Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

Beatriz Accioly Vaz

Quilombos e Patrimônio Cultural:
Reflexões sobre direitos e práticas no campo do patrimônio

Rio de Janeiro

2014

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

Beatriz Accioly Vaz

Quilombos e Patrimônio Cultural:
Reflexões sobre direitos e práticas no campo do patrimônio

Dissertação apresentada ao curso de Mestrado Profissional do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional como pré-requisito para obtenção do título de Mestre em Preservação do Patrimônio Cultural.

Orientadora: Prof.ª Dr.ª Renata de Sá Gonçalves

Supervisora: Ms. Corina Maria Rodrigues Moreira

Rio de Janeiro

2014

O objeto de estudo dessa pesquisa foi definido a partir de uma questão identificada no cotidiano da prática profissional na Superintendência do IPHAN em Minas Gerais.

V393q Vaz, Beatriz Accioly.
Quilombos e patrimônio cultural: reflexões sobre direitos e práticas no campo do patrimônio/ Beatriz Accioly Vaz – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2014.

132 f.: il

Orientadora: Renata de Sá Gonçalves

Dissertação (Mestrado) – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Mestrado Profissional em Preservação do Patrimônio Cultural, Rio de Janeiro, 2014.

1. Patrimônio Cultural. 2. Quilombos – Brasil. 3. IPHAN. 4. Negros – Brasil – Condições sociais. I. Gonçalves, Renata de Sá. II. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Brasil). III. Título.
CDD 363.69:305.8

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

Beatriz Accioly Vaz

QUILOMBOS E PATRIMÔNIO CULTURAL:

Reflexões sobre direitos e práticas no campo do patrimônio

Dissertação apresentada ao curso de Mestrado Profissional do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, como pré-requisito para obtenção do título de Mestre em Preservação do Patrimônio Cultural.

Rio de Janeiro, 24 de janeiro de 2014.

Banca examinadora

_____

Professora Dra. Renata de Sá Gonçalves (orientadora)

_____

Ma. Corina Maria Rodrigues Moreira (supervisora) -
Superintendência do Iphan em Minas Gerais

_____

Dr. Luciano dos Santos Teixeira - IPHAN

_____

Dra. Roberta Sampaio Guimarães - UERJ

Para Cássia, Sandra, Tuquinha
e outras tantas mulheres quilombolas que permanecem na luta.

AGRADECIMENTOS

Ao Jonas, meu companheiro de todas as horas, agradeço pela leitura atenta, pelos conselhos, pelo carinho e compreensão. À minha mãe e ao meu pai, pelo apoio e incentivo. À família Vaz Leandro, pela alegria e pela "casa cheia". E ao Chico, que vem chegando para alegrar nossas vidas.

À Renata de Sá, minha orientadora, que, mesmo à distância, contribuiu muito para o desenvolvimento desse trabalho.

A toda equipe da Superintendência do Iphan em Minas Gerais. Em especial, à equipe do setor de Patrimônio Imaterial: Corina – minha supervisora -, Vanilza, Marcelo – que sempre será parte da equipe -, Cláudia e Rafael. Além de companheiros de trabalho, com os quais compartilho o dia-a-dia na instituição, as angústias e conquistas profissionais, vocês são grandes amigos.

Aos amigos de perto – Barbarela, Bela, Botrel, Teca, Leila, Márcia, Jaque, Lucas, Luís, Pitico, Léo, Renato, Jú... - dos quais estive um pouco mais distante no período de escrita da dissertação. E aos amigos de longe, companheiros do PEP, que se tornaram tão próximos, apesar de todas as distâncias.

Aos quilombolas que participaram do projeto da Seppir, meus sinceros agradecimentos pela oportunidade de trabalhar com vocês e pelo aprendizado proporcionado em nossa curta convivência. À Fernanda – Duna e Bruno -, amiga e companheira nessa trajetória profissional, e a todos que trabalharam no projeto.

À professora Deborah e aos professores Aderval e Rubens, pelo conhecimento compartilhado e pela inspiração. Ao Carlos, Pedro e equipe do NUQ, pelas conversas e trocas fundamentais.

Por fim, a toda a equipe da Copedoc pelo apoio ao longo de todo o curso.

RESUMO

A partir da mudança de perspectivas incorporada no texto da Constituição Federal de 1988, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), responsável pela proteção e salvaguarda do patrimônio cultural no Brasil, precisou responder às demandas surgidas pelo reconhecimento dos bens referenciais da matriz afrodescendente, dentre os quais, aqueles relativos às comunidades quilombolas. Assim, o tombamento e, a partir do ano 2000, o registro, instrumentos da política de patrimônio nacional de uso privativo do Iphan, passaram a ser acionados como formas de reconhecimento, proteção e salvaguarda desses bens. Dentro desse universo, o presente trabalho propõe, uma reflexão sobre como o(s) patrimônio(s) cultural(is) quilombola(s) vem sendo tratado(s) nesse campo, buscando identificar os conflitos e as possibilidades existentes no reconhecimento de direitos coletivos dessas comunidades através das políticas patrimoniais. Para tanto, são apresentadas e discutidas as ações do Iphan relacionadas aos quilombos no que diz respeito às duas áreas e instrumentos de acautelamento existentes. Além disso, são apresentadas as perspectivas de alguns quilombolas sobre tal temática, a partir da análise de uma oficina realizada no quilombo Chacrinha dos Pretos (Belo Vale/MG), no âmbito de um projeto de capacitação de lideranças quilombolas, que contou com a participação de representantes de seis comunidades quilombolas de Minas Gerais. Através dessa reflexão, as formas de incorporação do patrimônio "não consagrado" pelo Iphan e a separação do campo do patrimônio cultural em duas áreas distintas – do *material* e do *imaterial*- são problematizadas.

Palavras-chave: Patrimônio cultural. Quilombos. Instrumentos de proteção.

ABSTRACT

From the change of perspective embodied in the Constitution of 1988, the Institute of Historical and Artistic Heritage (Iphan), responsible for the protection and safeguarding of cultural heritage in Brazil, had to meet the demands arising from the recognition of the assets of reference array of African descent, among those related to communities quilombolas. Thus, the *tombamento* and, from 2000, the registry, as instruments of national heritage policy for private use Iphan, have been triggered as forms of recognition, protection and safeguard these assets. Within this universe, this study proposes a reflection on how cultural heritage of communities quilombolas have been treated in the field, seeking to identify the conflicts and possibilities in the recognition of collective rights of these communities through cultural heritage policies. For this, are presented and discussed actions Iphan related to communities quilombolas regarding to both areas and existing instruments of protection. Beyond that, are presented prospects of some quilombolas on this theme, from the analysis of a workshop held at quilombo Chacrinha dos Pretos (Belo Vale/MG), under a training project with leaders of communities quilombolas, which was attended by representatives from six communities quilombolas. Through this reflection, forms of equity merger "unconsecrated" by Iphan and separation of the field of cultural heritage in two distinct areas - tangible and intangible - are problematized.

Key words: Cultural heritage. Quilombos. Instruments for protection.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO..... 10

1- OS DISCURSOS SOBRE OS QUILOMBOS NO BRASIL – ENTRE CULTURAS, PATRIMÔNIO E TERRITÓRIOS.....15

1.1 - Quilombo: a trajetória de uma luta e de um conceito.....15

1.2 – Reflexões sobre raça, etnia e identidade no pensamento social brasileiro.....23

1.3 - Os quilombos na Constituição Federal de 1988.....29

1.4 – Antigos quilombos X comunidades quilombolas.....33

2. FRAGMENTOS ETNOGRÁFICOS: USOS E SENTIDOS DO *PATRIMÔNIO CULTURAL* RELACIONADOS AOS QUILOMBOS.....40

2.1 – Seis quilombos. 42

2.2 – A missa.....46

2.3 – Lugares de memória da Chacrinha.....48

2.4 – Território vivido.....52

2.5 – Patrimônio cultural quilombola.....60

2.6 – Patrimônio como instrumento político: territórios quilombolas em MG.....67

3. QUILOMBOS: OS DISCURSOS E PRÁTICAS DO CAMPO DO PATRIMÔNIO.....74

3.1 - Novos posicionamentos ou *mais do mesmo*?.....76

3.2 - O reconhecimento do patrimônio cultural quilombola?.....80

3.2.1 - Os processos de tombamento em aberto e os quilombos tombados.....80

3.2.2 - Os bens já registrados e os inventários realizados.....90

4. DA CULTURA PARA AS POLÍTICAS CULTURAIS: ONDE ESTÃO AS ASPAS?.....103

4.1 - A adequação do instrumento tombamento para a preservação dos quilombos.....104

4.2 - A efetividade do Registro e a contribuição dos inventários.....111

4.3 - Articulações de instrumentos e políticas.....114

4.4 – Da *cultura* para as políticas culturais: onde estão as aspas?.....118

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....123

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....126

INTRODUÇÃO

Ao longo de minha graduação em Ciências Sociais, aproximei-me da antropologia por uma identificação com a área, pelos seus diversos universos de estudo, e pela perspectiva de um conhecimento do *outro* através da tentativa de tradução de suas vozes - por vezes dissonantes e caladas por discursos dominantes. Simultaneamente, tive a oportunidade de acompanhar alguns grupos que estavam vivenciando contextos em que as políticas públicas afetavam de formas diferentes suas dinâmicas socioculturais específicas, como os índios Xakriabá do Norte de Minas Gerais que implementavam projetos de "revitalização das práticas artesanais tradicionais" e os quilombolas de Manzo Ngunzo Kaiango, um quilombo urbano localizado em Belo Horizonte que, como tantos outros, luta há cerca de oito anos para ter sua terra titulada em meio a uma série de conflitos e disputas com os poderes públicos.

Assim, ao meu olhar, os meandros que perpassam as políticas públicas de preservação cultural relacionadas aos chamados povos e comunidades tradicionais surgiram como um campo de estudo de grande interesse. Por um lado, a variedade e imprecisão da reflexão acadêmica sobre tal tema é elucidativa de um processo relativamente recente e ainda em curso de reconhecimento de direitos de minorias, implementação de políticas culturais mais democráticas e outras mudanças que surgem no período de redemocratização e tem como marco a Constituição Federal de 1988. Por outro, permite a discussão de como essas políticas de preservação cultural são pensadas e implementadas, como vem impactando positiva ou negativamente tais contextos, possibilitando que essas possam ser problematizadas e reorientadas de forma a contemplar de maneira mais ampla e efetiva a diversidade de contextos, assegurando os direitos de tais grupos.

O trabalho aqui apresentado foi elaborado no âmbito do Mestrado Profissional em Preservação do Patrimônio Cultural do Iphan, entre os anos de 2011 e 2013. Como parte da metodologia e estrutura do programa de mestrado, durante esse período exerci atividades na área do "patrimônio imaterial" da Superintendência do Iphan em Minas Gerais. As atividades, denominadas práticas supervisionadas, não eram limitadas ao meu tema de pesquisa. Ao contrário disso, como já apontado no edital de seleção, as atividades envolviam o trabalho de *salvaguarda* de bens já registrados no estado de Minas Gerais – o Modo Artesanal de Fazer Queijo de Minas, nas regiões do Serro e das serras da Canastra e do Salitre; a Roda de Capoeira e o Ofício dos Mestres de Capoeira; o Toque dos Sinos em Minas Gerais e o Ofício

de Sineiro; o Jongo no Sudeste[1] - e o acompanhamento de processos de inventário - através da metodologia do INRC -, processos de licenciamento cultural, dentre outras atividades relacionadas aos *bens imateriais.* Assim, ao entrar no curso meu tema ainda não estava definido, o que aconteceu depois de algum tempo de contato com as práticas da instituição e conhecimento mais aprofundado das referencias bibliográficas do campo do patrimônio cultural.

O tema dos quilombos já estava presente em dois processos de inventário que tiveram início antes da minha entrada – o referente à região de Minas Gerais conhecida como Serra do Cipó, onde existem sete comunidades quilombolas já identificadas e o referente ao Quilombo das Famílias Teodoro de Oliveira, localizado no município de Serra do Salitre/MG - , mas também foi levado por mim, que continuava acompanhando e apoiando o quilombo urbano Manzo Ngunzo Kaiango e participando de alguns projetos do Núcleo de Estudos de Populações Quilombolas e Tradicionais da UFMG (NUQ/UFMG). Contudo, apesar do interesse já exposto, a ideia de que a temática dos quilombos poderia conduzir a pesquisa de dissertação apenas me ocorreu após sugestão de Corina Moreira, minha supervisora.

Assim, a delimitação do tema de pesquisa foi orientada tanto pela observação da problemática dos quilombos no âmbito da bibliografia, dos documentos referentes às políticas de patrimônio cultural, e pela aproximação dos estudos que acompanhei sobretudo em Minas Gerais, como também pela experiência acadêmica e de trabalho relacionada a povos e comunidades tradicionais.

Com o tema principal definido, busquei na literatura acadêmica e nos documentos internos da instituição referências que me indicassem como a questão dos quilombos aparecia, ou não, relacionada ao campo do patrimônio cultural. Nesse movimento, pude identificar uma problemática central gerada pelo debate em torno da previsão constitucional de tombamento associado aos quilombos prevista no artigo nº216 da Constituição Federal de 1988. Tratava-se de um ponto de disputas conceituais e também políticas, visto que o instrumento do tombamento gera efeitos legais sobre os bens tombados. Em relação a essa problemática, no

[1] O Modo Artesanal de Fazer o Queijo de Minas, nas regiões do Serro e das serras da Canastra e do Salitre, foi inscrito no Livro de Registro dos Saberes em 2008; o Toque dos Sinos em Minas Gerais foi inscrito no Livro de Registro das Formas de Expressão em 2009 e o Ofício de Sineiro no Livro de Registro dos Saberes no mesmo ano; a Roda de Capoeira foi inscrita no Livro de Registro das Formas de Expressão em 2008 e o Ofício dos Mestres de Capoeira no Livro de Registro dos Saberes no mesmo ano; o Jongo no Sudeste foi inscrito no Livro de Registro das Formas de Expressão em 2005. Esses três últimos registros, relativos a capoeira e ao jongo, não foram precedidos de pesquisas no estado de Minas Gerais. A capoeira foi inventariada no Rio de Janeiro, na Bahia e em Pernambuco; e o Jongo no Rio de Janeiro, São Paulo e Espírito Santo. Contudo, a Superintendência do Iphan em Minas Gerais passou a desenvolver ações de salvaguarda relacionadas a esses bens por existirem no estado essas referências culturais,

mais das vezes o Iphan se posicionava através dos profissionais que trabalhavam na área do "patrimônio material", visto que o instrumento do tombamento era – e ainda é – diretamente vinculando a essa "área". Com isso, podia-se observar a manutenção de posições hegemônicas do órgão, que zelavam fundamentalmente pela proteção do patrimônio de *pedra e cal.*

Por outro lado, pela própria experiência de trabalho no setor de patrimônio imaterial e também por contato com a bibliografia sobre o tema, percebi que a política de patrimônio voltada para os "bens de natureza imaterial" partia de um referencial teórico bastante distinto do que orientava historicamente as práticas do Iphan relacionadas ao patrimônio de *pedra e cal*. Na primeira, está clara uma perspectiva de orientação antropológica, que se baseia na ideia de "referência cultural".

> Quando se fala em "referências culturais", se pressupõem sujeitos para os quais essas referências façam sentido (referências para quem?). Essa perspectiva veio deslocar o foco dos bens – que em geral se impõem por sua monumentalidade, por sua riqueza, por seu "peso" material e simbólico – para a dinâmica de atribuição de sentidos e valores. Ou seja, para o fato de que os bens culturais não valem por si mesmos, não têm um valor intrínseco. O valor lhes é sempre atribuído por sujeitos particulares e em função de determinados critérios e interesses historicamente condicionados. (Fonseca, 2000, p.11)

Essa perspectiva veio acompanhada por um anseio de valorização da diversidade cultural, através da incorporação de "bens" referenciais de segmentos até então excluídos do rol do Patrimônio Cultural Nacional, como aqueles dos negros e dos povos indígenas. Nesse campo, percebi que os quilombos poderiam aparecer, de diversas formas – em processos de registro, salvaguarda ou inventários -, como os "detentores" de algum patrimônio *imaterial.*

Assim, o estudo das políticas e práticas do Iphan relacionadas aos quilombos pode indicar, não somente como esses grupos vêm sendo contemplados ou acionados por políticas públicas da área de patrimônio, mas também a existência de concepções ideológicas distintas que orientam a separação arbitrária do campo do patrimônio pelo dualismo "material-imaterial". Nesse sentido, sigo a reflexão de Antônio Augusto Arantes que, ao comentar minha apresentação em um Fórum do CPC/USP, sugeriu que os quilombos poderiam ser um bom caminho para se avançar no campo do patrimônio cultural, pois nos leva à reflexão necessária sobre como superar a divisão entre o material e o imaterial. Arantes ponderou na ocasião que o "campo do patrimônio imaterial" já teria cumprido com o propósito de alargar o universo de proteção e de bens contemplados pela política de patrimônio, ao trazer para a cena o patrimônio "não consagrado", e que o próximo passo seria partir para uma perspectiva que contemplasse a materialidade e a imaterialidade de forma integrada.

O texto que se segue pretende, então, realizar uma reflexão sobre esse processo, apontando os conflitos existentes e alguns caminhos que poderiam levar a uma abordagem integrada no campo do patrimônio cultural, mais próxima dos contextos de produção e reprodução das referências culturais relacionadas às comunidades quilombolas. No primeiro capítulo serão apresentados os discursos a respeito dos quilombos no Brasil, identificando a trajetória histórica do conceito e a apropriação política do mesmo na contemporaneidade. Também serão discutidos alguns conceitos norteadores, como os conceitos de raça, etnia e identidade, a partir de uma breve exposição sobre tal temática no pensamento social brasileiro.

No segundo capítulo será apresentada a vivência etnográfica proporcionada pela realização de uma oficina a respeito da temática "Patrimônio Cultural Quilombola: instrumentos para a salvaguarda e valorização das referências culturais" no Quilombo Chacrinha dos Pretos (Belo Vale/MG), na qual participaram representantes de seis comunidades quilombolas de Minas Gerais. Tal oficina foi realizada durante o segundo módulo do Projeto "Capacitação de Lideranças Quilombolas: transmissão de saberes e troca de experiências para o empoderamento, estímulo à luta pelos direitos, qualidade de vida e iniciativas solidárias de desenvolvimento comunitário", aprovado pela Secretária de Políticas de Promoção da Igualdade Racial através da Chamada Pública n. 02/2012 e realizado pela Associação Filmes de Quintal. Os discursos dos próprios quilombolas sobre seu patrimônio cultural, suas referências e identidade, possibilitam a reflexão a respeito da adequação das políticas públicas de patrimônio cultural para o reconhecimento e acautelamento dos quilombos. Ainda, demonstram a apropriação e os *usos* do "patrimônio" como mais um instrumento na luta por direitos diversos dessas comunidades.

No terceiro capítulo serão apresentados os discursos e as práticas no campo do patrimônio cultural relacionados aos quilombos. Para a análise de como a temática dos quilombos se insere nesse campo e como o Iphan vem desde a década de 1980 lidando com as referencias culturais dessas populações e, em especial, com a questão do tombamento dos antigos quilombos previsto no texto constitucional, será preciso expor de que forma o órgão conceituou e tentou normatizar suas práticas com relação aos quilombos, identificando os diferentes discursos presentes no campo e como esses se mantiveram ou se modificaram ao longo do tempo. Nesse sentido, serão tratados os encaminhamentos dados aos processos de tombamento de quilombos no âmbito do Iphan, bem como os registros de bens associados a esses grupos e os inventários relacionados a comunidades quilombolas.

No quarto e último capítulo, será discutida a efetividade e a adequação dos instrumentos do campo do patrimônio na salvaguarda dos quilombos e de suas referências culturais. Por fim, é proposta uma reflexão sobre como as políticas do campo do patrimônio cultural são orientadas por perspectivas teóricas e ideológicas que conformam divisões arbitrárias e marcam hierarquias que espelham desigualdades políticas e sociais.

CAPÍTULO I: OS DISCURSOS SOBRE OS QUILOMBOS NO BRASIL – ENTRE CULTURAS, PATRIMÔNIO E TERRITÓRIOS

Atualmente podemos identificar comunidades quilombolas com diferentes trajetórias históricas. Umas remetem sua origem aos quilombos que se formaram pela fuga dos escravos das grandes fazendas, outras à permanência dos escravos nas terras do senhor que, perdendo seu poder econômico e coercitivo, as abandonou, outras ainda remetem à compra das terras por escravos alforriados. As situações são diversas e inumeráveis. Neste capítulo, serão apresentadas e problematizadas algumas dessas situações e os discursos produzidos pelos poderes públicos com relação a esses grupos.

1.1 – Quilombo: a trajetória de uma luta e de um conceito

Os termos *quilombo, mocambo* e *terras de preto* possuem trajetórias próprias que relacionam à história dos negros - de forma geral e em contextos específicos -, conteúdos ideológicos e também categorias utilizadas por legisladores, operadores do direito e das políticas públicas. Nesse sentido, surgem significados diversos, ora complementares, ora divergentes. De todo modo, pode-se observar que as comunidades hoje identificadas como *remanescentes de quilombo* ou *quilombolas* possuem elementos que as identificam como semelhantes de determinado ponto de vista. Um desses elementos diz respeito às formas específicas de territorialidade, que tem como marco o *uso comum* e o entendimento da terra não só como meio de produção econômico e local de residência, mas também como território simbólico.

A estrutura agrária do Brasil baseada na divisão das terras por sesmarias acaba formalmente em 1824. Dessa data até o ano de 1850, quando é promulgada a Lei nº 601, mais conhecida como Lei de Terras, não há qualquer dispositivo legal que disponha sobre as questões agrárias. Os sistemas de apossamento, mesmo antes do fim das sesmarias, eram disseminados pelo território, ocupado, além das grandes plantações, por outras formas mais autônomas de cultivo e extrativismo, desenvolvidas por indígenas, escravos, ex-escravos e "homens livres". Contudo, com a Lei de Terras as posses não são formalmente reconhecidas e a única forma de acesso à terra passa a ser a compra. Essa lei estabeleceu os critérios para concessão de títulos de terras de um modo que privilegiava aqueles que historicamente eram os donos da terra e nela mandavam, os latifundiários. Nesse contexto, em que o tráfico

negreiro[2], uma dos grandes motores da economia até então, já era proibido, tratava-se de buscar explorar o potencial produtivo agrícola, transformando a terra em mais uma mercadoria.

A partir da Lei de Terras, que ficou em vigor por longo período - visto que a Constituição Federal de 1891 não a substituiu – configura-se uma situação de sobreposição de títulos sobre posses diversas e a manipulação de registros cartoriais a favor da manutenção do poder dos grandes proprietários, não contemplando as posses efetivas, e desencadeando conflitos agrários que se estenderão até os dias atuais. Tomando como referência as políticas agrárias, que após a Lei de Terras de 1850 apenas deram continuidade aos processos de expropriação vividos pelos povos e comunidades tradicionais, dentre eles os quilombolas, observamos a ausência de categorias e políticas públicas que contemplassem a diversidade das formas de ocupação das terras no Brasil.

Desde 1950, tem-se operado com duas categorias principais no Censo Agropecuário do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) e na operacionalização da política pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), a categoria censitária de *estabelecimento* e a categoria cadastral com finalidade tributária *imóvel rural.* O *estabelecimento* refere-se a "todo terreno de área contínua, independente do tamanho ou situação (urbana ou rural), formado de uma ou mais parcelas, subordinado a **um único produto**, onde se processe uma exploração agropecuária" (Almeida, 2002, p.43). O *imóvel rural,* por sua vez, é definido pelo INCRA desde 1966 como "o prédio rústico, de área contínua, formado de uma ou mais parcelas de terra, **pertencente a um mesmo dono,** que seja ou possa ser utilizado em exploração agrícola, pecuária, extrativista vegetal ou agroindustrial, independente de sua localização na zona rural ou urbana do município" (Almeida, 2002, p.44). Contudo, no momento de constituição do Cadastro de Glebas do INCRA em 1985, observou-se que muitas situações não se enquadravam nessas categorias, pois envolviam a ocupação das terras e o uso e manejo dos recursos da natureza de formas distintas da ideia de propriedade individualizada e unidade de exploração que norteava essas duas categorias.

---

[2] A partir de meados do século XIX, a Inglaterra passou a contestar a escravidão, interessada em ampliar seu mercado consumidor em todo o mundo, visto a expansão de sua produção dada durante a segunda fase da Revolução Industrial. Em 1845 é, então, aprovada a Lei Bill Aberdeen que proibia o tráfico de escravos e dava poder aos ingleses para abordarem e apreenderem navios usados no tráfico negreiro. Como conseqüência das pressões internacionais, em 1850 o Brasil aprovou a Lei Eusébio de Queiróz que daria fim ao tráfico oficial de escravos no pais, mas não conseguiria impedir o tráfico ilegal. Assim, seus efeitos não foram sentidos de imediato, ao contrario disso, houve um aumento do índice de entrada de africanos no Brasil e o tráfico interno cresceu, concentrando-se na região Sudeste em função das lavouras de café.

Em função das pressões dos movimentos camponeses e dos conflitos evidenciados, o INCRA foi constrangido a reconhecer sobre uma rubrica genérica de *ocupações especiais* as várias situações não contempladas pelas categorias da política agrária. Dentro dessa rubrica entraram as chamadas *terras de uso comum,* as quais segundo Almeida,

> [...] compreendem, pois, uma constelação de situações de apropriação de recursos naturais solos, hídricos e florestais, utilizados segundo uma diversidade de formas e com inúmeras combinações diferenciadas entre uso e propriedade e entre o caráter privado e comum, perpassada por fatores étnicos, de parentesco e sucessão, por fatores históricos, por elementos identitários peculiares e por critérios político-organizativos e econômicos, consoante práticas e representações próprias. (Almeida, 2002, p.45)

Como formas específicas das *terras de uso comum* estão, por exemplo, as *terras de índio, as terras de santo* e as, que aqui nos interessam, chamadas *terras de preto.* Essas formas de uso e ocupação das terras, previstas na rubrica genérica de *ocupações especiais,* não foram, contudo, contempladas no Cadastro de Glebas e os interesses "ruralistas", dos grandes proprietários de terras, se impuseram sobre ao reconhecimento dessas ocupações na política agrária.

No que diz respeito às *terras de preto,* a Constituição Federal de 1988 ao incluir no Ato das Disposições Constitucionais Transitórias o artigo 68 - segundo o qual "aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos" – cria um dispositivo que será apropriado pelos movimentos sociais camponeses pós-1988, mobilizados e organizados em torno do fator étnico. Algo inicialmente não previsto pelos legisladores que participaram das discussões, sem muita profundidade (Arruti, 2003), e elaboraram os artigos constitucionais que estariam relacionados à temática dos quilombos, o art. 68 do ADCT e o artigo 216 relativo à Seção da Cultura da Constituição Federal de 1988 – no qual estabelecia-se no §5° "ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos". Esses artigos estavam envoltos por uma perspectiva passadista e pela ideia de monumentalidade e sitio arqueológico que dominava, até então, as discussões sobre patrimônio *histórico* e *artístico* no que diz respeito ao reconhecimento das referências de outras matrizes culturais que não a luso-brasileira.

Mas, as categorias utilizadas pelos legisladores nada tinham de auto-evidente e fora preciso constituir esquemas interpretativos que possibilitassem a operacionalização das mesmas e a identificação das situações em que tais dispositivos seriam aplicados. Como destaca Almeida, "as definições com pretensão classificatória são, por princípio, arbitrárias e

sempre demandam disputas, dispondo em campos opostos os interesses em questão" (Almeida, 2002, p.46). Assim, após 1988, deu-se início a um intenso debate no campo acadêmico e no campo político a respeito da aplicação do artigo 68 e de qual conceituação de "remanescentes das comunidades dos quilombos" seria utilizada, envolvendo agentes com diferentes posicionamentos no campo e interesses diversos.

Nesse momento, o centro das discussões seria apenas o artigo 68 por tratar da questão, sem sombra de dúvidas, que mais afligia comunidades negras que desde a abolição da escravidão estavam esquecidas, sem que houvesse nenhuma política de reconhecimento dos direitos dessas como coletividades e como cidadãos: a questão da propriedade das terras. A discussão que consolidaria uma conceituação de comunidades remanescentes de quilombos baseada em uma perspectiva antropológica não essencializante, que contemplava a diversidade e dinamicidade das situações existentes, não avançaria também para a discussão do artigo 216. Esse continuaria sendo pensado e operacionalizado no âmbito das políticas culturais através da perspectiva arqueológica e dos parâmetros tradicionais que orientaram as políticas de patrimônio histórico e artístico desde a década de 1930, a revelia da concepção ampliada que trazia o texto do artigo a respeito do *patrimônio cultural* e da perspectiva antropológica que seria base para a constituição do campo do *patrimônio cultural imaterial,* anos depois.

Para a elaboração da conceituação que viria a nortear a aplicação do dispositivo legal, fazia-se necessário o conhecimento de como o conceito de quilombos era veiculado pelas fontes bibliográficas disponíveis e também como esse era acionado pelos movimentos sociais que começavam a se organizar em torno de identidades coletivas associadas a especificidades étnicas que tinham, de modo geral, como referência o passado da escravidão e a história de resistência dos negros. Em relação às fontes bibliográficas, a maioria das referências encontradas trazia uma conceituação de quilombos do período colonial, segundo a qual quilombo era definido como "toda a habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele". Tal definição teria sido formulada pelo Conselho Ultramarino em 1740 como resposta ao rei de Portugal e vinha sendo, até então, reproduzida pelos estudiosos e pelos operadores do direito sem nenhuma atualização, permanecendo como um conceito *frigorificado* (Almeida, 2002).

Alfredo Wagner Berno de Almeida identifica a existência de cinco elementos na conceituação de quilombos do período colonial reproduzida acriticamente: o primeiro deles seria a fuga, visto que se associava a ideia de quilombos aos "escravos fugidos"; o segundo diz respeito a uma quantidade mínima, na definição do Conselho Ultramarino do Período

Colonial falava-se de um número de escravos "que passem de cinco" e na definição posterior do Período Imperial diminuía-se esse número para o mínimo de três ou dois; o terceiro elemento seria a localização marcada pelo isolamento geográfico e pela oposição à *civilização,* que se daria pela associação dos quilombos ao *mundo natural* e *selvagem;* o quarto seria a referência à existência de moradia habitual, consolidada ou não, dada pela menção ao "rancho"; e o quinto seria a premissa "nem se achem pilões nele". Em relação a esse último elemento, o autor coloca que através de pesquisas nas chamadas *terras de preto* pôde perceber que o pilão traduz a esfera produtiva em um contexto no qual as famílias representam simultaneamente as unidades de trabalho/produção e de consumo. Sobre isso destaca a oposição entre essa forma produtiva e a grande plantação monocultora, bem como as relações estabelecidas entre os quilombos e os comerciantes que atuam nos mercados rurais, o que contraria a tese do isolamento. Como pondera,

> Aliás, ao contrario do que imaginaram os defensores do "isolamento" como fator de garantia do território, foram essas transações comerciais da produção agrícola e extrativista dos quilombos que ajudaram a consolidar suas fronteiras físicas, tornando-as mais viáveis porquanto acatadas pelos segmentos sociais com que passavam a interagir. (Almeida, 2002, p.49)

Ainda em 1866, na definição de Perdigão Malheiro, eivada dos preconceitos e noções próprias da época, constante em sua obra *A escravidão no Brasil: ensaio histórico, jurídico, social,* faz-se referência ao estabelecimento de quilombos na proximidade dos povoados, conforme se observa na parte destacado do excerto abaixo:

> Entre nós foi freqüente desde tempos antigos, e ainda hoje se reproduz, o fato de abandonarem os escravos a casa dos senhores e internarem-se pelas matas ou sertões, eximindo-se assim *de fato* ao cativeiro, embora sujeitos à vida precária e cheia de privações, contrariedades e perigos que aí pudessem ou possão levar. Essas reuniões foram denominadas *quilombos* ou *mocambos;* e os escravos assim fugidos (fossem em grande ou pequeno número) *quilombolas* ou *calhambolas.* No Brasil tem sido isto fácil aos escravos em razão de sua extensão territorial e densas matas, **conquanto procurem eles sempre a proximidade dos povoados** para poderem prover as suas necessidades, ainda por via do latrocínio. (Perdigão Malheiros, 1866, p.30)

Nesse mesmo ano, Tavares Bastos em *O Vale do Amazonas* também registra a proximidade dos quilombos de centros de trocas comerciais ao relatar que "escravos fugidos e agrupados nos denominados *mocambos,* comercializavam às escondidas com os regatões que subiam o rio Trombetas ou vinham intercambiar produtos no próprio porto de Óbidos" (Almeida, 2002, p.50).

A existência de áreas de cultivo nos quilombos, denominadas *roças,* também se confirma pelos relatos militares da segunda metade do século XIX, nos quais os quilombos

eram considerados como presa de guerra e as roças eram vistas como elementos a serem aproveitados e utilizados para constituir as "colônias". Essas roças, baseadas na diversidade de cultivos, serviam para o próprio consumo dos grupos e também para venda de excedentes para o mercado local e regional. Essa forma de produção, baseada na unidade familiar e na cooperação entre famílias, também será disseminada pelo território em decorrência da desagregação das fazendas de cana-de açúcar e algodão e da conseqüente perda do poder de coerção dos grandes proprietários. Contudo, a definição de quilombos dos períodos colonial e imperial mantinha aqueles mesmos elementos já elencados, com apenas pequenas variações e sem a consideração da autonomia produtiva que essas comunidades representavam em face do modelo da *plantation.*

A respeito da associação dos quilombos às insurreições e revoltas, é preciso considerar que mesmo nos códigos jurídicos coloniais e imperiais operava-se uma distinção entre essas categorias. Enquanto o quilombo era associado a uma quantidade mínima de cinco, três ou dois escravos, as insurreições estavam associadas a uma quantidade maior de escravos, de vinte ou mais, que reuniam-se para obter a liberdade por meio da força, como consta no Código Criminal do Período Imperial. Para esses que participavam das insurreições eram previstas diversas penas, variáveis conforme o nível de envolvimento no movimento.

A associação entre quilombo e banditismo também não ocorre de forma direta, mas como conseqüência da recategorização de um segmento social que a partir da abolição em 1888 é colocado na margem da sociedade. A categoria quilombo deixa de existir oficialmente para os legisladores, e aqueles ex-escravos que não são de fato inseridos na sociedade por meio de nenhuma política reparatória e não tem suas terras reconhecidas, passam a ser enquadrados em outras categorias, dentre as quais na do banditismo. Os quilombolas passam a ser enquadrados como bandidos rurais, dada a manutenção da estrutura agrária e marginalização dos mesmos que acaba por gerar conflitos de formas variadas e ainda aos estudos de medicina legal que buscam associações entre criminalidade e raça.

Com o fim oficial da escravidão através da Lei Áurea em 1888, houve um silêncio nos textos legislativos a respeito dos quilombos e da relação entre os ex-escravos e a terra, como se esses deixassem de existir enquanto tais e fossem, de alguma forma, incorporados à massa homogênea da população nacional indistintamente. O que, como se sabe, não ocorreu. Continuaram a existir os *quilombos, mocambos* e *terras de preto* nas zonas rurais, mantendo-se com relativa autonomia, pressionados por grandes proprietários interessados em suas terras, quando não as tiveram expropriadas por formas diversas. Nesses contextos, muitas vezes, a descendência escrava e a menção ao termo quilombo foram negadas em função da

carga simbólica implicada aí, que reforçava, na relação com o externo, estigmas e preconceitos historicamente cristalizados. Os que não permaneceram na zona rural foram para as cidades, sobretudo, para as favelas e as periferias, dada a manutenção da estrutura social desigual no período republicano que ainda se expressa, nos dias atuais, pela desigualdade entre brancos e negros no acesso a bens e serviços, ao mercado de trabalho e à plena cidadania.

Os quilombos voltam a aparecer apenas na Constituição Federal de 1988, já como "remanescentes", "antigos" e "reminiscências", como sobras de um passado que não mais existe. Processo semelhante ao que ocorreu com os povos e culturas indígenas do Nordeste, que passaram por situações de expropriação e negação de sua *indianidade* orientadas por processos político-administrativos do aparato estatal.

> Antes do final do século XIX já não se falava mais em povos e culturas indígenas no Nordeste. Destituídos de seus antigos territórios, não são mais reconhecidos como coletividades, mas referidos individualmente como "remanescentes" ou "descendentes". São os "índios misturados" de que falam as autoridades, a população regional e eles próprios, os registros de suas festas e crenças sendo realizados sob o titulo de "tradições populares". (Oliveira, 1998, p.58)

Tratava-se de um processo de assimilação e redução da alteridade com objetivos político-ideológicos, que se justificava dentro de uma perspectiva que associava o contato interétnico à "aculturação". No caso dos indígenas havia uma crença na existência de uma alteridade radical, de um universo de referências absolutamente estranho, que se "conservava" pelo isolamento desses povos. Assim, aqueles indígenas que estiveram em contato com a sociedade envolvente, estariam sujeitos à perda de suas características exóticas e perderiam, por conseqüência, sua "identidade indígena". Os quilombolas, por outro lado, ao constituírem parte mesmo da "engrenagem" do sistema sócio-econômico escravista, estando desde o início em contato – mesmo que por oposição – com os brancos, não seriam vistos como um *outro* distante[3]. Desse modo, a existência de quilombos seria apenas uma contingência histórica que acabaria, por fim, com a promulgação da Lei Áurea. O que, de fato, não se confirma pela observação do atual contexto sócio-político em que comunidades negras passam a se afirmar através da auto-identificação como quilombos contemporâneos.

