do saber e do ser que o atravessa e que dá conta de direitos mais específicos, de indivíduos e grupos em torno dos processos de seleção e gestão patrimonial (COLOMBATO; MEDICI, 2016, p. 69).

A ideia de monopatrimonialidade, fundadas na matriz da colonialidade, deve ser confrontada com os patrimônios insurgentes, aqueles que ficaram à margem das narrativas oficiais, que, agora, podem se mostrar evidentes e demonstrar perspectivas não hegemônicas e dissidentes. Assim, as medidas antirracistas no Brasil, como as patrimoniais, têm como desafio não cair numa paralisia, a um só tempo relativista e fatalista, ou seja, não aceitar, como traço definidor da Nação aquilo que se critica, não se podendo continuar a dispensar um tratamento formalmente igual aos que, de fato, são tratados como pertencendo a um estamento inferior; as políticas de ação afirmativa têm, antes de mais nada, um compromisso com o ideal de tratarmos todos como iguais (GUIMARÃES, 2009, p. 196), pois, no Brasil, nomear a cor ainda hierarquiza implica quebrar o pacto de silêncio sobre o passado escravista, celebrado entre os cidadãos brasileiros livres em plena vigência da escravidão; passados mais de cem anos da Abolição, romper com a ética do silêncio apresenta-se, paradoxalmente, como caminho possível para se reverter o processo de hierarquização cristalizado no tempo, e instaurar um universalismo almejado, embora não atingido, desde o século retrasado (MATTOS, 2005-2006, p. 111).

³²⁰ A respeito de antirracismo no âmbito da UNESCO, cf. GRONDONA, Ana. Antirracismo y discurso científico para las masas (1948-1960). Reflexiones em torno de la “divulgación”. **Tabula Rasa: Revista de Humanidades**, nº 24, p. 191-211, ene./jun. 2016.

Nessa perspectiva, o tombamento dos sítios detentores das reminiscências históricas dos antigos quilombos emerge como prática patrimonial antirracista, haja vista que se evidencia a resistência quilombola ao processo jurídico, político, social e econômico constituinte da escravidão. Para além, demonstra-se que os escravizados, dentro das limitações que lhe eram impostas, contribuíram para a construção do Estado-Nação, foram protagonistas e que seu protagonismo foi valorizado pela Constituição Federal de 1988.

Conclusão

A inclusão das patrimonialidade dissidentes na narrativa do Estado-Nação ultrapassa o reconhecimento jurídico-formal no texto constitucional e na legislação infraconstitucional. Esse reconhecimento, após negativas e resultado de lutas, requer inclusão, a qual é melhor efetivada se forem formuladas políticas públicas que pressuponham o diálogo com as suas especificidades e diferenças.

Se, no passado, o Direito representou para a população quilombola a força do racismo, hoje, o Direito significa a possibilidade de construção de um antirracismo, já que a memória resistente se alçou a um patamar de positividade, de retirada dos silêncios, deu voz às histórias e memórias daqueles que resistiram à escravidão e criou fissuras em um sistema jurídico perverso, do qual não teve como resistir, cedendo à Abolição.

Outrossim, no campo da simbologia constitucional, o reconhecimento e a inclusão do tombamento quilombola representam a possibilidade de sujeitos subalternizados serem protagonistas não só de suas histórias, mas, de fato, da História do próprio Estado-Nação, com sujeitos que estiveram silenciados.

Representa, ainda, a ideia segundo a qual a História é escrita por aqueles que a narram. Essa narrativa está ao alcance dos sujeitos subalternizados, os quais têm possibilidades de reescrever seus destinos, de contribuir para mudanças na superestrutura econômica, social, política e jurídica da Nação. Pode parecer devaneio, utopia, contudo, trata-se de uma proposta constitucional, a qual não pode ser apagada, tampouco se transformar em mais “esquecimentos da memória” constitucional brasileira.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

*Mangueira, tira a poeira dos
porões
Ô, abre alas pros teus heróis
de barracões
Dos Brasis que se faz um país
de Lecis, Jamelões
São verde e rosa, as multidões*

*Mangueira, tira a poeira dos
porões
Ô, abre alas pros teus heróis
de barracões
Dos Brasis que se faz um país
de Lecis, Jamelões
São verde e rosa, as multidões*

***Brasil, meu nego
Deixa eu te contar
A história que a história não
conta
O avesso do mesmo lugar
Na luta é que a gente se
encontra***

*Brasil, meu denço
A Mangueira chegou
Com versos que o livro apagou
Desde 1500 tem mais invasão
do que descobrimento
**Tem sangue retinto pisado
Atrás do herói emoldurado
Mulheres, tamoios, mulatos
Eu quero um país que não
está no retrato***

*Brasil, o teu nome é Dandara
E a tua cara é de cariri
Não veio do céu
Nem das mãos de Isabel
A liberdade é um dragão no
mar de Aracati*

*Salve os caboclos de julho
Quem foi de aço nos anos de
chumbo
Brasil, chegou a vez
De ouvir as Marias, Mahins,
Marielles, malês*

*(História pra Ninar Gente
Grande, Samba-enredo da
Mangueira 2019)*

Introdução

Nesta tese, compreende-se que a formulação dos direitos patrimoniais subalternizados costuma passar pelos processos de negação, luta, reconhecimento e inclusão. Significa, porém, muito mais uma compreensão didática para se trabalhar e se apresentar a estrutura da tese do que propriamente uma concepção filosófica, política ou teoria jurídica. Ademais, essas etapas não seguem, necessariamente, uma ordem temporal exata ou correspondem apenas àquilo que foi pesquisado: tombamento da patrimonialidade quilombola/negra no Brasil.

A concepção acima influencia-se pela indagação a respeito de como a Modernidade arquitetou a noção de patrimônio. As formulações das noções de patrimônio, a partir do ideário dos Estados Nacionais, tiveram como preocupação a afirmação das identidades dominantes (brancas, predominantemente) e procuraram ocultar quaisquer outras formas identitárias dissidentes, tidas como atrasadas e pré-civilizacionais, a exemplo dos povos indígenas e da população negra. A insurgência quilombola, como exemplo de patrimonialidade negra, portanto, constituiu categoria “perigosa”, a qual passou por um silenciamento objetivando que suas memórias fossem esquecidas, a fim de que suas narrativas não ingressassem na História oficial da Nação. A patrimonialidade negra, nesse sentido, foi vista como incivilizada e desmaterializada, impossível de tombamento, pois a narrativa da nacional necessitava do

exemplo de incivilidade para se afirmar civilizada. Ao tratar sobre a ideia de representação e imagem que foi elaborada do negro, Frantz Fanon (20018, p. 164), argumentava que

Mais diretamente, todo indivíduo deve rejeitar suas instâncias inferiores, suas pulsões, jogando-as nas costas de um gênio mau que será aquele da cultura à qual pertence (vimos que é o preto). Esta culpa coletiva é carregada por aquele que se convencionou chamar de bode expiatório. Ora, o bode expiatório, para a sociedade branca – baseada em mitos: progresso, civilização, liberalismo, educação, luz, refinamento – será precisamente a força que se opõe à expansão, à vitória desses mitos. Essa força brutal, opositora, é o preto que a fornece.

Por consequência, nada mais conveniente do que as memórias e histórias dos quilombos serem objeto de ocultamento, silenciamento e, finalmente, de esquecimento: a contribuição não dava distinção em aspecto algum a uma Nação que queria se apresentar “barroca, moderna e civilizada” (CHUVA, 2003). Tal negação, evidentemente, não ficaria sem resposta ou imune aos processos de conflito e negociação, sendo objeto de processo de luta que culminou com a Constituição de 1988, com o reconhecimento constitucional da contribuição quilombola ao direito constitucional à liberdade e à igualdade, assim como à própria narrativa do Estado-Nação.

Por isso se diz que, se é possível o confronto entre a memória individual e a memória dos “outros”, isso demonstraria que a memória e a identidade são valores disputados em conflitos sociais e intergrupais, e particularmente em conflitos que opõem grupos políticos diversos (POLLAK, 1992, p. 204-205). A exemplificação da patrimonialidade negra, especialmente a quilombola, demonstra quão verdadeiro é essa afirmação. Posto isso, considera-se que o direito aos patrimônios culturais deve fomentar a cultura democrática a partir da representação do passado, sob as plurais e diversas identidades que configuram a Nação, assim como os objetivos que perseguiram os discursos homogeneizantes para se assumir um desafio no presente que faça frente à violência e à exclusão (COLOMBATO; MEDICI, 2016, p. 84-85).

Se no passado, para a população quilombola, a luta pela afirmação de direitos teve como foco principal a liberdade, no presente, o intuito é a formulação de direitos que reconheçam que tal liberdade possa ser exercida plenamente, superando-se uma zona de subcidadania. E, mais do que isso, possibilite o reconhecimento e a inclusão de direitos não só fundiários, mas culturais etc., sendo dever do Estado e da sociedade sempre respeitar a contemporaneidade dessas comunidades tradicionais.

Além do mais, as fissuras causadas pelo reconhecimento de alguns exemplares dos patrimônios negros, indígenas e de imigrantes, por exemplo, ainda são bastante diminutas, se comparadas à tradicional concepção luso-brasileira de patrimônio, a qual se destoa do que

determina a Constituição Federal quando ampliou significativamente a concepção de patrimônio cultural. Por isso, entendemos que o processo de negação ainda está arraigado presente na prática patrimonial brasileira.

a) Negação

Nesta tese, as óticas de negação, luta, reconhecimento e inclusão foram as formas pelas quais tentamos compreender o atual estágio de implementação dos direitos patrimoniais das comunidades quilombolas, a fim de entender o sentido do dispositivo previsto no art. 216, § 5º da Constituição. Esses direitos passaram por um processo de “negação” jurídica, isto é, mostravam-se como insurgentes ao sistema jurídico colonial e imperial, visto que, na formação social escravista do Brasil, o instrumento por excelência da luta dos escravizados foi o quilombo (FREITAS, 1982, p. 29).

Após a tríade temporal jurídico-racial (1888/1889/1891), consolidadora do racismo republicano, há inquietante silêncio jurídico em torno dos quilombos. A tríade temporal jurídico-racial constituída pela Abolição, Proclamação da República e Promulgação do primeiro texto constitucional republicano evidenciam o pacto de silêncio em relação ao processo de escravização, como forma do Estado e a sociedade brasileira não concederem quaisquer formas de reparação para aqueles que foram vítimas do fenômeno de violência, tutelado pelo Direito, de maior duração no Brasil: quase quatro séculos. Isso deixou marcas em nossa sociedade, mas o tabu racial não costuma tolerar que tal problemática venha à tona, a fim de que de que os pilares do mito da democracia racial, estruturantes do racismo brasileiro, não sejam comprometidos, assim como o desmascaramento das violências simbólicas e reais contra a população negra, pois,

A violência e o racismo constituíram, como temos visto, o fundamento da colonização da América. Seu espírito, seu estigma, mancha a gênese e o desenvolvimento de todas as sociedades americanas. Ao largo de quase quinhentos anos de pretendida civilização cristã, em todos os atos, cotidianamente, revive-se a crucificação do indígena e a exploração do negro. Sobre esta cruz se cravaram e cravam seus braços, esculpe-se sua dor e derrama seu sangue (ZAPATA OLIVELLA, 2005, p. 123).

Fissuras nessa estrutura têm ocorrido, muitas das quais fomentadas pelas novas abordagens interpretativas que vem sendo formuladas a respeito de diversos direitos constitucionais após 1988. O patrimônio e ideia de Nação sempre se relacionaram muito bem entre nós. Contudo essa relação se pautou de forma bastante conservadora, ao tentar conciliar a ordem entre passado, presente e futuro, em vez de promover rupturas (GONCALVES, 2015). Reginaldo Gonçalves (2015, p. 218), ao se referir às formas de experiência de tempo, argumenta que

Vale lembrar que o patrimônio cultural brasileiro, enquanto discurso e enquanto política de Estado, emergiu, ainda nos anos 1930, sob a inspiração de intelectuais modernistas: Mário de Andrade, Rodrigo Melo Franco de Andrade, Gilberto Freyre, entre outros. Em contraste com a vanguarda europeia, o modernismo brasileiro, na perspectiva de alguns analistas, distingue-se por uma tendência conservadora que, ao invés de celebrar a ruptura, concilia passado, presente e futuro (GONÇALVES, 2015, p. 218).

Essa tentativa de conciliar um passado escravocrata, com um presente desigual e que vislumbrava um futuro promissor, decorria da ideologia da democracia racial e do mito da mestiçagem que estavam em voga nos primeiros tempos de nossa gênese patrimonial. Os intelectuais modernistas que compunham nossa repartição patrimonial tinham em vista a construção do futuro da Nação e recorriam ao passado como fonte de inspiração para o presente (GONÇALVES, 2015, p. 219). Que inspiração promissora poderia se ter de um passado escravocrata, de um país que foi o último a abolir a escravidão e o que mais explorou esses sujeitos? O que esperar de uma Nação que, até em sua Independência, duvidava de seu próprio povo e que devotava seu destino a uma elite atrasada? Abdias do Nascimento (1980, p. 61) lembra que

O Brasil não experimentou uma luta de independência desse alcance: o 7 de setembro resultou da pura manipulação de superestrutura, entre aristocratas rurais, políticos e cortesãos, todos brancos. As massas do povo brasileiro – especialmente as massas afro-brasileiras – não participaram na definição e na decisão independentista, assim como não obtiveram nenhum fruto ou benefício desse evento. Foram simples joguetes nas mãos das classes dirigentes, constituídas de portugueses e brasileiros; objeto ou telão de fundo, as massas negras não tiveram a oportunidade de influir e atuar no desenrolar daquele episódio histórico no sentido de infundir-lhe uma significação profunda de mudança nas estruturas de dominação e opressão vigentes. Formalmente independente, o Brasil continuou seguindo orgulhosamente o modelo português, tendo sido um dos primeiros a escravizar os africanos no Novo Mundo e sendo o último a ‘libertá-los’ do cativo.

Para conciliar, fazia-se necessário ocultar a parcela “desagradável” do passado, que “denegria” a memória nacional, silenciando-se as dissidências presentes àquele momento, para que, no futuro, tais memórias estivessem finalmente esquecidas e fossem apagadas. Não foi de se admirar que os primeiros exemplares de patrimonialidade consistissem em cidades coloniais e templos católicos, os quais representavam o triunfo da “civilização” sobre o estágio “pré-civilizacional” indígena e negro, que deveriam ser objeto de integração até alcançar o estágio de modernização e desenvolvimento.

Triunfava a ideia de criatividade um tanto asséptica e se desconsiderava, inclusive, que a construção do patrimônio exaltado era decorrente do uso da mão de obra explorada e escravizada, naturalizada pelas “doçura” e “fofura” rósea do nosso barroco, e não da “criatividade” ou ao trabalho das elites dominantes. Até essa elevada contribuição o racismo procurou usurpar dos indígenas e dos negros. À vista disso, nunca é demais se efetuar a

denúncia racial em qualquer trabalho acadêmico, o que não seria diferente em pesquisa que explorasse a racialização do patrimônio. Dora Bertúlio (1989, p. 128) alertava sobre os pactos que tentam silenciar a discussão racial:

Com isso, as questões reais da vida desses indivíduos passam ao largo da responsabilidade do Estado e da sociedade quanto a sua real implementação. Ora, esses intelectuais, em seus trabalhos e sistematizações, estão reforçando, no dia a dia, no inconsciente coletivo social, entre outros conceitos, a naturalidade da discriminação e do preconceito, da mesma forma que induzem a apreensão dos conceitos ideais dos direitos, como reais. Neste caminho, quando ocorrer qualquer problema com determinado indivíduo, ele será ou terá o mesmo tratamento destinado a todos, da mesma forma que, em acreditando-se no princípio da igualdade jurídica e de direitos, os próprios indivíduos serão os responsáveis pelas suas desgraças, desajustes, miséria ou riqueza (BERTÚLIO, 1989, p. 128).

Não desconsideramos que a formulação inicial do nosso patrimônio se deu conforme as ideias da época, para não sermos anacrônicos. Todavia, o olhar posterior permite verificar que o projeto de Nação não estava interessado em permitir fissuras que comprometessem o pacto de silêncio, até mesmo do Direito Constitucional, campo no qual a questão racial se firmou após 1888/1889/1891: a patrimonialidade, por meio do sacralizado instituto do tombamento (Decreto-Lei nº 25/37), resulta disso.

b) Luta

O campo do patrimônio, ao atuar no simbólico e na representação da Nação, manifesta-se como oportunidade para se fomentar fissuras. Pouco estudado por nós juristas, este campo é bastante promissor nos demais ramos das Ciências Sociais. Contudo, o processo de “luta” é anterior a 1988, como demonstra o tombamento do Terreiro Casa Branca e da Serra da Barriga (Palmares).

O processo de “luta” contribuiu para o desocultamento da resistência negra, remodelando a patrimonialidade brasileira. As lutas demonstram que os fatores raciais são levados em conta nas disputas patrimoniais alcançadas pelo Direito. A partir disso, resulta a necessidade de inserção dessa resistência afro-brasileira no campo de proteção patrimonial, mesmo quando há um discurso informando que os instrumentos jurídicos existentes não alcançam ou não são adequados para proteger esses “novos” patrimônios. A entrada, na agenda burocrática, desses “novos” patrimônios está ligada diretamente à participação de determinados setores da sociedade civil, notadamente, um campo intelectual e, principalmente, do próprio movimento negro, pressionando a burocracia patrimonial para que abra a sua agenda e tome decisões, sem perder de vista que a questão da memória é um campo de disputas, que os diferentes grupos sociais possuem interesses nem sempre convergentes e que alguns desses grupos detém mais poder de fala do que “os outros”.

Vê-se que as memórias coletivas impostas e defendidas por um trabalho especializado de enquadramento, sem serem o único fator aglutinador, são certamente um ingrediente importante para a pereoidade do tecido social e das estruturas institucionais de uma sociedade. Assim, o denominador comum de todas essas memórias, mas também as tensões entre elas, intervêm na definição do consenso social e dos conflitos num determinado momento conjuntural (POLLAK, 1989, p. 11).

Nesse enquadramento, o Direito, como sistema de regulação patrimonial, se abre ou se fecha, conforme as demandas administrativas que lhe são apresentadas. Caso não haja demandas da sociedade civil, a burocracia dá como resposta, para a sua “não decisão”, a informação de que o Direito não regulamenta ou não alcança os “novos” patrimônios. Por outro lado, caso haja cobrança, a resposta estatal é de abertura da agenda, sempre de modo comedido, adequando o uso do Direito a tais demandas, como evidenciam os processos de tombamento do Terreiro Casa Branca, Serra da Barriga (Quilombo dos Palmares) e Quilombo do Ambrósio. Portanto, o problema é muito menos de inadequação do Direito e muito mais de disposição para se usar ou não o mesmo para a formação de agenda.

c) Reconhecimento

A inserção das patrimonialidade dissidentes no texto constitucional de 1988 representa “reconhecimento” jurídico formal no sistema jurídico. Assim sendo, os patrimônios, como forma de direitos culturais, expostos no texto constitucional, passam a ser produto do processo social e político que, ao operar a redistribuição do poder social, promove mudança profunda na autocomposição da Nação, a qual começa a valorizar seu pluralismo e a redefinir sua História e suas identidades, sobretudo ao reconhecer e incluir os grupos historicamente subalternizados dentro da matriz estatal moderna/colonial (COLOMBATO; MEDICI, 2016, p. 80).

No entanto, a efetividade do reconhecimento desses direitos está sujeita a implementação infraconstitucional competindo ao campo das Políticas Públicas efetuar-la. Hoje, defendemos ser bastante ultrapassado ignorar a importância das Políticas Públicas para o Direito, ainda mais quando constatamos que omissões administrativas, em verdade, são “não decisões” que, por sua vez, estão atreladas ao racismo estrutural. Demonstrar essas relações é assunto delicado porque toca no nosso grande tabu e em pactos narcísicos em torno dos privilégios que decorrem da “não discussão” dos efeitos da escravidão brasileira após a tríade temporal jurídico-racial (1888/1889/1891).

Portanto, o racismo brasileiro, no bojo de suas instituições, revela seu nível de sofisticação e se vale da “não decisão”, do “não falar” e do “não pautar” as questões que afetam, principalmente, os direitos e demandas da população negra. O Judiciário não foge à regra. No caso das comunidades quilombolas, em que pese a proteção proporcionada pela Constituição

de 1988, durante o curso de mais de uma década, elas ficaram submetidas à instabilidade e insegurança, diante da omissão do Supremo Tribunal Federal – STF em julgar a Ação Direta de Inconstitucionalidade – ADI nº 3239/DF. A referida ação foi distribuída ao STF em 25/06/2004 e somente em 08/02/2018, após 13 (treze) anos, teve seu julgamento finalizado, o que ocasionou um quadro de incerteza entre as comunidades e impediu, por outro lado, que se pudesse potencializar suas energias em outras pautas, igualmente relevantes.

Durante mais de uma década, as comunidades quilombolas tiveram que se preocupar quase que, exclusivamente, com a “não decisão” do STF a respeito da constitucionalidade do decreto que regulamenta a delimitação de seus territórios. Esse é o típico caso de “não decisão” que se aproxima da própria ideia de racismo institucional, pois, com pautas “mais importantes e relevantes”, o Supremo, utilizando-se do seu “não pautar”, e “não julgar” e “não decidir”, considerou que os interesses das comunidades quilombolas não eram prioritários e poderia ter sua análise postergada, o que representou atraso de mais de uma década nas pautas por outros direitos das comunidades quilombolas, as quais tiveram que centrar forças na defesa de seus territórios.