Essas comunidades que hoje se reconhecem como quilombolas possuem trajetórias históricas bastante diversas, visto que as formas de expropriação, violência e de resistência foram várias. As narrativas de origem desses grupos algumas vezes remetem a ancestrais escravizados que fugiram dos domínios senhoriais e constituíram um território onde podiam

[3] Para um aprofundamento da discussão comparada sobre indígenas e quilombolas "remanescentes", ver Arruti (1997).

ser livres. Em outras contam sobre um ancestral alforriado que conseguiu comprar as terras que hoje habitam. Há ainda narrativas que remetem a doações em vida ou em testamento de terras do senhor para seus escravos. As situações são diversas e não se esgotam.

Há, inclusive, algumas situações em que os ancestrais das comunidades negras que hoje se identificam como quilombolas, foram chamados para lutar contra os quilombos e os "separatistas", recebendo como recompensa alguma extensão de terra. O que pode parecer contraditório na medida em que se associa a ideia de quilombo a uma tradição heróica de resistência à dominação. Contudo, se pensarmos tal trajetória como um fenômeno sociológico, em que identidade e território são indissociáveis e os mecanismos repressores transcendem à abolição formal da escravatura (Almeida, 2002) é possível compreender essa situação como mais uma tentativa de garantir a existência do grupo, que como outros não teve reconhecido de fato seu direito à terra e passou por processos de expropriação diversos.

Em outras situações, onde os grupos permaneceram nas terras antigamente ocupadas pelos grandes latifúndios, opera-se mais uma inversão. Enquanto antes, o quilombo deveria ser destruído para trazer de volta para as fazendas os negros fugidos, que eram a força de trabalho com a qual se movimentava a economia, hoje se assiste a um processo diametralmente oposto. As comunidades negras que permaneceram, mesmo depois do abandono da terra pelos senhores, agora são expulsas, em função de novos processos de estruturação social e da valorização econômica da terra, tomada como mera mercadoria .

> Dessa forma, a noção de quilombo se modificou: antes era o que estava fora e precisava vir necessariamente para dentro das grandes propriedades; mas, numa situação como a de hoje, trata-se de retirar as famílias de dentro das fazendas, ou seja, expulsá-las da terra. Antes era trazer para dentro do domínio senhorial: essa é que era a lógica jurídica que ilegitimava o quilombo. Hoje é expulsar, botar para fora ou tirar dos limites físicos da grande propriedade. (Almeida, 2002, p.59)

Dessa forma, lidar com os quilombos como comunidades contemporâneas é reconhecer a diversidade de suas origens e também de suas formas atuais, mesmo que simultaneamente se reconheça a existência de elementos comuns como a territorialidade desses grupos, que remete a importância do território como lugar de produção e reprodução social e simbólica, e a ideia de resistência, que se objetiva de diferentes maneiras, seja como engajamento em um movimento político mais amplo, seja pela manutenção de elementos identitários e de memória aos quais se confere essa carga simbólica. Essa mudança de perspectiva também implica que o parâmetro histórico e arqueológico usualmente evocado para a identificação de quilombos, como, por exemplo, vem ocorrendo no âmbito do Iphan, precisa ser relativizado. Pois as marcas do passado do grupo podem, muito bem, ser as próprias ruínas da casa-grande, sem que isso "des-identifique" o grupo enquanto comunidade

quilombola.

1.2 - Reflexões sobre raça, etnia e identidade no pensamento social brasileiro

A partir de meados do século XIX, as reflexões a respeito da ideia de *raça* e do lugar do negro na sociedade começam a ganhar força. Antes disso, haviam relatos esparsos de viajantes que não se aprofundavam na proposição de reflexões a respeito das distinções entre negros e brancos. Essas se iniciaram bastante influenciadas pelas idéias européias baseadas no positivismo, darwinismo e evolucionismo. Um dos primeiros pensadores brasileiros que se dedicou a tal temática foi Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906). Seus estudos, influenciados pelas teorias do determinismo biológico de sua época e pela criminologia italiana de Cesare Lombroso, buscavam diferenças biológicas que explicassem a suposta inferioridade dos negros em relação aos brancos. Dessa forma, buscava explicar e justificar a associação entre raça e criminalidade, contribuindo para a identificação dos negros com o banditismo.

Outros dois importantes pensadores, contemporâneos de Nina Rodrigues, foram Euclides da Cunha e Sylvio Romero. Embora estes também tivessem como referências as teorias europeias procuravam produzir teorias próprias que explicassem o contexto brasileiro. Arthur Ramos, por sua vez, seguiu os passos de Nina Rodrigues e contribuiu para o registro do que identificavam como manifestações culturais e religiosas dos afro-brasileiros. Embora não partisse da ideia de inferioridade da raça negra tal qual Nina Rodrigues, também identificava aspectos que considerava patológicos nas culturas afro-brasileiras e as identificava por vezes como *primitivas*.

A miscigenação do "povo brasileiro" só aparece como um valor positivo, como algo que caracteriza a especificidade da identidade nacional, a partir de Gilberto Freyre. Em um contexto no qual o Estado e os intelectuais da época ansiavam pela identificação de traços originais da "nação brasileira", as idéias de Freyre que invertiam a lógica anterior na qual a miscigenação representava um perigo, um risco a degenerescência cultural, foram apropriadas pelos discursos oficiais e propaladas em diversos âmbitos, sendo reverberadas ainda nos dias de hoje. Embora não seja identificado nos textos do autor o uso do termo "democracia racial", suas ideias, que indicavam haver no Brasil uma relação harmônica entre as três matrizes formadoras da nação, foram condensadas em tal expressão. A desigualdade social era explicada então, a partir dessa teoria, mais como um problema de classes, não estando relacionada ao preconceito e a discriminação racial. Essa abordagem além de positivar como

um valor para a nação a *mistura,* invisibilizava a condição social dos negros, ocultando a permanência da estratificação social do período colonial e a marginalização dos negros que se seguiu à instituição da lei que abolia a escravidão.

Em seu livro "O negro no mundo dos brancos" Florestan Fernandes realiza uma análise da posição ocupada pelo negro na sociedade brasileira e discute os aspectos relacionados à questão racial no país a partir de um ponto de vista histórico e estrutural. Florestan defende a ideia de que por trás do "mito" da democracia racial ocorreu um processo intenso de marginalização do negro, que perpetuou as formas de estratificação social do período colonial. Segundo o autor, a Abolição e a universalização do trabalho livre não beneficiou o negro nem o mulato, que inseridos em um sistema de mercado competitivo foram prejudicados em benefício dos emigrantes.

> No contexto histórico surgido após a Abolição, portanto, a idéia da democracia racial acabou sendo um expediente inicial (para não se enfrentarem os problemas decorrentes da destituição do escravo e da espoliação final de que foi vítima o antigo agente de trabalho) e uma forma de acomodação a uma dura realidade (que se mostrou com as "populações de cor" nas cidades em que elas se concentraram, vivendo nas piores condições de desemprego disfarçado, miséria sistemática e desorganização social permanente). (Fernandes, 1966, p.29)

A miscigenação, amplamente acionada para demonstrar o que constituiria a "democracia racial", não apagou a estratificação social do período da escravidão. As relações assimétricas entre senhores e escravos permaneceram na relação entre brancos e negros. Esse último teria suas possibilidades de ascensão social limitadas por sua posição social desfavorável determinada em grande parte por sua cor. A mobilidade social do negro e do mulato passaria, então, por uma incorporação do mundo dos brancos, pela valorização de elementos, condutas e princípios do branco e pela negação de tudo que reportasse à sua origem negra.

> A mobilidade eliminou algumas barreiras e restringiu outras apenas para aquela parte da "população de cor" que aceitava o código moral e os interesses inerentes à dominação senhorial. Os êxitos desses círculos humanos não beneficiaram o negro como tal, pois eram tidos como obra da capacidade de imitação e da "boa cepa"ou do "bom exemplo" do próprio branco. (Fernandes, 1966, p. 27)

A questão do negro na literatura acadêmica sobre o pensamento social brasileiro, de Nina Rodrigues a Florestan Fernandes, muito se modificou, de uma explicação baseada na criminologia que procurava indicadores científicos para justificar a suposta inferioridade *natural* dos negros em relação aos brancos, para uma explicação que ressaltava a estratificação social e a espoliação como fatores determinantes da marginalização dos negros na sociedade nacional. Contudo, diferentemente dos indígenas, as populações negras foram,

desde o princípio da constituição desse campo acadêmico, abordadas através da categoria de *raça,* partindo-se sempre da oposição entre brancos e negros.

Nas primeiras décadas do século XX, as teorias que surgiam para "explicar" a formação do povo brasileiro e dar sentido àquilo que seria uma identidade nacional, partiam de referenciais distintos para entender o *lugar* do índio e do negro nesse contexto. Enquanto os índios eram pensados a partir da categoria de etnia, como representação de uma alteridade radical e como símbolo de origem da nação, sujeitos a contaminação pelo contato com a sociedade envolvente, que gradativamente "deixariam" de serem índios para serem caboclos e, por fim, civilizados; os negros eram pensados a partir da categoria de raça, sendo a eles atribuída a potencial agência na "contaminação" da sociedade que almejava ser cada vez mais branca. Como analisa Arruti,

> 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. (Arruti, 1997, p.3)

O "problema do negro" para os intelectuais da época representava mais uma questão de identidade, do que de etnicidade. Como população subalterna, mas parte da sociedade nacional, os negros deveriam ser educados, controlados e "embranquecidos", se não pela mistura racial que levaria do negro para o mulato e desse para o branco, pela incorporação dos costumes, valores e modos dos brancos.

No caso dos estudos voltados para etnicidade, na década de 1930, alguns folcloristas que estudavam "manifestações culturais" no Nordeste abordavam essas como vestígios de culturas ancestrais e como sinais diacríticos que indicavam que as populações ali residentes seriam "remanescentes indígenas". O foco estava na constituição do quadro folclórico regional, tendo como referência a ideia de sincretismo. Sobre esse viés, as populações "remanescentes indígenas", por sua vez, representariam apenas um estágio anterior à integração total à "civilização" e, consequentemente, a dissolução de qualquer alteridade que ainda indicasse qualquer "indianidade". Essa abordagem teórica dos índios do Nordeste é denominada por João Pacheco de Oliveira como "etnologia das perdas". Tal referencial teórico seria questionado a partir do processo histórico de "ressurgimento" de comunidades indígenas na região, que se deu entre as décadas de 70, 80 e 90, e por um quadro teórico alternativo baseado na bibliografia inglesa e norte-americana sobre etnicidade e antropologia política, bem como nos estudos brasileiros sobre contato interétnico.

> A "etnologia das perdas" deixou de possuir um apelo descritivo ou interpretativo e a potencialidade da área do ponto de vista teórico passou a ser o debate sobre a problemática das emergências étnicas e da reconstrução cultural. (Oliveira, 1998, p.53)

Do mesmo modo, estudos realizados a partir da década de 1970 com o enfoque na questão racial em contextos rurais, colocaram em questão uma explicação única a respeito do *lugar* dos negros na sociedade brasileira. Nessa década, surgem os primeiros estudos a respeito de *comunidades camponesas que tem a particularidade de serem negras.* Contudo, não se pode identificar uma unidade de perspectiva nesses estudos (Arruti, 1997). Na década seguinte, por outro lado, surgem na USP novos estudos, dessa vez enfocando *comunidades negras que tinham a particularidade de serem camponesas,* invertendo a questão posta anteriormente e trazendo para o debate o conceito de etnicidade.

O conceito de etnicidade traz para o cerne da discussão a ideia de que o que define a existência de um grupo étnico não é determinado conteúdo cultural, mas as relações que estabelecem fronteiras e permitem que os membros do grupo identifiquem aqueles que fazem e aqueles que não fazem parte do mesmo. Na perspectiva colocada por Barth, um dos importantes teóricos que refunda esse conceito, a etnicidade implica entender a formação e continuidade de grupos a partir de um ponto de vista relacional. Sobre esse aspecto, a "identidade coletiva" deixa de ser essencializada e passa a ser compreendida como contextual, na medida em que é evocada por contraste em relação ao *outro,* seja esse um grupo vizinho com o qual se estabelecem relações de troca variadas ou mesmo a sociedade envolvente com todo o seu aparato estatal. Roberto Cardoso de Oliveira, a partir de Barth, destaca o aspecto contrastivo da identidade étnica:

> A identidade contrastiva parece se constituir na essência da identidade étnica, i.e., à base da qual esta se define. Implica a afirmação do *nós* diante dos *outros.* Quando uma pessoa ou um grupo se afirmam como tais, o fazem como meio de diferenciação em relação a alguma pessoa ou grupo com que se defrontam. É uma identidade que surge por oposição. (Cardoso de Oliveira, 1976, p.5)

Tal perspectiva foi fundamental – e ainda hoje o é – para a garantia de direitos políticos a comunidades quilombolas e grupos indígenas, na medida em que a identificação deve se dar pela auto-atribuição e atribuição pelos outros, e não por um conteúdo cultural fixo (Barth, 1997). Isso não implica a inexistência de elementos ou referências culturais compartilhados pelos membros de um mesmo grupo, mas destaca que esses podem mudar ao longo do tempo, das diferentes conjunturas locais, regionais ou nacionais, e de acordo com a agência dos indivíduos e dos coletivos que formam o grupo, sem, no entanto que esses deixem de ser um grupo étnico.

> Os traços culturais que demarcam a fronteira podem mudar, e as características culturais de seus membros podem igualmente se transformar – apesar de tudo, o fato da contínua dicotomização entre membros e não-membros permite-nos especificar a natureza dessa continuidade e investigar a forma e o conteúdo da transformação cultural. (Barth, 1997, p.195)

Assim, a ideia de aculturação perde seu sentido, pois não se tratando de características culturais *originais* – no sentido de constituírem uma *verdade* única, uma essência -, o foco passa aos processos de produção, reprodução e afirmação de elementos diacríticos e, simultaneamente, aos processos de apropriação e ressignificação de elementos "externos" por determinado grupo.

A partir dessa perspectiva, Manuela Carneiro da Cunha, em seu texto "Negros, estrangeiros – os escravos libertos e sua volta à África", empreende uma reflexão sobre o *lugar* dos negros após a Abolição, a posição que ocuparam no Brasil como libertos e na África após o retorno. Ao voltarem para a África os negros libertos vindos do Brasil que se estabeleceram na região denominada Costa dos Escravos passaram a ser identificados como brasileiros e assumiram uma posição social diferenciada a partir de tal identificação. A identidade da "comunidade dos brasileiros" que ali se formou estava ligada a identificação com certos elementos e valores ocidentalizados que permitiam a esses escravos libertos a manutenção de uma distinção em relação aos demais africanos.

> A manutenção de uma identidade separada não se deve simplesmente à saudade da Bahia ou a um desejo unilateral de distanciamento, mas à conveniência de se preservar uma distinção. (Carneiro da Cunha, 1985, p.150)

Assim, esses brasileiros se viam como uma etnia que compartilhava uma origem comum e elementos culturais próprios. Ao invés da religião dos orixás, do uso de roupas tipicamente africanas e das línguas nativas, praticavam o catolicismo, vestiam roupas ocidentais e falavam o português. Além disso, monopolizavam o comércio com o Brasil e eram reconhecidos por suas habilidades ligadas às funções que exerciam antes do retorno a África. Essa situação se manteve até o início do movimento de revisão cultural, em que foram retomados aspectos da cultura ioruba em um processo de "revitalização cultural", contrário à dominação britânica.

Enquanto estavam no Brasil esses escravos libertos não se identificavam como brasileiros e, de certa forma, cultivavam elementos que remetiam à sua *africanidade*. Ao retornarem para a África, no entanto, passam a se diferenciar dos outros africanos através do acionamento de elementos brasileiros. A identidade social, assim, deve ser pensada como algo que é *manipulável* e contextual.

> Passamos, assim, da identidade enquanto uma constante, algo imutável que "caracterizaria" um grupo, presa à idéia de uma história realmente presente em uma cultura anteposta, a uma concepção mais adequada que poderíamos chamar de "algébrica" da identidade, adotando assim uma imagem de Simmel que compara a identidade a uma variável numa equação[...]. (Carneiro da Cunha, 1985, p.208)

A identidade, mesmo tendo sua existência dada como um fato, - como uma variável numa equação - não pode ser determinada *a priori*. É sua relação com outros fatores que determina o seu conteúdo.

João Pacheco de Oliveira (1998) enfatiza em sua análise a respeito dos índios do Nordeste a importância dos processos de territorialização para se compreender a existência sociocultural desses grupos. Para ele, a situação de mudança decorrente da presença de um aparato político-administrativo que integra e representa um Estado (politicamente soberano ou somente com *status* colonial) instaura uma nova relação entre a sociedade e o território. Assim, a noção de territorialização, como um processo de reorganização social, se aproxima da noção de situação colonial já trabalhada por outros autores[4], na medida em que enfatiza a esfera política na associação de grupos de indivíduos a limites geográficos bem determinados. Nesse sentido, Oliveira define o conceito de "territorialização" como:

> [...] uma intervenção da esfera política que associa – de forma prescritiva e insofismável – um conjunto de indivíduos e grupos a limites geográficos bem determinados. É este ato político – constituidor de objetos étnicos através de mecanismos arbitrários e de arbitragem (no sentido de exteriores à população considerada e resultante das relações de força entre os diferentes grupos que integram o Estado) – que estou propondo tomar como fio condutor da investigação antropológica. (Oliveira, 1998, p.56)

Tomando como referência a definição proposta por Oliveira podemos também pensar as comunidades quilombolas como um objeto político-administrativo na medida em que esses coletivos surgem em função de processos historicamente situados nos quais o Estado é o agente definidor do quadro político. Se, por um lado, as comunidades indígenas estudadas por Oliveira passaram por processos de territorialização ao longo da história relacionados às missões religiosas e, posteriormente, à ação da agência indigenista oficial, por outro, as comunidades quilombolas passaram por processos de territorialização que primeiro se impuseram através da própria estrutura econômica escravagista e, depois, através da categoria política e jurídica de "remanescentes de quilombos" do texto constitucional. Destaca-se, nesse sentido, que fatos históricos – como a presença colonial – engendram transformações profundas na relação entre a sociedade e o território, desencadeando por vezes processos que transformam sociedades segmentares em sociedades centralizadas.

[4] Balandier (1951), Cardoso de Oliveira (1964), Stocking Jr. (1991).

Contudo, há que se considerar também que os processos de objetivação de coletivos como comunidades com identidades e fronteiras definidas extrapola o contexto de relação com o Estado. Esses podem ser desencadeados no contato com outros coletivos, como conseqüência da situação de contrastividade entre uns e outros. Essa ponderação é feita também por Arruti, ao refletir sobre o processo de territorialização sobre o qual trata Oliveira.

> Mesmo estando de acordo com a ideia de que o "objeto político-administrativo" só pode ser criado por intervenção do Estado (aliás, ele só existe em função do Estado), parece-me insuficiente começar a análise a partir daí, desconsiderando que as coletividades organizadas antecedem a tal *objetivação* e podem ser as propositoras de uma auto-objetivação, o que implica o reconhecimento de que aquele conjunto de transformações relativo à identidade, representação, unificação política e adaptação cultural, próprias do *processo de territorialização,* pode anteceder a *territorialização* propriamente dita e que o Estado não é o único agente relevante nesse contexto – ainda que a territorialização seja o momento culminante do processo e que o Estado seja a figura central, como uma espécie de catalisador das ações políticas. (Arruti, 2006, p.41)

Assim, não se desconsidera a agência dos grupos e indivíduos nesse processo. Por outro lado, destaca-se que a ação do Estado interfere nos contextos locais, muitas vezes, a revelia dos interesses e dinâmicas próprias dos coletivos que são objetos de tais intervenções. No próximo tópico será apresentada a inserção da temática dos quilombos na Constituição Federal de 1988, de forma a elucidar como mudanças na esfera política – engendrada por disputas no campo legislativo – levaram a processos de objetivação de coletivos como comunidades quilombolas em um campo de reivindicação por direitos, reparações históricas e reconhecimento.

1.3 - Os quilombos na Constituição Federal de 1988:

A Constituição Federal de 1988 constitui um marco na ampliação do campo do patrimônio cultural, até então concebido como patrimônio *histórico* e *artístico* e estruturado como uma política de proteção a bens móveis e imóveis valorados por arquitetos e historiadores da arte. Essa estabelece no artigo 216 que:

> **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.

Além de destacar que o patrimônio cultural nacional é composto por bens de caráter material e imaterial, o texto constitucional enfatiza que esse se relaciona à identidade, ação e memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, esboçando o caráter inclusivo e pluralista dessa Constituição que foi denominada como "constituição cidadã". A esse respeito, no primeiro parágrafo do artigo 215, também é previsto que **"**O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional".

Essas, dentre outras previsões legais voltadas para a proteção de grupos e segmentos sociais politicamente e economicamente minoritários[5], como os indígenas e os afrodescendentes, só foram incluídas na Constituição devido a articulação e mobilização política desses agentes, de intelectuais e movimentos sociais organizados, não sem enfrentar fortes pressões de setores conservadores e dominantes. Vivia-se um momento de abertura política e redemocratização, mas as estruturas oligárquicas ainda detinham as rédeas do poder político e qualquer previsão legal e política que viesse a minimizar as desigualdades socioeconômicas e contemplar minorias encontrava fortes opositores.

Desse modo, a proposta apresentada na Assembleia Nacional Constituinte pelo Deputado Carlos Alberto Oliveira dos Santos – conhecido como Deputado Caó – filiado ao Partido Democrático Trabalhista (PDT) e militante da luta contra o racismo, que propunha a titulação das terras ocupadas pelas comunidades negras remanescentes de quilombos bem como o tombamento dessas e dos documentos referentes à história dos quilombos no Brasil[6], encontrou resistência e acabou sendo desmembrada. Foram propostas emendas que limitavam o direito a propriedade das terras por parte das comunidades – como a proposta pelo Deputado Aluízio Campos (PMDB/PB), que previa que "Fica reconhecida a posse legítima das terras ocupadas, durante mais de dez anos ininterruptos", uma espécie de *usucapião especial* (Arruti, 2006, p.69) – e que, simplesmente, suprimia a questão da titulação das terras, limitando o reconhecimento ao tombamento, como a proposta pelo Deputado Eliel Rodrigues

---

[5] Como o artigo 231, sobre os indígenas - "São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens." – e o artigo 68 do ADCT, sobre as populações quilombolas – "Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos".

[6] "Fica declarada a propriedade definitiva das terras ocupadas pelas comunidades negras remanescentes de quilombos, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos. Ficam tombadas essas terras bem como documentos referentes à história dos quilombos no Brasil." (Transcrito em SILVA, 1997, p.14-15 *apud.* Arruti, 2006, p.68)

(PMDB/PA): “Ficam tombadas as terras das comunidades negras remanescentes dos antigos quilombos, bem como todos os documentos referentes à sua história no Brasil.” (Transcrito em Silva, 1997, p.16 *apud* Arruti, 2006).

Por fim, o texto inicial proposto pelo Deputado Caó foi desmembrado e modificado, ficando a questão do tombamento no quinto parágrafo do artigo 216 com a seguinte redação: “Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos”. A questão fundiária, por sua vez, foi exilada no corpo transitório da Constituição e sua redação limitou o direito ao reconhecimento da propriedade das terras àqueles remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras. Arruti aponta para a questão política que estava em jogo nesse momento, considerando que a configuração final desses artigos era,

> Uma evidência de que a temática da população negra e a cultura não gozam apenas de uma “afinidade eletiva”, mas de que o campo da cultura era, até então, o próprio limite permitido ao reconhecimento público e político dessa temática. E não seria o texto do "artigo 68" que mudaria isso, mas a sua captura por parte do movimento social. (Arruti, 2002, p.11)

A “afinidade eletiva” entre a temática da população negra e a cultura de que fala Arruti é também identificada por Segato (2005, p.14) a partir de uma leitura da autoimagem que no Brasil se construiu, em parte baseada nos trabalhos de intelectuais como Freyre e Da Matta, de que no país a intensa estratificação no plano econômico e social seria contrabalançada pela “cordialidade” e harmonia no plano cultural. Assim, evitava-se encarar de frente a reparação histórica e o reconhecimento dos direitos dos afrodescendentes que desde 1888 estavam invisibilizados - já que a Lei Áurea acabava oficialmente com a escravidão, mas não representava o reconhecimento desses sujeitos como cidadãos plenos -, alimentado um ideal de unicidade cultural pautado em signos de referência afrodescendente, como a capoeira e o samba por exemplo. Tratava-se, portanto, de uma noção restrita de *cultura,* que separa “manifestações” e “expressões” populares de seus contextos mais amplos de produção e de suas redes significativas. Analisando a forma como é hoje estruturada a política de patrimônio cultural, podemos questionar a relativa permanência dessa noção. Esse aspecto será tratado ao longo dos próximos capítulos.

No processo de luta pelos direitos coletivos reconhecidos pela Constituição Federal de 1988, a titulação das terras dos remanescentes das comunidades de quilombo foi, então, incorporada por parte do movimento social como uma de suas bandeiras. Simultaneamente, tratava-se de compreender e dar sentido aos termos utilizados para definir determinadas comunidades como “remanescentes de quilombo” ou “quilombolas”, tanto do ponto de vista

político, como também do ponto de vista acadêmico. Com isso, operou-se a ressemantização dos termos quilombo e quilombola que, a partir de uma perspectiva dinâmica, fundada nos estudos de etnicidade, passou a tratar os grupos assim reconhecidos pelo que eles de fato são atualmente e não os tomando como resquícios ou fragmentos de um passado congelado. Como bem definido no documento elaborado pelo Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais da Associação Brasileira de Antropologia,

> Contemporaneamente, portanto, o termo Quilombo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio. (ABANT, 1994 *apud* O'DWYER, 2002)

Assim, não caberia ainda hoje restringir, em referência a essas populações, os significados do termo quilombo ou quilombolas a uma definição do período colonial que se resumiria a "lugar de escravos fugidos". Visto que esses territórios são "vivos" e mantêm-se, resistindo às forças dissipadoras e opressoras, recriando suas formas de ser e de manifestar suas culturas. Tal perspectiva foi sendo gradualmente construída e apropriada pelos atores envolvidos nesse processo de reconhecimento e identificação, constituindo-se como um discurso de positivação do termo "quilombo" que se insere em disputas políticas mais amplas, relacionadas à questão agrária e à situação dos negros no país. Os órgãos governamentais, por sua vez, responsáveis por gerir e implementar as políticas públicas destinadas a essas populações e por garantir os direitos previstos na Constituição, precisaram se organizar e criar normativas que orientassem suas ações.

Nesse sentido, foram criados diversos grupos e comissões no âmbito do Ministério da Cultura, tanto pelo Iphan como pela Fundação Cultural Palmares - FCP, a fim de se definir os critérios e a forma de operacionalização das previsões constitucionais relacionadas às populações quilombolas. Dentre esses, foi criada em 1994 a Subcomissão de Estudos e Pesquisas, formada por técnicos da FCP e do então Instituto Brasileiro do Patrimônio Cultural- IBPC[7], com o objetivo de cumprir as disposições do 5º parágrafo do art.216. Como consta em ofício do diretor de Estudos, Pesquisas e Projetos da FCP ao Subprocurador Geral da República, caberia a essa subcomissão

> identificar, inventariar e propor o tombamento daqueles sítios e populações que descendem da cultura afro-brasileira, que deverão, após o laudo antropológico, ser

[7] Em 6 de dezembro de 1994 a Medida Privosória nº 752 transformou o IBPC em Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

> reconhecidos como remanescentes de quilombos por meio da Fundação Cultural Palmares, tão logo se regularize o art.68. (1994 apud Arruti, 2005, p.83)

Então, a princípio FCP e IBPC desenvolveriam um trabalho em conjunto e, o que deve ser destacado, os artigos constitucionais que abordam a questão quilombola seriam tratados de forma articulada. Sobre isso, Arruti observa que, nesse momento, predominava "a noção historicizante, arqueológica e voltada para a noção de patrimônio histórico", em detrimento da concepção dos "quilombos contemporâneos" (Arruti, 2005, p.83).

Essa noção historicizante e arqueológica de quilombo pode, de certa forma, ser entendida como resquício do conceito histórico calcado no contexto da escravidão, e como etapa de um processo mais amplo de ressemantização e consolidação dos conceitos utilizados na Constituição Federal de 1988. Por outro lado, tratar os dois artigos constitucionais de forma conjunta permitia enxergar uma *continuidade* entre os quilombos do passado e as comunidades quilombolas contemporâneas. O que, como veremos, não foi realizado no âmbito das políticas e práticas do Iphan. Nessas, os quilombos foram predominantemente compreendidos como parte de um passado que só deixou vestígios ou memórias da escravidão.

1.4 - Antigos quilombos X comunidades quilombolas

A partir da década de 1990, em decorrência da previsão constitucional de tombamento dos documentos e sítios detentores de reminiscências de antigos quilombos, começaram a ser encaminhados ao Iphan pedidos de tombamento e demandas de posicionamento do órgão frente a temática. Da abertura do primeiro processo em 1990, a respeito do Quilombo Vão do Moleque (Cavalcante/GO), a tentativa de normatização dos procedimentos do Iphan com relação aos quilombos, através do Parecer Deprot nº 47/98 que estabelece uma conceituação e encaminha uma minuta de Portaria – que tampouco chegou a ser publicada -, se passaram oito anos. Apesar da morosidade no que diz respeito à normatização, desde 1993 o Iphan já vinha discutindo as ações referentes ao tombamento de quilombos no âmbito do "Projeto Quilombos", envolvendo as equipes do então Departamento de Proteção – atual Departamento do Patrimônio Material e Fiscalização (Depam) – de Brasília e do Rio de Janeiro, a Procuradoria Federal do Iphan (PROJUR) e membros do Conselho Consultivo.

Antes do mencionado parecer já haviam sido dados dois pareceres de arquivamento em função de "não ter sido comprovada a vinculação da área com remanescentes de quilombola

que porventura tenham se constituído no local" - no caso do Quilombo do Frexal (Mirinzal/MA) - e "não terem sido encontradas evidências materiais de ocupação quilombola" – no caso do Quilombo Oriximiná (Oriximiná/PA). Os dois pareceres, elaborados por uma arqueóloga, evidenciam a perspectiva predominante, na qual os quilombos são entendidos no sentido mais restrito do termo, tal qual a visão genérica do que seria o Quilombo dos Palmares, um território que abrigava negros escravos fugidos durante o período da escravidão. É nesse mesmo sentido que vai a análise sobre o tema dos quilombos feita no Parecer Deprot nº 47/98, que estabelece as orientações sobre os procedimentos que deveriam ser seguidos em relação à abertura de processos de tombamento e estudo de cada caso. Nesse parecer, a atuação do Iphan era restringida às situações em que fossem encontrados vestígios materiais de existência dos antigos quilombos, sendo esses concebidos como

> as comunidades auto-excluídas da sociedade nacional durante o período colonial até a abolição da escravatura, formados originalmente por negros escravos fugidos das áreas urbanas ou rurais onde existiam práticas de exploração escravista. (Iphan, 1998, p.7)

Dessa conceituação, depreende-se o sentido arqueológico e historicamente restrito atribuído aos antigos quilombos, em que a contemporaneidade das comunidades quilombolas e mesmo a consagração social de *lugares* como quilombos era preterida pela busca por comprovações materiais de um passado congelado. Nesse parecer são identificados os "elementos essenciais para o entendimento do significado do termo":

> 1- a questão da localização espacial, que se encontra refletida na escolha de determinado espaço físico, de dimensões variáveis e de difícil acesso, para assentamento dos escravos então em fuga;
> 2- do ponto de vista cronológico/histórico, encontram-se numa faixa temporal que teve seu início com o tráfego negreiro e seu termino com a abolição da escravatura;
> 3- do ponto de vista cultural, estão associados à etnia negra, que aqui aportou em razão do regime escravo então vigente em nosso pais. Caracteriza-se enquanto uma das formas de rebelião à ordem social repressiva em vigor, 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.* (Iphan, 1998, p.7)

Tais elementos deveriam, por sua vez, ser comprovados a partir de vestígios materiais. Algo que reforça a perspectiva arqueológica predominante na análise do tema, que desconsidera a consagração histórica de territórios como quilombos e a contemporaneidade desses grupos.

Através da perspectiva adotada pelo Parecer Deprot nº 47/98, os dois artigos constitucionais que tratam sobre os quilombos – o artigo 216 em seu 5º parágrafo e ortigo 68 do ADCT - eram interpretados como tendo focos bem distintos, um relacionado a um evento que não mais existe e outro relacionado aos desdobramentos desse no presente:

> A Constituição Federal procurou diferenciar a ação governamental, no que tange à questão dos *Quilombos*. Está se dará em dois pontos distintos: nos bens ligados aos *antigos quilombos* (Art.216, §5º) e nos *remanescentes das comunidades de quilombos* (Art.68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias). Entendemos que no primeiro item trata de um evento que teve uma determinada trajetória, mas que não mais ocorre, e o segundo, das conseqüências deste processo no presente. (Iphan, 1998, p.9)

Com essa distinção, é estabelecida a distância temporal entre os "antigos quilombos" e os "remanescentes das comunidades de quilombos". Contudo, se o segundo é visto como conseqüência do primeiro no presente, podemos indagar sobre a permanência dos *bens* – ou melhor, *referências* – dos chamados antigos quilombos no presente. Essa interpretação poderia prosperar caso o fenômeno da escravidão e as formas de resistência da população negra não fossem compreendidos como um fenômeno auto-contido, ou seja, que é limitado tanto por um lapso temporal bem definido quanto por estruturas sócio-culturais que se esgotam quando esse termina. O que, como analisado anteriormente, não se coaduna com a realidade social do pós-abolição. No entanto, na perspectiva adotada pelo Iphan, a delimitação cronológica do fenômeno da escravidão e, por conseguinte, da resistência escrava é um dos aspectos norteadores para se pensar a questão dos quilombos.

> Concluindo, consideramos que, para a aplicação do tombamento sobre os sítios e documentos detentores das reminiscências dos antigos quilombos, o aspecto histórico do fenômeno de resistência escrava, não pode, de forma alguma ser desconsiderado. Isto implica em uma delimitação cronológica clara para o fenômeno, encerrando-se este com o desaparecimento da escravidão da História do Brasil, em 1888, não sendo possível o uso do termo *Quilombo* para caracterizar comunidades negras constituídas após este período. (Iphan, 1998, p.9-10)

Tal perspectiva já estava delineada nos pareceres anteriores que indicavam o arquivamento dos processos de tombamento dos quilombos de Frexal e de Oriximiná, como no trecho abaixo.

> Considerando-se então o aspecto histórico, pois desconhecemos a utilização da palavra *Quilombo* para a caracterização de insurreição de comunidades negras ocorridas após o termino do período da escravidão. A utilização deste termo para momentos posteriores à abolição do cativeiro se apresenta então como uma nova definição, que não encontra respaldo nos ensinamentos de História. Entretanto, o aspecto motivador básico, ou seja, a rebelião escrava contra o cativeiro já não se encontra mais presente no entendimento do termo. (Processo nº 1.353-T-95- Referente ao tombamento dos Quilombos de Oriximiná, Oriximiná/PA)

A conceituação realizada pelos pareceres supracitados, em especial o Parecer Deprot nº 47/98, reconhece a discussão acadêmica e política sobre a temática dos quilombos que propunha a ressemantização do termo. Mas continua pautada em uma visão essencializada que estabelece uma distinção radical entre as comunidades hoje auto-denominadas como remanescentes de quilombos, passíveis de terem suas terras tituladas pelo Estado, e os

"quilombos originais". A respeito da conceituação ressemantizada de *Quilombos* proposta pela Associação Brasileira de Antropologia, o parecer considera:

> Por esta maneira de pensar, a ação passa a ser feita sobre grupos associados a etnia negra em áreas rurais, sem haver vínculos obrigatórios com a localização espacial de um quilombo original, com sua inserção na história da resistência à escravidão ou mesmo com a própria escravidão. (Iphan, 1998, p.9)

Considerar que não há vínculos entre o conceito ressemantizado de quilombo e a "história de resistência à escravidão ou mesmo com a própria escravidão" é partir do entendimento de que a única forma de resistência à escravidão foi a fuga dos escravos para os quilombos e de que a assinatura da Lei Áurea, em 13 de maio de 1888, teria marcado o fim do processo de violência, opressão e perseguição aos negros em nosso país. Tal pressuposto se mostra falacioso na medida em que é sabido que as formas de resistência à violência e opressão da escravidão foram realizadas de distintas maneiras, sendo a própria manutenção e reprodução das referências culturais negras, a revelia da imposição da religião e dos costumes dominantes, uma das formas de resistência. A Abolição não significou o reconhecimento do contingente de ex-escravos como cidadãos, muito pelo contrário. Após o fim da escravidão não houve nenhuma política de reconhecimento de direitos voltada para essa população: as Constituições de 1891, 1933, 1934 e 1967 silenciam sobre esse assunto e - a não ser como produtores do *folclore* e da *cultura popular,* elementos acionados pelos discursos relativos à identidade nacional - os negros são socialmente invisibilizados.