A “não decisão”, subterfúgio para o racismo institucional, todavia, em relação às comunidades quilombolas, não se deu apenas em relação à demora na regulamentação por decreto do art. 68 do ADCT. Semelhante situação transcorre em relação ao tombamento dos sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos, previsto no art. 216, § 5º, da CF. O dispositivo constitucional, em primeiro momento, aparenta ser autoaplicável e não necessitar de qualquer regulamentação. Entretanto, a questão denota-se mais complexa, em razão de existirem duas problemáticas elementares: a) a própria definição de “sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos”, os quais, apesar da semelhança, não se confundem com a proposta de proteção dos quilombos contemporâneos, previsto no art. 68 do ADCT, que dispõe “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”; b) para se efetivar o tombamento constitucional dos sítios previstos no art. 216, § 5º, há necessidade de se identificar quais são os referidos sítios, o que não foi feito até hoje pelos órgãos e entidades encarregados da proteção do patrimônio cultural brasileiro.

Ora, a elaboração de qualquer processo de tombamento é algo moroso e burocrático e há a necessidade de estudos técnicos capazes de identificar os sítios. A tarefa, contudo, não é fácil. Nem mesmo a historiografia deu conta, até o momento, de fazer a identificação de todos esses sítios. A intenção constitucional é, exatamente, proporcionar que os sítios dos antigos quilombos sejam objeto de estudo, identificação e proteção, a fim de que a memória de

resistência à opressão da escravidão das comunidades quilombolas seja incluída na narrativa do Estado-Nação, em processo de restituição da História ocultada/silenciada/esquecida, mas jamais apagada da memória de seus descendentes.

Para muitos, talvez, essa questão pode parecer sem relevância constitucional. Porém, vindo à tona as relações raciais brasileiras e sendo derrocado o mito da democracia racial, a história de resistência dos quilombos, à semelhança da Revolução do Haiti, altera a narrativa que se formou em torno do processo de escravidão e do papel do negro na sociedade brasileira. Essa história ocultada, esquecida propositalmente no passado, demonstra que a população negra e aqueles que se aliaram a tal população (indígenas e brancos pobres) lutaram contra a opressão do regime jurídico da escravidão. Esse exemplo demonstra que sempre houve um poder negro no Brasil³²¹ e representa valioso elemento de fomento ao processo de luta, reconhecimento e inclusão de direitos, não só entre as comunidades remanescentes dos quilombos, mas, entre a população negra e indígena, as grandes excluídas da partilha de direitos de nossa “comunidade da comunicação” periférica.

d) Inclusão

A patrimonialização de todos os documentos e sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos é exemplo de que, em se tratando de políticas de reparação, há que se implementar medidas de “inclusão”. Sem as medidas de inclusão, proporcionadas pelas Políticas Públicas, o Direito pode ficar totalmente paralisado ou, usando terminologias críticas aos “quilombos históricos”, “engessado”, “enlatado”, “frigorificado”. Sem que se considere os instrumentos de análise das Políticas Públicas, por meio de seus ciclos, continuaremos com uma retórica contundente a respeito da constitucionalidade ou inconstitucionalidade a respeito de novos direitos, mas totalmente ineficaz do ponto de vista da ação pública.

O exemplo quilombola certifica que a “inclusão” efetiva dos quilombos na narrativa do Estado-Nação requer discussões a respeito das políticas públicas a serem pensadas, especificamente, para eles. A paralisação/sobrestamento do tombamento quilombola exemplifica a “não decisão” protegida pelo racismo institucional e cultural que nos cerca. Sem política pública específica, o resultado aproxima-se daquele que tivemos até agora, após 30

³²¹ A adoção da noção de poder negro (*black power*) mostra-se importante para o processo de empoderamento e tomada de consciência da população negra na luta pela conquista e efetivação de seus direitos. Esse fenômeno representado pela adoção do conceito de poder negro é um dos acontecimentos mais legítimos e saudáveis da política dos Estados Unidos e das relações de raça em tempos recentes (CARMICHAEL; HAMILTON, 1967, p. 49).

(trinta) anos de Constituição: apenas um sítio detentor de reminiscência histórica de antigo quilombo reconhecido e incluído como patrimônio nacional após 1988, o caso de Ambrósio. O papel da sociedade e do Estado não se encerraram apenas com o tombamento da Serra da Barriga (Palmares), anterior a 1988 e o Quilombo do Ambrósio: o diálogo entre políticas patrimoniais e a sociedade e o Estado é medida que se faz necessária (PEREIRA; FARRANHA, 2017), pois, em relação à patrimonialidade indígena e, principalmente, quilombola, o texto constitucional exigiu muito mais do que essas mínimas concessões no campo da representação simbólica da memória coletiva. Nesse sentido, defendemos o papel crítico das pesquisas acadêmicas em torno do patrimônio, como forma de se garantir que os sujeitos subalternizados tenham oportunidades mínimas de serem reconhecidos e incluídos seus valores culturais.

e) As possibilidades de construção de políticas patrimoniais antirracistas: por um tombamento quilombola inclusivo

Se as Ciências Sociais contribuíram durante muito tempo para encobrir o racismo institucional e cultural entre nós, com a figura do europeu cordial e do escravizado feliz (SEGATO, 2005), sobretudo tendo parte de sua intelectualidade sido resistente à implementação de políticas públicas para a inclusão dos negros e indígenas, sob o argumento de que o problema da desigualdade no Brasil estava mais relacionado a classes do que às questões raciais, elas podem contribuir demonstrando que o racismo designa-se componente estruturante das relações sociais tão importante quanto o classicismo. Mesmo em regimes que tentaram abolir o sistema de classes, o racismo permaneceu presente, como constatam pesquisas focadas no exemplo cubano³²².

Em vista disso, sendo o Direito um fator pedagógico e positivo na desmitificação e combate ao racismo institucional e cultural, sem desconsiderar ou menosprezar os debates em relação a classes sociais, a questão racial deve ser pautada, como demonstram as cotas raciais, em seu poder de nomeação e sua eficácia comunicativa. As cotas raciais deram novas caras às universidades brasileiras e, mais timidamente, ao serviço público, como afirma Rita Laura Segato (2005, p. 10) ao indagar:

O que introduz uma política de cotas e discriminação positiva nesta cena? Introduz o que chamei de *eficácia comunicativa*. Se a cor da pele negra é um signo ausente do

³²² Estudos sobre relações raciais em Cuba, com análise quantitativa e qualitativa, elaborada por pesquisadores do Instituto Cubano de Antropología, cf. CARRAZANA FUENTES, Lázara *et al.* **Las relaciones raciales en Cuba: estudios contemporáneos**. La Habana: Fundación Fernando Ortiz, 2011. Também, cf. ANDREWS, George R. Desigualdade: raça, classe e gênero. In: ANDREWS, George R.; DE LA FUENTE, Alejandro. **Estudios afro-latino-americanos: uma introdução**. Buenos Aires: CLACSO/Harvard University, 2018, p. 75-118; PORTUONDO ZÚÑIGA, Olga. **Caribe: raza e identidad**. La Habana: Unión, 2014; ROMAY GUERRA, Zuleica. **Elogio de la altea o las paradojas de la racialidad**. La Habana: Casa de las Américas, 2012.

texto visual geralmente associado ao poder, à autoridade e ao prestígio. A introdução desse signo modificará gradualmente a forma em que olhamos e lemos a paisagem humana nos ambientes pelos quais transitamos. À medida em que o signo do negro, o rosto negro, se fizer presente na vida universitária, assim como em posições sociais e profissões de prestígio onde antes não se inseria, essa presença tornar-se-á habitual e modificará as expectativas da sociedade. A nossa recepção do negro habilitado para exercer profissões de responsabilidade será automática e sem sobressaltos. O nosso olhar se fará mais democrático, mais justo. Não mais pensaremos que o médico negro é um servente do hospital (SEGATO, 2005, p. 10).

As medidas antirracistas, como as cotas nas universidades públicas, cujo modelo pode ser pensado para outras políticas públicas, a exemplo das patrimoniais, permitem desmascarar a ideologia de manutenção de privilégios baseada na suposta meritocracia ou distinção cultural, a qual pode promover uma pedagogia cidadã que revele à sociedade o seu poder de intervenção e interferência no curso da História. Ao executar de forma deliberada a ação de correção do rumo histórico, a sociedade exhibe e constata que tem liberdade e poder de escolha, ou melhor, que é ela quem escreve a História (SEGATO, 2005, p. 10), confirmando-se o postulado constitucional segundo o qual “todo o poder emana do povo” (art. 1º, parágrafo único, da CF).

Focado no próprio êxito das cotas raciais, de maneira semelhante, acredita-se no potencial antirracista do patrimônio, incluído o quilombola, e de sua capacidade de atuar no campo das representações e simbologia da Nação, ao afirmar que a mesma se compõe de multifacetadas possibilidades, as quais devem ter o reconhecimento do presente a fim de se construir políticas públicas que reduzam (ou que pelo menos desmascarem as desigualdades raciais), e que colocaram a população negra em posição a qual o sistema jurídico, em regra, a posiciona como portadora apenas de deveres e não de direitos. O quilombismo é eminentemente antirracista³²³. A intervenção planejada, com medidas antirracistas, em relação à população negra demonstra o poder que um grupo de cidadãos tem, em um determinado momento da História, de inventar e experimentar novas formas de convivência (SEGATO, 2005, p. 10-11), a exemplo de união legado pela República de Palmares para superar e erradicar o racismo e seus duplos (MUNANGA, 1995/1996, p. 63).

Nada obstante, como qualquer política pública, há que se pensar em sua complexidade e na sistemática dos seus ciclos. Não basta imaginar que somente a alteração legislativa promoverá mudanças: o Direito é apenas um importante instrumento, sujeito a variações sociais, políticas e econômicas, as quais a formação da agenda patrimonial quilombola deve pressupor, sob pena de ineficácia. O reconhecimento de novos patrimônios, mesmo no que se

³²³ A respeito da relação entre antirracismo e quilombismo, cf. THEODORO, Gerson; MORAES, Wallace; GOMES, Flávio dos Santos. Dos quilombos ao quilombismo: por uma história comparada da luta antirracista no Brasil (notas para um debate). *Revista da ABPN*, vol. 8, nº 18, p. 215-238, nov. 2015/fev. 2016.

refere aos bens materiais, não se trata de tarefa fácil. O processo de patrimonialização exige uma negociação diante da tradição ortodoxa dos agentes patrimoniais brasileiros, os quais, aos poucos, reconhecem as fissuras causadas pelos movimentos sociais reivindicadores da inclusão de novos patrimônios no monólito patrimonial de tradição luso-brasileira.

A afirmação acima demonstra o quanto é problemático lidar com os direitos culturais e a sua complexidade, especialmente nos países originários das colônias europeias e marcados pela escravização. Esses países herdaram a noção de cultura duplamente restrita, não apenas em termos de classes sociais, na medida em que não se reconhecia, do mesmo modo que nas metrópoles, o caráter de cultura às produções práticas dos extratos populares, como também em termos geográficos, pois, mesmo após a Independência, a “verdadeira” cultura era aquela importada das metrópoles europeias (FONSECA, 1997, p. 77), tida como distinta, moderna e civilizada, em um devaneio eurocêntrico, racializado e, conseqüentemente, excludente.

Apesar disso, em decorrência de muitas lutas e negociações, a tríade da patrimonialização brasileira, alicerçada no ideário do “barroco, moderno e civilizado” (CHUVA, 2003), na medida das cobranças sociais, cede espaço às novas fundamentações teóricas e os critérios de valoração passam a ter lastro nas muitas transformações do patrimônio cultural como campo disciplinar, postas em evidência desde a Constituição de 1988, como o reconhecimento dos patrimônios afro-brasileiros, principalmente no que diz respeito ao patrimônio imaterial.

Os mecanismos que permitiram essa inserção auxiliam na compreensão das novas visões sobre os afro-brasileiros, ressaltando que esse processo se desenvolve no contexto em que a luta antirracista torna-se agenda governamental, em meados dos anos 2000, e promove a formulação de iniciativas públicas voltadas para a valorização das populações negras. Nesse aspecto, o registro de bens culturais de natureza imaterial é relevante não só por valorizar bens representativos de matrizes culturais não hegemônicas, como também por ampliar significativamente a visibilidade em torno de diversas expressões das culturas populares, notadamente afro-brasileiras. Certamente, essa modalidade de reconhecimento do patrimônio nacional está vinculada a contingências de caráter histórico que podem se articular, de alguma forma, às dinâmicas específicas da trajetória histórica dos afro-brasileiros (LIMA, 2014, p. 7).

Hoje, os agentes do patrimônio negociam com os grupos historicamente marginalizados ações de salvaguarda e de preservação das memórias periféricas, as quais se constituem práticas sociais não valorizadas, não reconhecidas como significativas e que, recentemente, passaram a ser incorporadas como repertórios representativos de determinados segmentos da sociedade e que merecem a chancela do Estado brasileiro (SIMÃO, 2003, p. 69). Mesmo assim, em relação à patrimonialidade quilombola, em quadro não decisório, há uma dívida de pelo menos 30 (trinta) anos sem que haja uma posição estatal evidente sobre a

temática, desconsiderando-se as redes de agentes e instituições que poderiam contribuir com um melhor diálogo a respeito do patrimônio quilombola.

Nessa perspectiva, as redes construídas pelo patrimônio pressupõem um crescente número de mediadores, associações, instituições, recursos e aliados disponíveis na tessitura de seus fios e, quando se busca reconhecer todos os atores, impressiona a sutileza com que tramam suas malhas (SIMÃO, 2003, p. 63). Contudo, é indispensável se enfrentar as concepções patrimoniais tradicionais e se levar, para dentro delas, a importância de se discutir as questões raciais com maior profundidade, dando-se menos espaço às visões de culturas indígenas e negras apenas como alegorias representativas do mito fundador.

As culturas indígenas e negras, assim como quaisquer outras que contribuem para a constante e conflituosa construção/reconstrução do Estado-Nação, devem possuir espaços de acordo com as suas participações, não se podendo usar o processo de patrimonialização como álibi simbólico para se negar a efetiva participação desses grupos: é preciso enfrentar o racismo que advém do próprio Estado³²⁴. Nesse aspecto, os quilombos e a sua patrimonialização geram dificuldades de serem enxergados como patrimonialidade, pois as suas lógicas destoam-se de um padrão hegemônico não só de cultura, mas de sociabilidades. Surge disso a constante necessidade de grupos conservadores tentarem empurrá-los como fenômeno superado e enlatado do passado. Por isso, há quem diga que,

O quilombo como direito tornou-se uma espécie de potência que atravessa hoje a sociedade e o Estado – embaralhando as identidades fixas e a configuração do parentesco, do local, regional, nacional e transnacional, e, principalmente, instaurando grandes dúvidas sobre a capacidade do Estado de ser o gestor da cidadania e o ordenador do espaço territorial (LEITE, 2008, p. 975-976).

A devida inserção do quilombo na agenda patrimonial brasileira, como uma patrimonialidade antirracista, pode proporcionar possibilidades múltiplas, não como políticas públicas já prontas, mas, de fato, como caminhos a serem traçados em comum acordo com o movimento representativo da categoria, após a participação e oitiva das diversas formas de comunidades quilombolas contemporâneas. A afirmação dos sítios quilombolas como patrimônios representa justiça histórica às mulheres e homens negras(os) anônimas(os), que, coletivamente, contribuíram para as memórias e histórias de um Estado-Nação que tem bastante dificuldades em reconhecer e incluir direitos de sua população indígena e negra, dado a ideia

³²⁴ Em notas anteriores, mencionamos vários casos nos quais o Estado acaba fomentando conflitos nas comunidades quilombolas. Após, a escrita da tese, foi publicado excelente trabalho abordando a relação entre constitucionalismo e quilombo, evidenciando a luta de comunidades quilombolas para enfrentar o racismo do Estado, cf. GOMES, Rodrigo Portela. **Constitucionalismo e quilombos**: famílias negras no enfrentamento ao racismo de Estado. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2019. Consideramos, atualmente, uma das abordagens mais relevantes a respeito da relação entre o constitucionalismo e os quilombos.

tradicional e eurocentrada de distinção patrimonial que foi assimilada, de difícil superação, mas a qual precisa ser enfrentada. Logo, a patrimonialização dos sítios quilombolas desmitifica a ideia de que a população negra contribuiu somente com cultura imaterial. Os estudos da arqueologia apontam em sentido contrário.

O impacto do estudo arqueológico de quilombos tem sido gigantesco fora do Brasil, em outros países da América Latina e nos Estados Unidos, contribuindo para novos entendimentos da arqueologia de escravos fugitivos como tema. É provavelmente a contribuição mais influente da arqueologia brasileira para o campo da arqueologia histórica mundialmente considerada. A arqueologia torna-se menos dependente da importação de modelos interpretativos estrangeiros e mais capaz de dialogar com estrangeiros e acadêmicos de outras disciplinas. O impacto do estudo arqueológico de quilombos tem sido gigantesco fora do Brasil, em outros países da América Latina e dos Estados Unidos, contribuindo para novos entendimentos do tema arqueologia de escravos fugitivos. É provavelmente a contribuição mais influente da arqueologia brasileira para o campo da arqueologia histórica mundialmente considerada (FERREIRA *et al.*, 2016, p. 76).

Os exemplos da Serra da Barriga e de Ambrósio relatam que o maior empecilho à patrimonialização dos antigos quilombos é a falta de disponibilidade para estudá-los, ou seja, trata-se menos de um problema de Direito e mais de uma questão de formação de agenda. Sem o apoio da sociedade civil, por meio de movimentos sociais, tais quais o negro e das universidades, dificilmente, os quilombos teriam sido reconhecidos como patrimônios nacionais. Portanto, em relação de tensão dialética com a homogeneização cultural que a globalização carrega, ocorre outro fenômeno: a diferenciação pela qual se manifesta a enunciação das identidades locais de que o patrimônio cultural também é testemunha; esses processos são acompanhados pelo surgimento de organizações da sociedade civil que se mobilizam para reivindicar certos bens e práticas culturais, a partir de sua conexão com memórias e identidades coletivas, com territórios e com a melhoria da qualidade de vida que é decorrente da busca de uma dignidade comum com sentido histórico: a entrada da sociedade civil como ator central da questão patrimonial estará no centro do vínculo que se propõe entre o patrimônio cultural e os direitos humanos (COLOMBATO; MEDICI, 2016, p. 75).

É da ferida colonial que, em casos como estes, o direito humano aos patrimônios culturais surge como um pedido de princípios para a reapropriação social, participativa e plural das funções, a construção dos patrimônios culturais. Assim entendido, o direito ao patrimônio cultural é fundamental porque supõe e requer um imaginário do plural social e culturalmente, que entrelaça as narrativas dos sujeitos sociais (de) (re) construindo a memória histórica, redefinindo o “nós” a partir das alteridades subalternizadas e historicamente negadas e os “legados” em forma plural para articular a dimensão da riqueza cultural e da solidariedade intergeracional (COLOMBATO; MEDICI, 2016, p. 81).

Posto isso, provavelmente, a chave para inaugurar uma agenda patrimonial quilombola adequada à questão diz respeito a se pensar uma política pública de incentivos à participação da sociedade civil, com atuação dos grupos sociais interessados, obviamente, das

próprias comunidades quilombolas, e com setores acadêmicos das universidades e agências de fomento, disponibilizando-se recursos, por intermédio de financiamentos e bolsas, direcionados a esse tipo de pesquisa³²⁵.

Se o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN e a Fundação Cultural Palmares – FCP não dispõem de recursos ou expertise para efetuar os estudos necessários à patrimonialização, o Estado brasileiro possui agências de fomento com esse propósito: a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e o Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) são entidades públicas que têm como finalidade, a partir da articulação com as universidades públicas e privadas, exatamente, apoiar experiências nesse sentido.

Além disso, há organismos e agências de cooperação internacional, igualmente, interessados em apoiar medidas que pressuponham o combate ao racismo institucional e cultural, assim como a promoção do reconhecimento e da inclusão de direitos de comunidades tradicionais, como as quilombolas.

Os caminhos são múltiplos e variados. Não se refere, portanto, à limitação de recursos financeiros, porém ao processo de tomada de decisão que se abra à formação de uma agenda, há anos adiado em virtude do racismo institucional e cultural que predomina na burocracia estatal e não enxerga, na patrimonialidade quilombola, a relevância e a distinção necessária a exemplo do que é dado a outras pautas mais convenientes e menos problematizadoras. A questão quilombola incomoda e é “perigosa” porque toca o passado oculto, odioso e fantasioso da Nação. Tem a ver com patrimônio eminentemente problematizador e questionador, por isso, tão preterido, mesmo diante de determinação constitucional que tomba todos os documentos e sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos. Diante disso, enxergamos um potencial de descolonização e antirracista.

Mais do que nunca, são primordiais políticas patrimoniais que tenham enfoque antirracista, pois a patrimonialidade estabelece influente elemento de difusão e afirmação do respeito à diferença e à história do “outro”. Nesse caminho, a formulação de políticas públicas que reconheçam as especificidades da questão racial na sociedade brasileira e pressuponham maneiras de se lidar com a equidade trazem para o centro do debate político as dimensões da

³²⁵ O patrimônio pode ser encarado, também, como um campo de investigação, cf. BERMÚDEZ, Alejandro; ARBELOA, Joan Vianney M.; GIRALT, Adelina. **Intervención en el patrimonio cultural**: creación y gestión de proyectos. Madrid: Síntesis, 2004, p. 69-75. Aplicando o conceito de gestão de patrimônio, o autor informa a existência de uma fase de gestão da investigação, que possui uma etapa prévia, uma de execução e uma final, além das fases de gestão da proteção, gestão da conservação e restauração, gestão da difusão e da didática e a gestão integral (p. 69-101).

visibilidade e do reconhecimento, bem como a ideia de se construir a política não a partir do universal somente, mas das diferenças e da multiplicidade como medida para a construção política (FARRANHA, 2014, p. 99).