> Em diferentes partes do Brasil, sobretudo após a Abolição (1888), os negros têm sido desqualificados e os lugares em que habitam são ignorados pelo poder público ou mesmo questionados por outros grupos recém-chegados, com maior poder e legitimidade junto ao estado. (Leite, 2000, p.334)

Assim, ignorar o vínculo entre os quilombos contemporâneos e sua história de resistência, a escravidão e a outras formas variadas de submissão e repressão impostas por segmentos dominantes, é uma forma de dar continuidade à política de invisibilização desses grupos por parte do Estado. Ainda se mostra mais problemático tal posicionamento ao perdurar como um discurso da instituição, mesmo quando tempos depois o Decreto nº 4887/2003 - que regulamenta os procedimentos para a identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por comunidades remanescentes de quilombos – estabelece como critério de identificação a auto-atribuição, como previsto no artigo 2º do decreto:

> 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.

O decreto nº 4887/2003, vigente atualmente, é considerado anacrônico por um dos historiadores do Iphan que respondia pela temática no ano de 2008, em resposta a ofício da Superintendência Estadual do Pará que questionava o parecer de arquivamento do processo de tombamento do quilombo de Oriximiná, tendo em vista a contemporaneidade de tal comunidade, bem como sua história de formação.

> Este [o Decreto nº 4887/2003], como defendemos, é anacrônico, já que uma comunidade formada bem depois da abolição da escravidão, sem relação com o movimento de resistência e formada por pessoas sem ligação com a etnia negra pode se auto-declarar como quilombola, não cabendo, nos termos do decreto nº 4887, a negação da posse de suas terras. Isso implica que, como já aconteceu, que seja reconhecida a titularidade como quilombola de comunidades urbanas (onde nunca houve quilombos no sentido histórico do termo), de comunidades formadas há muito pouco tempo (há casos de titulações de grupos formados a menos de 2 anos), ou ainda de comunidades compostas por não negros. Em tese, o decreto abre espaço até para a titulação de terras de grileiros brancos, desde que esses se auto-declarem como quilombolas. (Processo nº 1.353-T-95- Referente ao tombamento dos Quilombos de Oriximiná, Oriximiná/PA)

Esse trecho demonstra a permanência do conceito de quilombos do período colonial e a desconsideração do processo histórico, de que a abolição da escravidão não pôs fim e tampouco reconheceu a existência de tais grupos negros e de suas relações territoriais específicas. Ainda demonstra desconhecimento do processo através do qual ocorre a identificação e os estudos para a titulação das terras quilombolas pelo Estado, visto que invoca a possibilidade de uso da auto-declaração por grupos que não são quilombolas para a titulação indevida de terras, dando continuidade ao processo de criminalização desses grupos, que mesmo após todos os avanços no campo do direito continuam sendo alvos da *suspeição* estatal. O que não procede, tendo em vista que o processo de titulação realizado pelo INCRA é embasado em estudos antropológicos e técnicos que levantam o histórico do grupo, suas formas de relação com o território, organização social, dentre outros aspectos. Tal argumento pode ser contestado também pelo fato de que existem formas mais "fáceis" de titulação de terras do que essa, como o usucapião, o que não justificaria um esforço em burlar tal legislação por outros grupos.

Sobre o posicionamento adotado pelo Iphan a respeito do tombamento dos quilombos, partia-se então de uma abordagem assimétrica, na qual o poder de identificar se determinado grupo se tratava ou não de um quilombo é dado a um especialista, que detém o *conhecimento verdadeiro,* em oposição ao auto-reconhecimento das comunidades e identificação dos elementos referenciais de sua história e vivência cotidiana por essas. Nesse sentido, os

processos de tombamento eram abertos utilizando o termo "área" ao invés de quilombo, como exposto em nota de rodapé do parecer:

> Esclarecemos que nos processos abertos a partir de 1997 foi adotado como critério de titulação denominar-se o bem a ser analisado como "área", uma vez que serão os estudos efetuados quando da instrução dos processos de tombamento que definirão tratar-se, ou não, de um quilombo. (Iphan, 1998, p.2)

Com esse posicionamento, apesar de ter ciência das discussões que se davam no meio político e acadêmico sobre a temática dos quilombos, o Iphan mantinha distanciamento se colocando a parte de questões mais complicadas como a regularização fundiária dos territórios quilombolas. Passados dez anos do parecer Deprot nº 47/98, que buscava uma conceituação para a temática dos quilombos no âmbito do Iphan e a normatização dos procedimentos do órgão a esse respeito, pouco caminhou tal discussão, e o posicionamento contrário à ressemantização do termo quilombo permaneceu, bem como a abstenção do órgão com relação à temática dos quilombos, como se observa em parecer elaborado posteriormente.

> Além da questão do anacronismo, de se tentar uma violência conceitual, de se fazer retroagir uma definição, tentando forçar um pensamento que não existia em um dado momento, a adoção do conceito da ABA, de ressemantização de quilombo, gera uma série de dificuldades operacionais que são, em nossa opinião, insolúveis. (Processo nº 1.353-T-95- Referente ao tombamento dos Quilombos de Oriximiná, Oriximiná/PA)

Desse modo, defender a permanência e a imutabilidade de um conceito – algo ingênuo, se não falacioso - servia estrategicamente como forma de se manter ausente de disputas políticas mais amplas e preservar a aura de que se reveste o instrumento do tombamento e o Iphan, como órgão de preservação de bens consagrados como exemplares da arquitetura e artes nacionais.

Não se considerava a concepção contemporânea de quilombo, baseada não na origem desse, mas na forma presente como seus membros se identificam e marcam distinções em relação a outros grupos e a sociedade envolvente. Tampouco, considera-se que mesmo os quilombos "formados originalmente por negros escravos fugidos", poderiam ser uma comunidade contemporânea, que se manteve em um território específico reproduzindo suas formas específicas de sociabilidade. O foco era nos "vestígios", naquilo que restará de uma coletividade que não mais existia. Por essa perspectiva, negava-se a contemporaneidade dos quilombos e, por conseqüência, o comprometimento das políticas patrimoniais com esses grupos. Tratava-se mais de uma atuação de cunho arqueológico e histórico, desprovida de interlocutores, com a desconsideração do caráter contextualizado da noção mesma de patrimônio, em que os bens culturais são vistos como portadores de valores em si mesmos e

não como significativos para determinados grupos de pessoas. Assim, tenta-se escamotear o caráter elitista que marcou a atuação do Iphan desde seu surgimento na década de 1930, reproduzindo formas estabelecidas de segregação pelo Estado.

No próximo capítulo, serão apresentadas reflexões e diálogos de representantes de seis comunidades quilombolas de Minas Gerais a respeito de questões relativas à identidade, territorialidade e patrimônio cultural. Com isso, espera-se problematizar as políticas e práticas do Iphan relacionadas às comunidades quilombolas de maneira geral, demonstrando como essas se distanciam dos contextos locais ao reproduzir divisões e posicionamentos pré-estabelecidos no campo do patrimônio cultural.

CAPÍTULO II: FRAGMENTOS ETNOGRÁFICOS: USOS E SENTIDOS DO *PATRIMÔNIO CULTURAL* RELACIONADOS AOS QUILOMBOS

Nesse capítulo, pretendo apresentar e discutir de que forma a temática do patrimônio cultural surge para as comunidades quilombolas e é pensada e articulada por essas. Para tanto, tomarei como referência a experiência proporcionada pela realização de uma oficina sobre tal temática que ocorreu no Quilombo Chacrinha dos Pretos (Belo Vale/MG) em julho de 2013, no contexto de um projeto de capacitação de lideranças quilombolas, no qual participei como oficineira. A escolha de tal evento como objeto de estudo se justifica pelo caráter dessa pesquisa de dissertação que se encontra na fronteira da antropologia com as políticas públicas de patrimônio cultural e propõe uma reflexão mais ampla sobre a questão dos quilombos no âmbito dessas políticas. Nesse sentido, optei por analisar uma situação ímpar de reunião de quilombolas de seis comunidades distintas de Minas Gerais, na qual um dos principais temas debatidos foi a própria questão do patrimônio cultural. Com isso, pretendo apresentar o modo pelo qual a questão é discursivamente elaborada por esses quilombolas, identificando a partir daí, em quais pontos as políticas de patrimônio cultural se distanciam ou se aproximam dos contextos dessas comunidades.

O evento sobre o qual me dedico a refletir nesse capítulo se trata do segundo módulo do Projeto "Capacitação de Lideranças Quilombolas: transmissão de saberes e troca de experiências para o empoderamento, estímulo à luta pelos direitos, qualidade de vida e iniciativas solidárias de desenvolvimento comunitário", aprovado pela Secretária de Políticas de Promoção da Igualdade Racial através da Chamada Pública n. 02/2012 e realizado pela Associação Filmes de Quintal[8]. A ideia de desenvolvimento desse projeto surgiu no ano de 2012, quando alguns amigos que já trabalhavam e desenvolviam pesquisas com populações quilombolas – dentre eles Fernanda Oliveira, atual coordenadora do projeto, Marcelo Vilarino, Jonas Vaz Leandro Leal e eu – procuramos a diretoria da Associação Filmes de Quintal, com a qual já tínhamos relações, para propor um projeto a ser apresentado para a chamada pública da SEPPIR voltada para a seleção de projetos cujas propostas contemplassem a capacitação de lideranças e o fortalecimento institucional de organizações representativas das comunidades quilombolas no Brasil. A proposta inicial, que posteriormente se consolidou através da organização de eixos temáticos do projeto, era

[8] A Associação Filmes de Quintal tem suas ações voltadas para a reflexão, fomento, formação, divulgação e realização em cinema e desenvolvimento de pesquisas. Com sede em Belo Horizonte, possui ampla experiência na produção de mostras cinematográficas, publicações, processos formativos e pesquisas com comunidades tradicionais. Fonte: filmesdequintal.org.br

proporcionar a capacitação de lideranças quilombolas através do compartilhamento de experiências e conhecimentos a respeito de alguns temas que perpassam a questão quilombola e afetam de diferentes formas tais comunidades, tornando a *linguagem* das políticas públicas e do Direito mais próxima e compreensível para as comunidades e, assim, empoderando-as para buscarem seus direitos e lutar pela efetividade dos mesmos. Nesse sentido, tendo como base o contato anterior com tais comunidades e o conhecimento dos contextos locais, foram elencados alguns temas principais: direitos e políticas públicas relacionadas aos povos e comunidades tradicionais; regularização fundiária; patrimônio cultural; desenvolvimento local e qualidade de vida; e elaboração de projetos e gestão institucional. As comunidades convidadas a participar do projeto, por sua vez, foram aquelas com as quais já tínhamos algum contato: comunidade quilombola de Marques (Carlos Chagas/MG), de Manzo Ngunzo Kaiango (Belo Horizonte/MG), de Matição (Jaboticatubas/MG), Carrapatos da Tabatinga (Bom Despacho/MG), Arturos (Contagem/MG) e Chacrinha dos Pretos (Belo Vale/MG). Foram incluídos no projeto três participantes constantes de cada uma das comunidades, além de outros que participariam em momentos específicos, como na realização dos módulos que ocorrem em alguns dos quilombos. O primeiro módulo, que tratou de questões gerais a respeito de direitos e políticas públicas voltados para povos e comunidades tradicionais, em especial os quilombolas, e que foi ministrado pelo antropólogo Prof. Dr. Aderval Costa Filho, ocorreu no quilombo de Marques e o segundo, que aqui apresento, no quilombo Chacrinha dos Pretos.

Cada uma das comunidades quilombolas participantes do projeto possui suas próprias histórias, vivências e desafios contemporâneos que as torna diferente das demais. Por outro lado, essas comunidades compartilham experiências e práticas que se revelam comuns ao longo da convivência e das trocas proporcionadas pelo projeto. A comunidade de Marques passou por um processo de desagregação da comunidade e viu seu território ameaçado pela implementação da Pequena Central Hidrelétrica Mucuri, empreendimento da Construtora Queiroz Galvão. A comunidade Manzo Ngunzo Kaiango retirada durante dez meses de seu território sagrado pela Prefeitura Municipal em virtude de supostos riscos de desabamento. A comunidade Chacrinha dos Pretos, ameaçada pela duplicação da linha férrea que passa dentro do território da comunidade e que põe em risco as ruínas de uma enorme construção do século XVIII, que é uma importante referência para a comunidade. Os processos de expropriação e de violência são comuns a essas comunidades, mas também e principalmente a *resistência* a esses. No próximo item, apresentarei brevemente cada uma das comunidades participantes do projeto, antes de me deter propriamente na reflexão proporcionada pelas atividades realizadas

no quilombo Chacrinha dos Pretos e pelas oficinas “O direito ao território: a política de regularização fundiária das comunidades remanescentes de quilombo” e “Patrimônio Cultural Quilombola: instrumentos para a salvaguarda e valorização das referências culturais”.

2.1 - Seis quilombos



Figura 1 – Participantes e equipe do Projeto “Capacitação de Lideranças Quilombolas: transmissão de saberes e troca de experiências para o empoderamento, estímulo à luta pelos direitos, qualidade de vida e iniciativas solidárias de desenvolvimento comunitário”. Foto: Bruno Vasconcelos.

Os Arturos são uma comunidade quilombola formada por 45 famílias, aproximadamente 500 pessoas atualmente, que vivem em um território de cerca de seis hectares situado no bairro Jardim Vera Cruz em Contagem, município da região metropolitana de Belo Horizonte. A comunidade, certificada pela Fundação Cultural Palmares desde 2005, é bastante conhecida no estado de Minas Gerais pela visibilidade do congado praticado pelo grupo, dada tanto pela história e coesão desse como pela apropriação de tal expressão cultural por parte de agentes externos – músicos, poder público – e pela existência de um grupo dentro da comunidade, formado em sua maioria por jovens, que realiza apresentações artísticas, o grupo de percussão e dança afro Arturos Filhos de Zambi. Reflexo dessa visibilidade é o processo atual pelo qual estão passando de inventário cultural com vistas ao Registro da comunidade como patrimônio cultural imaterial, na categoria de “lugar”, pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais (IEPHA).

A história da comunidade dos Arturos remete a meados do século XIX, quando Camilo Silvério foi trazido de Angola para o Brasil em um navio negreiro. Camilo conseguiu

sua carta de alforria e se estabeleceu em Minas Gerais em um povoado conhecido como Vila de Santa Quitéria, atualmente município de Esmeraldas. Ele se casou com Felisbina Rita Cândida, também escrava alforriada, e teve seis filhos, dentre os quais Artur Camilo Silvério, quem viria a fundar a comunidade dos Arturos no povoado Domingos Pereira, atual Jardim Vera Cruz. Ali casou-se com Carmelinda Maria da Silva e criou seus onze[9] filhos, dos quais se originam as famílias que vivem hoje na comunidade. Apenas três desses onze irmãos estão vivos ainda, mas o respeito pelos mais velhos e pelo conhecimento deixado por esses é marca dos Arturos, que se revelou inclusive durante a oficina através das falas de Jorge Antônio dos Santos, Lúcio Marcos da Silva e José Bonifácio da Luz, como posteriormente será apresentado.

A comunidade quilombola de Marques, representada durante a oficina por Rosinere de Souza Franco, Edson de Souza Santos e Delei de Souza Santos, localiza-se na zona rural do município de Carlos Chagas – a 50 km da sede do município -, na região do Vale do Mucuri, próximo à divisa do estado de Minas Gerais com Espírito Santo e Bahia. A origem da comunidade está relacionada ao estabelecimento de Marcos de Souza Franco, descendente de escravo, na região por volta de 1920. Os "Marques" como passaram a ser conhecidos os descendentes de Marcos de Souza Franco, se distribuíram em três núcleos populacionais que ao todo compunham trinta unidades familiares.

A história recente da comunidade de Marques é marcada por um processo de cisão do grupo e também pela luta política pela garantia do território. Esse foi impactado pela construção da PCH Mucuri, pela empresa Queiroz Galvão, e grande parte dos moradores tiveram que deixar suas casas e suas roças. Apenas através da organização dos membros da comunidade e da parceria com agentes externos – Ministério Público Federal, Núcleo de Estudos em Populações Quilombolas e Tradicionais, dentre outros – foi possível a assinatura e o cumprimento do Termo de Compromisso de Conduta que obrigou a empresa a construir novas casas próximas ao antigo território e investir em projetos agropecuários para a comunidade quilombola. Nesse processo, contudo, parte da comunidade optou por não se reconhecer como quilombola e ter sua indenização individualizada. Assim, das trintas famílias que antes compartilhavam o mesmo território, hoje apenas oito vivem no "novo território".

O Quilombo de Mato do Tição, também chamado de "Matição", por sua vez, localiza-se a 4km da sede do município de Jaboticatubas, em uma região conhecida no estado como

[9] Um dos onze filhos de Artur Camilo era sobrinho dele, criado como filho adotivo.

"Serra do Cipó" que é a parte meridional da Serra do Espinhaço. Atualmente vivem 28 famílias e cerca de cem pessoas nesse território que tem uma área de apenas 3 hectares. O surgimento da comunidade está ligado ao recebimento de terras do coronel Chico Alves, após a abolição, por três ex-escravos - Constança, Pedro e Rita Basílio, os ancestrais da família Siqueira que hoje constituem a comunidade de Matição. A comunidade é bastante conhecida por sua Festa de São João, que atrai turistas de várias cidades ao redor, curiosos com a grande fogueira montada e com o ritual dos fiéis que atravessam as brasas de pés descalços. O grupo também mantém vários rituais e celebrações herdados dos antigos, como o *candombe* e a festa de Santa Cruz, como contam os participantes do projeto Marilene Gonçalves, Sabrina Helen de Paula Santos e Sílvio de Siqueira, o Sr. Badú, esse último mestre detentor de conhecimentos tradicionais da comunidade.

O quilombo Manzo Ngunzo Kaiango, do qual participam do projeto em referência Cássia Cristina da Silva, Gabrielle Laís de Souza e Aruanã de Oliveira da Silva[10], difere dos demais por uma característica bem específica, ele é também uma comunidade tradicional de terreiro. Localizado na entrada da Vila Fazendinha, bairro Paraíso, zona leste de Belo Horizonte, a comunidade é formada por onze famílias e cinquenta e duas pessoas, vinculadas pelo parentesco e pela prática religiosa do candomblé. A Associação de Resistência Cultural da Comunidade Quilombola Manzo Ngunzo Kaiango, instituição representativa do grupo, desenvolve ações e projetos que visam valorizar a cultura afro-brasileira. Nesse sentido, o projeto *Kizomba* realiza aulas de capoeira, dança-afro e percussão com cerca de 60 crianças e jovens, moradores da comunidade e da vizinhança.

Desde meados dos anos 2000, a comunidade de Manzo Ngunzo Kaiango vem lutando pela regularização do seu território sem êxito e enfrentando o descaso dos poderes públicos locais. Em 2012 chegaram a ficar durante dez meses fora de suas casas, transferidos para um abrigo municipal em função do risco eminente de desabamento das construções existentes no território. A prefeitura municipal, após muita mobilização e pressão política do grupo, se comprometeu a realizar uma obra que poria fim ao risco de desmoronamento. Contudo, a obra realizada não parece ter cumprido com seu objetivo. Além de ter descaracterizado grande parte do território sagrado do terreiro, o próprio poder público municipal solicitou novamente a demolição das construções após o retorno das famílias para o local. Assim, o imbróglio que parecia caminhar para uma solução até o momento não terminou, do mesmo modo, a titulação

[10] Mauro Balbino de Souza, que é marido de Cássia e pai de Gabrielle, também participou do II Módulo do projeto no Quilombo Chacrinha dos Pretos.

do território ocupado pelo grupo que pertence oficialmente ao estado de Minas Gerais, caminha a passos lentos.

Como Manzo Ngunzo Kaiango, o Quilombo Carrapatos da Tabatinga, também conhecido apenas como "Tabatinga", é um quilombo urbano. Localizado no bairro Ana Rosa, na cidade de Bom Despacho, região Centro-Oeste de Minas Gerais, é formado por cerca de 500 moradores. A comunidade possui uma história de resistência que remete ao surgimento da própria cidade. Segundo Sandra, uma de suas lideranças, o próprio nome do grupo "Carrapatos da Tabatinga" faz menção à característica do grupo de resistir em seu território apesar das várias tentativas de destruição do mesmo ao longo da história. O Moçambique, o terreiro de umbanda e as festas aos santos protetores dos negros, Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, também são vistos pelo grupo como formas de resistência cultural, de preservação das tradições herdadas de seus antepassados que ali viveram. Dentre as três participantes da oficina que são de Carrapatos da Tabatinga – Sandra Maria da Silva Andrade, Tânia Aparecida da Silva e Adriane Alves Rodrigues -, Sandra se destaca por ser também presidente da Federação N'Golo das comunidades quilombolas de Minas Gerais, instituição que articula cerca de 400 comunidades no estado.

Por fim, o Quilombo Chacrinha dos Pretos, do qual participam diretamente do projeto Tuquinha (Maria Aparecida Dias), Kika (Marcilene Francisca Dias) e Gely (Gely Ana da Silva) e onde foi realizado o segundo módulo do projeto, aqui apresentado. Localizado na zona rural do município de Belo Vale, no Quadrilátero Ferrífero de Minas Gerais, o quilombo é composto por cerca 150 pessoas que vivem em um território cortado de um lado pelo rio Paraopeba e de outro por uma linha férrea que passa dentro da comunidade. A comunidade vem desde meados da década de 1990 passando por um processo de (re)construção de sua identidade e memória coletiva que passa pela atribuição de valor patrimonial às ruínas existentes no local e a ressignificação de elementos *culturais* vivenciados pelo grupo. Os moradores da comunidade passaram a acionar a identidade quilombola em decorrência da auto-reflexão proporcionada por um trabalho escolar desenvolvido por alunos da comunidade. O trabalho, realizado a pedido de uma professora de História da escola estadual de Belo Vale, onde a maioria dos alunos da comunidade estudava, foi motivado pelo interesse em desvendar "o que poderia ter sido no passado esse conjunto de tão bela e rústica arquitetura" (REIS, 2003 *apud* Trabalho realizado pelos alunos, p.2, 1997), como referência às ruínas de um antigo casarão localizado na comunidade que data, provavelmente, de meados do século XVIII.

> Segundo a tradição oral, repassada pela família do Sr. Antônio Rezende, essas ruínas são de uma fazenda construída em meados do século XVIII (1752) e pertenceu a um português, José de Paula Peixoto, conhecido pelo pseudônimo de Milhão e Meio por possuir essa fabulosa fortuna em moedas de ouro e prata. Solteiro, Milhão e Meio, tomou uma de suas escravas para esposa e, como não possuía descendentes, seus bens (dinheiro, terras e escravos) com o seu falecimento, ficaram para essa escrava "esposa" que então alforriou todos. (Trabalho realizado pelos alunos, 1997 *apud* REIS, 2003)

Em função da existência das ruínas, a Chacrinha desfruta de um reconhecimento local e regional que atrai a atenção de pesquisadores e turistas. A comunidade é objeto de vários trabalhos acadêmicos, blogs na internet e é alvo de projetos sociais e culturais, além de receber visitas escolares e turísticas regulares por conta da sua representação histórica. Dentre esses projetos, destaca-se o Ponto de Cultura, no escopo do qual são desenvolvidas várias aulas e oficinas de dança, capoeira, teatro e percussão, principalmente com as crianças e os jovens da comunidade.

2.2 - A missa

No dia 12 de julho de 2013, por volta das 16 horas, os participantes do projeto – incluindo as coordenadoras Fernanda Oliveira e Júnia Torres, a dupla responsável pelo registro audiovisual do projeto, Bruno Augusto Alves Vasconcelos e Emmerson de Oliveira, os quilombolas das cinco comunidades além de Chacrinha dos Pretos, e os oficineiros do II Módulo, Jonas Leal e eu – nos encontramos na região central de Belo Horizonte para tomar o ônibus que levaria a todos para Belo Vale. Ali dentro do ônibus tudo começava: Rosinere e Edson de Marques se espantavam com a quantidade de carros na cidade, enquanto Sandra de Carrapato da Tabatinga e presidente da Federação N'Golo falava a respeito da insatisfação de não ter visto a incorporação da "bandeira quilombola" às demais causas que vinham tomando conta das manifestações públicas que ocorriam ao longo do mês em todo o Brasil. No intervalo entre uma conversa e outra, cantavam-se músicas que haviam sido cantadas no encontro anterior do grupo no quilombo de Marques. O nosso destino era Belo Vale, município da região conhecida como Quadrilátero Ferrífero em função da alta concentração de minério de ferro de suas terras, distante 82 km da capital do estado no sentido sul.

A princípio o grupo se encontraria direto no quilombo de Chacrinha dos Pretos, mas em função de um pedido dos anfitriões mudamos o roteiro para acompanhar um evento no centro de Belo Vale. Chegando lá, membros da comunidade Chacrinha dos Pretos, dentre eles Tuquinha e Kika, participantes do projeto, nos aguardavam para a celebração de uma missa

em homenagem a São Gonçalo – parte de um ciclo de celebrações em homenagem ao santo que dura uma semana - na qual haveria apresentações artísticas da comunidade. Era uma festa tradicional da cidade, além da celebração religiosa, haveria um show e o largo ao redor da igreja estava ocupado por barraquinhas que vendiam comidas típicas das festas juninas em Minas Gerais, como caldos, quentão e doces caseiros.

Tuquinha logo convidou os quilombolas das outras comunidades, "todos parentes" como ela disse, para que eles também participassem da intervenção artística que fariam na missa e a maioria deles *entrou na dança*. Não se tratava de uma missa qualquer, era a missa de um ciclo de celebrações religiosas na qual a comunidade de Chacrinha participava todos os anos. Os cantos entoados durante a missa, por sua vez, tematizavam o *lugar* do negro na sociedade e possuíam mensagens contra o racismo e a desigualdade racial. Transcrevo o trecho de um deles:

> Tem que acabar com essa história
> De negro ser inferior.
> O negro é gente e quer escola,
> Quer dançar samba e ser doutor.
> Dança aí nego nagô (4X)
>
> O negro mora em palafita,
> Não é culpa dele não senhor
> A culpa é da abolição,
> Que veio e não o libertou.
> Dança aí nego nagô (4X)

Ao som das músicas cantadas e tocadas por instrumentos pouco usuais em missas da igreja católica, como tambor e berimbau, os quilombolas da Chacrinha e aqueles convidados entravam pelo corredor central da igreja. Primeiro os mais velhos, com as mãos acorrentadas e as correntes arrastando no chão, depois Kika (da Chacrinha) e Sandra (de Carrapato da Tabatinga). Sandra ao chegar ao altar levantou as mãos com as correntes enroladas e as soltou com um grito que ecoou toda a igreja, "Liberdade!", em uma performance de grande força, e surpreendente pelo pouco tempo dedicado a combinação do que caberia a cada um fazer. Dançando com saias rodadas e coloridas algumas mulheres foram entrando carregando objetos antigos que remetiam ao passado da escravidão, outras carregando panelas de barro, as quais estavam cheias de comida[11], feijoada e caldos, como ficamos sabendo depois.

[11] As panelas cheias de comida podem remeter a traços das religiões de matriz africana, nas quais a comida possui um papel central, pois é também através dela que os homens e os deuses se relacionam e comunicam e o *axé* se faz circular.



Figura 2 – Participação dos quilombolas na missa em homenagem a São Gonçalo (Belo Vale/MG). Foto: Beatriz Accioly Vaz.

Mais tarde, quando já estávamos no ônibus indo em direção ao quilombo Chacrinha dos Pretos, foi motivo de risadas a situação de embaraço do padre em função do desconhecimento dos rituais católicos por parte de alguns dos quilombolas candomblecistas no momento da eucaristia. O padre ofereceu a hóstia a um deles que não sabia a forma ritual de recebimento dessa e procedeu da forma como agiria em rituais do candomblé, entendendo aquele momento ritual por analogia aos rituais dessa outra religião. Além da situação curiosa que podemos entender como uma espécie de "contato cultural", só depois de passada a experiência pudemos refletir sobre um dos possíveis significados ali imbricados. Os quilombolas estavam todos ali, "como parentes", afirmando a identidade negra em um local e contexto historicamente marcado pela hierarquia e discriminação racial. Tal afirmação identitária partia do sentimento de compartilharem todos uma história comum, a história do negro no Brasil, identificação que pode ter na emergência da temática quilombola, principalmente com sua tematização constitucional, um elemento catalizador.

2.3 - Lugares de memória da Chacrinha

Após a missa na sexta-feira, dia 12 de julho de 2013, fomos finalmente para o quilombo Chacrinha dos Pretos, distante 9 km da sede de Belo Vale. Lá chegando, um

verdadeiro banquete nos esperava: frango com ora-pro-nobis, arroz, feijão, angu – comida típica da culinária mineira e também do grupo que nos recebia. Todos estavam cansados, pois já era tarde da noite, e depois do jantar coletivo, fomos todos dormir.

No sábado, a primeira atividade do dia foi uma caminhada pelo território da Chacrinha dos Pretos, tendo como guia Tuquinha, a principal liderança do quilombo. Caminhamos primeiro em direção ao rio Paraopeba, onde fica a ponte que dá acesso ao núcleo central da comunidade. De lá, Tuquinha nos indicou alguns dos lugares de referência para a comunidade. Dentre eles, a "calçada de pedra" que fica do outro lado do rio e que traça um caminho que antigamente ligava a Chacrinha a Boa Morte, outra comunidade quilombola localizada no município de Belo Vale, e que atualmente está dentro de uma fazenda, encoberta pela vegetação que cresce no local. Tuquinha narrou que o fazendeiro não permite que eles entrem na área da fazenda para retirar a vegetação para preservar a calçada de pedra, como eles gostariam. Nas margens do rio Tuquinha também indicou um local conhecido como "prainha", no qual acontecem atualmente algumas apresentações artísticas da comunidade durante os eventos realizados no quilombo, como a "puxada de rede" e o "samba de roda".

Depois andamos no sentido contrário ao rio, em direção à linha férrea que atravessa a comunidade. Tuquinha nos contou que a construção da ferrovia data do início do século XX e que, na memória dos mais velhos, está associada ao período em que a "fazenda" existente no local foi saqueada por pessoas de fora ocasionando seu arruinamento. Ela conta que "os de fora" falavam com os moradores da Chacrinha da época que a "fazenda" era assombrada para que eles não passassem por lá e não impedissem os roubos de bens que existiam em seu interior e de material usado na sua construção, como telhas, madeiras e pedras. A época em que o trem transportava passageiros é lembrada com saudade por Tuquinha que indicou os lugares em que as pessoas ficavam esperando o trem passar, na expectativa da chegada de alguém ou para embarcar em direção a outros destinos. Atualmente, os trens que passam pela ferrovia transportam apenas minério de ferro das mineradoras que existem em Belo Vale e são os "prejuízos" trazidos pela ferrovia que se destacam na fala dos moradores. Eles falam do grande número de acidentes que ocorrem ali tanto com pessoas como com animais, do barulho intenso e do abalo provocado com a passagem do trem a estrutura das casas e da ameaça de duplicação da ferrovia, que pode ocasionar a destruição das ruínas e das casas de vários moradores. O "trem" e a "linha" são, assim, parte da história e da vivência atual da comunidade, mas também uma ameaça que se coloca para essa com relação a seu futuro.

Atravessando a linha férrea, passamos uma porteira que delimita o terreno adquirido por uma pessoa de fora da comunidade e chegamos à capelinha, onde a comunidade celebra a maioria de suas festas religiosas. Ao lado desta, onde antes era a escola local, localiza-se a pousada construída pela pretensa proprietária "de fora", que não possui um bom relacionamento com os moradores locais. No terreno da pousada que fica o antigo cruzeiro da comunidade, local ao qual atualmente os moradores não tem acesso por ser uma "propriedade particular". A capela e o cruzeiro são importantes marcos territoriais da identidade do grupo, e se constituem como referências culturais que remetem a memória e a religiosidade compartilhadas por esse. Assim, a situação exposta de expropriação não tem como efeito unicamente a redução do território ocupado pela comunidade, mas também compromete seu direito de dar continuidade às suas práticas religiosas, às suas celebrações e ao seu modo de vida. O que indica a existência de relações indissociáveis, nesse e em outros contextos análogos, entre território e *patrimônio cultural.*



Figura 3 – Caminhada pelas ruínas do Quilombo Chacrinha dos Pretos (Belo Vale/MG). Foto: Beatriz Accioly Vaz.

Da capela voltamos para o núcleo da comunidade, caminhamos por entre as casas até chegar às ruínas. Lá nos esperavam um grupo de moradores da Chacrinha que realizaria o ritual de entrada nas ruínas e faria uma apresentação no local. Como Tuquinha e outros moradores nos disseram, aquele é um lugar sagrado para o grupo, pois está relacionado aos seus antepassados. Assim, é preciso "pedir licença" antes de entrar ali. E foi através de uma música cantada por eles que o pedido foi feito. Todos entraram devagar em sinal de respeito e sentaram no largo formado em meio às ruínas. Os quilombolas de Chacrinha, então, contaram

sua história através de uma performance na qual D. Rita, uma das mulheres idosas da comunidade, principal artista nas apresentações executadas ao longo das oficinas, interpretava uma benzedeira que tratava os males e as dores sofridas por Vicente que representava um negro escravo que muito havia sofrido. Sheila, que é professora e uma das moradoras que se dedica mais ao teatro, leu um texto escrito por ela que ressaltava as riquezas da *cultura negra,* o conhecimento das ervas, o samba de roda, a capoeira... Logo, o grupo formou uma roda de capoeira e os jovens e crianças da comunidade começaram o *jogo*. A roda de capoeira deu lugar, por fim, a uma roda de samba em que todos os presentes cantavam juntos a música interpretada por Clara Nunes "O canto das três raças". Um dos trechos da música é bastante significativo para a compreensão do sentido atribuído, pelos quilombolas da Chacrinha, e compartilhado por quilombolas de outras comunidades, à luta dos negros pela liberdade e à memória da escravidão:

Negro entoou
Um canto de revolta pelos ares
No quilombo dos Palmares
Onde se refugiou

Fora a luta dos inconfidentes
Pela quebra das correntes
Nada adiantou

E de guerra em paz
De paz em guerra
Todo o povo dessa terra
Quando pode cantar
Canta de dor

Tanto na apresentação realizada durante a missa, em que alguns dos quilombolas entravam na igreja com correntes prendendo as mãos, como na realizada no espaço das ruínas, a memória da escravidão é reelaborada como ligada ao sofrimento, à dor e às privações. Em contraposição, a luta, a resistência e a revolta são positivadas como forma de oposição e contestação em relação às desigualdades sociais, à violência e ao preconceito, ainda hoje enfrentados pelos negros.



Figura 4 – Apresentação dos quilombolas de Chacrinha dos Pretos nas ruínas da comunidade. Foto: Beatriz Accioly Vaz.

2.4 - Território vivido

Na tarde de sábado o grupo se reuniu no Ponto de Cultura para o início da oficina "O direito ao território: a política de regularização fundiária das comunidades remanescentes de quilombo", ministrada por Jonas Vaz . Partindo do princípio de que o conhecimento ali produzido deveria partir dos próprios quilombolas e do compartilhamento das experiências entre os grupos, a oficina teve início com uma dinâmica na qual cada uma das comunidades deveria desenhar no papel o seu "território vivido". Ao invés de partir de uma definição prévia do que seria entendido como o *território,* buscava-se através de uma atividade prática a reflexão coletiva sobre o assunto.

Cada uma das seis comunidades, após o momento de produção do mapa territorial, apresentou para os demais grupos qual era seu "território vivido", indicando quais eram os marcadores de fronteiras e os lugares de referência coletiva. Durante esse momento, destacaram-se em cada uma das narrativas elementos que marcavam o processo de ocupação territorial – os rios, as matas, as plantações, as construções – considerando em muitos casos

suas mudanças ao longo do tempo, assim como os elementos que constituem referências de memória e referências culturais para os grupos.

Ao apresentar o mapa do "território vivido" da comunidade quilombola Carrapatos da Tabatinga, Sandra destacou os processos de expropriação pelos quais a comunidade passou desde o início de sua história. O desenho do grupo representa a comunidade no centro do mapa, nas palavras de Sandra "estamos todos cercados". Ela se refere ao "extermínio do grupo pelos fazendeiros por causa das terras" no tempo passado e à especulação imobiliária do presente.

> Nessa parte aqui onde tinha as matas e as minas eles construíram o conjunto Sabiá, aqui a gente buscava a lenha e buscava água. Aí eles desmataram, passaram o trator em tudo e construíram outro conjunto e trouxeram mais pessoas de fora e colocaram lá. Então nós ficamos realmente, estamos lá, cercados e sem condição de produzir.

Referindo-se aos marcos territoriais do grupo que permanecem lá e que constituem importantes referências culturais para a comunidade por se relacionarem a religiosidade compartilhada por eles, Sandra fala da "cruz do monte" e da "igrejinha":

> Cruz do monte e igrejinha que eles não derrubaram, tá lá até hoje. Isso aí a gente preservou. E as casinhas em volta do mesmo jeito, não mudou muita coisa não. [...] A igreja de nosso São Benedito, nós temos lá.



Figura 5 - Mapa da comunidade quilombola Carrapatos de Tabatinga desenhado por representantes desta. Foto: Beatriz Accioly Vaz.

Em relação ao quilombo dos Arturos, no mapa produzido por Jorge, Lúcio e José, a capelinha e os cruzeiros foram representados como marcos importantes para a identidade do grupo, relacionada por eles diretamente ao congado. As casas dos ancestrais também marcam lugares de referência no território, sendo a comunidade organizada espacialmente através da

concentração em diferentes regiões dos descendentes de cada um dos dez filhos de Artur Camilo. Ao apresentar o mapa, Lúcio indica onde fica cada uma dessas referências:

> A gente só tem uma rua principal que é a rua da Capelinha. Onde que a gente se concentra, onde estão os congados é na Igreja do Rosário, uma capelinha que a gente tem no centro da comunidade. Aqui se encontra a casa matriarca onde Artur Camilo e Carmelinda moraram, são os fundadores da comunidade. [...] Aqui é a casa do Sr. Antônio, o regente do nosso Congado, e esses pontos aqui são os cruzeiros. Esse que a gente levantou recentemente, esse aqui, é na porta da igreja, e esse aqui é em frente a rua da casa da minha bisavó, D. Joventina, já falecida. [...] Os cruzeiros representam o Congado em si, né, a força que a gente tem, a fé que a gente tem em Nossa Senhora do Rosário.

Assim como Carrapatos da Tabatinga, a comunidade dos Arturos sente os efeitos do processo de urbanização que ocorre ao redor da comunidade e a crescente especulação imobiliária sobre suas terras. Onde antes havia uma mata, conhecida como Mata da Creche, na qual os "antigos" iam buscar lenha, hoje já existe um bairro, o bairro Europa.

A comunidade quilombola Manzo Ngunzo Kaiango, por sua vez, representou no mapa desenhado por eles o terreiro de candomblé, situado no mesmo terreno onde vivem sete famílias do quilombo, os elementos identitários importantes para o grupo – que podem ser entendidos como algumas de suas referências culturais, territorialmente localizadas -, assim como as duas "categorias" de família que formam o quilombo, a família de sangue e a família do axé.

> Essas sete famílias residem dentro de Manzo e tem o terreiro de candomblé também, onde além dessas famílias biológicas que são as famílias de laços de sangue, abriga também a família do terreiro, que são as famílias do axé, dos freqüentadores do terreiro. Dentro do terreiro é onde também acontecem todas as oficinas culturais de Manzo, que é a capoeira, o samba de roda, o maculelê, histórias da África e algumas musicalidades também que a gente tenta trazer dos antepassados pra poder preservar agora para os jovens.

Dentre os elementos desenhados no mapa considerados importantes para a identificação do grupo e de seu território, Cássia falou sobre a Mata da Baleia, localizada nas proximidades do quilombo e utilizada pelos membros do terreiro como forma de obter plantas e "água da fonte" para os rituais do candomblé, sobre o jatobá, lugar onde se reuniam para contar histórias quando eram pequenos, além do bambuzal, importante referência cultural relacionada a religiosidade do grupo.

> Pra gente é muito fundamental um bambuzal que existe no fundo da nossa comunidade, que hoje ele é separado da comunidade por um muro que nós não temos acesso mais e que, agora, pouco se vê do bambuzal porque a cada dia eles vão cortando. A própria população, eles sabem que, quais são as necessidades pra manter a comunidade e eles vão eliminando de forma assim, pra que a gente desista. O bambuzal porque, o próprio nome da comunidade diz Manzo Ngunzo Kaiango, quer dizer a casa da força de Matamba, de Iansã, dentro do candomblé quer dizer Oiá, Santa Bárbara. E o bambuzal é o símbolo natural e é aonde a gente considera, como se fosse a fonte onde a gente buscaria nossas forças, através desse bambuzal. Tanto é que aqui eu coloquei uma bandeira, essa bandeira aqui existe em todos os

> terreiros de candomblé, essa bandeira ela é levantada por um bambu e é aonde simboliza pra todo mundo, que qualquer lugar que a gente esteja que aqui é o nosso ponto de parada e aqui, aqui é a nossa fonte, onde que a gente busca a nossa sabedoria. Então, o bambuzal, ou a bandeira de Tempo, alguns terreiros não tem a bandeira de Tempo e sim o bambuzal, é uma forma de simbolizar, é uma forma de demarcar o território para o povo do candomblé, na verdade, é isso.

A importância do bambuzal, assim como do terreiro em si e de todos os outros elementos relacionados ao candomblé, está relacionada ao sentido de "ser quilombola" para essa comunidade. Diferente das outras comunidades envolvidas no projeto, Manzo não possui uma história que relaciona diretamente o território onde vivem a algum ancestral do grupo que remeta ao período da escravidão, eles vivem naquele local a pouco mais de quarenta anos. A identidade quilombola, nesse sentido, está diretamente relacionada com o fato do grupo ser também uma comunidade tradicional de terreiro e de entender essa identidade como uma forma de "resistência cultural", como tão bem colocado na fala de Aruanã, um jovem do grupo que faz parte da "família do axé" e não da "família de sangue".

> Manzo como quilombo urbano, ele é um quilombo pela resistência cultural que ele traz, né, que no nosso caso num sentido bem religioso. Que Mãe Muiandê[12] ganhou o terreiro, né, pela sua religiosidade e continua mantendo. Que na época que era umbanda, que era Senzala do Pai Benedito, e aí ela continuou nessa tradição e criou os filhos dela dentro dessa tradição. E aí nesse sentido é que a gente é quilombo. Depois ela entrou para o candomblé também e aí virou Manzo Ngunzo Kaiango que é o nome de candomblé, né, e a gente continuou, se criou a família de axé, porque o candomblé é que é a família de axé, família no caso que eu faço parte. Sem o terreiro aqui, não tendo esse espaço aqui, a gente deixa, a gente perde esse sentido, porque esse é o espaço da nossa resistência, esse é o espaço que faz a gente ser quilombo, esse é o espaço que dá sentido a tudo que a gente tá falando, que nos faz sentir igual, que nos faz ser quilombola, é o espaço que há quarenta anos essa religiosidade vem sendo mantida. E aí a gente acrescentou várias coisas, o maculelê, a capoeira, o samba de roda, enfim, várias outras tradições

A resistência cultural está relacionada para Manzo ao espaço do terreiro de candomblé, no qual é praticada e celebrada uma religião de matriz africana e também onde são dadas as "oficinas culturais" do grupo, de capoeira, maculelê e samba de roda, práticas vistas por eles como forma de valorização das tradições herdadas dos antepassados que vieram da África e positivação da identidade negra de forma geral.

[12] Mametu Muiandê é o nome religioso da mãe-de-santo de Manzo Ngunzo Kaiango, Efigênia Maria da Conceição.



Figura 6 - Mapa da comunidade quilombola Manzo Ngunzo Kaiango, desenhado por representantes desta. Foto: Beatriz Accioly Vaz.

Em relação ao acontecimento recente pelo qual passaram, de terem que deixar suas casas e o terreiro durante dez meses em função do risco de desmoronamento das construções, e a postura e as medidas tomadas pelo poder público municipal, Cássia e Aruanã interpretam como uma forma de apagar a identidade quilombola do grupo e, assim, tirar suas terras. Como Cássia coloca, a prefeitura não procurou em momento algum saber o que poderia fazer para trazer o candomblé, "o sagrado do grupo" – transferido para um terreno de Mãe Efigênia em Santa Luzia durante esse período – de volta para Manzo. Ao contrário disso, o que ocorreu foi o descaso e a destruição sem consentimento de elementos importantes para o grupo, como se deu com a *cumieira* e a cozinha.

> Quando voltou, até hoje a prefeitura não sentou com a gente pra saber, pra poder procurar saber como que eles fariam pra poder devolver pra gente o que era a nossa identidade, que é o terreiro. [...] Não deram nenhuma satisfação de porque que tudo que era ligado ao terreiro, que simbolizava o terreiro eles desmancharam e não reconstruíram. Tudo que era do candomblé foi quebrado, foi eliminado, não tem mais. A única coisa que a gente conseguiu com muita resistência e teve que ficar 24h dentro do candomblé, foi que eles não mexessem no nosso *Intoto*, que é o símbolo, é o sagrado que é como se fosse a planta, a raiz do axé ("como se fosse o Cruzeiro, dos Arturos", disse Aruanã), como se fosse o cruzeiro pra vocês, a igreja, pra nós é o *Intoto*. Meu irmão resolveu sair do abrigo e ficar lá no meio dos quebrados para não deixar que eles destruíssem. Destruíram a *cumieira*. Se tirar isso (o *Intoto*) é como se tirasse a força da minha mãe, como se tirasse a força de todo mundo.

A religiosidade é, nesse e em outros casos apresentados, marcada no território, seja por edificações e objetos que possuem sentido sagrado para o coletivo, seja por trajetos percorridos durante as celebrações em datas especiais, nos dias de santos católicos para alguns

e nos dias das divindades do panteão afro-brasileiro para outros. O território, nesse sentido, não é apenas *terra,* em um sentido econômico monetarista; o território é também espaço simbólico, espaço do *sagrado* e do *profano,* das *tradições* e da memória. Assim, é que a comparação entre o *intoto,* o cruzeiro e a igreja feita por Cássia e Aruanã faz sentido para os demais. A fé muda, mas a relação de sacralidade do território, que, além de uma religião específica, passa pelo vínculo das pessoas com o *lugar* onde cresceram e onde viveram seus antepassados, é comum a esses contextos.

Marilene, ao apresentar o mapa do território de Matição elaborado por ela, Sabrina e Sr. Badú, expõe a vinculação entre os marcos territoriais – as casas do quilombo, o Alto do Cruzeiro -, os trajetos que configuram *caminhos sagrados* e as celebrações.

> Na porta de cada casa aqui tem uma cruzinha porque, dia dois de maio é o dia de Santa Cruz, aí aqui na Igreja o pessoal faz, o mês de Maria todo, faz as rezas. Aí no dia dois, depois da reza, aí sai todo mundo de lá, passa por essa estrada, sobe, vai pro Alto do Cruzeiro lá, faz as alvoradas, faz as reza, e desce, lá pela madrugada 2:30h, 3:00h da manhã, descem em procissão visitando cada casa e cantando na cruz de cada casa. E já encontra tudo enfeitadinho. Isso vai até a última casa do quilombo, quando eles param é que o sol já tá nascendo. Esse processo todo de visitar as cruzes tem que acontecer enquanto o sol tá dormindo.

Na descrição do grupo, explicita-se o território como espaço simbólico. A religiosidade do grupo é vivida também pelo compartilhamento de *lugares* sagrados e rituais que estabelecem vínculos e marcam espaços de referência no território, como as próprias casas dos moradores visitadas durante a Festa de Santa Cruz. O território, nesse sentido, não é apenas espaço de morada e produção econômica, mas também espaço de memória e de atualização das referências culturais locais.

Durante a apresentação dos quilombolas de Marques, quilombo que passou por um processo recente de mudança do território ocasionada pela implantação da PCH Mucuri, foi interessante notar que a representação criada no mapa incluía simultaneamente o "antigo território" e o "novo território". Para eles, o antigo território continua sendo importante, pois está relacionado à história e à memória do grupo, lá ficaram as casas dos antepassados, as antigas roças, os espaços de convivência de antigamente. Isso não tira, contudo, a importância do novo, compreendido por Rosinere, Edson e Delei como o resultado de uma luta, uma "conquista". Ao falar sobre esse processo, eles abordaram a questão da auto-identificação como comunidade quilombola, que no mais das vezes constitui um processo, uma construção, que envolve uma série de conflitos, de dúvidas e de insegurança por acionar categorias estigmatizadas socialmente e reconhece-las como detentoras de direitos até então desconhecidos. Durante a exposição dos quilombolas de Marques da rememoração do receio do avô de se identificar como quilombola, apesar de todos os diacríticos considerados por eles

como marcadores dessa identidade, emergiu um diálogo entre os grupos a respeito do processo - denominado pelos estudiosos da temática como "ressemantização do termo quilombo" (Almeida, 1996) - através do qual o significado dos termos "quilombo" e "quilombola" é atualizado no presente.

> Delei: - Eu não entendo cara, sabe o que eu não entendo, as pessoas, eu não sei o que tá na cabeça das pessoas moça, sabe?.. Gente, tá visivelmente escancarado na cara, que o cara é quilombola, rapaz, e ele fala que não é. O meu avô, meu avô tem um cachimbo desse tamanho, um negão, forte...
> Edson: - tem as rezas, as danças, as crenças, veio fugido de Diamantina...
> Rosinere: - Hoje em dia eles já, alguns, já se aceitam. Antigamente, eles não tiveram conhecimento e o tempo exato pra eles adquirirem esse conhecimento, foi muito rápido. A gente tem que levar em conta isso também, foi muito rápido.
> Delei: - A gente provou que nós éramos quilombolas, e que a gente era capaz, então a gente ganhou uma causa, isso fez com que eles mudassem de lado.
> Cássia: - Eu acho também que eu consegui entender um pouco o seu avô, porque funciona da mesma forma de dizer, eu sou do terreiro. Muitos que são do candomblé, dizem ser católicos e justamente pra fugir um pouco do preconceito da sociedade. [...] Talvez então pro seu avô, porque pra ele quilombola queria dizer "negro fugido" e ele não queria dizer que ele era fugido. Então isso quer dizer, se ele dissesse naquela época que ele era negro fugido ele era pego de novo e devolvido
> Todos: - Naquela época... naquela época.
> Cássia: - Sim gente, mas é o que tá, a perseguição continua.
> Aruanã: - O preconceito fica no imaginário.
> Cássia: - O preconceito ele ainda continua, a dificuldade que se tem quando se diz ser do terreiro ou quando se diz ser quilombola é para os mais velhos nossos é, eles tem medo de assumir que é quilombola é pela perseguição que os ancestrais deles sofreram. E eles não querem passar por isso.
> Marilene: - É interessante isso que a Cássia tá falando porque lá em Jaboticatubas existem 4 comunidades quilombolas, sendo que só duas são reconhecidas. E as outras duas, a gente já fez intercâmbio, já fizemos algumas visitas. Assim, algumas pessoas, assim, muito silenciosamente falam alguma coisa, aí o outro resmunga assim "se tá falando aí que você é esse negócio de escravo, se alguém forçar a voltar esse negócio de escravo, você vai ser escravizado de novo. Sabe eles tem uma concepção diferente sobre isso.
> Cássia: - É, mas aí tem que ter uma liderança pra trabalhar a cabeça dos mais velhos.

Para os quilombolas participantes do projeto, o significado de "quilombo" e "quilombola" está diretamente relacionado à ideia de resistência e de luta pela preservação de uma cultura e de um território. Apesar de não entenderem esses termos como associados à ideia de "negro fugido", eles reconhecem a permanência desse sentido e atribuem-no ao preconceito sofrido pelos negros que se assumem como quilombolas, assim como o preconceito sofrido por aqueles que se assumem como candomblecistas. O posicionamento desses quilombolas vem, por sua vez, de um envolvimento com as questões políticas relacionadas à temática quilombola, do conhecimento dos "direitos que tem" – como Edson ressalta "tá na Constituição, é direito nosso!" – e da relação com agentes externos (Universidade, Ministério Público, ONG's, antropólogos...) envolvidos com a causa. A positivação da identidade quilombola, sendo também uma positivação da *identidade negra* de forma mais geral, constitui um processo de *aprendizado* e de deslocamento das

representações sociais historicamente marcadas pela subalternização do negro e desvalorização das características e elementos diacríticos associados a matriz afro-descendente.

No caso do quilombo Chacrinha dos Pretos, a auto-identificação como comunidade quilombola está associada à ressignificação das ruínas existentes na comunidade como "patrimônio histórico" e como símbolo de sua ancestralidade. Tuquinha conta que foi através de um trabalho realizado pela Prof. Glória Maia com alunos da comunidade que as ruínas passaram a ter um novo significado para o grupo.

> A minha casa mesmo tem muitas pedras dessas ruínas, porque a gente antes não valorizava, não sabia a importância das ruínas. Aí quê que acontece, um ia tirava uma pedra, outro ia tirava outra pedra, outro ia fazia um cômodo lá dentro das ruínas, ia morar lá, aí foi acabando. Depois que os meninos, a Lívia que fez o trabalho com a Professora Glória Maia, aí dessa data em diante, também o Seu Antônio Resende, a gente começou a dar importância as ruínas. Seu Antônio falava, "vocês tem um patrimônio aqui ó, valioso. Vocês tem que valorizar". Aí a gente começou a valorizar, isso a gente não pode desmanchar mais, não pode tirar uma pedra, e foi daí por diante que começou a história das ruínas da Chacrinha e a gente começou a descobrir que a gente era quilombola, que até aí a gente nem sabia que era quilombola e nem sabia o quê que era ser quilombola. Aí dessa data em diante que a gente começou a descobrir e começou a valorizar.

Assim, o episódio do trabalho escolar despertou na comunidade um interesse por suas "origens". Nesse processo de "olhar para o passado" e reconstruir sua história, o grupo começou a ter um novo olhar sobre as ruínas e sobre sua *identidade negra.* Os membros da Chacrinha passaram a partir daí a se identificarem como quilombolas, processo que é entendido por eles como uma "descoberta" - eles já eram, apenas não sabiam.

O próprio entendimento do território que por direito pertence à comunidade – tendo como referência o estabelecido no Decreto nº 4887 -, que não se reduz a área na qual o grupo foi sendo confinado em função dos vários processos de expropriação pelos quais passam as comunidades ao longo de sua história, não é algo dado de antemão. Muitas vezes, a comunidade indica lugares nos quais em um tempo passado os mais velhos tinham suas casas e suas roças, mas que foram aos poucos se transformando em fazendas, seja por processos de grilagem, seja pela falsificação de documentos cartoriais. E não entendem essas terras como parte do território, apesar da importância que tem para o grupo e da memória de ocupação. O mapa produzido pela comunidade da Chacrinha representa essa situação, pois reproduz a situação atual do grupo "espremido entre o rio e a linha" e não todo o território quilombola, com todos os espaços significativos de que se tem a memória de sua ocupação e uso.



Figura 7 – Membros da comunidade Chacrinha dos Pretos produzindo o mapa territorial. Foto: Beatriz Accioly Vaz.

A dinâmica de desenhar o "território vivido" pelas seis comunidades permitiu que elas refletissem em conjunto sobre o que é território e sobre quais são as fronteiras e os marcos referenciais em cada contexto, relacionando-os com a história do grupo, os processos de expropriação vividos e as especificidades de cada comunidade. Além disso, ao compartilhar a experiência de colocar no papel esse território entre todas as comunidades, vieram à tona elementos que os fizeram identificar como "parentes", como iguais, por possuírem vivências, e também problemas, comuns. Podemos dizer que, através dessa experiência ocorre um tipo de *aprendizado* como mencionado, pois algumas categorias – como, por exemplo, "território" - passam a fazer mais sentido a partir do momento em que são apropriadas pelas comunidades e suas história e vivências utilizadas para exemplificá-las e experimentá-las de modo mais concreto.

2.5 - Patrimônio cultural quilombola

No domingo, dia 14 de julho de 2013, o grupo se reuniu novamente no Ponto de Cultura da Chacrinha dos Pretos para dar continuidade às oficinas do projeto. Na primeira parte da manhã, Jonas Leal trabalhou com os participantes alguns aspectos administrativos e jurídicos relacionados ao processo de titulação dos territórios quilombolas pelo Incra, órgão

responsável pela execução desse direito previsto na Constituição Federal de 1988 e normatizado pelo Decreto nº 4887. Dentre as comunidades participantes, todas possuem processos abertos no Incra, mas apenas a comunidade de Marques já possui o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação – RTID[13] elaborado. O oficineiro procurou esclarecer quais são as etapas do processo e dirimir as dúvidas dos participantes em relação a ele.

Terminada a parte da oficina voltada para a dinâmica de titulação dos territórios quilombolas, teve início a oficina "Patrimônio cultural quilombola: instrumentos para a salvaguarda e valorização das referências culturais". A proposta seria partir do entendimento dos quilombolas ali presentes sobre a temática do patrimônio cultural para apresentar os instrumentos das políticas públicas de patrimônio e o contexto atual desse campo, buscando posteriormente que esses refletissem sobre suas próprias referências culturais e sobre as formas de salvaguarda dessas que eles vislumbram e consideram pertinentes.

Dessa forma, dei início questionando os presentes sobre o que eles entendiam como "patrimônio", seja esse adjetivado como "histórico", "histórico e artístico" ou como "cultural". Cássia, então, definiu da seguinte forma:

> Bom, pra mim, patrimônio histórico e artístico é aquilo que nós somos e produzimos e que pra gente tem que ser preservado. Eu acredito que é proteger uma história e aquilo que ela produz.

Nessa definição, o sentido de *patrimônio* está intimamente relacionado à ideia de *identidade,* não sendo algo externo ao qual se atribui valor, mas o próprio *ser* e os produtos desse. A definição de Jorge, da comunidade dos Arturos que atualmente está sendo inventariada pelo Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais com o objetivo de registrar o grupo como "patrimônio cultural de natureza imaterial" do estado na categoria de *lugar*, se assemelha a de Cássia no sentido de entender *patrimônio* como *identidade*:

> Nós estamos, nossa comunidade tá quase na fase final da pesquisa para sermos reconhecidos como patrimônio artístico e cultural do estado. E o que a gente entende que é como se fosse uma identidade sobre tudo aquilo que a comunidade representa. Nós estamos sendo registrados na categoria de lugares, né, e as nossas produções, os nossos saberes estão sendo pesquisados. E a gente entende que, uma vez tendo esse reconhecimento seria um fator a mais não só pra divulgação, mas também para a valorização através do poder público e outras instituições no meio cultural para a preservação das tradições mantidas por aquela comunidade, lugar que está sendo inventariado. Eu entendo assim.

[13] "O RTID é um conjunto de documentos que aborda a história de formação e ocupação do território, considerando a ancestralidade, a tradição e a organização socioeconômica. Trata-se da fase mais complexa para a regularização fundiária de uma comunidade quilombola." Fonte: www.incra.gov.br

Lúcio, que também é da comunidade dos Arturos, complementou a fala de Jorge destacando a vinculação com a ideia do *patrimônio imaterial:*

> Imaterial também, né? Danças… Que é o nosso caso. Tem o congado, batuque, capoeira, também...

Tal associação está relacionada ao fato de que a comunidade apenas teve contato com as políticas públicas de patrimônio cultural através da área denominada como "imaterial". Esse fato, como analisado ao longo do próximo capítulo, está relacionado à existência de orientações e posicionamentos no campo do patrimônio cultural que separam os *bens* ou as *referências* antes pelo valor que se atribui a esses e pelos agentes detentores de tal ou qual, do que por uma natureza dada *a priori* como *material* ou *imaterial.* Assim, é que quase a totalidade das referências de povos e comunidades tradicionais – sejam indígenas, quilombolas, caiçaras, ribeirinhos – que são contempladas por políticas de patrimônio, o são através da área do *imaterial.* A exceção refere-se ao patrimônio arqueológico. Com isso pode –se indagar, a materialidade estaria apenas no passado?

De todo modo, a perspectiva trazida pela política de patrimônio imaterial, através do Decreto 3551/2000 e também da Convenção da Unesco para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, não desconsidera a dimensão *material* ao definir o patrimônio *imaterial* como:

> as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas – **com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados** - que as comunidades, os grupos e, em alguns casos os indivíduos, reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural. (Unesco, 2003, p.3)

A mudança de perspectiva coloca as comunidades e os grupos como sujeitos no processo de valoração, assim o que é patrimônio é o que eles reconhecem. Nesse sentido, importa dar voz a esses coletivos para que esses indiquem quais são suas referências culturais, sendo essas dificilmente separáveis entre *materiais* e *imateriais* – a dança só acontece se existe o tambor que marca o ritmo e se existe o terreiro onde dançar. Com essa orientação e esse propósito, propus que as comunidades se reunissem para pensar quais eram as referências culturais de cada uma delas.

Os participantes de Manzo Ngunzo Kaiango apontaram como suas referências culturais o terreiro de candomblé, a capoeira, o maculelê e o samba de roda. Em relação ao terreiro, compreendido por eles como a "principal referência" que agrega a comunidade, eles escreveram:

> O terreiro que identifica a comunidade, pois nele acontecem todas as atividades culturais e que nos aproximam da nossa ancestralidade. É também no terreiro que acontece nossos batizados, casamentos e benzições. No terreiro é que toda nossa comunidade e toda a vizinhança se encontram em busca de uma orientação espiritual

> e cultural. Temos dificuldades com o governo, pois ele não nos apoia em nada, nem mesmo nos trabalhos sociais. Temos o desejo de nos preservar, pois a cada dia estamos perdendo um pouco mais nossa história. Para nos proteger queremos que o poder público reconheça como patrimônio cultural e regularize nosso território.

Eles também destacaram a importância do bambuzal, como já haviam falado durante a exposição feita na oficina anterior, e do fogão a lenha. Em relação a esse último elemento, o sentido da "preservação" está relacionado à garantia de que eles possam dar continuidade ao seu modo de vida específico – tenham garantido o direito de usarem o fogão, "de fazer fumaça".

> Inclusive pra gente preservar esse território é muito importante porque pode um dia construir um prédio e esse morador do prédio implicar com a fumaça do nosso fogão de lenha. Então pra gente, além do território, tem que preservar em volta, como um espaço em volta.

O grupo do quilombo de Marques falou de uma série de referências culturais da comunidade, das terras antigas e novas às rezas, músicas e danças. Nas palavras de Edson:

> Bom, primeiro, como patrimônio histórico a gente identificou nossas terras, né, as antigas terras, tantos essas aqui como essas aqui (as novas)[...]
> O cemitério dos anjos, aqui na casa do meu tio Téo aqui, bem aqui do lado aqui tem um cemitério, os anjinhos lá, todas as criancinhas pequenas que faleceram lá eram enterradas nesse cemitério. [...] Hoje a água tá mais ou menos aqui ó, aqui por baixo, e o cuidado que a gente teve foi não deixar a hidrelétrica atingir o cemitério. Nisso aqui tá enterrado gente demais.
> As tendas de farinha, aqui tinha uma, essa aqui é a tenda de farinha de tio Luís, essa aqui de Cuji, que não quis ser quilombola, foi embora pras bandas do Brasil. Essas tendas de farinha aqui todas elas são, era né, que agora não tem mais, era de pedra.
> A pedra da penitência... É essa pedra aqui. Quando tava difícil naquela época que quase não chovia, os mais velhos subiam aqui, né, e pediam a Deus a chuva, rapaz e chovia! Batata, chovia! Eis o mistério da fé, chovia!
> Quando o pessoal mais antigo eles chegaram pra lá, passava muita fome, não tinha ferramenta de comer, era pobreza mesmo, tinha nada pra comer não... E aqui nessa pedra... Foi o pai do meu tio Belo, ele ouviu uma voz aqui, em cima dessa pedra falando sobre uma mucunã, pra eles procurar, cavar uma mucunã e lavasse em nove águas. Mucunã é uma espécie de mandioca, uma espécie de batata assim, sabe...? Só que é altamente venenosa. Tem que ser lavada em nove águas deixada em jejum, um processo todo. E ele ouviu uma voz aqui e ele achou, realmente procurou essa mucunã e achou e lavou em nove águas, fez o que ele ouviu e matou a fome realmente das pessoas.
> As roças, né... Nossas roças tá mais ou menos nessas quebrada aqui, era uma roça coletiva assim, era um coletivo só que nesse coletivo cada um tinha o seu, sabe..? Todo mundo aqui ajudava a capinar, plantava e na colheita todo mundo ajudava a colher. É claro, cada qual no seu, né...
> As danças... Lá existe a dança que a gente vê, eles não passaram, não conseguiram passar essas danças como que era direitinho pra gente, só que pelo que vocês perceberam o dia que vocês foram aquilo lá é uma tradição antiga que eles seguem, então a gente tenta buscar isso. As danças a gente tem como tradição antiga dos nossos antepassados (Rosinere completa: "a gente percebe que a dança do meu avô, minha avó, as cantigas de roda, a gente percebe que aquelas cantigas são cantigas que naquela época eles praticavam aquilo.") Essa dança aqui que eu mais D. Rita tava dançando aqui é também d'uma época, sabe..? a gente tá vendo que foi naquela época, que eles trouxeram aquilo.
> As musicas é um meio de expressão artística que a comunidade procura manifestar.
> As comidas típicas como todos puderam experimentar. [...]

> As rezas também é tradição antiga... [...] Tem reza e tem os benzimentos, né?.. Também tem esses benzimentos que são passados de gerações em gerações.

Essas referências levantadas por Edson, Rosinere e Delei expressam a relação do grupo com seu território: as terras não são apenas espaço, são suas referências culturais. Nessas, alguns lugares são destacados como significativos por se relacionarem a memória, a antigas práticas e ao *sagrado* – como o cemitério dos anjos e a pedra da penitência.



Figura 8 - Rosinere, Delei e Edson, do Quilombo de Marques, falando sobre as referências culturais de sua comunidade. Foto: Beatriz Accioly Vaz.

Na apresentação do grupo representante da Chacrinha dos Pretos, as referências culturais identificadas foram: o Ponto de Cultura, as ruínas, as danças, a capela, o cruzeiro, a música, as brincadeiras, os contos, os versos, as histórias, a culinária, a calçada de pedra, o futebol, o artesanato, a festa dos padroeiros da comunidade que ocorre nos dias 3 e 4 de agosto, as rezas, o teatro e a festa junina. Essas referências foram apresentadas como complementares: as danças, as músicas e o teatro, por exemplo, foram identificados como práticas que ocorrem tanto nas ruínas como no espaço do Ponto de Cultura, que por sua vez, tem o nome de duas mestras da comunidade já falecidas "Ponto de Cultura Quilombo da Chacrinha – Casa das Comadres Vó Domingas e Vó Noêmia". Em relação ao cruzeiro, que atualmente se encontra dentro do terreno da pousada como já tratado, o grupo colocou que a salvaguarda dessa referência cultural estaria relacionada ao direito que eles têm em relação ao território onde o cruzeiro está localizado, ao qual não tem acesso nem para realizar suas celebrações. Assim, a comunidade apontou como uma ação de salvaguarda que poderia ser tomada por eles o acionamento do Ministério Público Federal (MPF) - órgão responsável por

assegurar o cumprimento dos direitos relativos às populações quilombolas - para que esse interceda pela comunidade em relação a esse conflito de interesses.

Sandra, Tânia e Adriane, representantes da comunidade quilombola Carrapatos da Tabatinga, identificaram como referências culturais do grupo: as músicas, as festas – como a Festa de São Sebastião e as festas da Umbanda -, as benzedeiras, a capoeira, o Moçambique, a dança da peneira e a Escola de Samba da Tabatinga. Além dessas, falaram do "modo de viver coletivamente" como uma importante referência cultural da comunidade, nas palavras de Sandra "nossa união é muito grande. Onde vai um, vai todos". Segundo elas, em função dessa característica, na região onde vivem as pessoas de fora da comunidade costumam dizer que não é bom brigar com ninguém da Tabatinga, pois se arrisca ter que brigar com todo mundo junto.

O grupo de Carrapatos da Tabatinga, assim como outros grupos, também identificou os mestres da comunidade como referências culturais, por serem eles guardiões das tradições locais. Em relação às tradições, disseram que tem enfrentado dificuldades no que diz respeito à interferência da Igreja, através dos padres locais, na tradição do Moçambique. Segundo elas, os padres queriam que o grupo pedisse esmolas para a Igreja durante as festas do Moçambique, o que se recusam a fazer. Como forma de salvaguardar as referências culturais locais de forma ampla, o grupo apontou como possibilidade o "tombamento da comunidade para salvaguardar a cultura que dentro dela está", indicando uma concepção do instrumento de acautelamento do patrimônio cultural que não distingue o *material* e o *imaterial a priori.*

As referências culturais do Quilombo Matição identificadas pelo grupo foram apresentadas por Marilene:

> Nossas referências culturais são o que? A capela, tá aqui nesse ponto aqui, o mês de Maria que também acontece aqui dentro da capela, mês de maio, né, tem reza o mês inteiro. A festa de Santa Cruz que é também aqui dentro da capela. A gente sai no dia 2 de maio, vai lá no Alto do Cruzeiro e desce cantando pra cruzinha na frente de cada casa. A festa de São João e São Pedro, que acontece aqui, tem a fogueira. Festa de São Benedito que acontece nessa casa aqui, a reza de São Benedito, vai ser agora dia 19, semana que vem. Candombe... [...] O Reinado de Nossa Senhora do Rosário, que a maioria dos participantes são da comunidade. O Reinado é agora no mês de setembro, aí o pessoal sobe vai pro centro, participa da festa do Rosário. A folia de reis também que acontece dentro da comunidade no mês de dezembro. E tem também o patriarca e a matriarca que a gente colocou como referências culturais, que um reside aqui, Seu Dante, meu avô, fez 90 anos, e a D. Divina que é minha sogra, reside aqui, 82 anos, que é na casa dela que é feita a fogueira de São João. E na casa dela também, ela tem lá uma sala de umbanda, que mexe com benzição né, vai muita gente e tal. E ela trabalha também com medicina alternativa. Tem como mestre também o Tio Badu, que é mestre em homeopatia da agricultura familiar e tem o batuque também como nossas referências.

Em relação às referências apontadas, é interessante notar a importância da religiosidade para o grupo, indicada na menção à capela, às festas religiosas que ocorrem na

comunidade, ao Reinado de Nossa Senhora do Rosário e ao candombe, um ritual sagrado que envolve a música – emanada do toque de três tambores e dos cantos – e a dança. A identificação do patriarca, da matriarca e do mestre da comunidade como referências culturais pode ser interpretada como a valorização e o respeito aos mais velhos, aos seus saberes e a memória do grupo, contada também através das pessoas que ali vivem.

A comunidade dos Arturos, assim como a de Matição, identificou como uma de suas referências os mais velhos da comunidade e aqueles que já faleceram, denominados por eles como "os Arturos de primeira linha", por serem os descendentes diretos do fundador da comunidade, Artur Camilo. Assim eles explicam a importância da "casa patriarca", antiga casa de Artur Camilo, e dos onze filhos dele:

> A casa patriarca é a primeira casa da propriedade local, onde o fundador Artur Camilo e Carmelinda criaram seus filhos e onde deu continuidade a comunidade que existe hoje. Foi através dos onze filhos de Artur Camilo que gerou toda a população da comunidade. Infelizmente, hoje só existem três filhos vivos, nos quais ainda temos uma grande obediência por toda importância que tem para nós, portanto, toda a comunidade tem uma grande preocupação pela saúde, pela sobrevivência desses filhos de Arturos.

Além dessas referências, como o grupo de Marques, os Arturos identificaram o próprio território onde vivem como uma de suas referências, chamada por eles de "a propriedade". Nas palavras de Jorge, "sem ela não existiria a comunidade". Também indicaram a capela, tratada por eles como a sede da comunidade, local não só sagrado, mas também de encontro, e os costumes e tradições culturais da comunidade, enumerados por Jorge:

> A comunidade tem suas tradições que são desenvolvidas em toda a comunidade, tendo como ponto central a capela e essas tradições também são uma referência para a comunidade. Hoje os Arturos são conhecidos mais pelo Congado, mas nós temos outras tradições que são tão importantes quanto o congado. A gente tem o candombe, o nosso candombe para nós é totalmente sagrado, tem os dias próprios pra realizar o candombe. A gente tem também o batuque, que é um ritual festivo que acontece sempre que a comunidade tem interesse, quando tem uma festividade normal, reúnem-se as pessoas e faz a dança do batuque. Tem a festa do João do Mato, que é uma festa ligada a agricultura, ao plantio, ao cultivo da terra, ou seja, a festa da capina que é realizada em dezembro. Temos também a Folia de Reis que é realizada também do mês de dezembro até janeiro. E temos também o grupo de percussão e dança afro que é o Arturos Filhos de Zambi, que além da percussão e da dança afro a gente trabalha lá o teatro.

Ao refletirem sobre suas referências culturais, os grupos indicaram práticas, saberes e mestres que se relacionam em seus discursos com a ideia de *tradição,* de uma herança trazida dos antepassados, entendida por eles como algo que deve ser preservado. Em dois momentos distintos, surgiu a imagem da *cultura* do grupo como uma planta, uma árvore. Primeiro, Marilene ao apresentar a reflexão realizada pelo grupo de Matição, relatou a metáfora

utilizada pelo Sr. Badú, carinhosamente chamado de Tio Badú por todos os presentes, para as "referências":

> É preciso preservar pra não acabar, sendo que é como uma raiz que deve se manter firme e estar cada dia se alastrando mais e engrossando, pois essas referências foram deixadas pelos parentes já falecidos e todas elas são de grande importância para a comunidade, é a base de sustentação do quilombo, fundamentação para a consistência do que se vive ali.

Depois, Jorge usou a mesma imagem de uma árvore para se referir à comunidade dos Arturos:

> Nós fazemos uma comparação da nossa comunidade como uma grande árvore, né, uma árvore precisa de suas raízes pra se sustentar, e os Arturos, as raízes nossas, além dos onze Arturos, são também os costumes que a gente preserva.