Nessa perspectiva, a promoção da equidade e da inclusão se propõe a corrigir situações de discriminação que, muitas vezes, não são “explícitas”; pelo contrário, são dissimuladas a ponto de se alterar elementos da cultura institucional, da percepção, da segregação e da segmentação ocupacional. Trata-se, então, de ir além da fórmula “todos(as) são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza”, e promover as condições para o exercício da igualdade e, conseqüentemente, mecanismos que alterem as situações históricas de desigualdade se fazem necessários (FARRANHA, 2014, p. 98), haja vista que tornam os sujeitos iguais perante “os outros”, a sociedade e o próprio Estado, já que, como no século XIX, dizer-se negro ainda é, basicamente, identificar-se com a memória da escravidão, inscrita em práticas culturais e na pele de milhões de brasileiros, e continua a ser a base que empresta consistência histórica à discussão atual sobre políticas de ação afirmativa no Brasil a partir da autoidentificação como negro (MATTOS; ABREU, 2009, p. 283).

Não bastasse isso, a formulação de políticas patrimoniais para os quilombos pode ser articulada em conjunto com outras pautas, a fim de que o processo de reconhecimento e inclusão desses direitos culturais seja efetivo, articulando-se mais órgãos e entidades estatais encarregados por políticas setoriais destinadas às comunidades quilombolas, sem nunca se desprezar a participação das comunidades quilombolas.

Possibilidades não faltam. O Direito, com seu poder de nomeação, pode consolidar-se grande aliado e importante instrumento de efetividade. Entretanto, é preciso enfrentar a discussão. É necessário romper com os preconceitos alicerçados em lógicas racializadas e de manutenção de privilégios, perder o medo colonial do quilombo e lembrar que a formação do quilombo se deu, exatamente, para se fugir da opressão e formular modelos sociais mais inclusivos.

Assim, acreditamos que a discussão de políticas públicas voltadas especificamente aos sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos poderá constituir uma das maiores inovações no sistema patrimonial brasileiro na medida em que nos aproximamos de quase um século de patrimonialidade, em sua maior parcela de tempo, e de exemplos que, para se distinguir, excluíram os patrimônios diversos/dissidentes. A patrimonialização hegemônica, ao assentar-se sobre a lógica excludente, colocou muitos exemplares da cultura indígena e afro-brasileira nos “esquecimentos da memória”, embora em situação reversível. Nós, enquanto sujeitos, temos a capacidade de redefinir a História e o papel do Direito. Nesse contexto, pode-

se proporcionar, em perspectiva descolonizadora e antirracista, instrumentos que deem seguridade e sedimentação às políticas públicas a serem gestadas para fins de proteção dos patrimônios subalternizados.

Mais uma vez, na História do Brasil, vive-se um momento de exacerbada afirmação de valores conservadores e de discursos contrários à efetividade de direitos de povos indígenas e quilombolas. No entanto, nada é em vão: há uma reação, agora, não apenas em termos de práxis historicamente negadora da Nação aos seus “outros”, mas, de fato, de uma nova fase de negação, demasiadamente vulgar, com pretensões de bloqueios explícitos no Direito, no plano constitucional, administrativo e, além disso, forte apelação à estratégia de “não decisão”, no campo das políticas públicas. A estratégia possuidora do discurso recorrente acerca da negação dos direitos indígenas e quilombolas concretiza-se com a inanição orçamentária dos órgãos, entidades e conselhos encarregados de discutir, planejar e efetivar as políticas públicas nessa área.

Tendo em vista que os processos de negação e luta proporcionaram o reconhecimento constitucional em 1988, o qual, por sua vez, permitiu significativa inclusão de uma série de direitos secularmente negados, além das naturais estratégias de defesa jurídica de tais direitos, há um promissor campo para antever novas formas de combate ao processo de exclusão e racismo na Nação. Se, por um lado, o controle do Estado foi obtido de forma oficial por aqueles que não concordam os direitos dos povos indígenas e das comunidades quilombolas, por outro lado, essa oficialidade e expliciticidade do discurso negador permite que o processo de nomeação do Direito ser melhor compreendido e tratado, competindo aos sujeitos subalternizados a possibilidade de defesa de seus direitos, agora, com elevado assento constitucional, nos diversos campos de atuação: político, constitucional, administrativo, legislativo, judiciário e burocrático.

O momento sugere, ainda, a formulação de pactos e alianças com segmentos historicamente excluídos e com os sujeitos que, mesmo hegemônicos, estão no campo progressista. O aperfeiçoamento das pautas acadêmicas, principalmente no campo do Direito, ciência social com maior proximidade com o Estado, pode se mostrar bastante promissor. Inevitavelmente, o discurso acadêmico interfere nas políticas traçadas pelo Estado, daí o elevado desprezo que as universidades despertam naqueles que pretendem reafirmar as práticas coloniais existentes no Brasil.

O exemplo complexo e dinâmico quilombola sugere que as estratégias são diversas, múltiplas, intrincadas e devem se dar em todos os campos³²⁶. A “casa-grande” temia os quilombos porque sabia de seu potencial transformador: sempre tentou vencê-los, mas nunca conseguiu anulá-los. A estratégia mais promissora foi invisibilizá-los, retirando-os da História, tornando-os memória esquecida, exemplo a não ser lembrado. Contudo, a estratégia parece ter falhado, pois a historicidade nunca esteve tão evidente e o discurso negador é a maior afirmação de contemporaneidade.

³²⁶ No âmbito do patrimônio e museal, muitas comunidades têm apresentado propostas que partem dos próprios membros, cf. CHUVA, Márcia (org.). **Rotas da Alforria**: trajetórias da população afrodescendente na região de Cachoeira, Bahia. Rio de Janeiro: IPHAN, 2008; OLIVEIRA, Murana Arenillas; ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de (orgs.). **Museus indígenas e quilombolas**: centro de ciências e saberes. Manaus: UEA Edições, 2017.

REFERENCIAIS

- ABELLO VIVES, Alberto; FLÓREZ BOLÍVAR, Francisco (orgs). **Los desterrados del paraíso: raza, pobreza y cultura en Cartagena de Indias**. Cartagena de Indias: Icultur, 2015.
- ABRANCHES, Dunshee de. **O cativoiro: memórias**. 3. ed. São Luís: Edições da Academia Maranhense de Letras – AML, 2012.
- ABRANTES, Elisabeth Sousa; BARROSO JUNIOR, Reinaldo dos Santos (org.). **O Maranhão e a escravidão moderna**. São Luís: Editora UEMA, 2016.
- ADORNO, Sérgio. **Os aprendizes do poder: o bacharelismo liberal na política brasileira**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- AGIER, Michel. La antropología de las identidades en las tensiones contemporâneas. **Revista Colombiana de Antropología**, Bogotá, vol. 36, p. 6-17, ene./dic. 2000.
- AGIER, Michel. Distúrbios identitários em tempos de globalização. **Mana: estudos de Antropologia Social**, Rio de Janeiro (Museu Nacional/UFRJ), vol. 7, nº 2, p. 7-33, 2001.
- AGIER, Michel; QUINTÍN, Pedro. Política, cultura y autopercepción: las identidades en cuestión. **Estudios Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro (UCAM), ano 25, nº 1, p. 23-41, 2003.
- AGOSTINI, Camilla. Resistência cultural e reconstrução de identidades: um olhar sobre a cultura material de escravos do século XIX. **Revista de História Regional**, Ponta Grossa (UEPG), vol. 3, nº 2, p. 115-137, inverno 1998.
- ALBÁN ACHINTE, Adolfo. Racialización, violència epistémica, colonialidad lingüística y re-existencia en el proyecto moderno-colonial. *In*: MOSQUERA ROSERO-LABBÉ, Claudia; LAÓ-MONTES, Agustín; RODRÍGUEZ GARAVITO, César (Coords.). **Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia – UNAL, 2010, p. 197-221.
- ALBUQUERQUE, Wlamyra R. **O jogo da dissimulação: Abolição e cidadania negra no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- ALLEN, Scott Joseph. Constructing palmarino identity: preliminar directions in the historical archeology of Palmares. **Revista de História da Arte e Arqueologia - RHAA**, Campinas (UNICAMP), nº 3, p. 39-54 e 169-175, fev. 2000.
- AMADEO, Javier. Identidade, reconhecimento e redistribuição: uma análise crítica do pensamento de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser. **Política & Sociedade**, vol. 16, nº 35, p. 242-270, jan.abr. 2017.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Frechal Terra de Preto: quilombo reconhecido como reserva extrativista**. São Luís: SMDDH/CCN-PVN, 1997.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Os quilombos e as novas etnias. *In*: O'DWYER, Eliane Cantarino (org.). **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002, p. 43-81.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de (org.). **Terras de preto no Maranhão**: quebrando o mito do isolamento. Projeto vida de negro. Coleção Negro Cosme, vol. III. São Luís: SMDH/CCN/MA/PVN, 2002b.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras tradicionalmente ocupadas. Processos de territorialização e movimentos sociais. **Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais**, São Paulo, vol. 6, nº 1, p. 9-32, maio 2004.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Nas bordas da política étnica: os quilombolas e as políticas sociais. **Boletim Informativo NUER**: Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas, Florianópolis (UFSC), vol. 2, nº 2, p. 15-44, 2005.

ALMEIDA, Alfredo Wagner de. Conceito de terras tradicionalmente ocupadas: palestra no seminário sobre questões indígenas. **Revista da AGU**, Brasília, ano 4, nº 8, p. 1-10, set./dez. 2005b.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terras de quilombos, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pastos**: terras tradicionalmente ocupadas. 2. ed. Manaus: PGSCA – UFMA, 2008.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Quilombolas e novas etnias**. Manaus: UEA Edições, 2011.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de *et. al.* (org.). **Quilombolas**: reivindicações e judicialização dos conflitos. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazonia/UEA Edições, 2012.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; ANJOS, Leonardo dos *et. al.* (orgs.). **Direitos e mobilização**: a luta dos quilombolas de Alcântara contra a base espacial. Rio de Janeiro: Casa 8, 2016.

ALMEIDA, Luiz Sávio de. Quilombo e política. *In*: MOURA, Clóvis (org.). **Os quilombos na dinâmica social do Brasil**. Maceió: EDUFAL, 2001, p. 89-101.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANDRADE, Manuel Correia de. Geografia do quilombo. *In*: MOURA, Clóvis (org.). **Os quilombos na dinâmica social do Brasil**. Maceió: EDUFAL, 2001, p. 75-87.

ANDRÉS, Tello. Notas sobre las políticas del patrimonio cultural. **Cuadernos Interculturales**, Valparaíso (Universidad de Playa Ancha, Chile), vol. 8, nº 15, p. 115-131, jul./dez. 2010.

ANDREWS, George Reid. **América Afro-Latina**: 1800-2000. Tradução de Magda Lopes. São Carlos: EDUFSCar, 2014.

ANDREWS, George Reid; DE LA FUENTE, Alejandro. A criação de um campo: estudos afro-latino-americanos. *In*: ANDREWS, George Reid; DE LA FUENTE, Alejandro (orgs.). **Estudos afro-latino-americanos**: uma introdução. Tradução de Mariângela de Mattos Nogueira e Fábio Baqueiro Figueiredo. Buenos Aires: CLACSO/Harvard University, 2018, p. 19-46.

ANDREWS, George Reid. Desigualdade: raça, classe e gênero. *In*: ANDREWS, George Reid; DE LA FUENTE, Alejandro (orgs.). **Estudios afro-latino-americanos: una introdução**. Tradução de Mariângela de Mattos Nogueira e Fábio Baqueiro Figueiredo. Buenos Aires: CLACSO/Harvard University, 2018, p. 75-118.

ÁNGELES QUEROL, María. **Manual de gestión del patrimonio cultural**. Madrid: Akal, 2010.

ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. Cartografia da diáspora África-Brasil. **Revista da ANPEGE: Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Geografia**, vol. 7, nº 1, p. 261-274, out. 2011.

ANÓN, Valeria; RUFER, Mario. Lo colonial como silencio, la conquista como tabu: reflexiones en tiempo presente. **Tabula Rasa: Revista de Humanidades**, Bogotá (Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca), nº 29, p. 107-131, 2018.

ARANTES, Marco Antonio. Sartre e o humanismo racista europeu: uma leitura sartriana de Frantz Fanon. **Sociologias**, Porto Alegre (UFRGS), ano 13, nº 27, p. 382-409, mai./ago. 2011.

ARAÚJO, Ana Lucia. Caminhos atlânticos: memória, patrimônio e representações da escravidão na Rota dos Escravos. **Varia Historia**, Belo Horizonte (UFMG), vol. 25, nº 41, p. 129-148, jan./jun. 2009.

ARAÚJO, Mundinha (Maria Raymunda). **A invasão do quilombo Limoeiro – 1878**. São Luís: SIOGE/Arquivo Público do Estado do Maranhão, 1992.

ARAÚJO, Mundinha (Maria Raymunda). Notícias sobre os quilombos no Maranhão. *In*: MOURA, Clóvis. **Os quilombos na dinâmica social do Brasil**. Maceió: EDUFAL, 2001, p. 139-156.

ARAÚJO, Mundinha (Maria Raymunda). **Em busca de Dom Cosme Bento das Chagas, Negro Cosme: tutor e imperador da liberdade**. Imperatriz: Ética, 2008.

ARAÚJO, Mundinha (Maria Raymunda). **Insurreição de Escravos em Viana - 1867**. São Luís: 2014.

ARBOLEDA QUÍNONEZ, Santiago. El mestizaje radical de Manuel Zapata Olivella: raza, etnia y ciudadanía. *In*: MOSQUERA ROSERO-LABBÉ, Claudia; BARCELOS, Luiz Claudio (org.). **Afro-reparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales**. Bogotá: UNAL, 2007, p. 441-461.

ARCILA, María Teresa; GÓMEZ, Lucella. **Libres, cimarrones y arrojados en la frontera entre Antioquia y Cartagena: siglo XVIII**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores/Universidad de Antioquia, 2009.

ARCO BLANCO, Miguel Ángel del. Nota introductoria: por qué publicar *Silenciando el pasado*. *In*: TROUILLOT, Michel-Rolph. **Silenciando el pasado: el poder y la producción de la Historia**. Traducción de Miguel Á. del Arco Blanco. Granada: 2017.

ARIZPE, Lourdes. Los debates internacionales en torno al patrimonio cultural inmaterial. **Cuicuilco: Revista de Ciencias Antropológicas**, México (Instituto Nacional de Antropología e Historia - INAH), vol. 13, nº 38, p. 13-27, sep./dic. 2006.

ARRUTI, José Maurício Andion. A emergência dos “remanescentes”: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. **Mana: estudos de Antropologia Social**, Rio de Janeiro (Museu Nacional/UFRJ), vol. 3, nº 02, p. 7-38, 1997.

ARRUTI, José Maurício Andion. As comunidades negras rurais e suas terras: a disputa em torno de conceitos e números. **Dimensões**, Vitória (UFES), vol. 14, p. 243-267, 2002.

ASSUNÇÃO, Matthias Röhrig. Quilombos maranhenses. *In*: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (orgs.). **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 433-466.

ASSUNÇÃO, Matthias Röhrig. “Histórias do Balaio”. *Historiografia, memória oral e as origens da Balaiada*. **História Oral**, Recife (UFPE), vol. 01, p. 67-89, 1998.

ASSUNÇÃO, Matthias Röhrig. **A Guerra dos Bem-te-vis: a Balaiada na Memória Oral**. 2. ed. São Luís: EDUFMA, 2008.

ASSUNÇÃO, Matthias Röhring. A memória do tempo de cativo no Maranhão. **Tempo**, Niterói (UFF), vol. 29, p. 67-110, 2010.

ASSUNÇÃO, Matthias Röhring; ABREU, Martha. Da cultura popular à cultura negra. *In*: ABREU, Martha; XAVIER, Giovana; MONTEIRO, Livia; BRASIL, Eric. **Cultura negra: festas, carnavais e patrimônios negros** (vol. I). Niterói: EDUFF, 2017, p. 15-28.

ASSUNÇÃO, Matthias Röhrig. **De caboclos a bem-te-vis: formação do campesinato numa sociedade escravista: Maranhão, 1800 – 1850**. 2. ed. São Paulo: Annablume, 2018.

ÁVILA SANTAMARÍA, Ramiro. **El neoconstitucionalismo transformador: el Estado y el derecho en la Constitución de 2008**. Quito: Abya Yala, 2011.

AZEVEDO, Aluísio. **O Mulato**. Introdução e notas de Jomar Moraes e Sebastião Moreira Duarte. 2. ed. maranhense, evocativa do centenário da morte do autor. São Luís: Academia Maranhense de Letras - AML/Secretaria de Educação, 2013.

AZEVÊDO, Ariston. **A sociologia antropocêntrica de Alberto Guerreiro Ramos**. Tese defendida junto ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política da Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, 2006, 355 f.

AZEVEDO, Paulo Ormindo de. El pelourinho de Bahia, cuatro décadas después. **Iconos: Revista de Ciencias Sociales**, Quito (FLASCO), nº 20, p. 45-52, sep. 2004.

BACHRACH, Peter; BARATZ, Morton. Duas faces do poder. Tradução de Gustavo Biscaia de Lacerda. **Revista de Sociologia e Política**, Curitiba (UFPR), vol. 19, nº 40, p. 149-157, out. 2011.

BALLART HERNÁNDEZ, Josep; TRESSERRAS, Jordi Juan i. **Gestión del patrimonio cultural**. Barcelona: Ariel, 2014.

BANDEIRA, Arkley Marques. Políticas públicas culturais e a proteção do patrimônio arqueológico no Brasil: perspectiva histórica. **Revista de Políticas Públicas**, São Luís (UFMA), vol. 22, nº 1, p. 259-284, jan./jun. 2018.

BARBOSA, Francisco de Assis. Apresentação ao livro. *In*: LACOMBE, Américo J.; SILVA, Eduardo; BARBOSA, Francisco de A. **Rui Barbosa e a queima dos arquivos**. Brasília/Rio de Janeiro: Ministério da Justiça - Casa de Rui Barbosa, 1988, p. 11-26.

BARRENECHEA VERGARA, Paulina. Patrimonio, narrativas racializadas y políticas de la memoria. Abordaje a un manuscrito afrodescendiente en el Valle de Azapa. **Estudios Avanzados**, Universidad de Santiago de Chile, nº 23, p. 15-31, jun. 2015.

BARROSO, Luís Roberto. A razão sem voto: o Supremo Tribunal Federal e o governo da maioria. **Revista Brasileira de Políticas Públicas**, Brasília (UNICEUB), vol. 5, número especial, p. 23-50, 2015.

BARROSO, Luís Roberto. O constitucionalismo democrático ou neoconstitucionalismo como ideologia vitoriosa do século XX. **Revista Publicum**, Rio de Janeiro (UERJ), vol. 4, ed. comemorativa, p. 14-36, 2018.

BARTH, Fredrik. Etnicidade e o conceito de cultura. Tradução de Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto. **Antropolítica**, Niterói (UFF), nº 19, p. 15-30, jan./jun. 2005.

BASTIDE, Roger. Los otros quilombos. *In*: PRICE, Richard (comp.). **Sociedades cimarronas: comunidades esclavas rebeldes en las Américas**. Traducción de Lucio Fernando Oliver Costilla. Ciudad de México: Siglo Veintiuno, 1981, p. 152-161.

BELFORT, Conceição. A construção de uma identidade nacional na obra “Os tambores de São Luís”, de Josué Montello. **Littera Online**, São Luís (UFMA), vol. 04, nº 06, p. 1-13, 2013.

BENATTI, José Heder *et. al.* Populações tradicionais e o reconhecimento de seus territórios: uma luta sem fim. **Anais do 7º Encontro Nacional da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ambiente e Sociedade - ANPPAS**, p. 1-19, 2015.

BERMÚDEZ, Alejandro; ARBELOA, Joan Vianney M.; GIRALT, Adelina. **Intervención en el patrimonio cultural: creación y gestión de proyectos**. Madrid: Editorial Síntesis, 2004.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSGOUEL, Ramón. Decolonialidade e perspectiva negra. **Sociedade e Estado**, Brasília (UnB), vol. 31, nº 01, p. 15-24, jan./abr. 2016.

BERNARDINO-COSTA, Joaze. Decolonialidade, Atlântico Negro e intelectuais negros brasileiros: em busca de um diálogo horizontal. **Sociedade e Estado**, Brasília (UnB), vol. 33, nº 1, p. 119-137, jan./abr. 2018.

BERTACCHINI, Enrico; LIUZZA, Claudia; MESKELL, Lynn; SACCONI, Donatella. The politicization of UNESCO World Heritage decision making. **Public Choice**, vol. 167, p. 95-129, may 2016.

BERTEN, André. **Modernidade e desencantamento: Nietzsche, Weber e Foucault**. Tradução de Marcio Anatole de Sousa Romeiro. São Paulo: Saraiva, 2011.

BERTÚLIO, Dora Lúcia de Lima. **Direito e relações raciais: uma introdução crítica ao racismo**. Dissertação (Mestrado em Direito), Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC, Florianópolis, 1989, 249 f.

BLANDÓN MENA, Melquiceded; ARCOS RIVA, Arleison. **Afrodescendencia**: herederos de una tradición libertaria. Bogotá: Ediciones desde abajo, 2015.

BONFIL BATALLA, Guillermo. **México profundo**: uma civilização negada. Tradução de Rebecca Lemos Igreja. Brasília: Editora da UnB, 2019.