A metáfora da árvore, apresentada por Sr. Badú e Jorge e manifestamente compartilhada pelos demais, sugere uma analogia entre a comunidade e algo vivo, que cresce e se modifica com o tempo, mas que permanece sendo o mesmo. Algo que dá frutos, folhas e flores, mas que a despeito de sua produção sensível, não pode prescindir do solo sagrado, da terra nutriz sem a qual todo o restante feneceria. As pessoas nascem, crescem e morrem, assim como os frutos, folhas e flores de uma árvore que vão se modificando e são substituídos com o tempo. Assim também, as referências culturais dessas comunidades possuem suas dinâmicas próprias, algumas se tornam troncos, outras apenas gravetos que acabam quebrando com um vento ou uma chuva forte e logo são substituídos por novos gravetos. Tal metáfora consegue sintetizar a dinamicidade da cultura e simultaneamente a importância da memória e dos antepassados para as comunidades quilombolas contemporâneas.

2.6 - Patrimônio como instrumento político: territórios quilombolas em MG

A titulação dos territórios quilombolas é, sem dúvida, a principal demanda dessas populações frente ao poder público. Contudo, outras áreas começam a ser demandadas na medida em que a complexidade e a diversidade de tais contextos vêm à tona. Em um contexto no qual o acesso a direitos pelos chamados povos ou comunidades tradicionais[14] passa, também, por uma mobilização interna e pelo enquadramento a determinados dispositivos legais, membros do grupo e agentes externos acionam os sinais ou elementos que marcam a diferença e "identificam" o que é ser "quilombola". Assim, lugares, histórias e práticas são re-

[14] O Decreto nº 6.040/2007 define no artigo 3º povos e comunidades tradicionais como "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".

significados nesse processo de afirmação étnica e luta por direitos coletivos, de forma a constituir e valorizar a memória de grupos, antes estigmatizados e subalternizados. Como analisa Arruti,

> apesar das exigências do termo, os "remanescentes" não são sobras de antigos quilombos, presas aos fatos do passado por uma continuidade evidente e prontamente resgatada na "memória coletiva" do grupo, prontos para serem identificados como tais. Independente de "como de fato foi" no passado, os laços dessas comunidades com grupos do passado precisam ser produzidos hoje, através da seleção e recriação de *elementos da memória*, de *traços culturais* que sirvam como os "sinais externos" reconhecidos pelos mediadores e pelo órgão que têm a autoridade de nomeá-los ou reconhecê-los. Enfim, o *processo de identificação e reconhecimento oficial*, apesar do que esses termos sugerem, não implicam o simples registro ou coleção de realidades dadas e prontas, mas um amplo processo de produção. (Arruti, 2003, p.40)

A respeito desse "processo de produção", cabe ressaltar que não se trata de pensar a partir de uma perspectiva pautada por conceitos como autenticidade ou originalidade. Compartilho aqui de um referencial teórico que problematiza esses conceitos e a noção de pureza que há por trás dos mesmos. Mas, considerando que "autenticidade" e "originalidade" são conceitos ainda bem presentes no campo do patrimônio cultural– se é que um dia deixarão de o ser –, é importante lembrar-se da *invenção das tradições*, já bastante analisada por diversos autores[15]. Mais do que isso, torna-se imperativo não se deixar levar pela falácia sinteticamente ilustrada por Sahlins em "Esperando Foucault Ainda":

> Quando são os europeus que inventam suas tradições – com os turcos às portas – trata-se de um renascimento cultural genuíno, o início de um futuro progresso. Quando outros povos o fazem, é um signo de decadência cultural, uma recuperação fictícia, que não pode produzir senão simulacros de um passado morto. (Sahlins, 2004, p.6)

Com isso, destaca-se que todas as sociedades e grupos estão e sempre estiveram envolvidas em "processos de produção" de *identidades* e *diferenças,* através da seleção de elementos de memória e de traços culturais. Esses processos não obedecem a uma lei ou *ordem cultural,* mas são influenciados pelos contextos nos quais esses coletivos se encontram. Em alguns casos, se trata da *recuperação* de elementos de um passado remoto, ao qual se confere um estatuto de origem; em outros, de um passado não tão distante ou mesmo da deliberada produção contemporânea de um desses elementos. Pensemos em alguns dos quilombos participantes do projeto. Algumas das comunidades, como os Arturos, Matição e Marques, por exemplo, ao contarem suas histórias e narrarem o surgimento da comunidade remontam a ancestrais e fatos de um passado relativamente distante, ligado diretamente ao

[15] A esse respeito ver Hobsbawn & Ranger (1997) e Carneiro da Cunha (2009).

contexto da escravidão. Em outros casos, como em Manzo Ngunzo Kaiango, por exemplo, os elementos diacríticos existentes no presente possuem internamente – e de certa forma, também externamente – maior eficácia simbólica no acionamento de uma identidade quilombola. Isso não quer dizer, contudo, que essas situações sejam excludentes. Muito pelo contrário, são complementares e parte de um processo complexo. Tampouco, o processo pelo qual ocorre tal produção não deve ser pensado como aquilo que legitima uma ou outra identidade. Independente de esse processo fazer referência a um passado distante ou a elementos recentemente apropriados ou produzidos pelo grupo, o que importa é como esse se dá no presente e quais elementos são selecionados e recriados hoje.

Assim, o acionamento da categoria de patrimônio – em especial adjetivada por cultural - por esses grupos pode ser pensado também como parte desse processo de produção étnica. Em certo sentido, podemos dizer que o *uso* dessa categoria faz parte daquele sistema metacultural de que trata Manuela Carneiro da Cunha, denominado como "cultura" [16]. Esse pode ser entendido como o discurso, ou narrativa, constituído a partir de um processo reflexivo no qual os grupos produzem a "cultura para si". Do mesmo modo que a "cultura" tornou-se um argumento central, utilizado pelos grupos para obter reparações por danos políticos e em reivindicações de direitos, como o acesso à terra (Carneiro da Cunha, 2009), o "patrimônio" começa a servir aos mesmos fins, especialmente a partir da ampliação do campo que ocorre com a inclusão do patrimônio de natureza imaterial através do Decreto nº3551/2000.

Ao se constituir como parte de um discurso oficial, os processos de patrimonialização - seja através do tombamento, registro ou inventário – de referências culturais de povos e comunidades tradicionais são apropriados como forma de afirmação de identidades particulares e instrumento de ação política. Nesse sentido, a objetivação realizada pelos processos de patrimonialização é, por vezes, instrumentalizada como forma de legitimação de identidades ou discursos contra-hegemônicos, em contextos nos quais estão em jogo interesses e ideologias divergentes. Salaini e Graeff destacam essa dimensão na análise a respeito do INRC realizado sobre o Massacre de Porongos no Rio Grande do Sul, que conferiu materialidade a versões alternativas à apresentada pela historiografia oficial a

[16] Carneiro da Cunha distingue cultura (sem aspas) de "cultura" (cultura com aspas). A primeira seria o conceito de cultura comumente utilizado no campo da antropologia, mas irredutível a uma definição única. Como brevemente apresentado pela autora, pode ser entendida como "esquemas interiorizados que organizam a percepção e a ação das pessoas e que garantem um certo grau de comunicação em grupos sociais" (Cunha, 2009, p.313). E "cultura" seria a forma como essa categoria analítica fora incorporada e utilizada pelos povos da periferia.

respeito do acontecimento, na medida em que essas foram documentadas e registradas no âmbito das políticas públicas de patrimônio imaterial.

> Na medida em que o Massacre de Porongos é reconhecido como tal – e não como uma "surpresa" ocorrida numa batalha como outra qualquer –, a referência ao evento passa a se articular com outras demandas étnicas, sociais, culturais e patrimoniais, tanto no estado como no país. (Salaini & Graeff, 2011, p.186)

Nesse sentido, a atividade de documentação decorrente de um processo de patrimonialização ou inventariamento, assim como o reconhecimento oficial por um órgão público da área de patrimônio cultural, se articula com outras demandas e é instrumentalizada no sentido de fortalecer o pleito dos grupos em relação a outras políticas. A esse respeito, muitas vezes, os grupos ou as lideranças desses não fazem distinções entre os instrumentos utilizados pelas políticas de patrimônio cultural, visto que o que lhes parece mais importante é o reconhecimento e a proteção ou preservação decorrente de quaisquer desses instrumentos. As diferenças quanto às especificidades de cada instrumento – um voltado para o "material" outro para o "imaterial" – e a eficácia dos mesmos para a proteção de tal ou qual "bem" ou "referência", não ecoam no discurso desses agentes, pois, por fim, o que se quer salvaguardar e valorizar é o próprio grupo.

Podemos, como exemplo, mencionar o caso de Manzo Ngunzo Kaiango. No período em que o grupo foi retirado de suas casas e levado para um abrigo, houve uma série de desentendimentos decorrentes das ações não coordenadas do poder público municipal, em que alguns setores determinavam a demolição das casas e outros informavam não haver risco para os moradores. Em meio ao imbróglio em que estavam envolvidos, Cássia em várias ocasiões argumentava que o poder público deveria resolver logo o problema, fazendo as reformas necessárias para garantir a segurança de todos que ali viviam, pois o quilombo seria um "patrimônio cultural", um "bem cultural" da cidade. Argumentando nesse sentido, ela dizia que Manzo Ngunzo Kaiango era inclusive tombado pela Prefeitura Municipal de Belo Horizonte. Curiosa a respeito dessa informação, pedi na ocasião que me mostrasse o documento ao qual ela se referia quando falava do tombamento. O documento mostrado por ela era referente a um inventário cultural realizado em toda a cidade entre outubro de 2003 e dezembro de 2004 pela Fundação Municipal de Cultural, através de financiamento do Fundo de Direitos Difusos/Ministério da Justiça. Cássia disse que nesse ano haviam estado no quilombo algumas pessoas que faziam o estudo para a Fundação Municipal de Cultura.

Para Cássia, assim como para muitas outras lideranças quilombolas, não havia uma distinção clara entre os instrumentos da política de patrimônio cultural. Podemos deduzir que a menção ao tombamento se deu, em grande medida, por ser esse instrumento já bastante

conhecido, mesmo que não se saiba ao certo quais são seus efeitos[17]. Nesse caso, não importava se era um inventário, registro ou tombamento, o que estava em jogo e era acionado pela liderança do grupo era que o poder público já havia, de uma forma ou de outra, reconhecido que ali era um lugar importante para a cidade do ponto de vista "cultural". Assim, da mesma forma que se acionava a identidade étnica "quilombola" como forma de assegurar que o poder público agisse de maneira a contemplar as especificidades daquele grupo, se acionava a ideia de "patrimônio cultural".

Em outras situações, a categoria de patrimônio cultural e os instrumentos dessa política são acionados como forma de argumentar contra o risco e a ameaça de perda das especificidades culturais dos grupos em face de processos iminentes de implantação de empreendimentos e exploração econômica da terra por empresas, multinacionais e latifundiários, em contextos *desenvolvimentistas*. Isso ocorre, por exemplo, no caso apresentado do quilombo Chacrinha dos Pretos, ameaçado atualmente pela duplicação da linha férrea que passa dentro da comunidade transportando minério de ferro das mineradoras existentes na região. Nesse caso, em um primeiro momento, o Ministério Público Estadual de Minas Gerais, preocupado com a possível destruição das ruínas em função do empreendimento, solicitou ao Laboratório de Arqueologia da UFMG que fosse feito um estudo arqueológico no local, com a finalidade de instruir um pedido de tombamento de tais ruínas. Com o início do estudo arqueológico, logo se viu a necessidade de incluir uma pesquisa antropológica focada na comunidade. A ampliação do escopo da pesquisa foi necessária, tendo em vista o contexto local de relação direta entre as ruínas e a própria comunidade. Nesse sentido, não caberia pensar o patrimônio cultural de forma fragmentada, considerando apenas a dimensão material ou imaterial, como comumente ocorre no reconhecimento oficial pelas instituições governamentais responsáveis pela proteção e salvaguarda do patrimônio cultural. Assim, foi elaborado pelo Núcleo de Estudos em Populações Quilombolas e Tradicionais, em conjunto com representantes da Chacrinha dos Pretos, uma proposta de tombamento do quilombo associada à ideia de salvaguarda proveniente da política de patrimônio *imaterial,* tendo em vista a necessidade de salvaguardar a comunidade que ali vive com todas as suas especificidades culturais e históricas.

A política de patrimônio também foi acionada pela Dra. Mari de Nasaré Baiocchi, ainda em 1985 antes da consolidação de uma perspectiva ampliada de patrimônio pela

[17] Durante todo o período em que trabalhei na Superintendência do Iphan em Minas Gerais no setor de Patrimônio Imaterial, era recorrente que as pessoas, detentores e outros agentes, confundissem os instrumentos e falassem que a capoeira ou o queijo, por exemplo, eram tombados.

Constituição Federal de 1988, como forma de proteger o quilombo Kalunga (GO), em face das diversas ameaças que a comunidade vinha sofrendo.

> O que temos assistido assemelha-se a um rolo compressor que desagrega ou assimila as comunidades, impondo um processo aculturativo onde a identidade histórico-cultural é relegada a segundo plano. Impõe-se, não se propõe, não se leva em conta a vida, a cultura que cada grupo possui, as particularidades. Seu modo de amar, trabalhar, sorrir, cantar e morrer, que pode e deve ser assegurado. (Processo nº 1.304-T-90 - Referente ao tombamento do Quilombo Vão-do-Moleque, Cavalcante/GO)

Baiocchi solicita o tombamento da área do quilombo, a partir de uma perspectiva que considera as especificidades culturais do grupo, sem uma distinção entre aspectos *materiais* e *imateriais.* Estando aí presente uma perspectiva de patrimônio cultural que podemos denominar como *territorial.* O que se anseia proteger e valorizar nesse caso não é uma edificação ou outra, nem uma celebração ou uma forma de expressão, mas todo um conjunto de referências que compõem ali um modo específico de vida, que possui suas particularidades, mas que também têm semelhanças com outros povos e comunidades tradicionais. Nesse sentido, se trata da afirmação de modos de vida não hegemônicos, que escapam do modelo englobante e homogeneizador do capitalismo e que estabelecem, desde muito, relações de equilíbrio com o ambiente em que vivem. Essa perspectiva também é explícita no pedido de tombamento do quilombo de Oriximiná no Pará, encaminhado ao Iphan:

> Os negros, a exemplo de outros povos da floresta, possuem diferentes espaços de atividades econômicas como: o espaço do rio destinado à pesca, determinado castanhal, o lugar onde se retira a madeira, o espaço para a plantação, de caça, no entanto estes espaços são vistos como um todo, não são propriedades privadas, são terras de uso coletivo cujas regras de ocupação se baseiam em velhas leis consuetudinárias. Por isso mesmo, as técnicas de produção dos negros não obedecem os sistemas tradicionais e devastadores dos latifundiários. Pois enquanto estes procuram auferir maiores lucros com a devastação da floresta, aqueles procuram no trabalho coletivo agroextrativista, apenas as exigências para a subsistência das suas comunidades. Assim as jornadas de trabalho seguem os ciclos definidos pela natureza, com um tempo para caçar, pescar, coletar e plantar. Seus hábitos alimentares também seguem esses fatores que relacionam intimamente homem e natureza, fazem com que os negros do Trombetas não alterem os ecossistemas da floresta, mas promovam o necessário equilíbrio ao meio ambiente. (Processo nº 1.353-T-95- Referente ao tombamento dos Quilombos de Oriximiná, Oriximiná/PA)

Podemos, a partir desses casos, traçar um paralelo com a análise de José Reginaldo Gonçalves (2002) a respeito da *retórica da perda* na constituição do campo do patrimônio cultural. Nesses o fator que mobiliza a proteção/salvaguarda dos quilombos é também o risco da *perda* e a ameaça colocada por situações externas aos grupos. A *perda* que se teme é do quilombo como um todo, como modo de vida das pessoas que o habitam, como *lócus* de

especificidades culturais, como lugar físico e simbólico de (re)produção cultural. A mobilização do discurso patrimonial não passa, assim, por uma diferenciação de *natureza* dos bens – *material X imaterial -,* tampouco pelo acionamento de instrumentos específicos. Mas, sim, por uma apropriação orientada, política e ideologicamente, para a valorização da diversidade cultural e proteção aos povos e comunidades tradicionais.

CAPÍTULO III: QUILOMBOS: OS DISCURSOS E PRÁTICAS DO CAMPO DO PATRIMÔNIO

Os discursos do campo do patrimônio cultural, ao orientar e se constituírem como políticas públicas de Estado, identificam bens e referências a serem valorados e reconhecidos como algo importante, que deve ser preservado e salvaguardado pelos agentes públicos e pela sociedade como um todo. Nesse sentido, a escolha das referências culturais que são oficialmente reconhecidas diz dos discursos dominantes em determinado contexto ou dos traços da identidade que se quer ressaltar, ou mesmo desenhar, para uma nação. Os valores que orientam tais ou quais escolhas são, portanto, contextuais. Não emanam dos próprios elementos patrimonializados, mas das relações entre esses elementos e as redes significativas e relações de poder que perpassam determinado contexto social. No caso do patrimônio cultural reconhecido oficialmente pelo Estado, temos então a expressão de algumas dessas redes significativas, que dizem não apenas dos valores apregoados pelas instituições de governo, mas também dos valores dominantes em determinada sociedade. Como Arantes argumenta, o processo de atribuição de valor que confere sentido patrimonial a referências culturais se dá no âmbito da esfera pública:

> Diversamente de outras representações coletivas, o sentido patrimonial dos conhecimentos, expressões culturais e artefatos patrimoniais – considerados em sentido estrito – não emana diretamente das práticas disseminadas em determinado meio social. Embora derivem destas, são instituídos por um complexo processo de atribuição de valor que ocorre no âmbito da *esfera pública,* entendida aqui como o conjunto de instituições de representação e participação da sociedade civil no espaço politico-administrativo do Estado. (Arantes, 2012, p. 110)

Nesse sentido, conhecer os discursos do campo do patrimônio cultural em cada momento histórico permite compreender quais elementos e valores orientavam as redes significativas em determinado contexto. E, assim, lançar luz sobre conjunturas sócio-políticas mais amplas.

Como Gonçalves expõe, os discursos - e, por conseguinte, as práticas baseadas nesses discursos - sobre patrimônio cultural e a preservação deste estão comumente calcados em uma retórica da perda, baseada em diferentes projetos político-ideológicos de nação:

> Assim, os ideólogos do patrimônio cultural, ao denunciarem o risco da 'perda', não estão apenas registrando um fato histórico, mas discursivamente constituindo esse fato com o propósito de implementar um determinado projeto de construção nacional. (Gonçalves, 2002, p.105)

Nesse contexto, as referências culturais de matriz afrodescendente começam a ser inseridas de maneira mais ampla no campo das práticas e políticas de preservação e

salvaguarda do Iphan apenas na década de 1980. Antes disso, o tombamento do Museu da Magia Negra em 1938[18] no Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, era o único representativo desse segmento. Em 1986 o tombamento de dois bens é de grande relevância simbólica para a mudança de perspectiva que começa a se instaurar: o tombamento da Serra da Barriga, antigo Quilombo dos Palmares em Alagoas, e do Terreiro da Casa Branca, templo religioso do candomblé na Bahia. O primeiro desses processos reconhece oficialmente uma das referências mais importantes em âmbito nacional para o Movimento Negro no Brasil, símbolo da resistência negra; o segundo reconhece, pela primeira vez, um bem referencial da religião de matriz africana, em contraposição aos inúmeros tombamentos de igrejas católicas. O tombamento do Terreiro Casa Branca, no entanto, gerou muitos debates e diferentes posicionamentos, significativos dos rumos que tempos depois a política nacional de patrimônio cultural tomaria com a divisão em duas áreas, a do patrimônio *material* e a do patrimônio *imaterial.*

Dois anos depois do tombamento do Quilombo dos Palmares e do Terreiro da Casa Branca, a Constituição Federal de 1988 traz no seu texto uma perspectiva de patrimônio diferente daquela tradicionalmente consolidada como patrimônio *histórico* e *artístico.* O patrimônio, agora adjetivado como cultural, passa a ser visto como composto por referências dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, delineando-se a positivação da diversidade cultural como um valor da identidade nacional. Destaca-se no texto constitucional que o patrimônio cultural é formado por duas dimensões, o *material* e o *imaterial,* incluindo-se ao lado dos bens, monumentos e conjuntos – objetos por excelência da política de patrimônio desde a década de 1930 -, as formas de expressão, os modos de criar fazer e viver, as criações científicas, artísticas e tecnológicas. Além disso, afora o tombamento, são previstas outras formas de acautelamento, como inventários, registros, vigilância, desapropriação, dentre outras.

A partir da previsão constitucional do tombamento dos documentos e sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos, foram abertos onze processos de tombamento no âmbito do Iphan. Dentre esses, apenas um resultou no tombamento, o processo referente ao Quilombo do Ambrósio em Minas Gerais, que não constitui no presente uma comunidade quilombola, da mesma forma que o Quilombo dos Palmares tombado anteriormente. Como abordado no primeiro capítulo, a discussão a respeito do tombamento

[18] Em relação a esse tombamento, considero que seja expressivo do contexto de marginalização e discriminação das religiões afro-brasileiras do período e que o modo como o acervo é ainda hoje conservado (no Museu da Polícia Civil do Rio de Janeiro, com acesso restrito ao público) sintomático da perpetuação dessa situação.

dos quilombos passa pela oposição conceitual entre "antigos quilombos" e "quilombos contemporâneos" ou "comunidades remanescentes de quilombos". Desde os primeiros pareceres a respeito do assunto, da elaboração do parecer Deprot nº47/98 até os dias atuais, a discussão pouco avançou. Em 2005 o advogado Guilherme Cruz Mendonça, no âmbito do Programa de Especialização em Patrimônio PEP/IPHAN, elaborou um trabalho a respeito de tal questão que sugeria a redação de uma lei específica que regulamentasse o tombamento dos quilombos, entendendo que esse não se equipararia ao tombamento conforme o Decreto-Lei nº25/37. Posteriormente, o Departamento de Patrimônio Material e Fiscalização organizou em 2007 o Dossiê Quilombos, reunindo uma série de documentos como forma de subsidiar uma decisão por parte do Conselho Consultivo, a respeito de qual seria a ação do Iphan com relação a essa temática. Essa medida não teve, até o presente, nenhum encaminhamento. Já em 2008, circulou internamente no Iphan um texto escrito por Dalmo Vieira Filho, ex-diretor do Depam/Iphan, em que se propunha um tratamento da questão do tombamento dos quilombos diverso do proposto no parecer Deprot nº47/98. Tal diferença será abordada no tópico seguinte, com a consideração dos posicionamentos em jogo e de alguns dos desdobramentos das propostas apresentadas no texto em questão.

3.1 - Novos posicionamentos ou *mais do mesmo*?

Em seu artigo "Tombamento dos Quilombos: atualizando a discussão", Dalmo Vieira Filho, ex-diretor do Depam/Iphan, ao se debruçar sobre os artigos constitucionais que tratam especificamente da temática dos quilombos, estabelece uma delimitação do que seria a competência do Iphan:

> Pelo exposto, existem caracterizações e providências diferentes nos dois artigos da Constituição que tratam do assunto. **Cabe ao IPHAN definir o que são os *antigos quilombos* e onde estão, com a finalidade de cumprir o que determina a Constituição, isto é, tombá-los e inscrevê-los nos respectivos Livros do Tombo.** Distintamente, o disposto acerca das *comunidades quilombolas* determina a emissão de posse da terra, que só pode ser efetivada pelos órgãos com competência para tal. (Vieira Filho, s/data, p.1)

No trecho em questão, é enfatizada a distinção entre o ato administrativo do tombamento, instrumento reservado ao Iphan em âmbito federal, e a emissão de posse da terra, que caberia nesse caso ao INCRA, como previsto no Decreto nº 4887/2003. Ao longo do artigo, o autor procura, então, realizar uma revisão da discussão acerca do tombamento dos "antigos quilombos", especificado no quinto parágrafo do artigo 216. A partir de sua análise, o estabelecido no parecer DEPROT nº 47/98 deveria ser revisto, tendo em vista as novas

significações do termo. Assim, considera que devem ser consideradas "reminiscências históricas dos antigos quilombos":

> 1 – As comunidades remanescentes de quilombos formadas por escravos negros fugidos até 13 de maio de 1888 como forma de resistência ao regime escravista;
> 2- Comunidades remanescentes de senzalas, oriundas de escravos negros que habitavam as senzalas na época de escravidão e que com a Abolição foram beneficiários de doação das terras ou que permaneceram nelas, ou ainda, aquelas comunidades criadas por negros libertos como forma de reestruturação sócio/cultural decorrentes da Lei Áurea;
> 3- Os núcleos formados até meados do século XX, predominantemente por descendentes de escravos, como decorrência dos rearranjos sócio/econômico/culturais diretamente decorrentes da abolição da escravidão no Brasil. (Vieira Filho, s/ data, p. 8)

Ora, o autor não percebe que com essa nova conceituação, distintamente do que sugere no trecho citado anteriormente, os "antigos quilombos" serão – em sua maioria – as próprias "comunidades quilombolas", grupos contemporâneos, passíveis de terem suas terras tituladas pelo INCRA. Perpetua ainda, uma abordagem histórica e arqueológica do patrimônio, que permite a restrição da atuação do órgão, sugerindo o tombamento do solo - "o local de vivência dos antigos quilombolas e não seus sucedâneos arquitetônicos de qualquer natureza" (Filho, s/ data, p.9) – como forma de reconhecimento do passado desses grupos que foram marcados pela escravidão. Não se colocando em questão os quilombos pensados como grupos contemporâneos, dinâmicos, com anseios em relação à preservação de suas referências culturais e manutenção de seus territórios. Nesse sentido, Zacchi considera o posicionamento do Iphan como uma estratégia do órgão em preservar a autonomia com relação ao uso de seus instrumentos e definição dos seus próprios critérios:

> Ao se buscar dar para os quilombos uma abordagem histórica e arqueológica entendo que se estava buscando restituir a autonomia do campo do patrimônio, e assegurar que o tombamento continuaria sendo definido segundo critérios definidos pelo órgão. Temendo os desdobramentos que a definição adotada pela ABA [Associação Brasileira de Antropologia] pudesse ter para o patrimônio tratava-se de diferenciar as classes de fenômenos a serem abrangidas pelos dois artigos que mencionavam o termo. (Zacchi, s/data, p.12)

Em documento datado de 09 de novembro de 2006, Guilherme Mendonça, ex-bolsista do Programa de Especialização em Patrimônio PEP/IPHAN que trabalhou com o tema do tombamento dos antigos quilombos, responde ao Memorando 226/2006 GAB – 3.SR/IPHAN que solicita informações sobre o Processo de Tombamento do Quilombo de Frechal, para atendimento a demanda da ACONERUQ, entidade representativa das Comunidades Negras Quilombolas do Maranhão. Com o intuito de esclarecer qual vem sendo o entendimento do Iphan, Mendonça classifica em três categorias distintas as comunidades negras que se auto-definem como quilombolas, tal qual a conceituação proposta por Dalmo Vieira Filho, quais

sejam: comunidades remanescentes de antigos quilombos – formadas por escravos negros fugidos até 13 de maio de 1888, como forma de resistência ao regime escravista -; comunidades remanescentes de senzala – oriundas de escravos negros que habitavam as senzalas durante a escravidão e que com a abolição foram beneficiários de doação das terras ou que permaneceram nelas, ou ainda, aquelas criadas por negros libertos-; e por fim, as comunidades de novos, contemporâneos ou modernos quilombos – formadas após a abolição e que se definem como quilombos, no sentido ressemantizado do termo. O autor prossegue seu raciocínio com a seguinte afirmação:

> Ressalte-se que esta distinção também foi feita na Constituição de 1988, pois o artigo 216 parágrafo quinto trata dos vestígios materiais dos antigos quilombos, enquanto o artigo 68 do ADCT utiliza a expressão "comunidades remanescentes de quilombos. (Processo nº 1.352-T-95 - Referente ao tombamento do Quilombo do Flexal, Mirinzal/MA)

Contudo, o 5º parágrafo do artigo 216 não fala em vestígios materiais, mas em "documentos e sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos". Limitar as reminiscências históricas a vestígios materiais seria uma operação um tanto quanto reducionista, ainda mais quando reconhecemos que o legado dos africanos e afrodescendentes que foram submetidos violentamente ao trabalho escravo, nesse continente, é expressivamente rico e diverso e caracteriza grande parte daquilo que se entende como uma identidade nacional – vide formas de expressão já registradas, como a capoeira e o samba. No dicionário, encontramos as seguintes definições para o termo "reminiscência":

> **reminiscência**
> re.mi.nis.cên.cia
> ***sf*** (***lat reminiscentia***) **1** A capacidade de reter (coisas) na memória. **2**Lembrança quase apagada; vaga recordação. **3** Impressão que fica de uma coisa que se leu. **4** Aquilo que fica de memória. **5** ***Filos*** Lembrança não reconhecida. **6*Filos*** Lembrança incompleta. **7** Sinal ou pedaço que resta de coisas extintas; remanescente.
> (Dicionário Michaelis: http://michaelis.uol.com.br)

Depreende-se de tais definições a relação com a memória e a lembrança. Algo que, embora esteja relacionado ao passado, não está preso a ele. Portanto, reminiscência pode ser entendida como algo vivo, já que atualiza uma lembrança ou memória do passado. A ênfase nesse termo, como sugere Zacchi, ao invés da que foi dado ao termo "antigos", poderia mudar a perspectiva de análise que parece ficar presa a uma falsa oposição entre a ideia de verdade e representação, uma vez que se busca precisar quais seriam quilombos *originais* – nessa concepção, *"*onde viveram negros que um dia foram escravizados".

> É curioso que essa proposta tipológica não pareça gerar muitas controvérsias, e em um texto que circulou internamente na busca de se chegar a uma proposta definitiva, apenas se questionou o recorte histórico, propondo-se incluir os remanescentes de senzala entre as comunidades sobre as quais o § 5º do artigo 216 deveria incidir.

> Parece que estamos aqui diante da velha fórmula que opõe a idéia de verdade à idéia de representação, que poderia ser facilmente evitada se a ênfase que fora posta sobre o termo *antigos* passasse a recair sobre um outro que está ali à disposição, o termo *reminiscências*. (Zacchi, s/data, p.13)

A proposta de atualização da discussão a respeito do tombamento dos quilombos, mesmo assumindo a existência dos quilombos contemporâneos, sugere uma ampliação conceitual apenas aparente. Não seriam esses quilombos contemporâneos, de fato, o objeto da proteção, mesmo que nessa proposta tipológica pudessem ser tombados, pois o que seria protegido, ainda assim, seria o "local de vivência dos antigos quilombolas" e não o local de vivência dos quilombolas atuais, que mantém vivas a memória da escravidão e da resistência de seus antepassados negros.

Nessa perspectiva, passamos para uma interpretação alternativa a proposta por Dalmo Vieira Filho, e corroborada por outros agentes institucionais, do que seriam, então, os "antigos quilombos". Se, seguindo a perspectiva de Vieira Filho e de outros agentes institucionais que já se debruçaram sobre tal imbróglio, partirmos de uma definição por oposição de "antigos quilombos" X quilombos contemporâneos, podemos interpretar que esses seriam aqueles que estão no domínio temporal do passado. Isso não leva, no entanto, a assumir como única alternativa interpretativa a definição de quilombos do Conselho Ultramarino, datada de 1740, visto que no momento de discussão e elaboração da Constituição Federal de 1988 já havia uma discussão acadêmica e um movimento político organizado que ampliava tal definição tendo em vista a constatação de existência das chamadas terras de preto, mocambos ou quilombos em quase todo o território nacional. Territórios que se mantiveram ao longo de mais de um século vivos, através da reprodução de modos de vida próprios e resistência à opressão histórica sofrida. O adjetivo "antigo" poderia, então, estar relacionado ao passado desses grupos, um passado ainda vivo na memória e lembrança dos mais velhos e transmitido de geração em geração através das histórias, dos lugares, das danças, das celebrações e dos conhecimentos compartilhados. Disso, podemos entender os sítios que guardam a memória e a lembrança dos antigos quilombos como os próprios quilombos contemporâneos, ou comunidades remanescentes de quilombo, passíveis de terem suas terras tituladas pelo INCRA.

A última definição constante no dicionário para o termo reminiscência, "remanescente", reforça tal interpretação na medida em que é o mesmo substantivo utilizado no texto do artigo 68 do ADCT: "aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-

lhes os títulos respectivos". Há uma diferença já que nesse último o substantivo refere-se às pessoas que vivem atualmente nesses territórios e, no 5º Parágrafo do artigo 216 o termo em questão pode ser interpretado como a memória coletiva, com os elementos ou referências culturais ligados a tal passado localizados, em geral, nesses territórios.

3.2 - O reconhecimento do patrimônio cultural quilombola?

Nessa seção será apresentado como os dois principais instrumentos da política de patrimônio cultural, o tombamento e o registro, foram utilizados para o reconhecimento do patrimônio cultural relacionado aos quilombos. Serão apresentados os dois casos de quilombos já tombados – Palmares e Ambrósio – e os processos de tombamento de quilombos que se encontram abertos até hoje, explicitando os posicionamentos dos agentes envolvidos através dos pareceres e outros documentos que compõem tais processos. Em relação à política de patrimônio *imaterial,* serão apresentados alguns casos de bens reconhecidos que são encontrados em comunidades quilombolas e em outros contextos.

3.2.1 - Os processos de tombamento em aberto e os quilombos tombados

Apesar das previsões normativas contidas na legislação relacionada à temática patrimonial que diz respeito à questão quilombola, até o presente, pouco se caminhou no campo das práticas e políticas do Iphan a esse respeito. O Estatuto da Igualdade Racial de 2010 (Lei nº12.288 de 20 de julho de 2010) reafirma a importância do tombamento dos "documentos e sítios detentores de reminiscências dos antigos quilombos", contudo, não existe ainda no âmbito do Iphan nenhuma normativa que trate sobre essa temática e essa questão permanece sem resolução, com vários processos de tombamento de quilombos em aberto e uma conceituação de "quilombos" ultrapassada. É sintomático dessa situação o fato de apenas dois quilombos, não mais ocupados por quilombolas, terem sido tombados até hoje - dentre os doze processos já abertos no Iphan para tombamento de quilombos - a Serra da Barriga, antigo Quilombo dos Palmares, e os "Remanescentes do antigo Quilombo do Ambrósio", não ocupados atualmente por populações que se reconhecem como quilombolas, ou remanescentes de quilombo, mas territórios historicamente consagrados como *lugares* em que existiram quilombos, na concepção mais restrita do termo. Apesar disso, existem processos de tombamento no Iphan, abertos desde a década de 1990, relativos a quilombos contemporâneos

certificados pela Fundação Cultural Palmares. Os processos abertos encontram-se atualmente no Depam/Iphan em Brasília e, além da proposta de rediscussão do tema e da formação de um novo Grupo de Trabalho no órgão voltado para essa questão, não há movimentação nesses processos há bastante tempo. Percebe-se, com isso, as dificuldades do órgão em pôr em prática tal preceito constitucional e articular o instrumento do tombamento em contextos em que as comunidades quilombolas não são "vestígios" ou "marcas de um passado", mas coletividades *vivas*.

O sítio tombado como "Serra da Barriga - Quilombo dos Palmares", localizado em União dos Palmares/Alagoas, não é atualmente ocupado por remanescentes de quilombo ou quilombolas. O tombamento, em 1986, está diretamente relacionado às demandas do Movimento Negro (MNU) e ao surgimento da Fundação Cultural Palmares em 1988, no bojo das reivindicações e da luta política dos negros no país. O processo foi aberto a partir de pedido encaminhado em 1981 pelo Conselho Geral para criação do Memorial Zumbi: Parque Histórico Nacional, acompanhado de uma lista com centenas de assinaturas de adesão ao pedido de tombamento da Serra da Barriga. No pedido, dirigido ao então Secretário de Cultura do MEC, Aloísio Magalhães, justifica-se o pleito pelo reconhecimento:

> O tombamento da área aventada para que nela se instale o Memorial Zumbi: Parque Histórico Nacional destina-se, não só à preservação do sitio histórico mas também a cultivar a memória de todos os que, então, lutaram na busca de sua liberdade. Tal proposta, vem de encontro às 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. (Processo nº - 1.069-T-82 - Referente ao tombamento da Serra da Barriga - Quilombo dos Palmares, União dos Palmares/AL)

A área em referência, além de ter sido tombada, foi declarada como Monumento Nacional através do Decreto nº 95.855, de 21 de março de 1988, e posteriormente declarada de utilidade pública para fins de desapropriação, através do Decreto nº96.038, de 12 de maio de 1988. O Plano de Manejo para o zoneamento físico e a Programação de Uso Público da Serra da Barriga foram, por sua vez, executados através de convênio firmado entre a então Secretaria Especial do Meio Ambiente, a Secretaria do Patrimônio Histórico Nacional e a Fundação Nacional Pró-Memória, com intervenção do Conselho Geral do Memorial Zumbi.

Atualmente, no local existe um parque temático, o Parque Memorial Quilombo dos Palmares, uma espécie de *ecomuseu* que possui uma estrutura física voltada para o turismo, organizado em torno de temáticas associadas à matriz afro-brasileira, e construído através de técnicas arquitetônicas relacionadas usualmente a esse universo. De acordo com a descrição existente no *site* do Parque Memorial, esse é "inspirado nas referências históricas conhecidas,

homenageia a epopéia palmarina, a partir de uma releitura que incorpora os consensos das interpretações e as expressões culturais afro-brasileira e indígena"[19]. O tombamento da Serra da Barriga pode, assim, ser interpretado como uma forma de consagração oficial de um dos símbolos mais marcantes do Movimento Negro no Brasil através da inserção da referência do Quilombo dos Palmares, e dos que ali viveram e lutaram contra a escravidão, no rol do patrimônio histórico nacional, que até então não incluía a história dos negros e de outros povos e comunidades marginalizados ao longo da história do país.

No ano 2000, foi tombada a área identificada como "Remanescentes do antigo Quilombo do Ambrósio", localizada no município de Ibiá em Minas Gerais, que, por sua vez, também não é atualmente ocupado por pessoas que se auto-identificam como remanescentes de quilombo ou quilombolas. Encontra-se, ao contrário, em uma área de fazenda em que há uma extensa monocultura de milho. As informações que obtive até o momento de finalização do presente trabalho são de que no local não há qualquer informação a respeito do quilombo e de sua história, apenas uma placa, colocada provavelmente pelo poder público municipal, que expressa uma representação preconceituosa da idéia de *quilombo*, qual seja, "Do alto do Morro do Espia os quilombolas observavam o movimento da região para saques, negócios clandestinos e segurança do quilombo do Ambrósio." (Lima, 2008, p.165). Traçando uma representação das pessoas que ali viviam como "marginais" e contraventores sem qualquer referência à resistência ante o regime escravagista.

O tombamento referente aos remanescentes do antigo Quilombo do Ambrósio foi identificado como a aplicação do instrumento em cumprimento da previsão constitucional de tombamento dos sítios detentores de reminiscências dos antigos quilombos. Contudo, a justificativa também foi orientada pela relevância histórica de tal quilombo, de forma similar ao tombamento relativo ao Quilombo de Palmares. Além disso, na apreciação da proposta de tombamento pelo Conselho Consultivo, destacou-se a "veracidade" dos documentos e dos achados arqueológicos que comprovariam a antiga ocupação quilombola na área delimitada para tombamento. Apesar disso, existem referências que indicam a localização do quilombo em outros municípios mineiros, como, por exemplo, em Formiga (Moura, 2004), e os poderes públicos locais divergem sobre o assunto.

Enquanto apenas dois quilombos, não mais ocupados por populações que se auto-reconhecem como quilombolas, foram tombados pelo Iphan, dez processos referentes ao tombamento de quilombos atualmente ocupados por populações quilombolas, se encontram

[19] www.quilombodospalmares.com.br

abertos desde a década de 1990, a maioria deles sem qualquer encaminhamento. Os processos em aberto estão assim nominados: "Quilombo Vão do Moleque", "Quilombo Flexal", "Quilombos de Oriximiná", "Área conhecida como Jamary dos Pretos ocupada por comunidade remanescente de Quilombo", "Área conhecida como Mocambo ocupada por comunidade remanescente de Quilombo", "Áreas conhecidas como Riacho de Sacutiaba e Sacutiaba ocupada por comunidade remanescente de Quilombo", "Área conhecida como Castainho ocupada por comunidade remanescente de Quilombo", "Área conhecida como Porto Coris ocupada por comunidade remanescente de Quilombo", "Quilombo em Ivaporanduva" e "Área ocupada por comunidade remanescente de Quilombo conhecida como Campinho da Independência". Dentre esses, quatro tiveram pareceres de arquivamento do processo: o referente ao quilombo do Frechal[20], o referente aos quilombos de Oriximiná, o referente aos quilombos Kalunga (processo referente a Vão do Moleque, um dos quilombos do território Kalunga) e o referente ao quilombo de Ivaporanduva. Os outros processos, abertos por ocasião da certificação da comunidade pela Fundação Cultural Palmares, não tiveram andamento em função do aguardo de uma normativa que orientasse os procedimentos com relação aos processos de tombamento dos quilombos. Serão apresentados brevemente os posicionamentos do órgão em relação a alguns desses processos com o objetivo de explicitar qual foi a conceituação de quilombos utilizada pelo Iphan e de que forma essa foi operacionalizada.

Com relação ao processo de tombamento do Quilombo de Frechal, município de Mirinzal/ Maranhão, em 1995 foi dado um parecer recomendando o arquivamento do processo em função de "não ter sido comprovada a relação entre a comunidade e remanescentes históricos de quilombos que porventura tenham se constituído no local". O parecer negativo à continuidade do processo de tombamento não considera que existiram formas diversas de constituição de quilombos, dentre elas a situação apresentada pela comunidade e por documentos históricos, em que as terras foram recebidas por doação do senhor para seus escravos. Esse foi pautado pela consideração dos quilombos como formados exclusivamente pelas fugas de escravos e pela situação de ocultamento:

> [...] no que diz respeito à questão cultural, não encontramos, na documentação a nós encaminhada, indicações quanto ao fato da constituição da comunidade ter sido fundada 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 contrario, as informações do processo nos levam a uma situação de relacionamento amigável entre senhor e escravos." (Processo nº 1.352-T-95 - Referente ao tombamento do Quilombo do Flexal, Mirinzal/MA)

[20] A maioria das referências encontradas para esse quilombo utiliza essa grafia e não a utilizada no processo de tombamento.

Dentre os documentos que fazem parte da instrução do processo constam versões diferentes a respeito do momento em que ocorrera a doação das terras, mas todos caracterizam o território como sendo formado por escravos e seus descendentes que ali permaneceram ao longo dos anos. Contudo, o parecer se prende a questão temporal e conclui que caso a doação tenha ocorrido no século XX, como consta em um dos documentos, a comunidade não teria qualquer relação com o tema dos quilombos.

> 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 de Frechal e Rumo, Mirinzal, MA, datado de 4 de outubro de 1989, e assinado em nome da associação, pelo Sr. Manuel da Cruz Coelho da Silva. Diz ele: "No município de Mirinzal existe uma "terra de preto" denominada Frechal, distante da sede apenas 2 km. Esse povoado juntamente com alguns outros situados neste município é composto de descendentes diretos de escravos – onde encontram-se até os dias atuais" (Processo nº 1.352-T-95 - Referente ao tombamento do Quilombo do Flexal, Mirinzal/MA)

Ora, o que ocorre é a desconsideração do discurso da Associação de Moradores da Comunidade de Frechal e Rumo, pois se eles afirmam a descendência escrava do povoado, como dizer que não há um vínculo com a questão do "enfoque escravo" ou que não há "vinculação da área onde se situa a comunidade de Frechal com remanescentes históricos de quilombos"? Mesmo se valendo de trechos da documentação de instrução do processo que afirmam que os negros receberam as terras em testamento do fazendeiro por terem ajudado o mesmo a quitar sua dívida através do trabalho duro na lavoura que possibilitou o aumento da produção, a vinculação com a temática quilombola é previamente desconsiderada.

Outro processo, referente ao tombamento dos Quilombos de Oriximiná, município do Pará que possui atualmente doze comunidades quilombolas certificadas pela Fundação Cultural Palmares, também tem a indicação de arquivamento em parecer de 1995. A justificativa para a não continuidade do processo de tombamento em referência é de que não há comprovação da relação entre os territórios atualmente ocupados por esses grupos com aqueles onde originalmente se assentaram os quilombos.

> [...] apontamos para o fato de que, nos autos do processo e na bibliografia por nós consultada, não conseguimos relacionar os espaços atualmente ocupados pelas Comunidades Negras do Município de Oriximiná com aquelas onde anteriormente se assentaram os quilombos. (Processo nº 1.353-T-95- Referente ao tombamento dos Quilombos de Oriximiná, Oriximiná/PA)

A documentação arrolada no processo indica que os quilombos em questão teriam sido formados no início do século XIX pela fuga de escravos das fazendas para a região de difícil

acesso dos rios Trombetas e Erepecurú. Os mesmos permaneceram na região, conquistaram relativa autonomia e aumentaram o contingente populacional durante o Movimento da Cabanagem e, após o fim do Governo Cabano em 1841, tentaram uma negociação com os poderes locais para conseguirem a alforria. Com a abolição da escravidão, esses grupos foram se aproximando dos núcleos mais populosos existentes nas partes mais baixas dos cursos dos rios, como forma de facilitar o acesso e as trocas comerciais. Houve então, um movimento desses grupos ao longo do traçado dos rios.

Mesmo sendo comunidades formadas no contexto da escravidão, através da fuga dos escravos, estereótipo do "antigo quilombo" de acordo com a conceituação utilizada pelo Iphan no período em questão, o parecer indica o arquivamento do processo, tendo em vista que o território atualmente ocupado não é aquele dos "quilombos originais". Após onze anos, a partir de demanda da Superintendência estadual do Pará, o processo, que não teve o parecer de arquivamento analisado pelo Conselho Consultivo, voltou à pauta de discussões do setor e a mesma justificativa utilizada no parecer de 1995 veio à tona, como observado no documento elaborado por Mendonça.

> [...] após a abolição, iniciou-se um movimento de descida dos rios, ou seja, progressivamente os quilombolas abandonaram as comunidades situadas na montante do rio, para formar comunidades localizadas próximas à cidade de Oriximiná e do rio Amazonas. Afinal, por que viver num local isolado, se não há mais perseguição? Portanto, diversas comunidades que hoje se auto-identificam como quilombolas nesta região se formaram após a abolição. (Processo nº 1.353-T-95- Referente ao tombamento dos Quilombos de Oriximiná, Oriximiná/PA)

A conclusão se mostra contraditória, na medida em que afirma que as comunidades ocupavam a montante do rio antes da abolição, por conseguinte elas não se formaram "após a abolição", mas - como diversos coletivos humanos ao longo de suas respectivas trajetórias históricas – se deslocaram territorialmente em função de um novo contexto. Dentro dessa perspectiva, Mendonça recomenda realizar pesquisas arqueológicas no local do antigo assentamento quilombola.

O parecer anterior, por outro lado, descarta a possibilidade de registro da área como sítio arqueológico em função da ausência de informações sobre evidências materiais da ocupação quilombola. O que se poderia questionar tendo em vista todo o histórico de territorialização da região por populações quilombolas e a falta de uma visita técnica de um profissional da arqueologia a área mencionada. Ainda, a partir de uma perspectiva arqueológica contemporânea, as próprias moradias e estruturas físicas das comunidades atuais poderiam ser entendidas como sítios arqueológicos, na medida em que se constituem como

testemunhos materiais, contemporâneos e de um passado recente, de determinado grupo social[21].

Por fim, o parecer de 1995, relativo ao processo de tombamento dos quilombos de Oriximiná, aponta para a possibilidade de se pensar a preservação de "bens imateriais":

> Já que não foram encontrados "documentos e sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos", examinamos então a possibilidade do interesse vir a recair na preservação de bens imateriais, identificados nos modos de fazer e de viver das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Município de Oriximiná, considerando-se então a possibilidade de preservação de sua cultura peculiar, originada dos povos que ali se estabeleceram no século passado. (Processo nº 1.353-T-95- Referente ao tombamento dos Quilombos de Oriximiná, Oriximiná/PA)

A proposta apresentada é interessante por indicar a necessidade de outro instrumento de preservação que não fosse voltado apenas para a preservação da *materialidade* dos bens, como o tombamento. Nesse momento, ainda não havia o instrumento do registro do *patrimônio imaterial*, mas a ideia de que existiam bens tangíveis e intangíveis já era corrente no campo do patrimônio cultural e foi oficialmente reconhecida no texto do artigo 216 da Constituição Federal de 1988. Por outro lado, aponta para a divisão insolúvel que se instaurou entre o tombamento e o registro, entre o *material* e o *imaterial* e, indiretamente, entre os bens referentes à matriz lusa, à elite econômica e política, e os bens referentes aos grupos minoritários, como os quilombolas e indígenas.

Outro processo que também teve um parecer de arquivamento foi o referente ao tombamento do Quilombo de Ivaporanduva, localizado no município de Eldorado, no Médio Vale do Ribeira em São Paulo. Esse processo teve um desdobramento diferente dos outros por existir no local uma Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, tombada pelo CONDEPHAAT - órgão paulista de proteção ao patrimônio -, que estava ameaçada pelo seu estado de perecimento. Dentre outras medidas, relativas ao processo de titulação das terras da comunidade quilombola e ao acompanhamento do licenciamento de uma PCH que afetaria a comunidade, o Ministério Público Federal encaminhou ao Iphan recomendação para que o órgão realizasse a restauração e reformas necessárias da igreja para sua manutenção e conservação, tendo como referencia legal o 5º parágrafo do artigo 216. De acordo com o documento, o tombamento previsto no mencionado artigo seria de natureza declaratória, o que acarretaria a proteção do bem por esse instrumento a partir de sua identificação e inscrição. A partir dessa demanda, foi aberto o processo de número 1.437-T-98 referente à mencionada igreja, para além do já existente – nº 1.410-T-98 – referente à "Área conhecida como Ivaporanduva".

[21] A esse respeito ver Funari (2004/2005) e Funari, Orser Jr. & Schiavetto (2005).

De acordo com a documentação presente no processo, a comunidade de Ivaporanduva teria sido formada por escravos libertos de Joana Maria, por ocasião de sua morte em 1802. Portanto, não teria sido formada por negros fugidos durante a escravidão. Não estando, assim, passível de ser reconhecida como um quilombo nos termos da conceituação proposta pelo Iphan no Parecer nº47/98. O parecer de arquivamento do processo referente ao quilombo ainda coloca a própria existência da capela como outro dado que descaracterizaria a comunidade como sendo quilombola:

> Isto é bastante para caracterizar a sua não inserção no movimento quilombola, devido ao regime de padroado corrente no período pré-republicano. Neste regime os membros da comunidade Eclesiástica eram subordinados ao governo, logo a existência de uma comunidade extralegal não seria possível junto a uma igreja – prédio associado a uma atividade governamental, nos termos da bula *Dum Fidei Constantiam,* de 7 de junho de 1514, que subordinou as igrejas de Ultramar à Ordem de Cristo, cujo grão-mestre era o Rei de Portugal. (Processo nº 1.410-T-98 - Referente ao tombamento da Área conhecidas como "Ivaporanduva", ocupada por comunidade remanescente de quilombo, Eldorado/SP)

Além de desconsiderar o sentido contemporâneo de quilombos, que agrega comunidades negras com diferentes trajetórias históricas, não é posto em questão o fato de a capela ser de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, uma santa associada à devoção de um catolicismo negro, e ter sido essa construída com o ouro dos próprios escravos na segunda metade do século XVII. A devoção a Nossa Senhora do Rosário, bem como a construção da capela em sua homenagem, está associada à existência de uma irmandade de negros no local, responsável pelo estabelecimento de relações de auxílio mútuo, além da continuidade e reprodução de festejos e ritos religiosos específicos. Nesse sentido, ao invés de descaracterizar a comunidade como sendo quilombola, a capela seria mais um símbolo da resistência negra na Região do Vale do Ribeira.

O parecer (nº027/99) de arquivamento do processo referente ao quilombo de Ivaporanduva destaca que, além da comunidade não ser quilombola – nos termos do Iphan, até então -, a localidade estaria descaracterizada, não possuindo nenhuma uniformidade no conjunto das edificações, construídas utilizando-se diversas técnicas construtivas. Além disso, aponta para a inexistência de elementos arqueológicos que poderiam caracterizá-la como um quilombo, a partir de vistoria realizada e de conversas com a comunidade. Tampouco, segundo o parecer, seria possível identificar bens de excepcional valor que importassem uma proteção do Iphan. Parte-se, mais uma vez, de um referencial único orientado por um viés arquitetônico, que distingue padrões estéticos a serem valorados, e arqueológico, através do qual se protegem os vestígios de algo que não mais existe.

Logo após a promulgação da Constituição Federal de 1988, em 1989, foi encaminhado ao Iphan um dossiê solicitando a proteção e o reconhecimento do território Kalunga, no estado de Goiás, como patrimônio cultural nacional. O pedido enviado pela antropóloga Dra. Mari de Nasaré Baiocchi ao, então, Pró-Memória é analisado pelas técnicas responsáveis que o encaminham ao diretor do SPHAN para sua apreciação com a seguinte recomendação:

> Entendo que o tombamento de um quilombo, nessas condições, deve ser elemento de proteção não só dos vestígios, mas da substância viva da sua continuidade temporal, ou seja, dos descendentes dos fundadores do quilombo, que mantém vivas as características culturais do grupo. Esse é o caso do quilombo Vão do Moleque, cujos moradores guardam não só uma língua particular como todos os ritos do período da sua organização. (Processo nº 1.304-T-90 - Referente ao tombamento do Quilombo Vão-do-Moleque, Cavalcante/GO)

A abordagem apresentada diverge frontalmente daquela que se apresenta no Parecer nº47/98, bem como em todos os outros que indicam o arquivamento dos processos de tombamento dos quilombos. Talvez tal diferença se deva à própria formação profissional e orientação política dos agentes que ocupavam cargos no SPHAN e no Pró-Memória. Esse último órgão herdeiro das contribuições de Aloísio Magalhães a respeito do "patrimônio cultural não consagrado" e precursor da política que viria a ser instituída como a política de patrimônio cultural imaterial. Nessa abordagem, o quilombo é pensado como algo *vivo,* que tem na sua continuidade temporal as características culturais que o distingue de outros grupos e da sociedade envolvente.

Em parecer, nº38/89, da Coordenadoria Jurídica a respeito da consulta da Coordenadora de Proteção do Pró-Memória, considera-se o tombamento dos quilombos previsto na Constituição Federal como declaratório, devendo ser aberto processo administrativo com vistas à identificação das áreas quilombolas. Contudo, na ocasião o Pró-Memória estava em vias de ser extinto, sendo incorporado ao que viria a ser o Iphan, e o processo de tombamento em referência não teve andamento no âmbito nacional. Por outro lado, o pedido de proteção encaminhado a outras instâncias acabou por se consolidar através da Lei Estadual nº 11.409 de 21 de janeiro de 1991, promulgada pelo Estado de Goiás, que estabeleceu:

> Art.1º. Constitui patrimônio cultural e sitio de valor histórico a área de terras situada nos vãos das Serras do Moleque, de Almas, da Contenda-Calunga e Córrego Ribeirão dos Bois, nos municípios de Cavalcante, Monte Alegre e Terezina de Goiás, no Estado de Goiás, conforme estabelecem o §5º do art. 216 da Constituição Federal e o art. 163, itens I e IV, §2º, da Constituição do Estado de Goiás.

A lei definiu ainda que as terras da área delimitada no parágrafo único seriam de propriedade dos quilombolas que ali vivem, devendo o Estado desapropriar aquelas de outros

proprietários e protegê-las contra esbulhos. Prevê, ademais, que o Estado de Goiás deverá estabelecer, de forma articulada com os moradores, medidas e mecanismos que visem a proteção e defesa do patrimônio cultural. Nesse sentido, a proteção patrimonial é pensada de forma articulada à titulação das terras.

O reconhecimento do território Kalunga como patrimônio cultural do Estado de Goiás não levou, contudo, a espontânea regularização fundiária por parte do governo e, apenas em 2009 o território foi efetivamente titulado pelo Governo Federal. Em parte essa lentidão no processo de titulação das terras Kalunga se deve a uma divergência institucional quanto à competência sobre as ações nos territórios quilombolas. De todo modo, trata-se de uma modalidade específica de pensar o território e os grupos que ali vivem como patrimônio cultural, na medida em que esse não é espaço neutro, mas sim espaço simbólico, de reprodução física e cultural de uma comunidade. Como, Almeida pondera,

> Tal território garante a especificidade desse grupo, constituindo-se como instrumento e argumento para justificar a permanência e a reprodução dos quilombolas que o ocupam. A importância da preservação desse patrimônio assegura a potencialização de sua capacidade autônoma, um etnodesenvolvimento com sustentabilidade econômica e cultural, e a garantia de sua identidade cultural. (Almeida, 2012, p.251)

Nesse sentido, o território Kalunga é reconhecido como patrimônio cultural de uma perspectiva ampla e integrada, não importando divisões arbitrárias das dimensões materiais e imateriais, mas sim a salvaguarda do grupo, na medida em que se assegura sua autonomia e reprodução econômica e cultural.

A partir da análise dos processos de tombamento de quilombos no âmbito do Iphan é possível identificar posicionamentos dominantes que contestam a aplicação desse instrumento de acautelamento para o reconhecimento e proteção dos quilombos. Esses posicionamentos, por sua vez, orientam-se por uma concepção de quilombo datada dos períodos colonial e imperial, determinada temporalmente pelo lapso temporal que iria da chegada dos primeiros contingentes de escravos trazidos do continente africano à abolição da escravidão em 1888. Por outro lado, identificam-se posicionamentos de agentes desse campo que se orientam por outra perspectiva, concebendo os quilombos a partir de suas dinâmicas culturais diversas e a partir da contemporaneidade de tais coletivos. A partir dessa perspectiva, o tombamento é acionado como forma de reconhecimento e proteção desses grupos e territórios, sendo o instrumento flexibilizado, de forma a abarcar aquilo que se quer salvaguardar. Contrariamente, os posicionamentos dominantes na instituição responsável pelo patrimônio cultural nacional, davam ênfase ao instrumento do tombamento em si, como se esse, por sua "natureza", não pudesse ser aplicado a contextos diversos daqueles já consagrados. Para

contemplar esses outros contextos foi preciso criar outro instrumento, voltado para o que se convencionou chamar de patrimônio cultural de natureza imaterial.

3.2.2 - Os bens já registrados e os inventários realizados

Diferentemente do que ocorreu no campo do patrimônio *material* em relação aos quilombos, com a protelação de qualquer decisão que representasse a formalização de uma política pública de patrimônio voltada para essa temática e a permanência de posicionamentos calcados em um conceito *frigorificado* (Almeida, 2002), no âmbito do chamado patrimônio *imaterial* esses coletivos e agentes foram incorporados – mesmo que indiretamente, como será argumentado – como detentores de referências culturais reconhecidas pelo Estado. Junto com outros grupos, como indígenas, povos e comunidades tradicionais e coletivos identificados como detentores de uma *cultura popular,* os quilombolas passaram a fazer "parte" das políticas e ações governamentais ligadas ao "patrimônio cultural nacional", o que ainda não havia se efetivado antes da implementação da política, através do Decreto nº 3551/2000. A partir desse marco normativo, começam a ocorrer os registros do patrimônio imaterial e os inventários, muitas vezes realizados através do instrumento Inventário Nacional de Referências Culturais – INRC, criado pelo próprio Iphan.

Em relação aos bens já registrados, que atualmente totalizam vinte e seis[22], alguns desses estão diretamente vinculados à matriz afrodescendente como, por exemplo, o samba de roda do recôncavo baiano, o jongo no sudeste e o tambor de crioula do Maranhão. Tomo aqui esses três bens como referência por ser explícita, nesses casos, a dimensão da territorialidade que aqui se trata como fundamental no que diz respeito aos quilombos. São bens relacionados a territórios específicos, embora amplos, como a região do Recôncavo Baiano, relacionada umbilicalmente a empresa colonial canavieira; a região primeiramente ocupada pela lavoura do café no Sudeste do Brasil; e a região oeste do Nordeste do país, em especial os estados do Maranhão e Piauí, marcada pela histórica presença de plantações de algodão.

Contudo, há que se destacar que muitos outros bens já registrados possuem vínculos com uma (ou múltiplas) matriz afrodescendente, como o ofício das baianas de acarajé, a capoeira – registrada como "ofício dos mestres de capoeira" e como "roda de capoeira" -, as matrizes do samba no Rio de Janeiro, dentre outros. Esses últimos, no entanto, possuem outras características que tornam mais tênue a associação com os quilombos. O ofício das

[22] Para informações a respeito dos bens já registrados, consultar www.iphan.gov.br.

baianas de acarajé está associado às religiões de matriz afrodescendente, ao candomblé e a umbanda, sendo o acarajé um alimento votivo que faz parte do sistema cosmológico que associa homens e divindades. Essa prática culinária pode também ser encontrada em quilombos, porém está mais associada a centros urbanos – como Salvador e Rio de Janeiro -, configurando-se como fonte de sustento para *o povo de santo,* em especial para as mulheres. A capoeira, por sua vez, embora muitos mestres e praticantes a considerem uma luta de resistência do negro e de sua cultura, se disseminou por quase todo o país, assumindo diferentes características. Atualmente, a capoeira não é apenas uma prática de negros e tampouco está restrita aos territórios quilombolas. Sendo entendida por muitos como um esporte, praticada em academias, essa é uma referência cultural que ao longo do tempo assumiu diferentes contornos e segmentações, se espalhando de norte a sul do Brasil. As matrizes do samba no Rio de Janeiro também, embora tenham origem nas periferias e a referência afrodescendente seja explícita tanto no aspecto relativo às músicas como nas formas de sociabilidade correlacionadas, tem um caráter urbano que as diferencia das referências sobre as quais aqui proponho algumas reflexões.

As três referências culturais - o samba de roda, o jongo e o tambor de crioula -, ainda que tenham suas especificidades, possuem alguns aspectos comuns. Estão relacionados a práticas de coletivos negros que envolvem dimensões sociais e simbólicas, ligadas ao lazer, a convivência e troca, e também a expressão religiosa e ritualística. Nesses três casos a prática-expressão vincula-se aos símbolos identitários negros e à origem – não só definida no tempo-espaço, mas também mítica – de um passado escravo, do *cativeiro*, e da resistência e luta pela liberdade. O samba de roda, o jongo e o tambor de crioula ocorrem também em centros urbanos e seus "detentores", muitas vezes, vivem dispersos pelas periferias das cidades. Mas são, fundamentalmente, práticas de coletivos negros que se encontram no contexto rural. Nesse sentido, são algumas das referências culturais – para se usar o vocabulário patrimonial – de muitos quilombos localizados naquelas regiões.

A partir de um olhar sobre os dossiês de registro, aqui entendidos como documentos que oficializam o discurso do Estado a respeito do bem que se quer salvaguardar, é possível identificar a relativa permanência de uma perspectiva *folclorizada,* que pinça elementos significativos de culturas diversas. Os dossiês são os documentos analisados para que se avalie a pertinência do registro do bem como patrimônio cultural nacional. Consolidam as informações obtidas ao longo de uma pesquisa para conhecimento de determinado bem, sendo o *lócus* da pesquisa definido caso a caso, uma vez que dificilmente contempla todo o universo em que tal referência cultural é encontrada. É o documento de referência para o registro e

também para o início do processo de salvaguarda, que se orienta por outros meios, especialmente pela participação dos detentores.

No caso do samba de roda do Recôncavo Baiano, as instituições proponentes do registro foram a Associação Cultural Filhos de Nagô, de São Félix (BA), a Associação de Pesquisa em Cultura Popular e Musica Tradicional do Recôncavo e a Associação Cultural do Samba de Roda Dalva Damiana de Freitas, essas últimas de Cachoeira (BA). Para elaboração do dossiê de registro foram pesquisados 21 municípios e 33 localidades (mencionadas entre parênteses): Aratuípe (Maragogipinho), Camaçari (Parafuso), Cabaceiras do Paraguaçu (Sede, Geolândia), Cachoeira (Sede, Santiago do Iguape, Alecrim, Belém), Castro Alves, Conceição do Almeida, Governador Mangabeira, Jaguaripe (Sede, Camassandi, Mutá, Pirajuía), Lauro de Freitas (Portão), Maragogipe (Sede, Coqueiros, Itapecerica), Muritiba, Salvador, Santo Amaro, São Félix, São Francisco do Conde (Sede, Ilha do Paty), São Sebastião do Passé (Maracangalha), Saubara (Sede, Bom Jesus dos Pobres), Simões Filho (Pitanga dos Palmares), Teodoro Sampaio, Terra Nova e Vera Cruz (Mar Grande). Desses, já existem comunidades quilombolas certificadas pela Fundação Cultural Palmares em oito municípios, sendo o maior número de comunidades nos municípios de Cachoeira, oito quilombos, e Maragogipe, nove quilombos. Cabe ainda mencionar que Ananias, liderança quilombola e do samba de roda, informou que ao menos oito comunidades quilombolas da região - Kaonge, Kalembá, Dendê, Engenho da Ponte, Engenho da Praia, Santiago do Iguape, Kalole e Imbiara - possuem o samba de roda como uma de suas referências culturais. Apesar disso, não há no dossiê de registro qualquer menção a essas comunidades. A data de certificação pela Fundação Cultural Palmares, da maioria dessas comunidades, é de 2004 e 2005, mesmo período de registro do samba de roda. Assim, provavelmente essas comunidades já se auto-identificavam como quilombolas no momento de realização da pesquisa para registro.

Apesar de ser identificada a "origem escrava" dessa forma de expressão em algumas passagens do texto do dossiê de registro do samba de roda, o termo *quilombo* ou *quilombola* não aparece em nenhum momento. Por um lado, trata-se da referência de origem ligada aos africanos que foram escravizados no Brasil, como se observa no trecho abaixo, a partir do discurso dos próprios detentores.

> O valor do samba de roda também é ligado por seus praticantes ao seu papel como testemunho de tradições mais que centenárias trazidas ao Brasil pelos africanos escravizados.
> "O que eu sei é que partiu mais dos escravos, né? Que os primeiros habitantes da nossa terra foram os escravos, e geralmente nos engenhos a minha mãe contava que se fazia muito samba. De noite, quando eles terminavam o trabalho, quando iam descansar, noite de lua, sentavam no terreiro e daí surgiam os sambas" (Maria Ana do Rosário, Saubara). (Iphan, 2006a, p.72)

Mas, por outro, nos dossiês não se trata da persistência de relações de opressão e desigualdade social sofridas pelos sambadores, ou de como esses estabelecem estratégias frente a tal contexto. Essa questão é posta apenas de forma secundária, como fator que compromete a continuidade da "manifestação cultural" na medida em que influi na escolha dos jovens por outras formas de vida, atraídos pelas benesses prometidas pelo mundo *moderno* e urbano.

> Além disso, é forçoso mencionar a situação de grande precariedade material em que vive boa parte das sambadoras e dos sambadores. De fato, o principal risco de desaparecimento do samba de roda está ligado às difíceis condições sociais e econômicas em que vivem seus praticantes. Em sua maioria, negros; falantes de português dialetal, estigmatizado socialmente; em situação econômica precária pois vivem de agricultura de subsistência, da pesca ou de aposentadorias irrisórias, eles não se apresentam, para a maior parte da juventude da região, como modelos a imitar, mas antes como a personificação de um estado do qual se quer escapar. (Iphan, 2006a, p.79)

A caracterização da situação dos sambadores e a análise de como essa interfere na continuidade do samba de roda são – um tanto quanto depreciativas – feitas a partir de um único viés, sem a consideração das várias dimensões que interagem na conformação das especificidades culturais dos grupos. Nesse sentido, pondera-se que a perspectiva assumida explicita a relação assimétrica entre pesquisador e pesquisado, visível ao tratar a linguagem dos grupos como "português dialetal" e associar a situação econômica precária ao modo de vida baseado na agricultura – adjetivada como "de subsistência" - e na pesca. Em relação à linguagem, caracterizá-la dessa maneira é assumir o ponto de vista daqueles que a estigmatizam e, assumir que a precariedade econômica decorre de um modo de vida baseado na agricultura e pesca é tomar como verdade o que é, de fato, a ideologia capitalista ocidental, como já bem apontou Marshall Sahlins. Segundo esse autor,

> A pobreza não consiste em uma determinada quantidade reduzida de bens, nem é apenas uma relação entre meios e fins; acima de tudo, é uma relação entre pessoas. A pobreza é um *status* social. Como tal, é uma invenção da civilização. Cresceu com a civilização, imediatamente como uma distinção odiosa entre as classes e, o que é mais importante, como uma relação tributária – capaz de tornar os camponeses agricultores mais suscetíveis às catástrofes naturais do que qualquer acampamento hibernal de esquimós do Alasca. (Sahlins, 2007, p.146)

Feitas essas considerações a respeito do dossiê de registro do samba de roda, busca-se evidenciar como essa referência cultural não é a princípio pensada, no campo do patrimônio cultural, como parte de um complexo cultural mais amplo, no qual o modo de viver das pessoas e as relações sociais estabelecidas entre elas e com a sociedade envolvente são estruturantes dessa expressão cultural, assim como de outros elementos diacríticos, que

dificilmente podem ser compreendidos fora dessas redes significativas. Nesse sentido, a ausência dos quilombos no texto esvazia a compreensão da referência cultural de um dos seus sentidos políticos – *lato sensu* – e de um importante aspecto ligado a sua territorialidade. De forma mais ampla, perpetua-se uma visão *folclorizada* da cultura ao tratar isoladamente um elemento diacrítico, parte de um todo complexo e relacional como apenas uma manifestação artística desvinculável de seu contexto de produção.

No dossiê de registro do tambor de crioula do Maranhão, registrado no dia 20 de novembro de 2007 no Livro das Formas de Expressão, também não há qualquer referência às comunidades quilombolas que detém essa prática e saber. Apesar do estado do Maranhão ser aquele com maior número de comunidades certificadas pela Fundação Cultural Palmares – 300 atualmente -, onde o movimento quilombola foi pioneiro e se consolidou como um forte movimento político. Pode-se argumentar que tal ausência se justifica em função do inventário que levou ao registro ter sido realizado apenas em São Luis, na ilha de São Luis e em localidades nas cercanias. O que se justifica, provavelmente, por ter sido a Prefeitura de São Luís quem fez o pedido de registro. Contudo, ali também existem comunidades quilombolas já certificadas, nas quais –provavelmente – também pode ser encontrado o tambor de crioula. O dossiê trata, inclusive, do grande número de brincantes nascido na região chamada de baixada maranhense – região onde se encontram grande numero de quilombos - e de como a migração do interior do estado para a capital na década de 1980 levou ao aumento do número de brincantes em São Luís, o que evidencia a origem rural de tal prática. Os pesquisadores expressam a percepção que tiveram ao longo do trabalho de campo de que tal origem não está apenas no passado, perdida na memória, mas, ao contrário disso, é ativamente afirmada e reproduzida no meio urbano como formas diferenciadas de viver.

> Não por acaso ao visitarmos vários grupos sentíamos estar "no interior". O desenho irregular das ruas, os terraços de chão batido, as casas de poucos compartimentos cortados por grandes corredores, os quintais cheios de plantas, animais, o café na caneca, o rádio no lugar da TV não se explicam pela falta de infra-estrutura dos bairros ou pobreza dos entrevistados. Era o modo de viver de "lá" reproduzido e reafirmado em meio aos padrões do urbano. (Iphan, 2006b, p.66)

Além disso, como no samba de roda, as narrativas a respeito das origens do tambor de crioula estão associadas ao passado da escravidão e à resistência negra.

> Embora não se possa precisar com segurança suas origens históricas, é possível encontrar, dispersas em documentos impressos e na memória dos mais velhos, referências a cultos lúdico-religiosos realizados ao longo do século XIX por escravos e seus descendentes enquanto forma de lazer e resistência ao contexto opressivo do regime de trabalho escravocrata. (Iphan, 2006b, p.16)

Tais narrativas ainda se relacionam a São Benedito, santo bastante cultuado em religiões e complexos culturais de caráter religioso que possuem matriz afrodescendente, como na umbanda e no Reinado. Esse santo negro é considerado protetor dos negros e as histórias contadas a seu respeito envolvem situações em que ele ajudou os escravos ou então lhes trouxe ensinamentos, como, por exemplo, a forma de fazer e tocar o tambor, instrumento que possui uma importância muito grande em várias dessas práticas-expressões culturais afrodescendentes.

Em um inventário cultural realizado, através do INRC, em Quilombos do Piauí, o tambor de crioula foi identificado como uma das referências culturais desses grupos. Em documento enviado à presidência do Iphan pela Superintendência do Iphan no Piauí, solicita-se a inclusão do estado no Plano de Salvaguarda do Tambor de Crioula, que originalmente se restringiria ao Maranhão. Destaca-se que tal referência cultural localiza-se em comunidades negras rurais "isoladas", o que é apontado como fator de risco para sua continuidade, e que a mesma é vitima de preconceitos e discriminação:

> Estamos lidando com um bem registrado que, apesar de existir no Piauí desde os tempos de escravidão, apresenta riscos em sua continuidade em decorrência do seu isolamento em comunidades negras rurais, o que causa o seu desconhecimento por parte até mesmo da quase totalidade da população piauiense. Ademais, trata-se de uma manifestação cultural que ainda é vítima de preconceitos e discriminação, resultando em que tenha passado durante longos períodos, e ainda hoje, por problemas com as autoridades policiais que, segundo informações dos praticantes, exigem seguidas autorizações – com pagamento em dinheiro - para que o tambor possa se reunir nas próprias comunidades.[23]

Em relação ao isolamento, devemos destacar que esse é relativo, como bem sabido, pois todos os coletivos humanos mantêm, de diferentes formas, relações com outros coletivos, sempre há um "outro" em relação com o "nós". Também, há que se avaliar se tal "isolamento relativo" seria um risco à continuidade de tal referência cultural, ou se, ao contrário, seria um dos fatores que permitiu sua continuidade até os dias atuais. Ademais, o trecho menciona algumas das formas de violência sofridas pelos quilombos ao longo do tempo, formas que perpetuam a herança da escravidão em relação aos grupos negros: a desigualdade, o abuso de poder por parte das autoridades, a discriminação.

Ao abordar a referência cultural – o tambor de crioula – como fazendo *parte* de coletivos negros, dos quilombos, que passam por várias situações de privação de direitos a violências diversas, a Superintendência do Piauí indica que a salvaguarda envolveria uma visão ampla sobre os grupos detentores e produtores desse patrimônio cultural *imaterial.*

---

[23] Documento localizado no sistema de controle de processos e documentação do Iphan- CPROD, 2010.