BONILLA-SILVA, Eduardo. Qué es el racismo? Hacia una interpretación estructural. Traducción de Sonia Hortúa Romero. In: MOSQUERA ROSERO-LABBÉ, Claudia; LAÓ-MONTES, Agustín; RODRÍGUEZ GARAVITO, César (Coords.). **Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia - UNAL, 2010, p. 649-698.

BORBA, Fernanda Mara. Entre reminiscências e remanescente: a presença e a ausência do passado em torno do quilombo no Brasil. **Anais do III Seminário Internacional História do tempo presente**, Universidade do Estado de Santa Catarina - UDESC, Florianópolis, 2017, p. 1-13.

BORELLI, Licia Vlad. **Conservazione e restauro delle antichità**: profilo storico. Roma: Viella, 2010.

BORTOLUCI, José Henrique; JACKSON, Luiz C; PINHEIRO FILHO, Fernando. Contemporâneo clássico: a recepção de Pierre Bourdieu no Brasil. **Lua Nova**: Revista de Cultura e Política, São Paulo (Centro de Estudos de Cultura Contemporânea – CEDEC), São Paulo, nº 94, p. 217-254, 2015.

BOURDIEU, Pierre; WACQUANT, Loïc. Sobre as artimanhas da razão imperialista. **Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro (UCAM), ano 24, nº 1, p. 15-33, 2002.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. Tradução de Sergio Miceli *et al.* 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2003.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Tradução de Fernando Tomaz. 14. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

BOURDIEU, Pierre. **A distinção**: crítica social do julgamento. Tradução de Daniela Kern e Guilherme J. F. Teixeira. 2. ed. Porto Alegre: Editora Zouk, 2013.

BOURDIEU, Pierre. **La nobleza de estado**: educación de elite y espíritu de cuerpo. Traducido por Alicia Beatriz Gutiérrez. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2013b.

BRAGA, Robério dos Santos Pereira. **O instituto do tombamento e proteção do bem cultural**. Manaus: UEA Edições, 2007.

BRANCHE, Jerome. **Malungaje**: hacia una poética de la diáspora africana. Bogotá: Ministerio de Cultura/Biblioteca Nacional de Colombia, 2009.

BRANDI, Cesare. **Teoría de la restauración**. Versión de María Ángeles Toajas Roger. 2. ed. Madrid: Alianza Editorial, 2012.

BRASIL. Tribunal Regional Federal da 2ª Região. 17ª Vara Federal da Seção Judiciária do Rio de Janeiro. Decisão no processo sob os autos de nº 0004747-33.2014.4.02.5101 0004747-33.2014.4.02.5101, Rio de Janeiro, 28/04/2014, p. 153-155.

BRASILEIRO, Sheila. Sacutiaba e Riacho de Sacutiaba: notas sobre uma comunidade negra rural no oeste baiano. **Afro-Ásia**, Salvador (UFBA), nº 23, p. 325-337, 2000.

BRESSIANI, Nathalie. Redistribuição e reconhecimento – Nancy Fraser entre Jürgen Habermas e Axel Honneth. **Caderno CRH**, vol. 24, nº 62, p. 332-352, 2011.

BRITO, Luciana da C. Sem direitos, nem cidadania: condição legal e agência de mulheres e homens africanos na Bahia do século XIX. **História Unisinos**, Canoas, vol. 14, nº 03, p. 334-338, set./dez. 2010.

BRITO, Luciana da Cruz. **Temores da África**: segurança, legislação e população africana na Bahia oitocentista. Salvador: EDFUBA, 2016.

BRITO, Miguel Nogueira de. O procedimento de classificação de bens culturais. *In*: GOMES, Carla Amado; RAMOS, José Luís Bonifácio (orgs.). **Direito da cultura e do património cultural**. Lisboa: AAFDL (Universidade de Lisboa), 2011, p. 418-436.

BUCK-MORSS, Susan. **Hegel y Haití**: la dialéctica amo-esclavo: una interpretación revolucionaria. Traducción de Fermín Rodríguez. Buenos Aires: Grupo Editorial Norma, 2005.

BUCK-MORSS, Susan. Hegel e Haiti. **Novos Estudos**, Tradução de Sebastião Nascimento, São Paulo (Centro Brasileiro de Análise e Planejamento – CEBRAP), nº 90, p. 131-171, 2011.

CABRAL, Clara Bertrand. **Património cultural imaterial**: convenção da UNESCO e seus contextos. Lisboa: Edições 70, 2011.

CALABRE, Lia. **Políticas culturais no Brasil**: dos anos 1930 ao século XXI. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2009.

CALDEIRA, José de Ribamar Chaves. Vadiagem no Maranhão, 1800-1850. *In*: **Dois estudos**. São Luís: EDUFMA, 2003.

CAMARGO, Haroldo Leitão. **Uma pré-história do turismo no Brasil**: recreações aristocráticas e lazeres burgueses (1808-1850). São Paulo: Editora Aleph, 2007.

CAMARGO, Moraima. Palenqueros en Barranquilla. Construyendo identidad y memorias urbanas. **Memorias**: Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe, Barranquilla (Universidad del Norte), año 1, nº 1, p. 1-18, jul./dez. MMV.

CAMERINI, João Carlos Bemerguy. Os quilombos perante o STF: a emergência de uma jurisprudência dos direitos étnicos. **Revista Direito GV**, São Paulo (FGV), vol. 8, nº 1, p. 157-182, jan./jun. 2012.

CAMPANELLI, Alessandro Pergoli. **La nascita del restauro**: dall'antichità all'Alto Medioevo. Milano: Jaca Book, 2015.

CAMPOS, Yuseff Daibert Salomão de. Desafios propostos pela Constituição de 1988 ao patrimônio cultural. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, Brasília (IPHAN), nº 35, p. 203-212, 2017.

- CARBY, Hazel V. Presentación. *In: TROUILLOT, Michel-Rolph. Silenciando el pasado: el poder y la producción de la Historia.* Traducción de Miguel Ángel del Arco Blanco. Granada: 2017.
- CARDOSO, Lourenço; GOMES, Lilian. Movimento negro e movimento quilombola: para uma teoria da tradução. **Revista da ABPN: Associação Brasileira de Pesquisadoras(es) Negras(os)**, Uberlândia, vol. 10, nº 26, p. 153-171, jul./out. 2018.
- CARMICHAEL, Stokely; HAMILTON, Charles V. **Poder negro: la política de liberación en Estados Unidos.** Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores, 1967.
- CARNEIRO, Deusdédit. O tombamento da Casa das Minas. **Boletim on-line da Comissão Maranhense de Folclore**, São Luís, nº 18, p. 1-2, jan. 2001b.
- CARNEIRO, Edison. Singularidades dos quilombos. *In: MOURA, Clóvis (org.). Os quilombos na dinâmica social do Brasil.* Maceió: EDUFAL, 2001, p. 11-20.
- CARNEIRO, Edison. **O Quilombo dos Palmares.** Prefácio de Flávio dos Santos Gomes. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- CARNEIRO, Sandra de Sá; PINHEIRO, Márcia Leitão. Cais do Valongo: patrimonialização de locais, objetos e herança africana. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, vol. 35, nº 2, p. 384-401, 2015.
- CARNEIRO, Sueli Aparecida. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser.** Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Educação (Universidade de São Paulo – USP), 2005, 339 f.
- CARRAZANA FUENTES, Lázara *et. al.* **Las relaciones raciales en Cuba: estudios contemporáneos.** La Habana: Fundación Fernando Ortiz, 2011.
- CARSALADE, Flávio de Lemos. A preservação do patrimônio como construção cultural. **Arquitextos**, São Paulo, ano 12, nº 139.03, p. 1-9, dez. 2011.
- CARVALHO, José Jorge de. Metamorfoses das tradições performáticas afro-brasileiras: do patrimônio cultural a indústria de entretenimento. **Série Antropologia**, Brasília (UnB), nº 354, p. 1- 21, 2004.
- CARVALHO, José Paulo Freire de. **Jamary dos Pretos, terra de mocambeiros: estudo antropológico.** Projeto Vida de Negro (vol. III). São Luís: Sociedade Maranhense de Defesa dos Direitos Humanos – SMDH, Centro de Cultura Negra do Maranhão – CCN/MA, 1994.
- CARVALHO, Roberta Monique Amâncio; LIMA, Gustavo Ferreira da Costa. Comunidades quilombolas, territorialidade e a legislação no Brasil: uma análise histórica. **Revista de Ciências Sociais**, João Pessoa (UFPB), nº 39, p. 329-346, out. 2013.
- CARVALHO, Salo de; DUARTE, Evandro Piza. **Criminologia do preconceito: racismo e homofobia nas Ciências Criminais.** São Paulo: Saraiva, 2017.
- CASSIANI HERRERA, Alfonso. **Palenque Magno.** Resistencias y luchas libertarias del Palenque de la Matuna a San Basilio Magno, 1599 – 1714. Cartagena de Indias: Icultur, 2014.

CASTELLANOS V., Gonzalo. **Patrimonio cultural**: integración y desarrollo en América Latina. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 2010.

CAVALCANTI, Lauro (org.). **Modernistas na repartição**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ - IPHAN, 2000.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. A Casa das Minas de São Luís do Maranhão e a saga de Nã Agontimé. **Sociologia & Antropologia**, Rio de Janeiro (UFRJ), vol. 9, n° 02, p. 387-429, maio/ago. 2019.

CHARRY J., Carlos Andrés. Los intelectuales colombianos y el dilema de la construcción de la identidad nacional (1850-1930). **European Review of Latin American and Caribbean Studies**, n° 90, p. 55-70, apr. 2011.

CHÁVES, María Eugenia. Color, inferioridad y esclavización: la invención de la diferencia en los discursos de la colonialidad temprana. In: MOSQUERA ROSERO-LABBÉ, Claudia; BARCELOS, Luiz Claudio (org.). **Afro-reparaciones**: memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2007, p. 73-92.

CHOAY, Françoise. **A alegoria do patrimônio**. Tradução de Luciano Vieira Machado. 4. ed. São Paulo: Estação Liberdade – UNESP, 2006.

CHUVA, Márcia Regina Romeiro. Fundando a Nação: a representação de um Brasil barroco, moderno e civilizado. **Topoi**, Rio de Janeiro (UFRJ), vol. 4, n° 7, p. 313-333, jul./dez. 2003.

CHUVA, Márcia (org.). **Rotas da Alforria**: trajetórias da população afrodescendente na região de Cachoeira, Bahia. Rio de Janeiro: IPHAN, 2008.

CHUVA, Márcia. **Os arquitetos da memória**: sociogênese das práticas de preservação do patrimônio cultural no Brasil (anos 1930-1940). Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.

CHUVA, Márcia. Introdução. História e patrimônio: entre o risco e o traço, a trama. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, Brasília (IPHAN), vol. 34 [dossiê História e Patrimônio], p. 11-24, 2012.

CHUVA, Márcia. Por uma história da noção de patrimônio cultural no Brasil. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, Brasília (IPHAN), vol. 34 [dossiê História e Patrimônio], p. 147-166, 2012b.

CHUVA, Márcia. Preservação do patrimônio cultural no Brasil: uma perspectiva histórica, ética e política. In: CHUVA, Márcia R.; NOGUEIRA, Antonio Gilberto Ramos. **Patrimônio cultural**: políticas e perspectivas de preservação no Brasil. Rio de Janeiro: Mauad – FAPERJ, 2012c, p. 67-78.

CHUVA, Márcia. Forjar patrimônio em campo: deslocamentos e missões no Brasil e na África. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro (FGV), vol. 29, n° 57, p. 29-48, jan./abr. 2016.

COELHO, Leonardo Oliveira Silva. **Terras de sustança**: resistência quilombola e estratégias de reapropriação de território em Alcântara. São Luís: EDUFMA, 2017.

COELHO, Teixeira. **A cultura e seu contrário**: cultura, arte e política pós-2001. São Paulo: Iluminuras/Itaú Cultural, 2008.

COLLINS, John. **Revolt of the Saints**: memory and redemption in the twilight of brazilian racial democracy. Durham: Duke University Press, 2015.

COLOMBATO, Lucía Carolina; MEDICI, Alejandro Marcelo. El derecho humano a los patrimonios culturales em clave decolonial. **RBSD – Revista Brasileira de Sociologia do Direito**, Recife (ABraSD), vol. 3, nº 3, p. 67-95, set./dez. 2016.

COSTA, Alexandre Araújo. Judiciário e interpretação: entre Direito e Política. **Pensar**, Fortaleza (UNIFOR), vol. 18, nº 01, p. 9-46, jan./abr. 2013.

COSTA, Diogo Menezes. Arqueologia dos africanos e escravos e livres na Amazônia. **Vestígios**: Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica, Belo Horizonte (UFMG), vol. 10, nº 1, p. 71-91, jan./jun. 2016.

COSTA, Everaldo Batista da. **Cidades da patrimonialização global**: simultaneidade totalidade urbana – totalidade-mundo. São Paulo: Humanitas/FAPESP, 2015.

COSTA, Ivan Rodrigues; GAMBA, Joisiane Sanches de O.; PAIXÃO, Raimundo Maurício M. **Vida de negro no Maranhão**: uma experiência de luta, organização e resistência nos territórios quilombolas. Coleção Negro Cosme, vol. IV. São Luís: SMDH/CCN/MA/PVN, 2005.

COSTA, Rodrigo Vieira. **A dimensão constitucional do patrimônio cultural**: o tombamento e o registro sob a ótica dos direitos culturais. Rio de Janeiro: Lumen Juris: 2011.

CRESPI VALLBONA, Monserrat; PLANELLS COSTA, Margarita. **Patrimonio cultural**. Madrid: Editorial Síntesis, 2010.

CROZIER, Michel. **O fenômeno burocrático**: ensaio sobre as tendências burocráticas dos sistemas de organização modernos e suas relações, na França, com o sistema social e cultural. Tradução de Juan A. Gili Sobrino. Brasília: Editora UnB, 1981.

CROZIE, Michel.. **A sociedade bloqueada**. Tradução de Maria Lúcia Álvares Maciel. Brasília: Editora UnB, 1983.

CRUZ, Leonardo Borges da. A formação discursiva pós-colonial em Alberto Guerreiro Ramos. **Revista da ABPN**: Associação Brasileiras de Pesquisadores Negros, vol. 10, nº 25, mar./jun, p. 141-164, 2018.

CRUZ GONZÁLEZ, Miguel A. Con libertad pero sin ciudadanía. Igualdad formal y subjetivación del “negro” en las postrimerías de la esclavitud. *In*: MOSQUERA ROSEROLABBÉ, Claudia; LAÓ-MONTES, Agustín; RODRÍGUEZ GARAVITO, César (Coords.). **Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia - UNAL, 2010, p. 489-522.

CRUZ, Magno José; REIS, Herbet; PAIXÃO, Raimundo Maurício M (orgs.). **A resistência do Quilombo do Frechal**: a histórica peleja dos negros quilombolas contra um milionário opressor (cordel). Mirinzal/MA: 2000.

CRUZ RODRÍGUEZ, Edwin. Diversidad, alteridad e identidad en la obra de Manuel Zapata Olivella: acerca de la teoría del mestizaje en La rebelión de los genes. **Cuadernos de Filosofía Latino-americana**, Bogotá (Universidad Santo Tomás), vol. 35, nº 110, p. 171-191, 2014.

CUNHA, Felipe Gibson; ALBANO, Sebastião G. Identidades quilombolas: políticas, dispositivos e etnogêneses. **LatinoAmérica: Revista de Estudios Latinoamericanos**, México (UNAM), vol. 64, nº 01, p. 153-184, 2017.

CUNHA FILHO, Francisco Humberto (org.). **Proteção do patrimônio cultural brasileiro por meio do tombamento**: estudo crítico e comparado das legislações estaduais organizada por regiões. Fortaleza: Edições UFC, 2013.

CUNHA JUNIOR, Henrique Antunes. Quilombo: patrimônio histórico e cultural. **Revista Espaço Acadêmico**, Maringá (UEM), nº 129, p. 158-167, fev. 2012.

D'APPOLLONIA, Ariane Chebel. **Los racismos cotidianos**. Traducido por Juan Vivanco. Barcelona: Edicions Bellaterra, 1998.

DERRIDA, Jacques. **Mal de arquivo**: uma impressão freudiana. Tradução de Cláudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

DE LA GARZA, María Teresa. **Política de la memoria**: una mirada sobre Occidente desde el margen. Barcelona/Ciudad de México: Anthropos Editorial/Universidad Iberoamericana, 2002.

DE LA ROSA, Gabino. El cimarronaje. Formas de supervivencia. *In*: RONDA, Denia García (org.). **Presencia negra en la cultura cubana**. La Habana, Ediciones Sensemayá, 2015, p. 61-69.

DE LA SERNA, Juan Manuel. Los cimarrones en la sociedad novohispana. *In*: DE LA SERNA, Juan Manuel (Coord.) **De la libertad y la abolición**: africanos y afrodescendientes en Iberoamérica. Ciudad de México: INAH, 2010, p. 83-109.

DIANGELO, Robin. Fragilidade branca. Tradução de Anelise Angeli De Carli. **Eco-Pós**, Rio de Janeiro (UFRJ), vol. 21, nº 3, p. 35-57, 2018.

DONAIRE, Jose Antonio. **Turisme cultural**: entre l'experiència i el ritual. Bellcaire d'Empordà: Edicions Vitel·la, 2008.

DUARTE, Evandro C. Piza; CARVALHO NETO, Menelick de; SCOTTI, Guilherme. Ruy Barbosa e a queima dos arquivos: as lutas pela memória da escravidão e os discursos dos juristas. **Universitas Jus**, Brasília (UNICEUB), vol. 26, p. 23-39, 2015.

DURAND, José Carlos. **Arte, privilégio e distinção**: artes plásticas, arquitetura e classe dirigente no Brasil, 1855/1985. São Paulo: Perspectiva, 2009.

DURAND, José Carlos. **Política cultural e economia da cultura**. Cotia/São Paulo: Ateliê Editorial/Edições SESC, 2013.

DUSSEL, Enrique. **Oito ensaios sobre cultura latino-americana e libertação**. Tradução de Sandra Trabucco Valenzuela. São Paulo: Paulinas, 1997.

DUSSEL, Enrique. **1492. O encobrimento do outro: a origem do “mito da Modernidade”**. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993.

DUSSEL, Enrique. **Política de la liberación: arquitectónica**. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

DUSSEL, Enrique. **Política da libertação: história mundial e crítica**. Tradução de Paulo César Carbonari. Passo Fundo: IFIBE, 2014.

ELJACH, Matilde. **Las voces de las piedras que enfrentan a los dioses: inacabada resistencia de los afrodescendientes en Popayán**. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2017.

ESCALANTE, Aquiles. Palenques en Colombia. *In*: PRICE, Richard (comp.). **Sociedades cimarronas: comunidades esclavas rebeldes en las Américas**. Traducción de Lucio Fernando Oliver Costilla. Ciudad de México: Siglo Veintiuno, 1981, p. 72-78.

ESPINHEIRA, Gey. El patrimonio como domesticación de la cultura. Comentarios al dossier de ICONOS 20. **Iconos: Revista Ciencias Sociales, Quito (FLASCO)**, nº 21, p. 69-77, ene. 2005.

ESPINOSA ARANGO, Mónica L. ¿Cómo escribir una historia de la imposible? Michel-Rolph Trouillot y la interpretación de la revolución haitiana. **Memorias: Revista digital de Historia y Arqueología desde el Caribe, Barranquilla**, año 4, nº 8, p. 30-40.

FANON, Frantz. **Os condenados da Terra**. Prefácio de Jean-Paul Sartre. Tradução de José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FAORO, Raymundo. **Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro**. 3. ed. São Paulo: Globo, 2001.

FARIA, Regina Helena Martins de. **Mundos do trabalho no Maranhão oitocentista: os descaminhos da liberdade**. São Luís: EDUFMA, 2012.

FARRANHA, Ana Cláudia. Equidade e Participação: percurso na construção de um programa de governo. **Revista Observatório Brasil da Igualdade de Gênero**. Brasília: Secretaria de Políticas para as Mulheres, p. 97-112, abr. 2014.

FARRANHA, Ana Claudia; PEREIRA, Paulo Fernando S.; MIRANDA, Juliana G. Public Policy Analysis and the Law: a teaching experience and a research methodology. **TransJus Working Papers Publications**, Barcelona (Universitat de Barcelona), vol. 6, nº 3, p. 1-20, 2019.

FEITOZA, Paulo Fernando de Britto. **Patrimônio cultural: proteção e responsabilidade objetiva**. Manaus: Editora Valer, 2012.

FERNANDES, Florestan. **O negro no mundo dos brancos**. 2. ed. São Paulo: Global, 2007.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes: no limiar de uma nova era**. Vol. II. São Paulo: Globo, 2008.

FERREIRA, Lúcio Menezes. Arqueologia da escravidão e arqueologia pública: algumas interfaces. **Vestígios: Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica**, Belo Horizonte (UFMG), vol. 3, nº 1, p. 9-23, jan./jun. 2009.

FERREIRA, Lúcio Menezes; FUNARI, Pedro Paulo; MEZA, Elis; ALVES, Aluisio Gomes. La arqueología de quilombos en Brasil: problemas y perspectivas. **Revista Euroamericana de Antropología – REA**, Universidad d Salamanca, [Dossier ‘Cultura e identidades afroamericanas’], nº 3, p. 68-80, dez. 2016.

FERREIRA, Maria Ines Caetano; SANTOS, Walkyria Chagas da Silva. Deixa a gira girar: proteção e preservação do patrimônio cultural das religiões afro-brasileiras. **Revista de Políticas Públicas**, São Luís (UFMA), vol. 22, nº 1, p. 63-86, jan./jun. 2018.