> A promoção da inclusão social e busca da melhoria das condições de vida dos produtores e detentores do patrimônio cultural imaterial; a ampliação da participação dos grupos que produzem e transmitem as manifestações culturais nos projetos de valorização desse patrimônio; assim como a promoção da salvaguarda com apoio às condições materiais de existência são diretrizes do Programa Nacional de Patrimônio Imaterial. São também nossas intenções com relação à preservação do tambor de crioula no estado do Piauí.

A perspectiva apresentada pela Superintendência do Piauí vai ao encontro das diretrizes da política de apoio e fomento do Programa Nacional de Patrimônio Imaterial - PNPI, como já apresentado. Porém, ao invés de partir da referência cultural para os detentores, como o formato da política convenciona, parte-se dos detentores – nesse caso, os quilombolas – para as referências. Tal mudança pode parecer trivial a primeira vista, mas implica um outro olhar sobre o campo do patrimônio cultural, pois deixa-se de se tratar com uma coletividade abstrata "os detentores/praticantes do tambor de crioula", para se tratar com comunidades territorializadas que possuem não uma referência cultural, mas um conjunto, complexo e relacional.

Do mesmo modo que o samba de roda e o tambor de crioula, por ser também uma referência cultural de matriz afrodescendente, as narrativas de origem que envolvem o jongo no sudeste - também conhecido como caxambu, tambu, tambor e batuque - estão ancoradas na história da escravidão e na luta de resistência dos negros. Assim também, os pontos cantados na roda de jongo evidenciam a relação com essa temática. Em relação ao dossiê de registro, diferente dos já mencionados, algumas das comunidades quilombolas que detém essa prática são mencionadas. Contudo, a abordagem continua sendo da "referência isolada", apesar de serem apontadas e notórias as relações com outros elementos, como, por exemplo, com a umbanda.

O pedido de registro do jongo no Sudeste como patrimônio cultural nacional foi feito pelo Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular e após a pesquisa que fundamentou o dossiê, o jongo foi registrado no Livro das Formas de Expressão no dia 15 de dezembro de 2005. Durante a pesquisa, foram inventariadas comunidades jongueiras do Rio de Janeiro, de São Paulo e do Espírito Santo, sendo: no Estado do Rio de Janeiro, a comunidade do Morro da Serrinha (localizada no bairro de Madureira da cidade do Rio de Janeiro), a comunidade quilombola São José em Valença, a comunidade quilombola de Bracuí e Mambucaba em Angra dos Reis, além de outras em Piraí, Miracema, Pinheiral e Santo Antônio de Pádua; no Estado de São Paulo foram inventariadas comunidades jongueiras de Guaratinguetá, Cunha, Piquete, São Luís do Paraitinga e Lagoinha; e no Estado do Espírito Santo, grupos de São Mateus e Conceição da Barra. Contudo, após o registro outras comunidades foram incluídas

no processo de salvaguarda, dentre elas algumas de Minas Gerais, onde não foi inventariada nenhuma comunidade durante a pesquisa.

Contudo, o registro é apenas um título se não acompanhado da salvaguarda da referência cultural que se reconhece pelo Estado. E, ao elaborar e implementar ações de salvaguarda – que, de acordo com as diretrizes do Iphan, devem se estruturar em um Plano de Salvaguarda – percebe-se a inter-relação entre os vários elementos e dimensões que influem na continuidade de tal bem cultural, uma vez que a existência desse depende das condições e manutenção das formas de viver específicas dos indivíduos e dos grupos que são seus detentores. Nesse sentido, para que a salvaguarda seja efetiva, não é possível pensar na referência isoladamente. É preciso sim que haja um olhar global sobre os coletivos de detentores e que esses sejam sujeitos ativos em todas as etapas desse processo. O processo de salvaguarda, assim, extrapola a política de patrimônio *imaterial strito sensu* e o papel dos agentes do Iphan pode ser visto como de mediação.

A esse respeito, a salvaguarda do jongo, que tem como parte fundamental o Pontão de Cultura do Jongo/Caxambu, coordenado pela Fundação Euclides da Cunha de apoio à Universidade Federal Fluminense – UFF em parceria com os jongueiros, integra atualmente três comunidades quilombolas: o Quilombo de São José da Serra (Valença/RJ), o Quilombo de Santa Rita do Bracuí (Angra dos Reis/RJ) e a Associação Cultural Quilombolas do Tamandaré (Guaratinguetá/SP). Em aula ministrada pela Profª Elaine Monteiro[24], coordenadora geral do Pontão, foi destacada a inter-relação entre diferentes dimensões que estão, a princípio, separadas no âmbito das políticas públicas, mas que agem de maneira relacional sobre a vida das pessoas. Deste modo, a questão da titulação das terras das comunidades quilombolas surgiu como um dos aspectos que precisava ser abordado enquanto um direito relativo aos afrodescendentes e como algo que interferia na vida coletiva dos grupos e, por conseguinte, na continuidade do jongo. O reconhecimento do jongo como patrimônio cultural e as ações decorrentes desse processo não significaram a solução do problema referente a regularização fundiária dos quilombos, mas forneceram instrumentos importantes para a mobilização em prol do acesso a esse direito, como o fortalecimento da identidade afro-brasileira e o conhecimento dos direitos e formas de acessá-los. Como se destaca no texto de apresentação do Quilombo de São José da Serra no *site* do Pontão:

> O jongo na comunidade tem sido uma importante ferramenta na difusão e na afirmação da identidade afro-brasileira. A partir dela os moradores têm feito palestras em escolas e recebido visitas no quilombo como forma de reforçar a luta da

[24] Aula ministrada na disciplina Patrimônio Imaterial: estudos de caso, no I Módulo de Aulas do Mestrado Profissional em Preservação do Patrimônio Cultural, em maio de 2012.

> comunidade negra pelos seus direitos. (Fonte: http://www.pontaojongo.uff.br/jongo-do-quilombo-sao-jose-da-serra-valencarj Acesso em: 20/07/2013)

A salvaguarda do jongo, tendo como base o Pontão de Cultura, envolve as seguintes atividades, como consta no Banco de Dados dos Bens Culturais Registrados disponível no *site* do Iphan: articulações para mobilização da sociedade civil tendo em vista a elaboração de projeto de ponto de cultura do jongo no Espírito Santo; ampliação do número de grupos de jongo participantes do Pontão de 13 para 18; formação do coletivo jongueiro; lançamento do calendário das comunidades jongueiras; constituição da Comissão Gestora do Pontão; aquisição de equipamentos; realização de cursos, seminários e oficinas; e edição do fichário "O Jongo na Escola" contendo 09 vídeo-documentários e a publicação "Pelos Caminhos do Jongo" destinado à colaboração na formulação de ações educativas. Cabe acrescentar, a atual parceria entre a Superintendência do Iphan em Minas Gerais e a Universidade Federal de Juiz de Fora no projeto, aprovado pelo PROEXT, "Ecomuseus de Comunidades Negras da Zona da Mata Mineira" coordenado pelo Prof. Leonardo Carneiro de Oliveira. Esse projeto tem como foco diversas temáticas afetas a comunidades jongueiras e quilombolas dessa região e permite um diálogo entre a política de patrimônio imaterial e questões relacionadas aos quilombos.

Em relação aos outros Planos de Salvaguarda, referentes ao samba de roda e ao tambor de crioula, não obtive informações a respeito da possível participação de comunidades quilombolas nos mesmos. O Plano de Salvaguarda do samba de roda, como o do Jongo, também possui um Pontão de Cultura, coordenado pela Associação dos Sambadores e Sambadeiras do Estado da Bahia – Asseba, constituída em 2005 a partir da mobilização dos agentes proporcionada pela pesquisa realizada pelo Iphan. O Pontão do samba de roda consiste em uma série de projetos, muito desses abrigados na Casa do Samba que foi criada, no município de Santo Amaro, para ser um centro de referência do samba de roda e onde é, também, a sede da Asseba. Como ações de apoio e fomento a esse bem, constam no Banco de Dados dos Bens Culturais Registrados as seguintes ações: renovação do convênio do Pontão de Cultura "Samba de Roda – Casa do Samba" com a Asseba; adoção de medidas administrativas e jurídicas relativas à doação à Casa do Samba do Acervo Sonoro do Samba de Roda do Recôncavo Baiano, produzido na década de 1980 pelo pesquisador Tiago de Oliveira Pinto; instalação do Conselho Gestor da Casa do Samba; e gravação no estúdio da Casa do Samba de diversos cd's de grupos de samba de roda.

Já em relação às ações de apoio e fomento ao tambor de crioula, contam no Banco de Dados dos Bens Registrados: a recuperação e lançamento do curta-metragem "Tambor de

Crioula", realizado entre 1978 e 1979 pelo cineasta maranhense Murilo Santos; a promoção de reuniões e realização de assembleias para a criação do Comitê Gestor do Plano de Salvaguarda; a adoção de medidas jurídico-administrativas para o estabelecimento do Termo de Cooperação Técnica entre Iphan e instituições locais tendo em vista a criação do Comitê Gestor do Plano de Salvaguarda; e o início das articulações para estabelecimento de Pontão de Cultura do Tambor de Crioula no Maranhão. Sabe-se, contudo que as informações constantes no Banco de Dados não estão atualizadas. O Comitê Gestor foi oficialmente formado no final do ano de 2011 com a assinatura do mencionado Termo de Cooperação Técnica.

Para além dos bens já registrados que podem ser encontrados em comunidades quilombolas e de seus respectivos processos de salvaguarda, outro instrumento próprio da política de patrimônio *imaterial* vem sendo, desde a institucionalização da política, bastante aplicado em comunidades quilombolas, o inventário cultural, em que comumente é utilizado o INRC. Atualmente existem seis inventários já finalizados sobre comunidades quilombolas, são eles: o inventário das Comunidades Quilombolas do Vale do Ribeira em São Paulo, o inventário da Comunidade de Remanescentes de Quilombo São Roque (Santa Catarina), o inventário do Quilombo Invernada dos Negros (Santa Catarina), o inventário do Sertão de Valongo (Santa Catarina), o inventário das Comunidades Quilombolas do Norte do Espírito Santo e o inventário das Comunidades Quilombolas do Piauí, já mencionado. Além desses, outros inventários já finalizados que não tem como foco específico uma ou várias comunidades quilombolas também acabam por incluir essas em sua pesquisa, como o inventário "Rotas da Alforria: Trajetórias das Populações Afrodescendentes" e o inventário do município de Alcântara no Maranhão. Há ainda, inventários em andamento relacionados a essa temática, como O INRC de Oriximiná no Pará e o INRC das Famílias Teodoro de Oliveira e Ventura em Minas Gerais.

A realização de inventários culturais em comunidades quilombolas não ocorre por acaso. Como já se argumentou, a partir do surgimento das políticas de patrimônio imaterial, essas comunidades, dentre outros coletivos, passam a ser vistas como detentoras de práticas, conhecimentos, narrativas que aos poucos começam a ser valorados pelas políticas públicas – em especial na área da cultura – em função de uma orientação legal e política do Estado de positivação da diversidade cultural. Os inventários realizados nos territórios quilombolas buscam a identificação das referências culturais desses grupos, nesse sentido, partem de uma abordagem que vai do território para as referências culturais, consideradas em suas inter-relações e multiplicidade,invertendo a lógica da maioria dos inventários culturais que ocorrem

em processos de registro de um bem como patrimônio cultural, nos quais parte-se de uma referência cultural determinada para o estudo dessa em alguns contextos específicos.

Na medida em que se constituem como instrumentos de documentação e conhecimento, que acabam por materializar em textos e registros audiovisuais as narrativas locais, as práticas e conhecimentos, os inventários são acionados também como forma de reconhecimento e valorização de determinada comunidade. Esse sentido é explícito no Relatório Final do INRC da Comunidade Quilombola Sertão de Valongo de Santa Catarina:

> O Inventário Nacional de Referências Culturais aplicado à comunidade de afrodescendentes que reside no Sertão de Valongo deve buscar o resgate da autoestima do grupo, em contraponto a um passado de submissão e humilhação. O levantamento do patrimônio imaterial contribui para atribuir visibilidade à comunidade, para reduzir a fronteira simbólica existente entre os negros e os demais membros da sociedade. Colocar em *close up* os bens culturais do grupo significa inverter (ou subverter) a hierarquia oficialmente imposta. Neste sentido, visa-se justiça social com o presente trabalho, possibilitando que vozes até então abafadas possam ecoar. (Relatório Final INRC Sertão de Valongo, 2007, p.10)

Os inventários culturais realizados em comunidades quilombolas indicam a dificuldade de compreender as referências culturais desses grupos de forma isolada, fora de seus contextos de (re)produção e classificá-las nas categorias pré-determinadas da política de patrimônio imaterial – saberes, celebrações, formas de expressão e lugares -, visto que essas se relacionam mutuamente. Essas pesquisas também apontam os diversos problemas enfrentados pelos grupos, muitos desses relacionados à questão fundiária e ao acesso às políticas públicas de educação, transporte, saúde, dentre outras. Esses problemas, em sua maioria, extrapolam o âmbito de atuação das políticas de patrimônio e cultura, embora os impactos desses também sejam sentidos sobre as referências culturais dos grupos, uma vez que essas não se separam da vivência cotidiana dos coletivos e indivíduos.

Em relação à comunidade quilombola de São Roque (Santa Catarina), o documento produzido ao fim do inventário sinaliza para a importância da regularização fundiária do território do grupo, assinalando o caráter indissociável entre as referências culturais e a dimensão territorial. Ainda aponta para outras dificuldades, associadas, por exemplo, à convivência entre religiosidade e narrativas sobrenaturais locais e as novas religiões.

> Embora exista um processo de regularização fundiária que está baseado na especificidade cultural local, as condições para a reprodução, fortalecimento e atualização das referências culturais carecem de espaços e instrumentos de viabilização. A condição territorial ainda indefinida não permite que o sistema de grotas se atualize. Os saberes relacionados ao sistema de grotas sobrevive na memória de muitos e no cotidiano de algumas famílias, que resistem às pressões e permanecem na terra. O abandono e as condições precárias do acesso aos cemitérios antigos, assim como, as dificuldades para transitar pelos antigos caminhos e trilhas, inibe a reprodução contextualizada das narrativas sobre a escravidão. Por fim, as histórias sobre os personagens do sobrenatural experimentam uma convivência tensa

> com os protocolos éticos das novas religiões. (Relatório Final INRC São Roque, 2008, p.13)

Para além do papel de documentação desses contextos, que já possui suas implicações práticas e pode fornecer instrumentos para o empoderamento[25] dos grupos em outras instâncias políticas de reivindicações, o *lugar* das políticas de patrimônio cultural no que diz respeito às comunidades quilombolas ainda não foi estabelecido. Em relação aos bens já registrados, o Iphan tem a incumbência de desenvolver ações de salvaguarda[26], mas em relação aos inventários culturais realizados não há uma orientação a esse respeito. Apesar disso, os relatórios finais dos inventários sugerem possíveis ações a serem realizadas e indicam as expectativas dos grupos em relação ao Iphan. No relatório sobre a pesquisa realizada no quilombo Sertão de Valongo, essa é assim apresentada:

> A expectativa do grupo é que o IPHAN como órgão do governo federal possa de alguma forma contribuir para o bem-estar material do grupo. Talvez com atitudes econômicas e pouco trabalhosas possa interferir na vida grupo através, por exemplo, de ofícios às autoridades públicas informando as demandas sociais do grupo. (Relatório Final INRC Sertão de Valongo, 2007, p.78)

Já no relatório sobre o inventário realizado no quilombo Invernada dos Negros, destaca-se a importância de ações voltadas para a promoção e valorização das especificidades culturais do grupo, bem como ações que contribuam para o reconhecimento territorial:

> Sugere-se a partir dos estudos realizados, o fortalecimento e a criação de ações ou atividades que possam contribuir para a promoção e a valorização das especificidades culturais da Comunidade Quilombola Invernada dos Negros, assim como em suas demandas por reconhecimentos culturais e territoriais. (Relatório Final INRC Invernada dos Negros, 2008, p. 17)

Por fim, concluí-se que as políticas voltadas para o chamado patrimônio imaterial, embora tenham abarcado referências culturais de grupos e segmentos até então excluídos das políticas de patrimônio nacional, ao tomarem como foco "bens" ou "referências" de maneira isolada, ao invés de voltarem o olhar para os territórios e coletividades que os produzem, acabam por desvincular essas referências de seus contextos de reprodução cultural. Assim, permanece de certa forma uma visão de *cultura* folclorizada, no sentido de que apenas alguns elementos pinçados de contextos socioculturais diversos são reconhecidos e salvaguardados.

---

[25] De acordo com Horochovski e Meirelles (2007), o termo empoderamento, com a conotação política emancipatória, foi ouvido pela primeira vez no início dos anos 1970, ainda no original inglês *empowerment*, tendo como seus emissores principais movimentos feministas e negros. O termo pode ser definido como "o processo pelo qual indivíduos, organizações e comunidades angariam recursos que lhes permitam ter voz, visibilidade, influência e capacidade de ação e decisão. Nesse sentido, equivale aos sujeitos terem poder de agenda nos temas que afetam suas vidas." (Meirelles, 2007, p. 486).

[26] "Salvaguardar um bem cultural de natureza imaterial é apoiar sua continuidade de modo sustentável. É atuar no sentido da melhoria das condições sociais e materiais de transmissão e reprodução que possibilitam sua existência." Extraído do site: www.iphan.gov.br.

No caso aqui discutido, das políticas de patrimônio relacionadas às comunidades quilombolas, seria mais produtivo e se aproximaria mais dos contextos e das demandas trazidas por esses grupos uma perspectiva que partisse da territorialidade e do entendimento das referências culturais como parte de uma complexa dinâmica, na qual interagem fatores internos e externos aos grupos.

CAPÍTULO IV: DA CULTURA PARA AS POLÍTICAS CULTURAIS: ONDE ESTÃO AS ASPAS?

As políticas de patrimônio cultural no Brasil se inserem no campo mais amplo das políticas de cultura, que por sua vez envolvem temáticas diversas, como artes visuais, dança, cinema, museus, literatura, música, dentre outras. A área do patrimônio cultural possui a especificidade de ser estruturada com base em uma perspectiva seletiva que atua, através de instrumentos como o tombamento e o registro, no sentido de identificar e acautelar aqueles *bens* ou *referências* a serem valorados como parte do patrimônio cultural nacional, comumente associado à *identidade* e *memória* da nação. Nesse sentido, observa-se desde a década de 1970, com a atuação de Aloísio Magalhães e do Centro Nacional de Referências Culturais, a existência de posicionamentos divergentes e embates ideológicos em torno da concepção do que deveria compor o patrimônio cultural nacional e de como as políticas deveriam ser orientadas nesse campo. Após a Constituição Federal de 1988 - que tratou o patrimônio cultural de uma perspectiva ampla, identificando as dimensões materiais e imateriais – e o Decreto nº3551/2000 que instituiu o instrumento do registro e o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial, esses posicionamentos e orientações divergentes dos agentes de tais políticas acabaram se cristalizando na delimitação das áreas do *material* e do *imaterial,* representadas no Iphan pelo Departamento de Patrimônio Material e Fiscalização e pelo Departamento de Patrimônio Imaterial.

O surgimento da política de patrimônio imaterial representou, não por acaso, a ascensão de um patrimônio "não consagrado" relacionado a grupos e povos historicamente marginalizados e invisibilizados, como os negros e os índios. Contudo, a incorporação das referências culturais desses coletivos se deu apenas através do instrumento inaugurado por essa política, o registro. Permanecendo o tombamento como instrumento aplicado aos *bens materiais* usualmente reconhecidos e protegidos pelo Iphan, com raras exceções. Essa forma de estruturação das políticas de patrimônio cultural, que dissimula a permanência de hierarquias no campo e a prevalência de discursos hegemônicos, desvia o foco das referências a serem reconhecidas e salvaguardadas para os instrumentos da política e, por conseguinte, impõe a separação entre o material e o imaterial. Ou seja, ao invés de partir da análise contextual daquilo que se quer reconhecer e acautelar, explicitando o processo de valoração, para definir posteriormente quais são os instrumentos mais adequados em cada caso, parte-se de uma divisão prévia em que os *bens* estariam supostamente definidos *a priori* como *materiais* ou *imateriais.*

Como Manuela Carneiro da Cunha indica a separação entre o patrimônio material e o imaterial está mais relacionada à lógica que comanda a ação em cada uma dessas áreas do que à uma distinção dada e absoluta entre essas dimensões.

> A diferença entre ambos está na atitude que comandam, nas medidas que elicitam. Conservar o patrimônio material é, sobretudo, conservar objetos já produzidos. Mas o "imaterial" não consiste em objetos, mas sim na virtualidade de objetos, sua concepção, seu plano, o saber sobre eles. Conservar virtualidades, ou seja, o imaterial, é conservar processos. A ênfase, no primeiro caso, é no produto, no segundo, é sobre o processo de produção. Passar da lógica do produto à lógica do processo é justamente o busílis. (Carneiro da Cunha, 2005, p.19)

Assim, distinguem-se inclusive as noções de *cultura* e *patrimônio cultural* que orientam de forma geral essas áreas. Por um lado, enfatizam-se os produtos, os objetos, as edificações como expressões de uma *cultura* determinada. Por outro, as práticas, os conhecimentos e os processos de produção, dando ênfase ao caráter dinâmico da *cultura.* O que não implica que os produtos estejam fora de processos de produção, ao contrário disso, a existência desses enquanto objetos, edificações, cidades, etc., depende de um processo contínuo de produção e reprodução e de atualização dos valores que orientam sua identificação como patrimônio cultural nacional.

Partindo desse entendimento, será discutida a adequação dos instrumentos das políticas de patrimônio cultural – tombamento, registro e inventário - para o reconhecimento e salvaguarda dos quilombos. Tendo em vista os posicionamentos pré-estabelecidos no campo, que negam a possibilidade do tombamento de quilombos contemporâneos e sugerem que esses deveriam ser registrados na categoria de "Lugar", serão problematizados os usos correntes desses instrumentos e apontados caminhos possíveis para o acautelamento desses territórios e salvaguarda das referências culturais quilombolas.

4.1 - A adequação do instrumento tombamento para a preservação dos quilombos

O tombamento de bens referentes à matriz afrodescendente, como terreiros de candomblé e quilombos, era – e ainda é, em grande medida, – tido como problemático, a partir da percepção de que nesses contextos a preservação de uma estrutura material tal qual um momento definido poderia contrariar a dinâmica própria do espaço e do grupo que ali vive. Contudo, desde o surgimento do Iphan e a instauração do tombamento como instrumento do órgão, percebe-se a flexibilidade com que o mesmo é usado, adaptando-se o instrumento a proteção de bens que *a priori* não seria possível entender como estanques e tampouco almejar sua permanência tal qual um estado observado em determinado tempo. O

tombamento de cidades e centros urbanos, por exemplo, é significativo desse uso do tombamento, pois o que é tombado não são bens individualizados, mas o conjunto, algo dinâmico e em constante transformação. Da mesma forma, o tombamento de elementos *naturais,* tais como serras, paisagens naturais e cachoeiras, não poderia ser concebido através do princípio da imutabilidade, tendo em vista que a transformação desses independe da ação humana.

Desde o final dos anos 1930 já eram realizados tombamentos de cidades, baseando-se tal proteção na interpretação e adaptação do Decreto-Lei nº 25/37. Todavia, o texto de tal dispositivo legal direciona-se ao tombamento de monumentos isoladamente e não há uma previsão normativa que defina a aplicação do tombamento a conjuntos urbanos. Como observado por Rodrigo Melo Franco de Andrade, ainda no período de estruturação e consolidação do SPHAN,

> O processo de tombamento de extensos conjuntos arquitetônicos e urbanísticos, como o que foi feito em relação a algumas cidades mineiras, na verdade não está fixado na lei. Em tais casos, esse serviço tem aplicado, por analogia, o disposto no artigo 5º do citado Decreto-Lei [...].[27]

Assim, operou-se uma adaptação das previsões normativas do instrumento já existente, tomando as cidades tal como bens pertencentes ao poder público conforme o quinto artigo do supracitado Decreto-Lei. Para que tal adaptação prosperasse, seria preciso um olhar sobre o conjunto e não sobre as edificações que constituem o núcleo urbano tombado de forma individualizada. Dessa forma, as obrigações legais colocadas pelos artigos 17, 18 e 19, relativas à proibição de destruição, mutilação, demolição, bem como a reformas e alterações sobre o bem tombado e sobre o entorno ou vizinhança do mesmo, não fariam sentido se entendidas de maneira literal. Como observado por Sant'Anna,

> A interpretação dos artigos 17, 18 e 19, no sentido da proteção de cidades e sítios urbanos, pressupõe a equivalência de natureza entre o monumento isolado e o conjunto. Em certos casos, pequenos conjuntos ou ruínas podem ter a mesma natureza estática de um monumento, mas grandes áreas ou cidades são, certamente, objetos de um outro tipo. (Sant'Anna, 1995, p.112)

O que ocorreu na maioria das cidades tombadas foi, então, uma "negociação" do instrumento incidente entre as esferas de poder e os interesses, muitas vezes, conflitantes dos agentes envolvidos. Dada a estrutura descentralizada do órgão, os escritórios técnicos do Iphan, muitas vezes, cumpriram a função de definir parâmetros e gabaritos nos núcleos tombados, além de avaliar e fiscalizar alterações nos imóveis integrantes do conjunto caso a caso. As portarias são uma das formas encontradas para regulamentar o tombamento nesses

[27] Correspondência de Rodrigo M. F. De Andrade a Jair Brandão Costa, datada de 17/09/1941, constante no processo de tombamento nº 64-T-38, da cidade de Diamantina.

casos, explicitando alguns dos padrões a serem observados e a incidência de normas distintas em cada área delimitada.

Portanto, como se apontou, em alguns casos o tombamento é utilizado de forma flexível, contrariamente ao que argumentam aqueles avessos ao tombamento dos quilombos e terreiros de religiões de matriz afrodescendente. Nesse sentido, podemos refletir sobre o caráter ideológico da constituição do patrimônio, pois se de um lado questiona-se o uso do tombamento para alguns bens de grupos sociais populares, pautando-se na rigidez do instrumento; por outro, o uso flexível e adaptado a cada contexto no caso das cidades e núcleos urbanos tombados – em sua maioria, representativos de determinado padrão arquitetônico e estético consagrado -, não passa por questionamentos. Assim, a flexibilização ou relativização do uso do instrumento, apenas torna-se objeto de estranhamento quando deixa-se de tratar com os contextos nos quais o tombamento se consagrou, como se observa no discurso de um dos funcionários do instituto contrário ao uso do tombamento para proteção de bens não consagrados que começa a ocorrer a partir do tombamento do Terreiro de Casa Branca na década de 1980.

> E isso, [a relativização do tombamento], na opinião do abaixo assinado, foi um dos erros da ação institucional do início dos anos 1980, quando, ignorando-se a experiência dos profissionais mais antigos do instituto, tentou-se ser "criativo" na aplicação da legislação, desprezando os limites que o ordenamento jurídico estabeleceu para evitar o abuso do poder por parte do funcionalismo público. (Castro, 2008, p.4[28])

O tombamento dos "documentos e sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos", estabelecido na Constituição Federal de 1988, cria uma situação *sui generis* ao utilizar um instrumento próprio do poder executivo que é implementado normalmente através de um processo administrativo. Alguns juristas e estudiosos do tema interpretam que o tombamento previsto no texto constitucional é declaratório, ou seja, não caberia a avaliação da pertinência ou não do tombamento desses bens, mas apenas a identificação dos mesmos e sua inscrição em um dos Livros do Tombo. Logo, esses estariam protegidos de antemão pelo tombamento. Em um parecer de 1989 – Parecer nº 38/89 – da Coordenadoria Jurídica do Sphan a respeito do tombamento dos quilombos previsto no artigo nº216, essa interpretação de que tal reconhecimento e proteção é declaratório já é apresentada.

[28] Documento constante no Processo nº 1.353-T-95 - Referente ao tombamento dos Quilombos de Oriximiná, Oriximiná/PA.

Outros interpretam que pode ter ocorrido um equívoco no uso de tal instrumento, sendo a Constituição um conjunto de normas emanadas do legislativo e o tombamento, por sua vez, um ato administrativo do Executivo. Como entendido por Rabelo:

> 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 ato emanado do Executivo, pelo processo referido no Decreto-Lei nº 25/37, não se pode chamar de tombamento esse tipo de proteção. (Rabelo, 1991, p.37 *apud* Mendonça, 2009)

Mendonça, corroborando o posicionamento de Rabelo, considera que o uso do termo *tombamento* no texto constitucional pode ser justificado em função "de o tombamento ser, à época, o instrumento de proteção do patrimônio de maior visibilidade" (Mendonça, 2009, p.323), sendo utilizado provavelmente como sinônimo de "proteção", que deveria ser, por sua vez, regulamentada por uma lei ordinária que estabelecesse os efeitos jurídicos dessa (Mendonça, 2009). Considera ainda que deveria ser proposta uma Emenda Constitucional objetivando a mudança do termo, para a posterior normatização de como se daria tal proteção. Entretanto, considerando o texto final e a possibilidade reduzida de mudança do mesmo no contexto atual, através de uma proposta de Emenda Constitucional[29], é preciso analisar as implicações do tombamento e os pontos conflitantes no que tange aos direitos das populações quilombolas.

Uma das principais questões, que muitas vezes gera desentendimentos e falsas expectativas, diz respeito à propriedade do bem. Muitas vezes, comunidades tradicionais – de terreiro, quilombolas, dentre outras – veem o tombamento como forma de regularização fundiária. Contudo, esse instrumento não age de forma direta sobre a propriedade do bem, permitindo inclusive a alienação do mesmo, caso esse não seja de propriedade da União, dos estados ou dos municípios, desde que observada a preferência do poder público para aquisição desse, prevista no Decreto-lei nº25/37[30]. Em relação a esse ponto, cabe, contudo, destacar que mesmo não havendo uma relação direta entre o tombamento e a questão da propriedade, em alguns casos o uso desse instrumento ocasionou processos de desapropriação. Podemos mencionar, por exemplo, o caso referente ao tombamento da Serra da Barriga, antigo Quilombo dos Palmares e o referente ao tombamento do Terreiro de Candomblé Ilê Axé Iyá

[29] Visto que no momento tramitam ações desfavoráveis às políticas de reconhecimento de direitos dos povos e comunidades tradicionais, tal como a Ação Direta de Inconstitucionalidade nº3.239 impetrada pelo Partido Democratas contra o Decreto nº4887/2003, que define os procedimentos para titulação de terras quilombolas, e a Proposta de Emenda Constitucional nº215, que propõe que a atribuição da demarcação e titulação de terras de povos tradicionais passe do Executivo para o Legislativo.

[30] "Art.22 – Em face da alienação onerosa de bens tombados, pertencentes a pessoas naturais ou pessoas jurídicas de direito privado, a União, os estados e municípios terão, nesta ordem, o direito de preferência."

Nassô Oká, conhecido como Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho. Em relação à Serra da Barriga, o tombamento ocorreu na década de 1980, antes mesmo da promulgação da Constituição, e foi acompanhado de um processo de desapropriação das terras do perímetro delimitado pelo tombamento, que foram tituladas em nome do Ministério da Cultura. No local foi construído um Parque Memorial que constitui um símbolo da luta do movimento negro e marca a memória dos quilombolas que viveram em Palmares. Já em relação ao Terreiro Casa Branca, o processo de tombamento deu visibilidade à comunidade e consequentemente mobilizou a população simpática à causa, o que ocasionou o comprometimento do Governo Estadual da Bahia de desapropriar o terreno onde se localiza o terreiro, passando o mesmo para a propriedade da associação da casa religiosa.

Outro aspecto referente ao tombamento que traz uma série de questionamentos diz respeito ao impedimento de destruição e modificação do bem. De acordo com o Decreto-Lei nº 25/37, as coisas tombadas não poderão em hipótese alguma ser "destruídas, demolidas ou mutiladas", nem "reparadas, pintadas ou restauradas" (art.17) sem prévia autorização do Iphan. Tal previsão legal gera a limitação do direito de propriedade pelo valor cultural atribuído ao bem tombado, pois não se poderia mais fazer qualquer intervenção no mesmo que desobedecesse a preservação prevista na instrução do tombamento. Isso por um lado causa o receio e a recusa do uso de tal instrumento pelas comunidades quilombolas, que temem o impedimento por parte do poder público de realizar benfeitorias em seus territórios e reformar suas casas. O que argumento ser infundado, já que o valor que se quer preservar nesses territórios não está relacionado, no mais das vezes, a estrutura arquitetônica das construções que se ergueram sobre ele. Por outro lado, impede que haja total descaracterização daquilo que se tombou, do que identificou-se como valor a ser preservado. Assim, o tombamento de um terreiro de candomblé, por exemplo, pode protegê-lo do processo da especulação imobiliária que atinge os grandes centros urbanos ou áreas de interesse para grandes empreendimentos. Como Gilberto Velho observa,

> Essa pressão de ocupação do solo urbano, até certo ponto inevitável no desenvolvimento do capitalismo, é o centro das principais dificuldades e polêmicas na política de proteção e preservação cultural e ambiental. (VELHO, 2006, p.240)

A aplicação desse instrumento como forma de frear o processo de crescente urbanização, verticalização dos centros urbanos e também de gentrificação é bastante questionado por alguns agentes da política de patrimônio, por entenderem que esse uso desvirtuaria o tombamento, banalizando seu uso. Entretanto, desde sua origem o tombamento foi utilizado de forma a impedir mudanças que se julgavam prejudiciais, tendo em vista algum

ideal próprio de nação e de estruturação social. A princípio esse instrumento serviu como forma de barrar o avanço da indústria imobiliária sobre as cidades de arquitetura colonial, consideradas o "modelo de civilização brasileira". Atualmente, com o tombamento de alguns terreiros e a demanda pela ampliação do uso de tal instrumento, pode-se interpretar que esse instrumento começa, timidamente, a ser pensado como uma estratégia para impedir o avanço das formas capitalistas de ocupação do espaço – indústria imobiliária e formas de mercantilização das terras no campo. Dessa vez, tendo como referência a proteção dos povos e comunidades tradicionais e o valor de uma nação multiétnica.

Decorre dessa perspectiva, uma mudança do que é valorado e, portanto, do que se quer preservar. Não se trata da preservação da arquitetura em si, como inicialmente ocorreu, mas também não são apenas as referências culturais *imateriais* de determinado grupo que se quer preservar. Não é possível, nesses contextos, pensar o *material* e o *imaterial* como dimensões passíveis de serem dissociadas, pois sem a existência daquele território – espaço social e simbólico de (re)produção física e cultural – e de seus suportes materiais – as casas, os lugares de convivência, as árvores, os artefatos – a comunidade e suas referências culturais dificilmente continuam a existir. Assim, como sugere Márcia Sant'Anna, o tombamento nesses casos deve ser utilizado como forma de garantir a permanência e a privacidade do espaço, respeitando-se os referenciais das próprias comunidades. Nesse sentido, aproximam-se os instrumentos do registro e do tombamento.

> Como lugar que abriga práticas religiosas e sociais dinâmicas, o tombamento de terreiros de candomblé aproxima-se do espírito do novo instrumento do registro de bens culturais imateriais, no sentido do estabelecimento de um pacto de preservação entre o Estado e a comunidade de culto interessada. (Sant'Anna, 2012, p.31)

Essa perspectiva, aparentemente inovadora de uso do instrumento do tombamento, já havia sido indicada por ocasião do pedido de tombamento dos Quilombos Kalungas em Goiás e do estudo da proposta pela Fundação Pró-Memória, na ocasião em que essa instituição estava se extinguindo para se formar o IBPC, com a agregação ao então SPHAN. Em nota da Fundação Pró-Memória ao Secretário do SPHAN sobre tal pedido, Briane Elisabeth Panitz Bicca coloca seu entendimento a respeito do uso do instrumento do tombamento no caso dos quilombos:

> Entendo que o tombamento de um quilombo, nessas condições, deve ser elemento de proteção não só dos vestígios, mas da substância viva da sua continuidade temporal, ou seja, dos descendentes dos fundadores do quilombo, que mantém vivas as características culturais do grupo. Esse é o caso do quilombo Vão do Moleque, cujos moradores guardam não só uma língua particular como todos os ritos do período da sua organização. (Processo nº 1.304-T-90 - Referente ao tombamento do Quilombo Vão-do-Moleque, Cavalcante/GO)

Esse mesmo entendimento é reafirmado por Vera Bosi de Almeida, também da Fundação Pró-Memória, em 1990. Ela ainda destaca a necessidade de que tal tema seja trabalhado de forma interdisciplinar e interinstitucional:

> Entendemos ainda que, para a efetiva proteção dos quilombos e de seus remanescentes (aí incluídas as comunidades) deveremos trabalhar em caráter interdisciplinar e interinstitucional, tendo em vista o contexto em que se insere o objeto, bem como seu conteúdo enquanto grupamento de indivíduos, produção cultural, área física ocupada, antecedentes históricos, remanescentes arqueológicos, etc. (Processo nº 1.304-T-90 - Referente ao tombamento do Quilombo Vão-do-Moleque, Cavalcante/GO)

A partir de tais perspectivas apresentadas, os instrumentos de proteção patrimonial incidentes sobre esses contextos, nos quais não importa apenas a proteção de uma estrutura física, deveriam combinar estratégias que possibilitassem a continuidade da existência de determinada comunidade considerando-se suas referências culturais, aquilo que é importante e significativo para o grupo e que se constitui como elemento identitário. Essas referências, por sua vez, constituem-se não apenas através do compartilhamento e troca entre os membros do grupo e na reprodução da memória coletiva, mas também no contato com o externo e no estabelecimento de fronteiras e proximidades com esse.