FERREIRA, Rebeca Campos. Identidades politizadas no reconhecimento jurídico da diferença: uma reflexão sobre o caso dos quilombos no Brasil. **Periféria: revista de recerca i formació en antropologia**, Barcelona (Universitat Autònoma de Barcelona – UAB), nº 15, p. 1-25, dec. 2011.

FERREIRA, Rebeca Campos. Laudos antropológicos, responsabilidades sociais: dilemas do reconhecimento de comunidades remanescentes de quilombos. **Civitas**, Porto Alegre (PUC/RS), vol. 12, nº 2, p. 340-358, mai./ago. 2012.

FERRETTI, Mundicarmo. Encantaria maranhense: um encontro do negro, do índio e do branco na cultura afro-brasileira. **Boletim on-line da Comissão Maranhense de Folclore**, São Luís, nº 18, p. 7-9, jan. 2001.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. Casa das Minas - religião popular e mudança. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, Brasília (IPHAN), nº 25 [negro brasileiro], p. 38-42, 1997.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. Beija-flor e a Casa das Minas. **Boletim on-line da Comissão Maranhense de Folclore**, São Luís, nº 18, p. 9-10, jan. 2001.

FERRETTI, Sergio Figueiredo. Tombamento da Casa das Minas. **Boletim on-line da Comissão Maranhense de Folclore**, São Luís, nº 24, p. 3, dez. 2002.

FERRETTI, Sergio Figueiredo. **Querebentã de Zomadônu**: etnografia da Casa das Minas do Maranhão. 3. ed. São Paulo: Pallas, 2009.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. **Repensando o sincretismo**. 2. ed. São Paulo: EDUSP -Arché Editora, 2013.

FIABANI, Adelmir. O quilombo antigo e o quilombo contemporâneo: verdades e construções. **Anais do XXIV Simpósio Nacional de História da Associação Nacional de História – ANPUH**, p. 1-10, 2007.

FIABANI, Adelmir. Os quilombos contemporâneos maranhenses e a luta pela terra. **Estudios Historicos**, Uruguai (Centro de Documentacion Histórica del Río de la Plata y Brasil – CDHRP), nº 2, p. 1-19, ago. 2009.

FIABANI, Adelmir. **Mato, palhoça e pilão**: o quilombo, da escravidão às comunidades remanescentes [1532-2004]. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

FISCHER, Brodwyn; GRINBERG, Keila; MATTOS, Hebe. Direito, silêncio e racialização das desigualdades na história afro-brasileira. *In*: ANDREWS, George Reid; DE LA FUENTE, Alejandro (orgs.). **Estudos afro-latino-americanos**: uma introdução. Tradução de Mariângela de Mattos Nogueira e Fábio Baqueiro Figueiredo. Buenos Aires: CLACSO/Harvard University, 2018, p. 163-215.

FLICK, Uwe. **Uma introdução à pesquisa qualitativa**. Tradução de Joice Elias Costa. 3. ed. Porto Alegre: Artmed, 2009.

FOUCAULT, Michel. Nascimento e transformações do racismo [Aula de 28 de janeiro de 1976]. *In*: _____. **Em defesa da sociedade**. Tradução de Maria Ermantina Galvão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 55-71.

FONSECA, Maria Cecília Londres. **O patrimônio em processo**: trajetória da política federal de preservação no Brasil. Rio de Janeiro: Editora UFRJ – IPHAN, 1997.

FONTAL MERILLAS, Olaia (coord.). **La educación patrimonial**: del patrimonio a las personas. Gijón: Ediciones Trea, 2015.

FRANCO, José L. Rebeliones cimarronas y esclavas en los territorios españoles. *In*: PRICE, Richard (comp.). **Sociedades cimarronas**: comunidades esclavas rebeldes en las Américas. Traducción de Lucio Fernando Oliver Costilla. Ciudad de México: Siglo Veintiuno, 1981, p. 43-54.

FRASER, Nancy. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era “pós-socialista”. Tradução de Julio Assis Simões. **Cadernos de campo**, São Paulo (USP), nº 14/15, p. 231-239, 2006.

FRASER, Nancy. Reconhecimento sem ética? **Lua Nova**: Revista de Cultura e política, São Paulo (Centro de Estudos de Cultura Contemporânea – CEDEC), nº 70, p. 101-138, 2008.

FREITAS, Décio. **O escravismo brasileiro**. 2. ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.

FREITAS, Décio. **Palmares**: a guerra dos escravos. 5. ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1984.

FREITAS, Joseania Miranda; FERREIRA, Luzia Gomes; JESUS, Priscila Maria de. Obras-Primas do Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade: o Carnaval de Barranquilla e o Palenque de San Basílio (Colômbia) e o Samba de Roda do Recôncavo Baiano (Brasil). **Revista Brasileira do Caribe**, São Luís (UFMA), vol. VII, nº 14, p. 501-531, 2007.

FREITAS, Mário Martins de. **Reino negro de Palmares**. 2. ed. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1988.

FRENCH, John. Passos em falso da razão anti-imperialista: Bourdieu, Wacquant, e o Orfeu e o Poder de Hanchard. **Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro (UCAM), ano 24, nº 1, p. 97-140, 2002.

FRIEDEMANN, Nina S. de; CROSS, Richard. **Ma ngombe**: guerreiros y ganaderos en Palenque. Bogotá: Carlos Valencia Editores, 1979.

FUNARI, Pedro Paulo de Abreu. A arqueologia de Palmares: sua contribuição para o conhecimento da história da cultura afro-americana. *In*: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (orgs.). **Liberdade por um fio**: história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 26-51.

FUNARI, Pedro Paulo. A cultura material de palmares: o estudo das relações sociais de um quilombo pela arqueologia. **Locus**: Revista de História, Juiz de Fora (UFJF), vol. 27, p. 37-42, 1996b.

FUNARI, Pedro Paulo. Heterogeneidade e conflito na interpretação do Quilombo dos Palmares. **Revista de História Regional**, Ponta Grossa (UEPG), vol. 6, nº 1, p. 11-38, 2001.

FUNARI, Pedro Paulo Abreu; PELEGRINI, Sandra de Cássia Araújo. **Patrimônio histórico e cultural**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

FUNES, Eurípedes A. “Nasci nas matas, nunca tive senhor”: história e memória dos mocambos do baixo Amazonas. *In*: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (orgs.). **Liberdade por um fio**: história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 467-497.

GARCÍA CANCLINI, Néstor; URTEGA, Maritza (coord.). **Cultura y desarrollo**: una visión crítica desde los jóvenes. Buenos Aires: Paidós, 2012.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. **Culturas híbridas**: estratégias para entrar e sair da Modernidade. Tradução de Ana Regina Lessa *et al.* 4. ed. São Paulo: EDUSP, 2015.

GARCÍA, Gloria. Estrategias esclavas de organización y resistencia. *In*: RONDA, Denia García (org.). **Presencia negra en la cultura cubana**. La Habana, Ediciones Sensemayá, 2015, p. 54- 60.

GARCÍA, Gloria. Insurrecciones y conspiraciones negras en Cuba. *In*: RONDA, Denia García (org.). **Presencia negra en la cultura cubana**. La Habana, Ediciones Sensemayá, 2015, p. 70-78.

GARCÍA SÁNCHEZ, Andrés. **Espacialidades del destierro y la re-existencia**: afrodescendientes desterrados en Medellín, Colombia. Medellín: La Carreta Editores, Universidad de Antioquia, 2012.

GARGARELLA, Roberto. **Latin American Constitutionalism, 1810 – 2010**: the engine room of the Constitution. Oxford: Oxford University Press, 2013.

GEERT, Fabien Van; ROIGÉ, Xavier. De los usos políticos del patrimonio. *In*: GEERT, Fabien Van; ROIGÉ, Xavier; CONGET, Lucrecia (coord.). **Usos políticos del patrimonio cultural**. Barcelona: Universitat de Barcelona Edicions, 2016.

GIDDENS, Antony. **As consequências da Modernidade**. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

GIDDENS, Antony. **O Estado-Nação e a violência**: II volume de uma crítica contemporânea ao materialismo histórico. Tradução de Beatriz Guimarães. São Paulo: EDUSP, 2008.

GILROY, Paul. **O Atlântico negro**: Modernidade e dupla consciência. Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo/Rio de Janeiro: Editora 34/Centro de Estudos Afro-Asiáticos da Universidade Cândido Mendes – UCAM, 2001.

GLISSANT, Édouard. **Tratado del todo-mundo**. Traducción de María Teresa Gallego Urrutia. Barcelona: El cobre Ediciones, 2006.

GOMES, Carla Amado. **Textos dispersos de direito do património cultural e de direito urbanístico**. Lisboa: AAFDL (Universidade de Lisboa), 2008.

GOMES, Flávio dos Santos. Uma tradição rebelde: notas sobre os quilombos na Capitania do Rio de Janeiro (1625-1818). **Afro-Ásia**, Salvador (UFBA), nº 17, p. 7-28, 1996.

GOMES, Flávio dos Santos. **A Hidra e os Pântanos**: quilombos e mocambos no Brasil (sécs. XVII – XIX). Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de História da Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP. Campinas, 1997. 782 f.

GOMES, Flávio dos Santos. Experiências transatlânticas e significados locais: ideias, temores e narrativas em torno do Haiti no Brasil escravista. **Tempo**, Niterói (UFF), nº 13, p. 209-246, jul. 2002.

GOMES, Flávio dos Santos. “No labirinto dos rios, furos e igarapés”: camponeses negros, memória e pós-emancipação na Amazônia, c. XIX-XX. **História Unisinos**, Canoas (UNISINOS), vol. 10, nº 3, p. 281-292, set./dez. 2006.

GOMES, Flávio dos Santos. **Histórias de quilombolas**: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro, século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2006b.

GOMES, Flávio dos Santos. Africanos e crioulos no campesinato negro do Maranhão oitocentista. **Revista Outros Tempos**, São Luís (UEMA), vol. 8, nº 11, p. 63-88, 2011.

GOMES, Flávio dos Santos. Etnogénesis y ocupación colonial: africanos, indígenas, criollos y cimarrones en Brasil (siglo XVIII). **Anuario IEHS**, Tandil (Universidad Nacional del Centro, Argentina), vol. 26, p. 55-73, 2011b.

GOMES, Flávio dos Santos. **De olho em Zumbi dos Palmares**: histórias, símbolos e memória social. São Paulo: Claro Enigma, 2011c.

GOMES, Flávio dos Santos. Terra e camponeses negros: o legado da pós-emancipação. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, Brasília (IPHAN), vol. 34 [dossiê História e Patrimônio], p. 375-395, 2012.

GOMES, Flávio dos Santos. Prefácio da segunda edição. *In*: ARAÚJO, Mundinha (Maria Raymunda). **Insurreição de Escravos em Viana – 1867**. São Luís: 2014, p. 15-20.

GOMES, Flávio dos Santos. **Mocambos e quilombos**: uma história do campesinato negro no Brasil. São Paulo: Claro Enigma, 2015.

GOMES, Rodrigo Portela. **Constitucionalismo e quilombos**: famílias negras no enfrentamento ao racismo de Estado. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2019.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. Autenticidade, memória e ideologias nacionais: o problema dos patrimônios culturais. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro (FGV), vol. 1, nº 2, p. 264-275, 1988.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **A retórica da perda**: os discursos do patrimônio cultural no Brasil. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/IPHAN, 1996.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. Ressonância, materialidade e subjetividade: as culturas como patrimônios. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre (UFRGS), ano 11, nº 23, p. 15-36, jan./jun. 2005.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. O mal-estar no patrimônio: identidade, tempo e destruição. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro (FGV), vol. 28, nº 55, p. 211-228, jan./jun. 2015.

GONZÁLEZ ALCANTUD, José A. **El malestar en la cultura patrimonial**: la otra memoria global. Barcelona: Anthropos Editorial, 2012.

GONZÁLEZ JÁCOME, Jorge. Hablemos de “raza”. Hacia un antídoto contra la ceguera al color en el discurso constitucional colombiano. In: MOSQUERA ROSERO-LABBÉ, Claudia Mosquera; LAÓ-MONTES, Agustín; RODRÍGUEZ GARAVITO, César (Coords.). **Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia - UNAL, 2010, p. 701-722.

GONZÁLEZ-VARAS IBÁÑEZ, Ignacio. **Conservación de bienes culturales**: teoría, historia, principios y normas. 6. ed. Madrid: Ediciones Cátedra, 2008.

GONZÁLEZ-VARAS IBÁÑEZ, Ignacio.. **Las ruinas de la memoria**: ideas y conceptos para una (im)posible teoría del patrimonio cultural. Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores, 2014.

GONZÁLEZ-VARAS IBÁÑEZ, Ignacio. **Patrimonio cultural**: conceptos, debates y problemas. Madrid: Ediciones Cátedra, 2015.

GORDON, Lewis. Introdução. In: FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

GOYARD-FABRE, Simone. **Os princípios filosóficos do direito político moderno**. Tradução de Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

GRAU, María Isabel. **La revolución negra**: la rebelión de los esclavos en Haití, 1791-1804. Ciudad de México: Ocean Sur, 2009.

GRIMSON, Alejandro. **Los límites de la cultura**: crítica de las teorías de la identidad. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2015.

GRONDONA, Ana. Antirracismo y discurso científico para las masas (1948-1960). Reflexiones em torno de la “divulgación”. **Tabula Rasa**: Revista de Humanidades, Bogotá (Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca), nº 24, p. 191-211, ene./jun. 2016.

GROSGOUEL, Ramón. El concepto de “racismo” en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no ser? **Tabula Rasa**: Revista de

Humanidades, Bogotá (Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca), nº 16, p. 79-102, ene./jun. 2012.

GROSGUÉL, Ramón. Caos sistémico, crisis civilizatoria y proyectos descoloniales: pensar más allá del proceso civilizatorio de la modernidad/colonialidad. **Tabula Rasa**: Revista de Humanidades, Bogotá (Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca), nº 25, p. 153-174, jul./dic. 2016.

GROSGUÉL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistémico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Sociedade e Estado**, Brasília (UnB), vol. 31, nº 1, p. 25-49, 2016b.

GUERRERO GARCÍA, Clara Inés. Memorias palenqueras de la libertad. In: MOSQUERA ROSERO-LABBÉ, Claudia; BARCELOS, Luiz Claudio (org.). **Afro-reparaciones**: memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia – UNAL, 2007, p. 365-387.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. O insulto racial: as ofensas verbais registradas em queixas de discriminação. **Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro (UCAM), nº 38, p. 31-48, 2000.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. **Racismo e antirracismo no Brasil**. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2009.

GUIMARÃES, Carlos Magno. Quilombos e política (MG – Século XVIII). **Revista de História**, São Paulo (USP), nº 132, p. 69-81, jan./jun. 1995.

GUIMARÃES, Carlos Magno; CARDOSO, Juliana de Souza. Arqueologia do quilombo: arquitetura, alimentação e arte (Minas Gerais). In: MOURA, Clóvis (org.). **Os quilombos na dinâmica social do Brasil**. Maceió: EDUFAL, 2001, p. 35-60.

GUIMARÃES, Roberta Sampaio. Arqueologia como ação sociopolítica: na reurbanização da região portuária carioca. **Mana**: estudos de Antropologia Social, Rio de Janeiro (Museu Nacional/UFRJ), vol. 22, nº 02, p. 311-340, 2016.

GURAN, Milton. Sobre o longo percurso da matriz africana pelo seu reconhecimento patrimonial como uma condição para a plena cidadania. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, Brasília (IPHAN), nº 35, p. 213-226, 2017.

GURIDY, Frank A.; HOOKER, Juliet. Tendências do pensamento político e social afro-latino-americano. In: ANDREWS, George Reid; DE LA FUENTE, Alejandro (orgs.). **Estudos afro-latino-americanos**: uma introdução. Tradução de Mariângela de Mattos Nogueira e Fábio Baqueiro Figueiredo. Buenos Aires: CLACSO/Harvard University, 2018, p. 219-267.

GUTIERREZ AZOPARDO, Ildelfonso. **Historia del negro en Colombia**: submission o rebeldia? 4. ed. Bogotá: Editorial Nueva América, 1994.

GUTIÉRREZ ROBLEDO, J. L.; GARROTE MESTRE, Lucía (coord.). **Del ayer para el mañana**: medidas de protección del patrimonio. Valladolid: Fundación del Patrimonio Histórico de Castilla y León, 2004.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da Modernidade**: doze lições. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria e práxis**: estudos de filosofia social. Tradução e apresentação de Rúrion Melo. São Paulo: Editora UNESP, 2013.

HABERMAS, Jürgen. **Técnica e ciência como “ideologia”**. Tradução de Felipe Gonçalves Silva. São Paulo: Editora UNESP, 2014.

HAESBAERT, Rogério. Da desterritorialização à multiterritorialidade. **Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina**, USP, p. 6.774-6.792, 2005.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Traduzido por Laurent Léon Schaffter. São Paulo: Edições Vértice, 1990.

HALL, Stuart. Identidade cultural e diáspora. Tradução de Regina H. Fróes e Leonardo Fróes. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, Brasília (IPHAN), nº 24, p. 68-75, 1996.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HANCHARD, Michael. Política transnacional negra, anti-imperialismo e etnocentrismo para Pierre Bourdieu e Loïc Wacquant: exemplos de interpretação equivocada. **Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro (UCAM), ano 24, nº 1, p. 63-96, 2002.

HANKE, Lewis. **El prejuicio racial en nuevo mundo**: Aristóteles y los indios de hispanoamérica. Traducido por Marina Orellana. Santiago do Chile: Editorial Universitária, 1958.

HANKE, Lewis. **La humanidad es una**: estudio acerca de la querela que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostutivieron en 1550 Bartolomé de las Casas y Juan Ginés. Traducido por Jorge Avendano-Inestrillas y Margarita Sepúlveda de Baranda. 2. ed. Ciudad de México: Fondo de Cultura Econômica, 1985.

HENAO RESTREPO, Darío. Los hijos de Changó, la epopeya de la negritud en América. *In*: ZAPATA OLIVELLA, Manuel. **Changó**, el gran putas. Bogotá: Ministerio de Cultura de Colombia, 2010, p. 11-29.

HENRIQUES FILHO, Tarcísio. Quilombola: a legislação e o processo de construção de identidade de um grupo social negro. **Revista de Informação Legislativa**, Brasília (Senado Federal), vol. 48, nº 192, p. 147-170, out./dez. 2011.

HERING TORRES, Max S. Colores de piel. Una revisión histórica de larga duración. *In*: ROSERO-LABBÉ, Claudia; LAÓ-MONTES, Agustín; RODRÍGUEZ GARAVITO, César (Coords.). **Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia - UNAL, 2010, p. 113-160.

HERMES, Miriam. Brasil já tem 2,9 mil comunidades certificadas. **A tarde**, Salvador, 22/07/2017. Acessado em: <<http://atarde.uol.com.br/bahia/noticias/1879568-brasil-ja-tem-29-mil-comunidades-certificadas>>.

HERMET, Guy. **Cultura e desenvolvimento**. Tradução de Vera Lúcia Lúcia Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 2002.

HERNÁNDEZ, Tanya Katerí. **La subordinación racial en Latinoamérica**: el papel del Estado, el derecho consuetudinario y la nueva respuesta de los derechos civiles. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad de los Andes, Pontificia Universidad Javeriana, 2013.

HOBBSAWM, Eric J.; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. Tradução de Celina Cardim Cavalcante. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

HOBBSAWM, Eric J. **Nações e nacionalismo desde 1780**: programa, mito e realidade. Tradução de Maria Celia Paoli e Anna M. Quirino. 6. ed. São Paulo: Paz & Terra, 2013.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.

hooks, bell. **Olhares negros**: raça e representação. Tradução de Stephanie Borges. São Paulo: Elefante, 2019.

HOWLETT, Michael; RAMESH, M.; PERL, Anthony. **Política pública**: seus ciclos e subsistemas: uma abordagem integral. Tradução de Francisco G. Heidemann. Rio de Janeiro: Elsevier, 2013.

IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Processo nº 1.067-T-82**. Tombamento do Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho, Sociedade São Jorge do Engenho Velho ou Ilê Axé Iyá Nassô Oká, na cidade de Salvador/BA. Brasília: 1982.

IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Processo nº 1.069-T-82**. Tombamento da Serra da Barriga (Quilombo dos Palmares), União dos Palmares/AL. Brasília: 1982b.

IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Processo nº 1.304-T-90**. Tombamento das reminiscências do Quilombo Vão-do-Moleque, Cavalcante/GO. Brasília: 1990.

IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Processo nº 1.352-T-95**. Tombamento das reminiscências do Quilombo do Flexal, Mirinzal/MA. Brasília, 1995.

IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Processo nº 1.353-T-95**. Tombamento das reminiscências dos Quilombos de Oriximiná, Oriximiná/PA. Brasília, 1995b.

IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Processo nº 1.398-T-97**. Tombamento da área conhecida como “Jamary dos Pretos”, ocupada por comunidade remanescente de quilombo, Turiaçu/MA. Brasília: 1997.

IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Processo nº 1.399-T-97**. Tombamento da área conhecida como “Mocambo”, ocupada por comunidade remanescente de quilombo, Porto da Folha/SE. Brasília: 1997b.

IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Processo nº 1.400-T-97.** Tombamento das áreas conhecidas como “Riacho de Sacutiaba” e Sacutiaba, ocupadas por comunidade remanescente de quilombo, Wanderley, BA. Brasília: 1997c.

IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Processo nº 1.401-T-97.** Referente ao tombamento da área conhecida como “Castainho”, ocupada por comunidade remanescente de quilombo, Garanhuns/PE. Brasília: 1997d.

IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Processo nº 1.409-T-98.** Tombamento da área conhecida como “Porto Coris”, ocupada por comunidade remanescente de quilombo, Leme do Prado/MG. Brasília: 1998.

IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Processo nº 1.410-T-98.** Tombamento da área conhecida como “Ivaporanduva”, ocupada por comunidade remanescente de quilombo, Eldorado/SP. Brasília: 1998b.

IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Processo nº 1.428-T-98.** Tombamento das reminiscências históricas do antigo Quilombo do Ambrósio, Ibiá/MG. Brasília: 1998c.

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Sítio Arqueológico Cais do Valongo:** proposta de inscrição na lista do Patrimônio Mundial. Rio de Janeiro: IPHAN, 2016.

JENKIS, Keith. **A história repensada.** 2. ed. Tradução de Mário Vilela. São Paulo: Contexto, 2004.

JONES, James M. **Racismo e preconceito.** Tradução de Dante Moreira Leite. São Paulo: EDUSP, 1973.

KENT, R. K. Palmares: un estado africano en Brasil. *In:* PRICE, Richard (comp.). **Sociedades cimarronas:** comunidades esclavas rebeldes en las Américas. Traducción de Lucio Fernando Oliver Costilla. Ciudad de México: Siglo Veintiuno, 1981, p. 113-151.

KINGMAN GARCÉS, Eduardo; GOETSCHER, Ana María. El patrimonio como dispositivo disciplinario y la banalización de la memoria: una lectura histórica desde los Andes. *In:* CARRIÓN, Fernando; HANLEY, Lisa. **Regeneración y revitalización urbana en las Américas:** hacia un Estado estable. Quito: FLASCO, 2005, p. 97-109.

KIRSHENBLATT-GIMBLETT, Barbara. **Destination culture:** tourism, museums, and heritage. Berkeley: University of California Press, 1998.

KISSLER, Leo; HEIDEMANN, Francisco G. Governança pública: novo modelo regulatório para as relações entre Estado, mercado e sociedade? **Revista de Administração Pública,** Rio de Janeiro (FGV), vol. 40, nº 3, p. 479-499, 2006.

KLEIN, Herbert S.; VINSON III, Ben. Resistência e rebelião escrava. *In:* _____. **A escravidão africana na América Latina e Caribe.** Tradução de Laura Teixeira Motta. Brasília: Editora UnB, 2015, p. 265-308.

KOZIMA, José Wanderley. Instituições, retórica e bacharelismo no Brasil. *In*: WOLKMER, Antônio Carlos (org.). **Fundamentos de história do direito**. 4. ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2007, p. 365-386.

KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. Tradução de Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Perspectiva, 1995.

LAO-MONTES, Agustín. Sin justicia étnico-racial no hay paz: las afro-reparaciones en perspectiva histórico-mundial. *In*: MOSQUERA ROSERO-LABBÉ, Claudia; BARCELOS, Luiz Claudio (org.). **Afro-reparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia - UNAL, 2007, p. 131-152.

LAO-MONTES, Agustín. Descolonizar la memoria en aras de forjar futuros de liberación: repensar las independencias a la luz de la Revolución Haitiana. **Sortuz**. Oñati Journal of Emergent Social-legal Studies, vol. 5, issue 2, p. 90-105, 2013.

LANDER, Edgardo. Ciências Sociais: saberes coloniais e eurocênicos. *In*: LANDER, Edgardo (Compilador.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 21-53.

LATOUR, Bruno. **Nunca fuimos modernos: ensayos de antropología simétrica**. Traducción de Víctor Goldstein. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2012.

LAVIÑA, Javier. Resistências afroamericanas y otros cimarrones. **Anuário del IEHS**, Tandil (Universidad Nacional del Centro, Argentina), vol. 10, p. 253-265, 1995.

LEAL, João. Religião como cultura? As festas do Divino, o Tambor de Mina e o regime patrimonial. **Revista Pós Ciências Sociais**, (UFMA), vol. 15, nº 30, p. 91-112, jul./dez. 2018.

LEIDGENS, Christine. **Frechal, quilombo pioneiro no Brasil: da escravidão ao reconhecimento de uma comunidade afrodescendente**. São Paulo: Edições SESC, 2018.

LEITE, Ilka Boaventura. O projeto político quilombola: desafios, conquistas e impasses atuais. **Estudos Feministas**, Florianópolis (UFSC), vol. 16, nº 3, p. 965-977, set./dez. 2008.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Tradução de Irene Ferreira, Bernardo Leitão e Suzana Ferreira Borges. 5. ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 2003.

LIFSCHITZ, Javier Alejandro. Percursos de uma neocomunidade quilombola: entre a “modernidade” afro e a “tradição” pentecostal. **Afro-Ásia**, Salvador (UFBA), nº 37, p. 153-173, 2008.

LIMA, Alessandra Rodrigues. **Patrimônio cultural afro-brasileiro: narrativas pelo IPHAN a partir da ação patrimonial**. Dissertação apresentada junto ao Programa de Mestrado Profissional do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN, 2012, 157 f.

LIMA, Alessandra Rodrigues. Reconhecimento do Patrimônio Cultural Afro-brasileiro. **Revista Palmares: cultura afro-brasileira**, Brasília, ano X, edição 08, p. 6-15, nov. 2014.

LIMA, Enrique Espada. O Haiti e o projeto de uma “História Universal” hoje. **Afro-Ásia**, Salvador (UFBA), nº 44, p. 287-293, 2011.

LIMA, Fernanda da Silva; LOCH, Andriw de Souza. Quilombos e remanescentes quilombolas: a luta pela garantia de direitos humanos numa perspectiva crítica e intercultural. **Revista do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFBA**, Salvador, vol. 28, nº 02, p. 190-211, jul./dez. 2018;

LIMA FILHO, Manuel Ferreira. Da matéria ao sujeito: inquietação patrimonial brasileira. **Revista de Antropologia**, São Paulo (USP), vol. 52, nº 2, p. 605-632, 2009.

LIMA, Tania Andrade. Arqueologia como ação sociopolítica: o caso do Cais do Valongo, Rio de Janeiro, século XIX. **Vestígios: Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica**, Belo Horizonte (UFMG), vol. 07, nº 1, p. 179-207, jan./jun. 2013.

LINCOLN, Yvonna S. **O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens**. 2. ed. Porte Alegre: Artmed, 2006.

LINDOSO, Dirceu. **A razão quilombola: estudos em torno do conceito quilombola de Nação etnográfica**. Maceió: EDUFAL, 2011.

LIRA, Flaviana Barreto. **Patrimônio cultural e autenticidade: montagem de um sistema de indicadores para o monitoramento**. Recife: EDUFPE, 2011.

LOPES, Daylana Cristina da Silva. **Direito e escravidão: embates acerca da liberdade jurídica de escravos na província do Maranhão (1860-1888)**. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em História) - Universidade Federal do Maranhão - UFMA, São Luís, 2013. 128 f.

LOPES, Maria Aparecida de Oliveira. Experiências históricas dos quilombolas no Tocantins: organização, resistências e identidades. **Patrimônio e Memória**, Assis (UNESP), vol. 5, nº 1, p. 99-118, out. 2009.

LÓPEZ BELTRÁN, Carlos; WADE, Peter; RESTREPO, Eduardo; SANTOS, Ricardo Ventura (eds.). **Genômica mestiza: raza, nación y ciencia en Latinoamérica**. Traducción de Sonia Serna. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2017.

LOUREIRO, Maria L. de N. Matheus. A cidade e o quilombo: objeto, patrimônio e documento. **Revista Museologia e Patrimônio: Programa de Pós-Graduação em Museologia e Patrimônio**, (Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO), vol. 7 nº 1, p. 207-221, 2014.

LÜBBE, Hermann. Esquecimento e historicização da memória. Tradução de Sérgio da Mata. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro (FGV), vol. 29, nº 57, p. 285-300, jan./abr. 2016.

MACARRÓN MIGUEL, Ana María. **Conservación del patrimonio cultural: criterios y normativas**. Madrid: Síntesis, 2008.

MACARRÓN MIGUEL, Ana María. **Historia de la conservación y la restauración: desde la Antigüedad hasta el siglo XX**. 3. ed. Madrid: Tecnos, 2013.

MACHADO, Maria Helena. Em torno da autonomia escrava: uma nova direção para a história social da escravidão. **Revista Brasileira de História**, São Paulo (ANPUH), vol. 8, nº 16, p. 143-160, mar./ago. 1988.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da decolonialidade: algumas dimensões básicas. *In*: BERNARDINO-COSTA, Joaze *et al* (org.). **Pensamento Afro-diaspórico e decolonialidade**. Belo Horizonte: Ed. Autêntica (no prelo).

MALHEIRO, Agostinho Marques Perdigão. **A escravidão no Brasil**: ensaio histórico, jurídico, social. Introdução de Edison Carneiro. 3. ed. Petrópolis/Brasília: Vozes/INL, 1976.

MALIGHETTI, Roberto. **O quilombo de Frechal**: identidade e trabalho de campo em uma comunidade brasileira de remanescentes de escravos. Tradução de Sebastião Moreira Duarte. Brasília: Senado Federal, 2010.

MALIGHETTI, Roberto. Arenas identitárias e cidadania: políticas e práticas do confronto. **Revista de Políticas Públicas**, São Luís (UFMA), número especial, p. 181-192, ago. 2010b.

MANIGLIA, Elisabete; WOLFF, Ana Carolina. A contribuição da legislação espanhola para o aperfeiçoamento do tombamento no Estado Socioambiental de Direito. **Revista Jurídica da Presidência**, Brasília, vol. 16, nº 108, p. 141-164, fev./maio 2014.

MANSILIA CASTAÑO, Ana M. Patrimonio afroamericano en Brasil: arqueología de los quilombos. **Revista sobre Arqueología en Internet**, Madrid (Universidad Complutense de Madrid - UCM), vol. 2, p. 1-15, 2000.

MANTILLA OLIVEROS, Johana Caterina. Historias locales, historias de resistencia: una aproximación a la cultura material de San Basilio de Palenque, siglos XVIII-XX. **Memorias: Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe**, Barranquilla (Universidad del Norte), año 4, nº 7, p. 76-92, maio 2007.

MARANHÃO. Leis, decretos e resoluções. **Leis da Província do Maranhão**. São Luís: I. J. Ferreira, 1835-1849.

MARCHESAN, Ana Maria Moreira. **A tutela do patrimônio cultural sob o enfoque do direito ambiental**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2007.

MARINS, Paulo César Garcez. Novos patrimônios, um novo Brasil? Um balanço das políticas patrimoniais federais após a década de 1980. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro (FGV), vol. 29, nº 57, p. 9-28, jan./abr. 2016.

MARTÍNEZ JUSTICIA, María José; SÁNCHEZ-MESA MARTÍNEZ, Domingo; SÁNCHEZ-MESA MARTÍNEZ, Leonardo. **Historia y teoría de la conservación y restauración artística**. 3. ed. Madrid: Tecnos, 2008.

MARTINS, Clerton (org.). **Patrimônio cultural**: da memória ao sentido do lugar. São Paulo: Roca, 2006.

MARQUES, Carlos Eduardo. De quilombos a quilombolas: notas sobre um processo histórico-etnográfico. **Revista de Antropologia**, São Paulo (USP), vol. 52, nº 1, p. 339-374, 2009.

MARQUES, Carlos Eduardo; GOMES, LÍlian. A Constituição de 1988 e a ressignificação dos quilombos contemporâneos. **Revista Brasileira de Ciência Sociais**, São Paulo (ANPOCS), vol. 28, nº 81, p. 137-255, fev. 2013.

MARTÍN JUEZ, Fernando. Patrimonios. **Cuicuilco**: Revista de Ciencias Antropológicas, México (Instituto Nacional de Antropología e Historia - INAH), nueva época, vol. 11, nº 30, p. 1-16, ene./abr. 2004.

MATTOS, Hebe Maria. “Remanescentes das comunidades dos quilombos”: memória do cativo e políticas de reparação no Brasil. **Revista USP**, São Paulo, nº 68, p. 104-111, dez./fev. 2005-2006.

MATTOS, Hebe Maria. Políticas de reparação e identidade coletiva no meio rural: Antônio Nascimento Fernandes e o quilombo São José. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro (FGV), nº 37, p. 167-189, jan./jun. 2006.

MATTOS, Hebe Maria. Ciudadanía, racialización y memoria del cautiverio en la historia de Brasil. In: MOSQUERA ROSERO-LABBÉ, Claudia; BARCELOS, Luiz Claudio (org.). **Afro-reparaciones**: memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales. Bogotá: UNAL, 2007, p. 131-152.

MATTOS, Hebe Maria; ABREU, Martha. “Remanescentes das comunidades dos quilombos”: memória do cativo, patrimônio cultural e direito à reparação. **Habitus**, Goiânia (PUC/GO), vol. 7, nº 1/2, p. 265-288, jan./dez. 2009.

MAYA RESTREPO, Luz Adriana. Racismo institucional, violencia y políticas culturales. Legados coloniales y políticas de la diferencia en Colombia. **Historia Crítica**, Bogotá (Universidad de Los Andes), edición especial, p. 218-235, nov. 2009.

MBEMBE, Achille. As formas africanas de auto inscrição. **Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro (UCAM), ano 23, nº 1, p. 171-209, 2002.

MEIRELES, Mário M. Os negros no Maranhão. In: **Dez estudos históricos**. São Luís: Academia Maranhense de Letras – AML/ALUMAR, 1994, p. 125-160.

MELLO, Marcelo Moura; PIRES, Rogério Britness W. Trouillot, o Caribe e a Antropologia. **Afro-Ásia**, Salvador (UFBA), nº 58, p. 189-196, 2018.

MENESES, Ulpiano Toledo Bezerra de. O campo do patrimônio cultural: uma revisão de premissas. Conferência Magna. I Fórum Nacional do Patrimônio Cultural. I vol.1. In: IPHAN. I Fórum Nacional do Patrimônio Cultural: Sistema Nacional de Patrimônio Cultural: desafios, estratégias e experiências para uma nova gestão, Ouro Preto/MG, 2009. **Anais**, vol.2, tomo 1. Brasília: IPHAN, 2012, p. 25-39.

MESKELL, Lynn *et al.* Multilateralism and UNESCO World Heritage: decision-making, States Parties and political processes. **International Journal of Heritage Studies**, vol. 21, nº 5, p. 423-440, 2014.

MESKELL, Lynn. Heritage, gentrification, participation: remaking urban landscapes in the name of culture and historic preservation. **International Journal of Heritage Studies**, 2018.

MIAILLE, Michel. **Introdução crítica ao direito**. Tradução de Ana Prata. 2. ed. Lisboa, Editorial Estampa, 1994.

MIGNOLO, Walter D. Colonialidade: o lado mais escuro da Modernidade. Tradução de Marco Oliveira. **RBCS - Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo (ANPOCS), vol. 32, nº 94, p. 1-17, jun. 2017.

MÍLOVIC, Miroslav. **Filosofia da comunicação**: para uma crítica da Modernidade. Brasília: Plano Editora, 2002.

MOCELLIM, Alan Delazeri. O reencantamento científico do mundo e suas direções. **Revista Brasileira de Sociologia**, Porto Alegre (Sociedade Brasileira de Sociologia- SBS), vol. 03, nº 06, p. 47-71, jul./dez. 2015.

MONTELLO, Josué. **Os tambores de São Luís**: a saga do negro brasileiro. 1. ed. especial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

MONTOZA, Henrique Pedro Bresolin. Entre o Cais do Valongo de ontem e o Museu do Amanhã: guerras de memória no Rio de Janeiro atual (2015-2017). **Mosaico**: 130 anos de Lei Áurea no Brasil: permanências e transformações, Rio de Janeiro (FGV), vol. 9, nº 15, p. 121-141, 2018.

MOSQUERA ROSERO-LABBÉ, Claudia; BARCELOS, Luiz Claudio (orgs.). **Afro-reparaciones**: memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia - UNAL, 2007.

MOSQUERA ROSERO-LABBÉ, Claudia; LAÓ-MONTES, Agustín; RODRÍGUEZ GARAVITO, César (Coords.). **Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia - UNAL, 2010.

MOSQUERA ROSERO-LABBÉ, Claudia. Introducción: la persistência de los efectos de la “raza”, de los racismos y de la discriminación racial: obstáculos para la ciudadanía de personas y pueblos negros. *In*: MOSQUERA ROSERO-LABBÉ, Claudia; LAÓ-MONTES, Agustín; RODRÍGUEZ GARAVITO, César (Coords.). **Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia - UNAL, 2010, p. 17-108.

MOURÃO, Henrique Augusto. **Patrimônio cultural como um bem difuso**: o direito ambiental e a defesa dos interesses coletivos por organizações não governamentais. Belo Horizonte: Del Rey, 2009.

MOURA, Clóvis. **O negro**: de bom escravo a mau cidadão? São Paulo: Editora Conquista, 1977.

MOURA, Clóvis. **Os quilombos e a rebelião negra**. São Paulo: Brasiliense, 1981.

MOURA, Clóvis. Escravismo, colonialismo, imperialismo e racismo. **Afro-Ásia**, Salvador (UFBA), nº 14, p. 124-137, 1983.

MOURA, Clóvis. **História do negro brasileiro**. São Paulo: Editora Ática, 1992.

MOURA, Clóvis. **Quilombos**: resistência ao escravismo. 3. ed. São Paulo: Editora Ática, 1993.

- MOURA, Clóvis. A quilombagem como expressão de protesto radical. *In*: MOURA, Clóvis (org.). **Os quilombos na dinâmica social do Brasil**. Maceió: EDUFAL, 2001, p. 103-115.
- MUNANGA, Kabengele. Origem e histórico do quilombo na África. **Revista USP**, São Paulo, vol. 28, p. 56-63, dez./fev. 1995/1996.
- MUNANGA, Kabengele. Origem e histórico dos quilombos em África. *In*: MOURA, Clóvis (org.). **Os quilombos na dinâmica social do Brasil**. Maceió: EDUFAL, 2001, p. 21-34
- NABUCO, Joaquim. **O Abolicionismo**. Introdução de Izabel A. Marson e Célio R. Tasinafo. Brasília: Editora UnB, 2011.
- NASCIMENTO, Abdias do. Quilombismo: um conceito científico emergente do processo histórico-cultural das massas afro-brasileiras. *In*: **O quilombismo: documentos de uma militância pan-africana**. Petrópolis: Vozes, 1980, p. 245-281.
- NASCIMENTO, Beatriz. Kilombo e memória comunitária: um estudo de caso. *In*: RATTI, Alex. **Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento**. São Paulo: Instituto Kuanza/Imprensa Oficial, 2006, p. 109-125.
- NASCIMENTO JUNIOR, José do. **Economia de museus**. Brasília: MinC/IBRAM, 2010.
- NAVARRETE, María Cristina P. Los cimarrones de la provincia de Cartagena de Indias en el siglo XVII: relaciones, diferencias y políticas de las autoridades. **RITA: Reveu Interdisciplinaire des travaux sur les Amériques**, Paris, n° 5, p. 1-19, déc. 2011.
- NAVARRETE, María Cristina. De reyes, reinas y capitanes: los dirigentes de los palenques de las sierras de María, siglos XVI e XVII. **Fronteras de la Historia**, Bogotá (Instituto Colombiano de Antropología e Historia - ICANH), vol. 20, n° 2, p. 44-62, jul./dic. 2015.
- NAVARRO DÍAZ, Luis Ricardo. **Palenque: comunicación, territorio y resistencia**. Barranquilla: Universidade del Norte, 2017.
- NDLOVU-GATSHENI, Sabelo. **Coloniality of power in postcolonial Africa: myths of decolonization**. Dakar: Codesria, 2013.
- NDLOVU-GATSHENI, Sabelo. El movimiento estudiantil “Rhodes debe caer” (Rhodes Must Fall): las universidades sudafricanas como campo de lucha. **Tabula Rasa: Revista de Humanidades**, Bogotá (Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca), n° 25, p. 195-224, 2016a.
- NDLOVU-GATSHENI, Sabelo; ZONDI, Siphamandla. **Decolonizing the University, knowledge systems and disciplines in Africa**. Durham: Carolina Academic Press, 2016b.
- NEVES, Marcelo. **A constitucionalização simbólica**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- NEVES, Nailah Veleci. **Cadê Oxum no espelho constitucional? Os obstáculos sócio-político-culturais para o combate às violações dos direitos dos povos e comunidades tradicionais de terreiro**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Cidadania do Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares - CEAM, Universidade de Brasília - UnB, 2017, 145 f.

NOGUEIRA, Antonio Gilberto Ramos. Diversidade e sentidos do patrimônio cultural: uma proposta de leitura da trajetória de reconhecimento da cultura afro-brasileira como patrimônio nacional. **Anos 90**: Programa de Pós-Graduação em História, Porto Alegre (UFRGS), vol. 15, nº 27, p. 233-255, jul. 2008.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. Tradução de Yara Aun Khoury. **Projeto História**, São Paulo (PUC-SP), nº 10, p. 7-28, dez. 1993.

OCAMPO VILLEGAS, Francisco Javier. **Derecho territorial de las comunidades negras**. Bogotá: Editorial Nueva América, 1996.

O'DWYER, Eliane Cantarino. Introdução: os quilombos e a prática dos antropólogos. *In*: O'DWYER, Eliane Cantarino (org.). **Quilombos**: identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002, p. 13-41.

O'DWYER, Eliane Cantarino; CARVALHO, José Paulo Freire de. Jarmy dos Pretos, município de Turiaçu (MA). *In*: O'DWYER, Eliane Cantarino (org.). **Quilombos**: identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002, p. 173-212.

O'DWYER, Eliane Cantarino. Os quilombos do Trombetas e do Erepecuru-Cuminá. *In*: O'DWYER, Eliane Cantarino (org.). **Quilombos**: identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002, p. 281-290.

O'DWYER, Eliane Cantarino. Os quilombos e as fronteiras da antropologia. **Antropolítica**, Niterói (UFF), vol. 19, p. 91-111, 2005.

O'DWYER, Eliane Cantarino. Os antropólogos, as terras tradicionalmente ocupadas e as estratégias de redefinição do Estado no Brasil. **Revista de Antropologia**, São Paulo (USP), vol. 61, nº 1, p. 33-46, 2018.

OLLAIK, Leila G.; MEDEIROS, Janann J. Instrumentos governamentais: reflexões para uma agenda de pesquisas sobre implementação de políticas públicas no Brasil. **Revista de Administração Pública**, Rio de Janeiro (FGV), vol. 45, nº 6, p. 1943-1967, 2011.

OLIVA, Elena. Intelectuales afrodescendientes: apuntes para una genealogía en América Latina. **Tabula Rasa**: Revista de Humanidades, Bogotá (Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca), nº 27, p. 45-65, jul./dic. 2017.

OLIVEIRA, Ariadne Moreira Basílio de. **Religiões afro-brasileiras e o racismo**: contribuição para a categorização do racismo religioso. Dissertação apresentada junto ao Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Cidadania do Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares - CEAM, Universidade de Brasília - UnB, 2017, 104 f.

OLIVEIRA, João Pacheco de; SANTOS, Rita de Cássia Melo. Descolonizando a ilusão museal – etnografia de uma proposta expositiva. *In*: LIMA FILHO, Manuel; ABREU, Regina; ATHIAS, Renato (Orgs.). **Museus e atores sociais**: perspectivas antropológicas. Recife: UFPE/ABA, 2016, p. 17-55.

OLIVEIRA, Luís Roberto Cardoso de. Sensibilidade cívica e cidadania no Brasil. **Antropolítica**, Niterói (UFF), nº 44, p. 34-63, jan./jun. 2018.

OLIVEIRA, Maria Amália Silva Alves de. Memória e identidade em processos de turistificação de lugares: o caso do Cais do Valongo (RJ – Brasil). **Patrimônio e Memória**, São Paulo (UNESP), vol. 14, nº 2, p. 49-74, jul./dez. 2018.

OLIVEIRA, Murana Arenillas; ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de (orgs.). **Museus indígenas e quilombolas**: centro de ciências e saberes. Manaus: UEA Edições, 2017.

OSTERHAMMEL, Jürgen. **Colonialism**: a theoretical overview. Translated from German by Shelley L. Frisch. 2. ed. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2005.

PARÍS POMBO, María Dolores. Racismo y nacionalismo: la construcción de identidades excluyentes. **Política y Cultura**, México (Universidad Autónoma Metropolitana - UAM), nº 12, p. 53-76, 1999.

PAQUIN, Alexandra Georgescu. **La actualización patrimonial a través de la arquitectura contemporánea**. Traducción de Juan Francisco Martínez Benavides. Gijón: Ediciones Trea, 2015.

PAULA, Ana Paula Paes de. **Por uma nova gestão pública**: limites e potencialidades da experiência contemporânea. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2005.

PAULA, Zuleide Casagrande de; MENDONÇA, Lúcia Glicério; ROMANELLO, Jorge Luís (org.). **Polifonia do patrimônio**. Londrina: EDUEL, 2012.

PASCHEL, Tianna S. Repensando a mobilização negra na América Latina. In: ANDREWS, George Reid; DE LA FUENTE, Alejandro (orgs.). **Estudios afro-latino-americanos**: uma introdução. Tradução de Mariângela de Mattos Nogueira e Fábio Baqueiro Figueiredo. Buenos Aires: CLACSO/Harvard University, 2018, p. 269-312.

PERDOMO GAMBOA, Óscar. Seis versiones de Benkos. In: ROMERO, Mario Diego (org.). **Historias, sociedades y culturas afrodescendientes**. Cali: Universidad del Valle, 2017, p. 61-80.

PEREIRA, Aniceto Araújo; MORAIS, Dorinete Serejo; DINIZ, Marcos Antônio Pinho; MORAIS, Samuel Araújo. **Lutas em memória**: a luta pela ‘terra’ reforçada pela luta em defesa dos ‘territórios’ quilombolas. Rio de Janeiro: Casa 8, 2016.

PEREIRA, Josenildo de Jesus. As identidades quilombolas contemporâneas: nuances das experiências do Maranhão. **Embornal**: revista eletrônica da ANPUH-CE, Fortaleza (UECE), v. III, p. 1-23, 2012.

PEREIRA, Julia Wagner. O tombamento: de instrumento a processo na construção de uma ideia de Nação. In: CHUVA, Márcia; NOGUEIRA, Antonio Gilberto Ramos. **Patrimônio cultural**: políticas e perspectivas de preservação no Brasil. Rio de Janeiro: Mauad – FAPERJ, 2012c, p. 159-170.

PEREIRA, Júlio César Medeiros da Silva. Revisitando o Valongo: Mercado de almas, Lazareto e Cemitério de Africanos no portal do Atlântico (a cidade do Rio de Janeiro, no século XIX). **Revista de História Comparada**, Rio de Janeiro (UFRJ), vol. 7, nº 1, p. 218-243, 2013.

PEREIRA JÚNIOR, Davi. **Quilombos de Alcântara: território e conflitos – intrusão do território das comunidades quilombolas de Alcântara pela empresa binacional Alcântara Cyclone Space**. Manaus: UEA, 2009.

PEREIRA, Paulo Fernando Soares. **O direito ao desenvolvimento cultural e as políticas de proteção ao patrimônio cultural**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2015.

PEREIRA, Paulo Fernando Soares. Esquecimentos da memória: a judicialização, arena de discussão ou bloqueio ao patrimônio cultural quilombola? **Revista de Sociologia, Antropologia e Cultura Jurídica**, Florianópolis (CONPEDI), vol. 02, p. 01-31, 2016.

PEREIRA, Paulo Fernando Soares. O fenômeno burocrático brasileiro e a atualidade dos clássicos das Ciências Sociais. *In: XXV Encontro Nacional do CONPEDI*. Direitos e desigualdades: diagnósticos e perspectivas para um Brasil justo. Florianópolis: CONPEDI, vol. 35. p. 288-304, 2016b.

PEREIRA, Paulo Fernando Soares; FARRANHA, Ana C. Sociedade, Estado e as políticas patrimoniais: por um necessário diálogo. **Publicações da Escola da AGU**, Brasília, vol. 9, nº 3 [Direitos culturais, a questão patrimonial brasileira e a AGU], p. 199-219, jul./set. 2017.

PEREIRA, Paulo Fernando Soares; SHIARISHI NETO, Joaquim. Um pouco além dos territórios: o direito fundamental dos povos indígenas a uma educação diferenciada. **Revista Jurídica da Presidência**, Brasília, vol. 18, nº 116, p. 603-652, out. 2016/jan. 2017b.

PEREIRA, Paulo Fernando Soares; FARRANHA, Ana Claudia. As instituições do sistema de justiça brasileiras e os ciclos das políticas públicas: possibilidades na defesa das ações afirmativas e combate ao racismo institucional e cultural. **Revista Quaestio Iuris**, vol. 11, nº 03, p. 1542-1574, 2018.

PEREIRA, Nunes. **A Casa das Minas: contribuição ao estudo das sobrevivências daomeianas no Brasil**. Introdução de Arthur Ramos. Rio de Janeiro: Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia - SBAE, 1947.

PIEDRAS, Ernesto. Industrias y patrimonio cultural en el desarrollo económico de México. **Cuicuilco: Revista de Ciencias Antropológicas**, México (Instituto Nacional de Antropología e Historia - INAH), vol. 13, nº 38, p. 29-46, set./dic. 2006.

PINHEIRO, Cristiano Guedes. Antigos quilombos, comunidades remanescentes e a ressignificação do conceito de resistência. **REDE-A: Revista de Estudos Afro-Americanos**, Niterói (Universidade Salgado de Oliveira), vol. 2, nº 2, p. 56-71, jul./dez. 2012.

PINHEIRO, Márcia Leitão; CARNEIRO, Sandra de Sá. Revitalização urbana, patrimônio e memória no Rio de Janeiro: usos e apropriações do Cais do Valongo. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro (FGV), vol. 29, nº 57, p. 67-86, jan./abr. 2016.

PINHO, Osmundo de Araújo; FIGUEIREDO, Ângela. Ideias fora do lugar e o lugar do negro nas Ciências Sociais brasileiras. **Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro (UCAM), ano 24, nº 1, p. 189-210, 2002.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. Tradução de Dora Rocha Flaskman. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro (FGV), vol. 2, nº 3, p. 3-15, 1989.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. Tradução de Monique Augras. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro (FGV), vol. 5, nº 10, p. 200-215, 1992.

POLOUT, Dominique. **Uma história do patrimônio no Ocidente**, séculos XVIII-XXI: do monumento aos valores. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.

POLOUT, Dominique. **Museo y museología**. Traducción de Juan Calatrava. Madrid: Abada Editores, 2011.

PORTUONDO ZÚÑIGA, Olga. **Caribe: raza e identidade**. La Habana: Ediciones Unión, 2014.

PRICE, Richard. Introdução. *In: _____*. **Sociedades cimarronas**: comunidades escravas rebeldes en las Américas. Traducción de Lucio Fernando Oliver Costilla. Ciudad de México: Siglo Veintiuno, 1981, p. 11-40.

PRICE, Richard. Quilombolas e direitos humanos no Suriname. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre (UFRGS), ano 5, nº 10, p. 203-241, maio 1999.

PRICE, Richard. Reinventando a história dos quilombos: rasuras e confabulações. **Afro-Ásia**, Salvador (UFBA), nº 23, p. 1-26, 2000.

PRICE, Richard. O milagre da criouliização: retrospectiva. **Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro (UCAM), ano 25, nº 3, p. 383-419, 2003.

PRICE, Sally. Posfácio. Higienização da cultura: poder e produção de exposições museológicas. Tradução de Paula Dantas. *In: FILHO, Manuel F. Lima; ABREU, Regina; ATHIAS, Renato (eds.)*. **Museus e atores sociais**: perspectivas antropológicas. Recife: Editora da UFPE/ABA, 2016, p. 273-283.

PUREZA, José Manuel. **El patrimonio común de la humanidad**. ¿Hacia un derecho internacional de la solidaridad? Traducción de Joaquin Alcaide Fernández. Madrid: Editorial Trotta, 2002.

QUEIROZ, Marcos Vinícius Lustosa. **Constitucionalismo brasileiro e o Atlântico Negro**: a experiência constitucional de 1823 diante da Revolução Haitiana. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In: A colonialidade do saber*: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Edgardo Lander (org). Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 227-278.

QUIJANO, Anibal. Dominación y cultura: notas sobre el problema de la participación cultural. *In: QUIJANO, Anibal*. **Cuestiones y horizontes**: de la dependência histórico-estructural a la colonialidade/descolonialidad del poder. Buenos Aires: CLASCO, 2014, p. 668-690.

RABELLO, Sonia. **O Estado na preservação de bens culturais**: o tombamento. Rio de Janeiro: IPHAN, 2009.

RAMOS, Alberto Guerreiro. Patologias social do “branco” brasileiro. *In: _____*. **Introdução crítica à Sociologia brasileira**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995, p. 215-240.

AMOS, Arthur. Os grandes problemas da antropologia brasileira [documenta]. **Mana: estudos de Antropologia Social**, Rio de Janeiro (Museu Nacional/UFRJ), vol. 21, nº 01, p. 195-212, 2015.

RAMOS, Luciana de Souza. **O direito achado na encruza: territórios de luta, (re) construção da justiça e reconhecimento de uma epistemologia jurídica afro-diaspórica**. Tese apresentada junto ao Programa de Pós-Graduação em Direito, Estado e Constituição, Universidade de Brasília – UnB, 2019, 422 f.

RECHT, Roland. **Pensar el patrimonio: escenificación y ordenación del arte**. Traducción de Juan Calatrava. Madrid: Abada Editores, 2014.

REIS, João José. Quilombos e revoltas escravas no Brasil: “Nos achamos em campo a tratar a liberdade”. **Revista USP**, São Paulo, vol. 28, p. 14-39, dez./fev. 95/96.

RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel. (orgs.). **Conflicto e (in)visibilidad: retos en los estudios de la gente negra en Colombia**. Popayán: Universidad del Cauca, 2004.

RICOEUR, Paul. A crise da consciência histórica e a Europa. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, São Paulo (Centro de Estudos de Cultura Contemporânea – CEDEC), nº 33, p. 87-95, 1994.

RICOEUR, Paul. **O perdão pode curar?** Disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/paul_ricoeur_o_perdao_pode_curar.pdf. Acesso em 20 de fev. 2018.

RICOEUR, Paul. Memória, história, esquecimento. *In: **Haunting memories? history in europe after authoritarianism*** [conferência internacional]. Budapeste, 8 de mar. 2003. Disponível em: http://www.uc.pt/fluc/lif/publicacoes/textos_disponiveis_online/pdf/memoria_historia. Acesso em 15 jan. 2018b.

RIEGL, Alois. **O culto moderno dos monumentos e outros ensaios estéticos**. Tradução de João Tiago Proença. Lisboa: Edições 70, 2013.

RODRIGUES, Bruno de Oliveira; REZENDE, Tayra Fonseca; NUNES, Tiago de Garcia. Movimento Negro e pauta quilombola no Constituinte: ação, estratégia e repertório. **Direito & Práxis**, Rio de Janeiro (UERJ), vol. 10, nº 01, p. 198-221, 2019.

RODRIGUES, Francisco Luciano Lima. Conceito de patrimônio cultural no Brasil: do Conde de Galvéias à Constituição de 1988. *In: MARTINS, Clerton (org.)*. **Patrimônio cultural: da memória ao sentido do lugar**. São Paulo: Roca, 2006, p. 1-16.

RODRIGUES, Francisco Luciano Lima. **Patrimônio cultural: a propriedade dos bens culturais no Estado Democrático de Direito**. Fortaleza: UNIFOR, 2008.

RODRIGUES, José Eduardo Ramos; MIRANDA, Marcos Paulo de Souza. **Estudos de direito do patrimônio cultural**. Belo Horizonte: Fórum, 2012.

RODRIGUES, Nelson. Solidão negra. *In:* _____. **A cabra vadia:** novas confissões. 3. Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016, p. 44-47.

RODRIGUEZ GARAVITO, César; ALFONSO SIERRA, Tatiana; CAVELIER ADARVE, Isabel (orgs.). **El desplazamiento afro:** tierra, violència y derechos de las comunidades negras en Colombia. Bogotá: Universidade de Los Andes, 2009.

RODRÍGUEZ GARAVITO, César; LAM, Yukyan. **Etnorreparaciones:** La justicia colectiva étnica y la reparación a pueblos indígenas y comunidades afrodescendientes en Colombia. Bogotá: Dejusticia, 2011.

RODNEY, Walter. **Como a Europa subdesenvolveu a África.** Tradução de Edgar Valles. Lisboa: Serra Nova, 1975.

ROJAS ALCAYAGA, Mauricio. Tradición y modernización: los espejismos en las políticas patrimoniales de México y Chile. **Cuicuilco:** Revista de Ciencias Antropológicas, México (Instituto Nacional de Antropología e Historia – INAH), vol. 13, nº 38, p. 109-132, sep./dic. 2006.

ROMAY GUERRA, Zuleica. **Elogio de la altea o las paradojas de la racialidade.** La Habana: Casa de las Américas, 2012.

ROMO, Anadelia. Patrimônio e poder nas ruínas do Pelourinho. **Afro-Ásia**, Salvador (UFBA), nº 52, p. 389-395, 2015.

RUFER, Mario. **Reinscripciones del pasado:** nación, destino y poscolonialismo em la historiografía de África Occidental. Ciudad de México: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 2006.

RUFER, Mario. A diáspora exorcizada, a etnicidade (re)inventada: historiografía pós-colonial e políticas da memória sobre o Daomé. **Afro-Ásia**, Salvador (UFBA), nº 34, p. 67-103, 2006b.

RUFER, Mario. Monuments, museums and re-articulation of nation: pedagogies, performances and subaltern apprehensions of memory. **Intercultural Communication Studies (ICS)**, Kingston (University of Rhode Island), vol. XVI, nº 2, p. 158-177, 2007.

RUFER, Mario. La temporalidad como política: nación, formas de pasado y perspectivas poscoloniales. **Memoria y Sociedad**, Bogotá (Pontificia Universidad Javeriana), vol. 14, nº 28, p. 11-31, ene./jun. 2010.

RUFER, Mario. **La nación en escenas:** memoria pública y usos del pasado en contextos coloniales. Ciudad de México: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 2010b.

RUFER, Mario. La memoria de los otros: sulbaternidad, poscolonialismo y regímenes de verdade. **REALIS:** Revista de Estudos AntiUtilitaristas e PosColoniais, Recife (UFPE), vol. 1, nº 01, p. 13-43, jan./jun. 2011.

RUFER, Mario. Introducción: nación, diferencia, poscolonialismo. *In:* RUFER, Mario (org.). **Nación y diferencia:** procesos de identificación y formaciones de otredad en contextos poscoloniales. Ciudad de México: Itaca, 2012, p. 9-43.

RUFER, Mario. Experiencia sin lugar en el lenguaje: enunciación, autoridad y la historia de los otros. **Revista Relaciones: estudios de historia y sociedad**, Zamora de Hidalgo (El Colegio de Michoacán, México), vol. 133, p. 79-115, invierno. 2013.

RUFER, Mario. La exhibición del otro: tradición, memoria y colonialidad en museos de México. **Antíteses**, Londrina (UEL), vol. 7, n° 14, p. 94-120, jul./dez. 2014.

RUFER, Mario. La comunidad melancólica. Etnicidad, patrimonio comunitario y memoria en México. **KLA Working Paper Series**, Bielefeld (Bielefeld Universität, Alemanha), vol. 12, p. 1-21. 2014b.

RUFER, Mario. Paisage, ruina y nación. Memoria local e historia nacional desde narrativas comunitarias en Coahuila. **Cuicuilco: Revista de Ciencias Antropológicas**, México (Instituto Nacional de Antropología e Historia – INAH), vol. 21, n° 61, p. 103-136, sep./dic. 2014c.

RUFER, Mario. El archivo: de la metáfora extractiva a la ruptura poscolonial. *In*: GORBACH, Frida; RUFER, Mario (Coords.). **(In) disciplinar la investigación: archivo, trabajo de campo y escritura**. México: Siglo XXI Editores/Universidad Autónoma Metropolitana – UAM, 2016, p. 160-186.

RUFER, Mario. La tradición como reliquia. Nación e identidad desde los estudios culturales. *In*: CARMEN DE LA PEZA, María; RUFER, Mario (Coords.). **Nación y estudios culturales: debates desde la poscolonialidad**. México: Itaca/ Universidad Autónoma Metropolitana – UAM, 2016b, p. 61-89.

RUFER, Mario. La memoria como profanación y como pérdida: comunidad, patrimonio y museos en contextos poscoloniales. **A Contra corriente: una revista de estudios latino-americanos**, Raleigh (North Caroline State University), vol. 15, n° 2, p. 149-166, winter 2018.

RUFER, Mario. La cultura como pacificación y como pérdida: sobre algunas disputas por la memoria en México. *In*: SALAMANCA VILLAMIZAR, Carlos; JARAMILLO MARÍN, Jefferson. **Políticas, espacios y prácticas de memoria: disputas y tránsitos actuales en Colombia y América Latina**. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2019, p. 75-107.

SALAZAR PERALTA, Ana María. La democracia cultural y los movimientos patrimonialistas en México. **Cuicuilco: Revista de Ciencias Antropológicas**, México, (Instituto Nacional de Antropología e Historia - INAH), vol. 13, n° 38, p. 73-88, sep./dec. 2006.

SALGE FERRO, Manuel. El patrimonio cultural inmaterial em San Basilio de Palenque, em busca de las representaciones de lo palenquero a través de la prensa nacional. **Memorias: Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe**, Barranquilla (Universidad del Norte), año 7, n° 13, p. 225-253, nov. 2010.

SALOMÃO, Fausy V.; CASTRO, Cristina V. A identidade quilombola: territorialidade e proteção jurídica. **Cadernos do Programa de Pós-Graduação em Direito PPGDir/UFRGS**, Porto Alegre, vol. XIII, n° 1, p. 236-255, 2018.

SANT'ANNA, Márcia. Preservação como prática: sujeitos, objetos, concepções e instrumentos. *In*: REZENDE, Maria Beatriz; GRIECO, Bettina; TEIXEIRA, Luciano;

THOMPSON, Analucia (Orgs.). **Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural**. Rio de Janeiro/Brasília: IPHAN/DAF/CcOPEDOC, 2015.

SANTACANA MESTRE, Joan; LLONCH MOLINA, Nayra (eds.). **El patrimonio cultural inmaterial y su didáctica**. Gijón: Ediciones Trea, 2015.

SANTANA FILHO, Diosmar Marcelino de. **A geopolítica do Estado e o território quilombola no século XXI**. Jundiaí: Paco Editorial, 2018.

SANTANA, Gilsely Barbara Barreto. **A foto cabe na moldura?: a questão quilombola e a propriedade**. Dissertação (Mestrado em Direito) - Universidade de Brasília, Brasília, 2008, 128 f.

SANTOS, Gislene Aparecida. Selvagens, exóticos, demoníacos. Ideias e imagens sobre uma gente de cor preta. **Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro (UCAM), ano 24, nº 2, p. 275-289, 2002.

SANTOS, Jocélio Teles dos. **O poder da cultura e a cultura do poder: a disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil**. Salvador: EDUFBA, 2005.

SANTOS, Joel Rufino dos. Culturas negras, civilização brasileira. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, Brasília (IPHAN), nº 25 [Negro brasileiro], p. 5-10, 1997.

SANTOS, Joel Rufino dos. Prefácio da primeira edição. *In*: ARAÚJO, Maria Raymunda [Mundinha]. **Insurreição de Escravos em Viana – 1867**. São Luís: 2014, p. 21-25.

SANTOS, Joel Rufino dos. **Saber do negro**. Rio de Janeiro: Pallas, 2015.

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

SARTRE, Jean-Paul. Orfeu negro. *In*: **Reflexões sobre o racismo**. Tradução de J. Guinsburg. 5. ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro – DIFEL, 1968a, p. 89-125.

SARTRE, Jean-Paul. **Colonialismo e neocolonialismo**. Tradução de Diva Vasconcelos. São Paulo: Tempo Brasileiro, 1968b.

SCHWARTZ, Stuart B. El mocambo: resistencia esclava en la Bahía colonial. *In*: PRICE, Richard (comp.). **Sociedades cimarronas: comunidades esclavas rebeldes en las Américas**. Traducción de Lucio Fernando Oliver Costilla. Ciudad de México: Siglo Veintiuno, 1981, p. 162-184.

SCHWARTZ, Stuart B. **Escravos, roceiros e rebeldes**. Tradução de Jussara Simões. Santa Catarina: EDUSC, 2001.

SCHWGLER, Armin. **“Chi ma ”kongo”**: lengua y rito ancestrales em El Palenque de San Basílio (Colombia). Frankfurt/Madrid: Vervuert/Iberoamericana, 1996.

SCIFONI, Simone. Patrimônio mundial: do ideal humanista à utopia de uma nova civilização. **GEOUSP Espaço e Tempo**, São Paulo (USP), nº 14, p. 77-88, 2003.

SEGATO, Rita Laura. Raça é signo. **Série Antropologia**, Brasília (UnB), nº 372, p. 1-16, 2005.

SEGATO, Rita Laura. O Édipo brasileiro: dupla negação de gênero e raça. **Série Antropologia**, Brasília (UnB), nº 400, p. 1-21, 2006.

SEGATO, Rita Laura. “Raza es signo”. *In*: _____. **La nación y sus otros**. Buenos Aires: Prometeo, 2007, 131-150.

SEGATO, Rita Laura. Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje. **Crítica y Emancipación**: Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Buenos Aires (CLASCO), vol. 3, p. 11-44, jan./jun. 2010.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário descolonial. **E-cadernos CES** [On-line], Epistemologias feministas: ao encontro da crítica radical, Coimbra (Universidade de Coimbra), nº 18, p. 106-131, 2012.

SEGATO, Rita Laura. Que cada povo teça os fios da sua história: o pluralismo jurídico em diálogo didático com legisladores. **Direito.UnB**: Revista de Direito da Universidade de Brasília, vol.1, nº 01, p. 65-92, jan./jun. 2014.

SEGATO, Rita Laura. **Defesa do Memorial de Professora Titular de Rita Laura Segato**, junto à Faculdade de Ciências da Saúde da Universidade de Brasília - UnB, defendida em 10 dez. 2015. 2015. (4:00:15s). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=TxTCBFO-z8o>. Acesso em: 29 jan. 2019.

SERRA, Astolfo. **A balaiada**. 2. ed. São Luís: Geia, 2008.

SERRA, Ordep. Monumentos negros: uma experiência. **Afro-Ásia**, Salvador (UFBA), nº 33, p. 169-205, 2005.

SHIRAIISHI NETO, Joaquim. A particularização do universal: povos e comunidades tradicionais face às declarações e convenções internacionais. *In*: _____. **Direitos dos povos e das comunidades tradicionais no Brasil**: declarações, convenções, internacionais e dispositivos jurídicos definidores de uma política nacional. Manaus: UEA Edições, 2007, p. 25-52.

SHIRAIISHI NETO, Joaquim. O pluralismo como valor fundamental: a cooficialização das línguas Nheegati, Tukano e Baniwa à língua portuguesa, no município de São Gabriel das Cachoeiras, Estado do Amazonas. *In*: ALMEIDA, Alfredo Wagner (Org). **Terra das línguas**: Lei municipal de oficialização de línguas indígenas, São Gabriel da Cachoeira, Amazonas. Manaus: Editora da UFAM – Fundação Ford, 2007b.

SHIRAIISHI NETO, Joaquim. **O direito das minorias**: passagem do “invisível” real para o “visível” formal? Manaus: UEA Edições, 2013.

SILVA, Anne Elyse F.; CARNEIRO, Leonardo de Oliveira. Reflexões sobre o processo de ressemantização do conceito de quilombo. **Revista de Geografia**, Juiz de Fora (UFJF), vol. 6, nº 3, p. 293-304, 2016.

SILVA, Fernando Fernandes da. **As cidades brasileiras e o patrimônio cultural da humanidade**. 2. ed. São Paulo: Peirópolis – EDUSP, 2012.

- SILVA, Eduardo Faria; PONTES, Daniele Regina; MILANO, Giovanna Bonilha. Terras quilombolas no Brasil: das técnicas de dominação colonial ao reconhecimento democrático-constitucional. **RBSD – Revista Brasileira de Sociologia do Direito**, Recife (ABraSD), vol. 4, nº 2, p. 126-147, mai./ago. 2017.
- SILVA, José Afonso da. **Ordenação constitucional da cultura**. São Paulo: Malheiros, 2001.
- SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Stuart Hall, Kathryn Woodward. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.
- SILVA, Valdélcio Santos. Rio das Rãs à luz da noção de quilombo. **Afro-Ásia**, Salvador (UFBA), nº 23, p. 265-293, 2000.
- SILVA VALLEJO, Fabio; HOYOS GUZMÁN, Angélica. Conflicto, identidad y crítica de la memoria en Colombia. **Tabula Rasa: Bogotá** (Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca), nº 29, p. 229-244, 2018.
- SILVA, Vera Regina Rodrigues da. **Entre quilombos e palenques: um estudo antropológico sobre políticas públicas de reconhecimento no Brasil e na Colômbia**. (Tese de Doutorado - Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais – Antropologia - da Universidade de São Paulo - USP). São Paulo, 2012, 292 f.
- SIMÃO, Lucieni de Menezes. Os mediadores do patrimônio imaterial. **Sociedade e cultura**, Goiânia (UFG), vol. 6, nº 1, p. 59-70, jan./jun. 2003.
- SINGLETON, Theresa A. Reflexões sobre a arqueologia da diáspora africana no Brasil. **Vestígios: Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica**, Belo Horizonte (UFMG), vol. 7, nº 1, p. 211-219, jan./jun. 2013.
- SIQUEIRA, José Jorge. Pós-Abolição, intelectuais negros e projeto de Brasil: notas de um estudo. **Revista da ABPN: Associação Brasileira de Pesquisadoras(es) Negras(os)**, Uberlândia, vol. 10, nº 25, p. 82-100, mar./jun. 2018.
- SKIDMORE, Thomas E. **Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro (1870-1930)**. Tradução de Donaldson M. Garschagen. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- SMITH, Laurajane. El espejo patrimonial. Ilusion narcista o reflexiones múltiples? **Antípoda: Revista de Antropología y Arqueología**, Bogotá (Universidad de Los Andes), nº 12, p. 39-63, ene./jun. 2011.
- SOARES, Carlos Eugênio Líbano. Valongo. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos (orgs.). **Dicionário da escravidão e liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 419-425.
- SOARES, Inês Virgínia Prado. **Direito ao (do) patrimônio cultural brasileiro**. Belo Horizonte: Fórum, 2009.
- SOPHIA, Daniela Carvalho; SALDANHA, Mayla Ramos. A invenção do patrimônio: o papel do Conselho Consultivo do IPHAN (1990-2009). **Revista Museologia e Patrimônio: Programa de Pós-Graduação em Museologia e Patrimônio**, (Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO), vol. 6, nº 02, p. 109-125, 2013.

SOUSA, Bárbara Oliveira. **Aquilombar-se**: panorama sobre o movimento quilombola brasileiro. Curitiba: Appris, 2016.

SOUSA, José Reinaldo Miranda de. Quilombos (palenques), terras de pretos: identidades em construção. **Revista Brasileira do Caribe**, São Luís (UFMA), vol. XI, nº 22, p. 33-57, jan./jun. 2011.

SOUSA, Meridalva Gonçalves de. **História e ficção**: a representação do negro escravizado e liberto no Maranhão do século XIX, na obra *Os Tambores de São Luís*, de Josué Montello. São Luís: Editora UEMA, 2015.

SOUSA, Monica Teresa Costa. **Direito e desenvolvimento**: uma abordagem a partir das perspectivas de liberdade e capacitação. Curitiba: Juruá, 2011.

SOUZA, Celina. Políticas públicas: uma revisão da literatura. **Sociologias**, Porto Alegre (UFRGS), ano 8, nº 16, jul./dez. p. 20-45, 2006.

SOUZA, Marcos André Torres de. Introdução: arqueologia da diáspora africana no Brasil. **Vestígios**: Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica, Belo Horizonte (UFMG), vol. 7, nº 1, p. 9-19, jan./jun. 2013.

SOUZA, Marcos André Torres de. Por uma arqueologia da criatividade: estratégias e significações da cultura material utilizada pelos escravos no Brasil. *In*: AGOSTINI, Camila. **Objetos da Escravidão**: abordagens sobre a cultura material da escravidão e seu legado. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013b, p. 11-36.

SOUZA FILHO, Benedito; PAULA ANDRADE, Maristela de Paula. Patrimônio imaterial de quilombolas: limites da metodologia de inventário de referências culturais. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre (UFRGS), ano 18, nº 38, p. 75-99, jul./dez. 2012.

SOUZA FILHO, Benedito. **Os novos capitães do mato**: conflitos e disputa territorial em Alcântara. São Luís: EDUFMA, 2013.

SOUZA FILHO, Benedito; PAULA DE ANDRADE, Maristela. **Os herdeiros de Zeferino**: perícia antropológica em processos de regularização de território quilombola. São Luís: EDUFMA, 2013.

SOUZA, Rodrigo Gonçalves de. **Luta por reconhecimento e processo legislativo**: a participação das comunidades remanescentes de quilombos na formação do art. 68 do ADCT. Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade de Brasília – UnB, Brasília, 2013, 200 [65] f.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida *et al.* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

STANCHI, Roberto. O patrimônio arqueológico: oitenta anos de delegação. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, Brasília (IPHAN), nº 35, p. 171-202, 2017.

SUBIRATS, Eduardo. **La recuperación de la memoria**. Barcelona: Montesinos, 2016.

SUÁREZ BLANCH, Claudia. La reconstrucción de la identidad de los grupos negros de México: un recorrido histórico. **Dimensión Antropológica**, México (Instituto Nacional de Antropología e Historia - INAH), año 6, vol. 16, p. 127-168, mai./ago. 1999.

SWANDSON, Stephanie. Repatriating cultural property: the dispute between Yale and Peru over the treasures of Machu Picchu. **San Diego International Law Journal**, San Diego, vol. 10, n° 469, p. 469-494, 2008-2009.

SYMANSKI, Luís Cláudio P.; GOMES, Flávio dos Santos. Da cultura material da escravidão e do pós-emancipação: perspectivas comparadas em Arqueologia e História. **Revista de História Comparada**, Rio de Janeiro (UFRJ), vol. 7, n° 1, p. 293-338, 2013.

SYMANSKI, Luís Cláudio; HIROOKA, Suzana. Engenho Bom Jardim: cultura material e dinâmica identitária de uma comunidade escravizada no Mato Grosso. **Vestígios: Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica**, vol. 7, n° 1, p. 22-72, jan./jun. 2013b.

SYMANSKI, Luís Cláudio P. A arqueologia da diáspora africana nos Estados Unidos e no Brasil: problemáticas e modelos. **Afro-Ásia**, Salvador (UFBA), n° 49, p. 159-198, 2014.

SYMANSKI, Luís Cláudio Pereira. Cultura material/arqueologia da escravidão. *In*: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos (orgs.). **Dicionário da escravidão e liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 176-182.

TAMAZO, Izabela. A expansão do patrimônio: novos olhares sobre velhos objetos, outros desafios... **Sociedade e Cultura**, Goiânia (UFG), vol. 08, n° 02, p. 13-36, jul./dez. 2005.

TAMAZO, Izabela M. Por uma distinção dos patrimônios em relação à história, à memória e à identidade *In*: PAULA, Zuleide Casagrande de; MENDONÇA, Lúcia Glicério; ROMANELLO, Jorge Luís (org.). **Polifonia do patrimônio**. Londrina: Editora UEL, 2012, p. 21-45.

TERRA DE DIREITOS (org.). **Racismo e violência contra quilombolas no Brasil**. Curitiba: Terra de Direitos/Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas - CONAQ, 2018.

THEODORO, Gerson; MORAES, Wallace; GOMES, Flávio dos Santos. Dos quilombos ao quilombismo: por uma história comparada da luta antirracista no Brasil (notas para um debate). **Revista da ABPN**, Uberlândia, vol. 8, n° 18, p. 215-238, nov. 2015/fev. 2016.

THIAW, Ibrahima. História, cultura material e construções identitárias na Senegâmbia. Traduzido por Alba Valéria Tinoco da Silva e Marcelo Nascimento Bernardo da Cunha. **Afro-Ásia**, Salvador (UFBA), n° 45, p. 9-24, 2012,

TODOROV, Tzvetan. **Los abusos de la memoria**. Traducción de Miguel Salazar. Barcelona: Paidós, 2000.

TOURAINÉ, Alain. **Crítica da Modernidade**. Tradução de Elia Ferreira Edel. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

TRIANA Y ANTORVEZA, Humberto. **Léxico documentado para la historia del negro en América: siglos XV – XIX**. Tomo I: estudio preliminar. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 2006.

TROUILLOT, Michel-Rolph. **Silenciando o passado**: poder e a produção da história. Tradução de Sebastião Nascimento. Curitiba: Huya, 2016.

TROUILLOT, Michel-Rolph. **Silenciando el pasado**: el poder y la producción de la Historia. Traducción de Miguel Á. del Arco Blanco. Granada: 2017.

TROUILLOT, Michel-Rolph. A região do Caribe: fronteira aberta na teoria antropológica. **Afro-Ásia**, Salvador (UFBA), nº 58, p. 196-232, 2018.

UNESCO – Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture. **Héritages de l'esclavage**: un guide pour les gestionnaires de sites et itinéraires de mémoire. Paris: UNESCO, 2018.

VARGAS ÁLVAREZ, Sebastián. Reseña del libro: Mario Rufer. La nación en escenas. Memoria pública y usos del pasado em contextos poscoloniales. **Intersticios Sociales**: revista Semestral de Ciencias Sociales y Humanidades, Zapopan (El Colegio de Jalisco, México), ano 4, nº 8, sep. 2014.

VASSALO, Simone; CICALO, André. Por onde os africanos chegaram: o Cais do Valongo e a institucionalização da memória do tráfico negreiro na região portuária do Rio de Janeiro. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre (UFRGS), ano 21, nº 43, p. 239-271, jan./jun. 2015.

VASTEY, Jean Louis. **El sistema colonial develado**. Traducción de Laura Léger. Buenos Aires: Ediciones del Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini - CCC, 2018.

VAZ, Beatriz Aciolly. Os grilhões do patrimônio: reflexões sobre as práticas do IPHAN relacionadas aos quilombos. **Revista CPC**: Centro de Preservação Cultural, São Paulo (USP), nº 17, p. 35-46, nov. 2013/abr. 2014.

VELASCO MAILLA, Honorio; PRIETO DE PEDRO, Jesús (eds.). **La diversidad cultural**: análisis sistemático e interdisciplinar de la Convención de la UNESCO. Madrid: Editorial Trotta, 2016.

VELASCO MOLINA, Mónica. Las primeras aproximaciones de la política exterior de Brasil en África y la utilización de las prácticas culturales de la población negra brasileña. **De Raíz Diversa**: Revista Especializada en Estudios Latinoamericanos, México (UNAM), vol. 1, nº 2, p. 213-244, oct./dic. 2014.

VELASCO MOLINA, Mónica. **Teorías y democracia raciales**: la resignificación de la cultura negra en Brasil. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México – UNAM/Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe-CIALC, 2016.

VELÁZQUEZ, María Elisa (coord.). **Debates históricos contemporáneos**: africanos y afrodescendientes en México y Centroamérica. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia – INAH/Universidad Nacional Autónoma de México - UNAM, 2011.

VELHO, Gilberto. Patrimônio, negociação e conflito. **Mana**: estudos de Antropologia Social, Rio de Janeiro (Museu Nacional/UFRJ), vol. 12, nº. 01, p. 237-248, abril 2006.

VELOSO, Mariza. **O tecido do tempo**: o patrimônio cultural no Brasil e a Academia SPHAN, a relação entre o moderno e o barroco. Brasília: Editora UnB, 2018.

VENTURA, Tereza. Luta social por reconhecimento: dilemas e impasses na articulação pública do desrespeito. **Revista Sociologia Política**, vol. 19, nº 40, p. 159-170, out. 2011.

VÉRAN, Jean-François. Rio das Rãs: memória de uma “comunidade remanescente de quilombo”. Traduzido por Álea Melo da Fonseca. **Afro-Ásia**, Salvador (UFBA), nº 21-22, p. 295-323, 1998-1999.

VERGER, Pierre. Uma rainha africana mãe de santo em São Luís. **Revista USP**, São Paulo, p. 152-158, jun./ago. 1990.

VERGÉS, Françoise. **La memoria encadenada**: cuestiones sobre la esclavitud. Prólogo y traducción de Nathalie Hadj. Barcelona: Anthropos Editorial, 2010.

VICH, Victor. **Desculturizar la cultura**: la gestión cultural como forma de acción política. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2014.

VIVEIROS, Jerônimo de. O mocambo de Pinheiro & A revolta dos pretos. *In*: **Quadros da vida pinheirense**. São Luís: Geia, 2007, p. 41-42 e 75-79.

WADE, Peter. Compreendendo a “África” e a “negritude” na Colômbia: a música e a política da cultura. **Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro (UCAM), ano 25, nº 1, p. 145-178, 2003.

WADE, Peter. Identidad racial y nacionalismo: una visión teórica de Latinoamérica. *In*: LA CADENA, Marisol. **Formaciones de indianidad**: articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina. Popayán/Colombia: Envió Editores, 2007, p. 379-402.

WADE, Peter. Liberalismo, raza y ciudadanía en Latinoamérica. *In*: MOSQUERA ROSERO-LABBÉ, Claudia; LAÓ-MONTES, Agustín; RODRÍGUEZ GARAVITO, César (Coords.). **Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia - UNAL, 2010, p. 467-486.

WADE, Peter. Estudos afrodescendentes em Latinoamérica: racismo y mestizaje. **Tabula Rasa**: Revista de Humanidades, Bogotá (Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca), nº 27, p. 23-44, jul./dic. 2017.

WADE, Peter. Interações, relações e comparações afro-indígenas. *In*: ANDREWS, George Reid; DE LA FUENTE, Alejandro (orgs.). **Estudos afro-latino-americanos**: uma introdução. Tradução de Mariângela de Mattos Nogueira e Fábio Baqueiro Figueiredo. Buenos Aires: CLACSO/Harvard University, 2018, p. 119-162.

WALSH, Catherine. “Raza”, mestizaje y poder: horizontes coloniales pasados y presentes. **Crítica y Emancipación**: Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Buenos Aires (CLASCO), vol. 3, p. 95-124, jan./jun. 2010.

WARAT, Luiz Alberto. Saber crítico e senso comum teórico dos juristas. **Revista Sequência**, Florianópolis (UFSC), vol. 3, nº 5, p. 48-57, 1982.

WIEVIORKA, Michel. **El racismo**: una introducción. Traducción de Antonia García Castro. Barcelona: Gedisa, 2009.

YABETA, Daniela; GOMES, Flávio dos Santos. Memória, cidadania e direitos de comunidades remanescentes (em torno de um documento da história dos quilombolas de Marambaia). **Afro-Ásia**, Salvador (UFBA), nº 47, p. 79-117, 2013.

YOUNG, Iris Marion. Categorias desajustadas: Uma crítica à teoria dual de sistemas de Nancy Fraser. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília (UnB), nº 2, p. 193-214, jul./dez. 2009.

ZANDONADE, Adriana. **O tombamento à luz da Constituição Federal de 1988**. São Paulo: Malheiros, 2012.

ZAPATA OLIVELLA, Manuel. **Levantate mulato!** Por mi raza hablará el espíritu. Bogotá: Rei Andes, 1990.

ZAPATA OLIVELLA, Manuel. **La rebelión de los genes**: el mestizaje americano en la sociedad futura. Bogotá: Altamir Ediciones, 1997.

ZAPATA OLIVELLA, Manuel. **Las claves mágicas de América**. 3. ed. Bogotá: Plaza & Janes Editores, 2005.

ZAPATA OLIVELLA, Manuel. **El árbol brujo de la libertad**. África en Colombia, orígenes-transculturación-presencia: ensayo histórico mítico. Bogotá: Ediciones desde abajo, 2014.

ZEA, Leopoldo. **Discurso desde a marginalização e a barbárie**. Tradução de Luís Gonzalo Acosta Espejo e Maurício Delamaro. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

ZUBERI, Tukufu. **Más espeso que la sangre**: la mentira del análisis estadístico según teorías biológicas de la raza. Traducción de Pablo González. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia – UNAL, 2013.