O questionamento feito por Castro, que considera o ponto em debate "tombar sem preservar", ou seja, tombar sem que se crie uma restrição à alteração física dos imóveis, pode ser elucidativo para a desconstrução de uma visão cristalizada de patrimônio cultural e dos instrumentos da política. Sua indagação – "Qual seria a base de atuação do Instituto nos bens que *devem* ser preservados, se em alguns casos, tombamos e optamos por não fazer nada em termos de perenidade de seus suportes materiais?" (Castro, 2008, p.3[31]) – a respeito de quais critérios seriam usados para definir que em alguns bens haveria uma restrição quanto a alterações físicas e em outros casos não, pode ser respondida com o questionamento que orienta o uso do tombamento desde o surgimento desse instrumento, resumido como "o que se quer preservar?".

Em alguns casos, o valor que orientou o reconhecimento do bem como patrimônio cultural pode ser sua estrutura arquitetônica e determinadas características estéticas, que se modificadas drasticamente comprometem justamente aquilo que se quis preservar através do tombamento. Por outro lado, o reconhecimento de um território como patrimônio cultural,

[31] Documento constante no Processo nº 1.353-T-95 - Referente ao tombamento dos Quilombos de Oriximiná, Oriximiná/PA.

como, por exemplo, de um quilombo ou um terreiro de candomblé, orienta-se pela identificação de que ali existem elementos e referências significativos no sentido de marcar as especificidades da coletividade que vivencia tal territorialidade. Nesse sentido, a preservação deve passar pelos sentidos e valores atribuídos pelo próprio grupo. Esse pode, por sua vez, compreender que a reforma de uma casa ou outra edificação qualquer existente na comunidade não terá qualquer impacto negativo, ao passo que um empreendimento – como uma mineração, uma pequena central hidrelétrica, a construção de uma rodovia, dentre outros – pode ser visto como algo que comprometerá os modos de viver do grupo e sua territorialidade.

Essa perspectiva, de tomar como referência os valores dos próprios "detentores", está presente nas políticas de patrimônio imaterial, mas poderia ser ampliada como uma orientação das políticas de patrimônio cultural de maneira geral. No próximo tópico será apresentada e discutida essa perspectiva, tendo como foco a avaliação da efetividade dos instrumentos inaugurados pela política de patrimônio imaterial para a salvaguarda das referências culturais das comunidades quilombolas.

4.2 - A efetividade do Registro

No Decreto nº 3.551, de 04 de agosto de 2000, as categorias que distinguem os bens culturais de natureza imaterial que constituem o chamado "patrimônio cultural brasileiro" se organizam a partir de uma referência ao "cotidiano das comunidades", à "vivência coletiva" e às "práticas culturais coletivas". Nesse sentido, o conceito de "referência cultural" - que surge antes mesmo do Decreto ainda nas décadas de 1970 e 1980, com os trabalhos de Aloísio Magalhães e do Centro Nacional de Referência Cultural (CNRC) - traz uma nova perspectiva que coloca em ênfase a relação entre o bem e o coletivo que o detém/produz. A partir dessa perspectiva, o valor do bem é relativo ao ponto de vista que se assume, sendo a relevância associada à identificação e pertencimento do bem a determinado coletivo. O que difere bastante da perspectiva que orientava os processos de reconhecimento do patrimônio histórico e artístico pelo Iphan desde sua fundação como Sphan em 1937 que, de maneira geral, partia de uma valoração essencializante do bem, como se os valores estivessem dados pela sua própria constituição.

Apesar de observarmos a emergência de uma nova perspectiva no campo das práticas de preservação do patrimônio cultural com a introdução da noção de "referência cultural", para a inscrição num dos livros e o reconhecimento oficial do bem através do Registro - além

da continuidade histórica - será considerada a "**relevância nacional** [do bem] para a memória, a identidade e a formação da sociedade brasileira". Assim, tal reconhecimento inevitavelmente passa por um processo de valoração diferenciada dos bens culturais referenciais dos vários e diversos grupos formadores da nação brasileira. Implica, portanto, em um processo de construção e invenção da memória e identidade de um país. Processo permanente e conflitivo, expressão de lutas por reconhecimento e disputas políticas de grupos que ocupam posições hierárquicas diferenciadas no contexto nacional. Sobre isso, é importante destacar que os bens até hoje registrados como patrimônio cultural imaterial são representativos de segmentos da sociedade brasileira que durante muito tempo não foram contemplados pelas políticas de patrimônio oficiais, como bens referentes às matrizes indígenas e afro-descendentes. Com o reconhecimento desses bens a partir do Decreto nº3551/2000, o Iphan estende sua atuação para além do patrimônio de "pedra e cal" referente predominantemente à matriz lusa e tradicionalmente contemplado pelas políticas de preservação do patrimônio, e passa a abarcar uma diversidade maior de bens, processo que vai ao encontro de uma perspectiva política e ideológica de se pensar o Brasil como um país multi-étnico.

No Decreto nº 3.551/2000 são estabelecidos os livros nos quais os bens culturais de natureza imaterial serão inscritos, quais sejam: I – Livro de Registro dos Saberes, II – Livro de Registro das Celebrações, III – Livro de Registro das Formas de Expressão e IV – Livro de Registro dos Lugares. Esse último livro pode ser considerado como abrangente de uma categoria de bens *híbridos,* já que, sendo esses bens os "espaços onde se concentram e reproduzem práticas culturais coletivas", a materialidade desses – não importando se são meios pouco ou muito alterados pelo homem – é evidente, se não imprescindível, para a identificação do mesmo. Com isso, não se desconsidera a dimensão material de todo "bem de natureza imaterial", mas destaca-se que, diferentemente da Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial da UNESCO[32] que explicitou em seu texto tal relação, no Decreto nº3.551/2000, que estabelece a política de registro e salvaguarda do patrimônio cultural imaterial no Brasil, essa interdependência entre as dimensões "materiais" e "imateriais" não aparece do mesmo modo.

[32] Na Convenção, o patrimônio imaterial é definido como "[...] as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas – **junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares que lhes são associados** – que as comunidades, os grupos e, em alguns casos os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural." (UNESCO, 2003, p.2, grifo meu).

No Livro de Registro dos Lugares já foram inscritos, até o momento, a Cachoeira de Iauaretê – Lugar sagrado dos povos indígenas dos rios Uaupés e Papuri (São Gabriel da Cachoeira / Amazonas) e a Feira de Caruaru (Caruaru / Pernambuco), ambas registradas em 2006. A categoria de Lugares, ao se referir a espaços socioculturais que as comunidades e os grupos identificam como significativos para os mesmos, no sentido de se relacionarem a sua identidade e memória, pode abarcar também os territórios de vivência desses coletivos, como os próprios quilombos. Importa saber quais as implicações do registro desses territórios em tal categoria. Telles, ao analisar as implicações do tombamento e do registro e as interfaces e conexões entre esses dois instrumentos, aponta a repercussão jurídica da aplicação do registro:

> O registro não possui qualquer constrição aos direitos dos indivíduos que realizam a prática cultural, tampouco produz obrigações aos sujeitos envolvidos com o bem registrado, a não ser ao Estado. Cabe ao Poder Público: a obrigação pública de documentar e acompanhar a dinâmica das manifestações culturais registradas; o reconhecimento da importância do bem e valorização mediante a concessão do título de Patrimônio Cultural do Brasil; e fomentar ações de apoio, no âmbito do Programa Nacional de Proteção do Patrimônio Imaterial. (Telles, 2010, p.62)

Assim, os efeitos do registro são a produção de documentação a respeito do bem registrado, o reconhecimento proporcionado pelo título de Patrimônio Cultural e o desenvolvimento de ações de apoio e fomento por parte do Estado. Esse último efeito diz respeito às ações de salvaguarda, as quais devem ser orientadas e conduzidas com a participação direta dos detentores de tal patrimônio. A premissa da *participação,* que de forma geral não faz parte da política de patrimônio material, confere às políticas de patrimônio imaterial maior legitimidade frente aos detentores ao orientar as ações desenvolvidas pelas demandas e problemas identificados por esses agentes.

Analisando as diferentes categorias do patrimônio imaterial, Telles comenta a especificidade da categoria de "lugares", indicando que no caso dessas referências pode haver uma proteção também através do tombamento.

> É, no entanto, com relação aos *lugares* que esta realidade pode ser um pouco alterada, ou seja, os bens culturais incluídos nesta categoria podem ser protegidos por uma forma mais incisiva e direta, isto é, por tombamento e registro sobrepostos. Entende-se que os lugares possuem, na sua essência, uma materialidade bastante significativa. Ao contrário dos saberes, das formas de expressão e das celebrações, os quais possuem *vetores* de materialização, os lugares são materiais por natureza, sendo, portanto, bem e suporte ao mesmo tempo. (Telles, 2010, p.76)

A escolha da aplicação de um ou de outro instrumento, o tombamento ou o registro, visto que nesses casos ambos poderiam ser aplicados, orienta-se por divisões do campo do patrimônio, escamoteadas como a separação entre um patrimônio *material* e um patrimônio *imaterial,* e por posicionamentos políticos mais amplos. Esses posicionamentos, por sua vez,

baseiam-se na avaliação das implicações políticas e sociais do uso de um ou outro instrumento. O registro na categoria de lugar, por exemplo, não possui eficácia jurídica no impedimento da destruição do bem, apenas confere um reconhecimento público e implica ações de salvaguarda que podem sugerir decisões no sentido de impedir possíveis impactos sobre esse. Diferente do tombamento que veta tal destruição ou mutilação do bem, de acordo com a lei que o instaura. Assim, se um mesmo território registrado na categoria de lugar estivesse ameaçado, por exemplo, pela especulação imobiliária ou por algum empreendimento, fosse ao invés disso tombado, a proteção deste estaria assegurada. Além do impedimento de destruição do bem tombado, o tombamento foi estabelecido através de um decreto-lei, decreto com força de lei e, portanto, norma capaz de gerar direitos e deveres. O registro, por outro lado, foi estabelecido através de um decreto, sendo limitada sua capacidade de criar regras.

Desse modo, vimos como, apesar da perspectiva trazida pela política do patrimônio imaterial ser mais adequada para se pensar a salvaguarda de comunidades quilombolas, uma vez que essa considera a dinâmica cultural específica de determinado contexto e guia-se pela referência valorativa dos próprios sujeitos detentores, o registro mostra-se um instrumento limitado quando se vislumbra a proteção dos territórios quilombolas. Nesse sentido, sugere-se uma reflexão sobre as divisões das políticas de patrimônio cultural, indicando que essas deveriam partir de uma análise orientada antes por aquilo que se quer salvaguardar do que por uma separação prévia do campo, reificada pela existência de instrumentos – o tombamento e o registro – dados como opostos. No próximo tópico será proposta uma forma alternativa de implementação desses instrumentos e de lidar com as políticas voltadas para as comunidades quilombolas de forma mais ampla, com o objetivo último de contemplar de maneira mais efetiva a salvaguarda de tais grupos, sem que se perca de vista a diversidade dos mesmos e as especificidades culturais que os caracterizam em cada contexto.

4.3 - Articulações de instrumentos e políticas

O que se buscou analisar nos tópicos anteriores foi a adequação e efetividade dos principais instrumentos do campo do patrimônio cultural para a salvaguarda de comunidades quilombolas. A possibilidade de articular os instrumentos disponíveis e trabalhar interinstitucionalmente, abrindo o diálogo com outras instituições responsáveis por políticas relacionadas a tais grupos, como a Fundação Cultural Palmares e o Instituto de Colonização e Reforma Agrária, pode potencializar as políticas já existentes, aproximando-as dos contextos

locais e trazendo ao conhecimento dos agentes do Estado as demandas dos quilombolas. No âmbito interno da instituição, a articulação entre os instrumentos "do material" e "do imaterial" ainda não é consenso; no âmbito interinstitucional, apesar de já existirem algumas normativas que implicam ações conjuntas, o diálogo entre essas instituições ainda não possui um fluxo contínuo.

No âmbito interno ao Iphan, atualmente existe um Grupo de Trabalho – GT Quilombos – criado para pensar o encaminhamento dessa temática pelo instituto, que congrega representantes do Departamento de Patrimônio Material e Fiscalização e do Departamento de Patrimônio Imaterial. Uma das propostas em discussão pelo grupo é a de tombar todos os quilombos certificados pela Fundação Cultural Palmares[33], em resposta ao preceito constitucional, até então desconsiderado. Tal procedimento consistiria em um tombamento de categoria: bastaria ser certificado como comunidade quilombola para que o território do grupo fosse automaticamente tombado. A regulamentação de cada um dos tombamentos se daria com base na realização de um inventário cultural – possivelmente através do INRC – com vistas a identificar as referências do próprio grupo e estabelecer com esse os princípios que orientariam a preservação do quilombo em cada caso.

A proposta em discussão, caso fosse posta em prática representaria uma proteção imediata àquelas comunidades quilombolas ameaçadas por obras e empreendimentos que impactariam seus territórios, uma vez que o tombamento impediria a princípio qualquer intervenção sem que houvesse uma consulta aos grupos e avaliação de impactos do projeto, tendo como referência a perspectiva da comunidade. Essa proteção se daria com maior efetividade no caso das comunidades já tituladas, contudo, dada a morosidade com que tal processo vem ocorrendo em âmbito nacional[34] e o efeito imediato do tombamento, esse instrumento poderia ser aplicado para a garantia dos direitos dessas comunidades, salvaguardando-as no contexto atual, marcadamente desenvolvimentista[35] e de redução dos direitos dos povos e comunidades tradicionais[36].

---

[33] Tal proposta me foi apresentada em conversas com técnicos do Iphan que fazem parte do GT Quilombos. No entanto, não há até o momento um documento que oficialize ou registre a mesma.

[34] De 2408 comunidades quilombolas certificadas pela Fundação Cultural Palmares em âmbito nacional, apenas 20 já tiverem seus territórios titulados. (Informações atualizadas em 21/05/2013 pelo INCRA e em 25/10/2013 pela FCP).

[35] Como exemplo de uma política de governo com esse caráter, podemos mencionar o Programa de Aceleração do Crescimento – PAC, responsável pelo desenvolvimento de grandes empreendimentos e obras de infraestrutura em todo o país.

[36] Como já mencionado anteriormente, atualmente está em julgamento a Ação Direta de Inconstitucionalidade nº3.239, impetrada pelo Partido Democratas contra o Decreto nº4887/2003, e em análise no Congresso Nacional a Proposta de Emenda Constitucional nº215.

Em relação ao Quilombo Chacrinha dos Pretos, aqui já apresentado, foi elaborada uma proposta similar a essa discutida no âmbito do GT Quilombos do Iphan. A partir de estudo elaborado pelo Núcleo de Estudos em Populações Quilombolas e Tradicionais – NUQ/UFMG, foi produzida uma proposta, em conjunto com representantes da Chacrinha dos Pretos, de tombamento do perímetro indicado pela comunidade como seu território. Tal tombamento, não implicaria restrições em relação à manutenção e reforma das construções já existentes, em relação à realização de novas edificações e benfeitorias pela própria comunidade ou por outros agentes no interesse desta. A restrição se daria no sentido de garantir a comunidade o direito de definição dos usos e ocupações do seu próprio território, impedindo a realização de intervenções que não sejam do interesse do grupo ou causem prejuízos a esse.

Na proposta apresentada, o tombamento seria associado à ideia de salvaguarda proveniente da política de patrimônio imaterial. As referências culturais identificadas no território em questão seriam salvaguardadas através de ações realizadas em parceria entre a comunidade, os poderes públicos local, regional e nacional, e entidades parceiras. Essa perspectiva deslocaria o foco dos instrumentos de reconhecimento e acautelamento do patrimônio cultural para a própria comunidade quilombola, definidora de seu território e de suas referências culturais.

Há que se destacar que o tombamento dos quilombos, nessa perspectiva, não substituiria a regularização dos territórios quilombolas realizada pelo Instituto de Colonização e Reforma Agrária (Incra), autarquia do Ministério do Desenvolvimento Agrário. Como já tratado, o tombamento não age diretamente sobre a propriedade do bem. Assim, mesmo reconhecido e protegido através do tombamento, o território quilombola ainda precisaria passar pelo processo estabelecido pelo Decreto nº 4887/2003, que regulamenta o procedimento para titulação das terras ocupadas por remanescentes de quilombo, como previsto no artigo nº68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988. Contudo, o tombamento, caso aplicado como proposto, estabeleceria o reconhecimento e acautelamento do território quilombola antes mesmo que esse fosse titulado pelo Incra. Nesse sentido, como afirmado por Norte,

> A efetivação do tombamento dos antigos quilombos servirá de posicionamento altamente significativo do Estado brasileiro, ressaltando a importância estratégica das populações negras na formação da sociedade brasileira, por meio da recuperação, registro e divulgação de riquezas culturais de matriz africana muitas vezes desconhecidas ou perversamente ignoradas pelo país. (Norte, 2012, p.12)

Além do reconhecimento público e oficial das especificidades dos territórios quilombolas e da valoração dessas no contexto das políticas públicas de patrimônio cultural em âmbito nacional, a efetivação do tombamento, como proposto no caso da comunidade quilombola Chacrinha dos Pretos, representaria também uma proteção do território do grupo e de seu modo de vida em relação a processos de expropriação que possam ameaçá-los.

Considerando a interinstitucionalidade das políticas voltadas para as comunidades quilombolas, embora em relação ao Iphan ainda não haja uma ação direcionada para o trabalho conjunto com outros órgãos responsáveis por tais políticas, como o Incra e a Fundação Cultural Palmares, no próprio Decreto nº 4887/2003 é previsto que o Incra encaminhará o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) para alguns órgãos - dentre os quais o Iphan - para que esses opinem sobre as matérias de suas respectivas competências. Considerando que o Iphan é o órgão responsável pelo patrimônio cultural nacional, caberia nesse caso a análise do relatório buscando identificar as referências culturais, reconhecidas oficialmente como patrimônio ou não, ameaças a sua continuidade e possíveis ações para a salvaguarda das mesmas. A esse respeito, os relatórios técnicos produzidos pelo INCRA com a finalidade da titulação das terras quilombolas podem lançar luz sobre a vinculação entre as referências culturais do grupo e sua territorialidade. Como observado por Ramassote (2008), técnico de Ciências Sociais do Iphan, em parecer sobre o RTID de uma comunidade quilombola do Maranhão,

> Os resultados obtidos pela pesquisa de campo para o relatório autorizam, sem exagero, a seguinte afirmação: sob o risco de afetar gravemente a existência da comunidade, não é possível dissociar o meio natural circundante do modo de vida adotado pelos integrantes. Em outras palavras, em Santa Rosa identidade cultural e territorialidade estão inextricavelmente relacionadas com a maneira como os moradores se expressam e se reproduzem física e socialmente. (Ramassote, 2008, p.9)

Assim, o diálogo entre instituições que trabalham com políticas públicas distintas, mas que se cruzam com relação aos seus *sujeitos,* pode proporcionar maior consistência e efetividade das ações, além de problematizar formas internas de pensar tais políticas. No caso, da percepção da vinculação entre identidade cultural e territorialidade, deduz-se que a titulação das terras da comunidade em questão contribuirá para a continuidade e reprodução das referências culturais do grupo, possibilitando – de uma perspectiva ampliada - a salvaguarda do patrimônio cultural.

Deste modo, pode se concluir que as divisões estabelecidas entre as políticas voltadas para as comunidades quilombolas, embora tenham uma eficácia no âmbito político-administrativo dos órgãos responsáveis por essas, muitas vezes, não podem ser reproduzidas

como tais nos contextos locais. Isto é, para essas comunidades território, modo de vida, referências culturais, não são elementos dissociáveis ou isoláveis. Tampouco, se pode separar arbitrariamente *bens materiais* e *bens de natureza imaterial.* Com isso, é preciso que haja um diálogo entre os órgãos responsáveis pelas políticas voltadas para as comunidades quilombolas, de modo que as ações desses sejam integradas e os instrumentos existentes sejam postos a serviço do objetivo comum de garantia dos direitos dessas comunidades e não de divisões pré-estabelecidas no âmbito político-administrativo dos órgãos.

4.4 - Da *cultura* para as políticas culturais: onde estão as aspas?

Considerar algo como "patrimônio cultural" de alguma nação não se resume a um procedimento de natureza técnica levado a cabo por profissionais de diferentes áreas de formação, especialistas na identificação dos valores - estéticos, históricos e nacionais - de determinado bem. Afinal, a atribuição de valor é por si só um processo arbitrário e subjetivo, orientado não só por critérios gerais, compartilhados e explícitos; mas também por gostos, afetos e posicionamentos políticos. Além disso, em uma dimensão mais ampla, as práticas de preservação do patrimônio cultural são embasadas em referenciais teóricos que podem, por sua vez, ser historicamente situados.

Fonseca (2005) e Gonçalves (2001), ao discorrerem sobre a formação do campo do patrimônio cultural no Brasil, evidenciam os discursos que predominaram nessa área do saber e de políticas públicas em diferentes momentos históricos. Para Rodrigo Melo Franco de Andrade as práticas na área do patrimônio cultural deveriam ter como finalidade o controle e a minimização dos fatores que ameaçavam a preservação dos monumentos históricos e arquitetônicos, das antiguidades e dos centros de cidades coloniais. Da perspectiva tomada por Rodrigo, e muitos outros que atuaram e ainda atuam como profissionais nesse campo, a valoração de algo como patrimônio nacional passa pela sua assimilação como algo que remete ou que é próximo de um ideal de "civilização", que tem como referência maior a civilização européia, urbana e economicamente centrada. Assim, o que é digno de reconhecimento como patrimônio é, na maior parte das vezes, algo que expressa a criatividade e os valores estéticos de uma cultura particular, no caso, a herdada do continente europeu. Tal perspectiva pode ser relacionada por analogia a uma abordagem fundadora da antropologia como campo autônomo de estudo: o evolucionismo, que tem como alguns de seus representantes Edward Tylor, Lewis Morgan, James Frazer. Nessa abordagem a cultura é concebida como um fenômeno

natural, capaz de ser compreendido através da sistematização de regras gerais de comportamento e escalas de desenvolvimento dos diferentes grupos humanos, que levariam do primitivo para o civilizado, tendo como referência de civilização e ápice do desenvolvimento humano a cultura europeia.

A partir dessa concepção de cultura, a preservação de bens referenciais da matriz europeia, em detrimento de bens referenciais de outros grupos formadores da *nação* brasileira – como os diversos grupos indígenas e de matriz africana - justifica-se por uma valoração desses primeiros como "mais desenvolvidos" em relação aos demais. De fato, tal concepção, ainda que na antropologia tenha sido há muito desconstruída, continua hoje presente – mesmo que veladamente – em discursos de alguns profissionais que atuam no campo do patrimônio.

A inserção do "patrimônio cultural não-consagrado" na política federal de preservação promovida - em grande medida - pela atuação do Centro Nacional de Referência Cultural (CNRC) e em especial de Aloísio Magalhães, é significativa da incorporação de concepções teóricas de *cultura* pautadas por abordagens antropológicas não evolucionistas e do reconhecimento da diversidade cultural como um valor, como a riqueza do país. Apesar de, já em 1936, Mário de Andrade ter incluído no texto do anteprojeto a referência às categorias de bens representantes da diversidade cultural do Brasil, foi apenas com a Constituição Federal de 1988 que esses foram efetivamente incluídos no plano jurídico como "patrimônio cultural nacional" e posteriormente, com o Decreto Federal nº 3.551/2000, tiveram o respaldo de um instrumento de preservação que contemplava bens "de natureza imaterial", o Registro.

Cabe aqui refletir sobre a distinção entre o patrimônio material e o imaterial, que embora reiteradamente seja afirmada como uma separação fictícia, "útil para fins didáticos", espelha as transformações das concepções de *cultura* que marcaram a política federal de preservação do patrimônio cultural e, indo além, aponta para as ambiguidades que permeiam esse conceito. A prevalência do tombamento como instrumento, por excelência, de preservação do patrimônio histórico e artístico nacional até pouco mais de uma década atrás, pode ser interpretada como a expressão prática da concepção material de valorização da cultura característica do *mundo ocidental.* Concepção distinta da encontrada entre grupos ou sociedades *não-ocidentais* – comumente identificados pelo adjetivo "tradicional" – que, por vezes, têm nas interações sociais, nos processos de transmissão de conhecimento e em suas formas de expressão aquilo que poderia ser identificado como seu patrimônio cultural, mais do que na dimensão material da cultura, que, por sua vez, pode se encontrar tão imbricada nessas outras dimensões que é parte ou consequência delas mesmas. A diferença entre tais concepções reflete formas de relação intersocietária distintas, em que o termo "cultura"

constitui uma metáfora mediadora e significante da sua própria (re)produção social, do mesmo modo que o termo "carga" empregado por nativos da Nova Guiné, tal como analisa Roy Wagner (2010) em seu livro "A Invenção da Cultura".

> O fato de que 'carga' e 'cultura' metaforizam a mesma relação intersocietária, conquanto o façam em direções opostas, por assim dizer, torna-as efetivamente metaforizações uma da outra. 'Cultura' estende a significância técnica, do modo e do artefato para o pensamento e a relação humana; 'carga' estende a significância da produção mútua e das relações humanas para os artefatos manufaturados: cada conceito usa o viés extensivo do outro como seu símbolo. (WAGNER, 2010, p.69)

Nesse sentido, a concepção de *cultura* - que é em sua origem um conceito ocidental - incorporada no campo das políticas públicas de patrimônio, reproduz suas significações simbólicas nas práticas e nos discursos configuradores desse campo. Tal qual, outros conceitos como "inventário" e, obviamente, "patrimônio", que coadunando com a concepção "material" de cultura, remetem às idéias de "posse" e "bens". Entretanto, é preciso destacar que a mudança iniciada nos anos 1970 com o trabalho do CNRC (FONSECA, 2005) e consolidada com a Constituição Federal de 1988 e, de forma mais direta, com o Decreto Federal nº 3.551/2000, permitiu a inserção de uma concepção antropológica de *cultura* voltada para a dimensão do simbólico e da compreensão interpretativa dos referenciais compartilhados por diferentes coletivos.

Modelos teóricos mais recentes no campo da antropologia propõem, tal qual a perspectiva teórica proposta pelo antropólogo Clifford Geertz, a abordagem da cultura como sistemas simbólicos. Esta abordagem pode ser associada aos discursos que atualmente começam a ganhar mais espaço e orientar as práticas no campo do patrimônio cultural: a partir de Geertz (1989), a *cultura* é entendida como um emaranhado de teias de significados (re)produzidas continuamente por aqueles que as compartilham, passível de ser compreendido apenas através do método que ele chama de descrição densa, o qual consiste na interpretação contextual dos significados. Segundo essa perspectiva, o antropólogo ou estudioso que procurasse compreender uma cultura que não a sua não expressaria o discurso social bruto presente em tal contexto, mas sim sua interpretação do discurso que passa também por seus próprios referenciais simbólicos. Nesse sentido,

> A análise cultural é (ou deveria ser) uma adivinhação dos significados, uma avaliação das conjeturas, um traçar de conclusões explanatórias a partir das melhores conjeturas e não a descoberta do Continente dos Significados e o mapeamento da sua paisagem incorpórea. (GEERTZ, 1989, p.14)

Ao refletirmos sobre as práticas de preservação do patrimônio cultural, a abordagem geertziana nos faz questionar sobre os processos de valoração e reconhecimento de determinados bens como representativos do patrimônio cultural nacional. A quem cabe a

identificação do valor de um bem, de uma *referência cultural*, de determinado grupo se não a ele mesmo? Como selecionar bens referenciais de uma nação – "uma nação imaginada" (Anderson, 2008) – formada por grupos, etnias e sociedades tão diversas? Tais questionamentos podem não ter uma única resposta, mas a perspectiva que se abre com a ideia de *referência cultural* gera a possibilidade de democratização de uma política pública até pouco tempo atrás restrita a determinados segmentos sociais. Como aponta Lima, a política de patrimônio imaterial, que traz em si tal perspectiva ampliada de patrimônio cultural, surge a partir de princípios de democratização e valorização da diversidade cultural:

> [...] a política de patrimônio imaterial não apresenta entre as suas diretrizes de criação, aspectos que possam caracterizá-la formalmente como uma ação afirmativa, embora esteja fundamentada em uma perspectiva reparatória. Os elementos que motivaram sua criação estão relacionados ao **desejo de democratizar a relação com o patrimônio e valorizar a diversidade cultural**, sugerindo a inserção de diferentes agentes sociais, sem estabelecer grupos específicos como alvo em potencial da política. (Lima, 2012, p.100, grifo meu.)

Desse modo, as práticas no campo do patrimônio, como formas de valorização de discursos e de memórias coletivas, podem tanto ecoar os discursos e valores dominantes como também trazer à tona aqueles das minorias. Pois, por fim, o que se trata de construir é a *identidade nacional,* pinçando dentre o universo de referências culturais aquelas que representam o patrimônio cultural de uma nação inventada (Anderson, 2008).

Ainda assim, as políticas e práticas do campo do patrimônio cultural, estruturalmente situado no campo mais amplo das políticas culturais, envolvem diretamente conceituações e categorias externas aos grupos e povos a que são direcionadas, na medida em que são orientadas por princípios e ideias norteadoras gerais. Mesmo incorporando a ideia e o procedimento metodológico implicado na noção de "referência cultural", podemos dizer que nesse âmbito à *cultura com aspas* é acrescentada mais um elemento de relativização, tornando as aspas duplicadas. Manuela Carneiro da Cunha, quem escreveu a obra *Cultura Com Aspas* (2009), faz uso de tal recurso gráfico para identificar a existência de diferenças entre a "cultura em si" – essa a *cultura sem aspas* - e a "cultura para si" – a *cultura com aspas*. Essa última refere-se a apropriação dessa categoria estrangeira por vários grupos e povos que passam a demonstrar performaticamente e a celebrar "a sua cultura" na relação contrastiva com a sociedade envolvente, algumas vezes, inclusive como forma de obter reparação por danos políticos.

Argumento que as políticas e práticas do campo do patrimônio cultural duplicam as aspas, uma vez que representam a visão do Estado a respeito da *cultura* dos grupos e povos tornada visível, operando através de valores e ideologias institucionais. Não constituem e

reconhecem, portanto, a "cultura para si" dos diversos grupos, mas uma apropriação politicamente interessada e orientada dessa. As próprias divisões do campo – entre as dimensões material e imaterial, entre os diversos Livros – não são dadas a partir de uma observação dos contextos nos quais se encontram as referências culturais. São, ao contrário disso, "caixinhas" usadas para reificar elementos pinçados de contextos nos quais materialidade e imaterialidade são dois lados da mesma moeda e saberes, celebrações, formas de expressão, lugares e objetos são elementos que não se isolam, sendo, muitas vezes, indistintos.

Assim, ao longo desse capítulo, buscou-se problematizar as divisões do campo do patrimônio cultural, indicando como caminho possível a articulação entre os instrumentos da política e uma visão mais integrada, focada nos contextos locais e não nas separações internas a instituição. Essa perspectiva tenderia a aproximar as políticas e práticas do campo do patrimônio cultural da "cultura para si", na medida em que se orientaria pelas referências indicadas pelos próprios grupos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O *material* e o *imaterial*: dicotomias de um campo e limitações no reconhecimento do patrimônio cultural quilombola

Será apenas uma coincidência o fato de que, em sua maioria, os bens "materiais" tombados pelo Iphan sejam representativos de determinados segmentos da sociedade brasileira majoritariamente brancos, católicos e da elite econômica; enquanto os bens "imateriais" registrados pelo Iphan são, por sua vez, representativos de outros segmentos, predominantemente dos indígenas e afro-brasileiros? Tal "materialidade" estaria ausente desses últimos? Decerto, não. Todas as sociedades, de diferentes maneiras, se apropriam, produzem e se relacionam com seus objetos, edificações e corpos. Não há como pensar qualquer "manifestação cultural" sem os seus suportes materiais, sendo os primeiros os próprios corpos de seus agentes. Assim como, não há como pensar qualquer "edificação" ou "objeto" sem vinculá-lo àquelas práticas e sistemas de significação que o produziram e o significam – uma igreja só é uma igreja a partir do momento em que ali se constitui como um lugar simbólico e de prática religiosa. Contudo, durante muito tempo a atuação do Iphan como órgão responsável pela seleção e preservação do patrimônio histórico e artístico nacional foi vista, e reiterada pelos seus funcionários, como uma atividade eminentemente técnica realizada predominantemente por arquitetos. Não se visibilizava que tal processo de seleção era substancialmente valorativo e correspondente de determinados padrões estéticos e ideológicos. Foi preciso um caso exemplar para que os embates ideológicos no campo do patrimônio viessem à tona e outras perspectivas passassem a integrar essas políticas. Esse foi o caso do terreiro de candomblé Casa Branca de Salvador, Bahia.

O pedido de tombamento de Casa Branca suscitou diversas discussões no Conselho Consultivo do Iphan, órgão deliberativo responsável por fazer a avaliação da pertinência do reconhecimento de um bem como patrimônio da União. Gilberto Velho, antropólogo que na ocasião fazia parte desse Conselho, expõe a problemática colocada por esse tombamento:

> 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 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. (Velho, 2006, p. 240)

Como Velho aponta, as razões artístico-arquitetônicas para o tombamento de um bem encobriam os valores e ideologias que balizavam a seleção de bens passíveis de serem

reconhecidos como parte do patrimônio nacional e consequentemente, como símbolos ou marcos de uma identidade brasileira. Assim, colocava-se como atos bastante distintos o tombamento de uma igreja católica e o tombamento de um terreiro de candomblé. Perspectiva que foi pouco alterada, como procurei demonstrar através da análise, realizada ao longo dos capítulos três e quatro, dos processos de tombamento de quilombos já abertos no âmbito do Iphan, e de como o uso deste instrumento foi, até então, pensado com relação a tais coletivos.

Maria Cecília Londres Fonseca, ao analisar a sistemática dos processos de tombamento a partir da origem dos pedidos, das justificativas desses e dos pareceres de aprovação ou impugnação, identifica os principais problemas e conflitos inerentes a essa prática. A autora destaca que os processos de tombamento são orientados por concepções socialmente construídas e legitimadas, como as concepções de valor histórico, artístico, excepcional e nacional. Investigando os *usos* dessas concepções em processos que tratam do tombamento de bens de grupos sociais populares, vinculados a outras tradições culturais que não a luso-brasileira, Fonseca concluiu:

> Fica evidente que o processo de atribuição de valor não pode ser reduzido a uma questão técnica. As discussões levantadas por esses (ainda poucos) processos explicitam o caráter ideológico da construção dos patrimônios. (Fonseca, 2005, p. 203)

Nesse sentido, podemos refletir sobre as questões ideológicas envolvidas no reconhecimento dos quilombos como parte do patrimônio cultural nacional. O tombamento de apenas dois quilombos históricos e o silêncio nos dossiês de registro sobre os quilombos contemporâneos indicam a manutenção de uma visão passadista de quilombo e o não reconhecimento da atualidade da luta quilombola pelo reconhecimento dos direitos coletivos dos grupos. Considerando a exposição feita ao longo do primeiro capítulo - a respeito de como a temática dos quilombos surge no campo político, é apropriada por movimentos sociais e torna-se objeto de reflexões acadêmicas – podemos perceber como os posicionamentos e práticas do Iphan com relação às comunidades quilombolas permaneceram calcados em um conceito *frigorificado* (Almeida, 2002) de quilombos. A abertura para uma perspectiva mais ampla e sensível à atualidade da temática que poderia vir no bojo das políticas de patrimônio imaterial é, por sua vez, limitada por uma concepção de patrimônio cultural que separa "bens" ou "referências" por uma suposta *natureza* – material ou imaterial – e por categorias não complementares.

A perspectiva adotada pelo órgão, em que a *cultura* é concebida de forma fragmentada, tanto pela separação de suas dimensões "materiais" e "imateriais" como pela categorização dos bens em diferentes Livros – no caso do patrimônio imaterial, a partir das

categorias: “saberes”, “formas de expressão”, “celebrações” e “lugares” -, coloca obstáculos para o reconhecimento do patrimônio cultural de comunidades quilombolas. A partir dos discursos dos próprios quilombolas participantes da oficina analisada ao longo do capítulo dois, evidencia-se como as referências culturais de cada um dos quilombos – o que é valorado de forma diferenciada pela comunidade – dificilmente podem ser separadas como “materiais” ou “imateriais” ou ainda em uma ou outra categoria dos “livros do patrimônio”, sem que se perca, com isso, a riqueza e complexidade de tais contextos, nos quais muitos dos saberes e práticas são inter-relacionados e o vínculo com o território é estruturador de diversas relações.

Assim, a efetividade da proteção e salvaguarda do patrimônio cultural “não consagrado”, que começa a ser reconhecido com a criação da área do patrimônio imaterial e do instrumento do registro, passa necessariamente pelo fim das dicotomias que perpetuam uma separação arbitrária de dimensões – material e imaterial – e efetiva de posicionamentos ideológicos. Como argumentado ao longo deste trabalho, o tombamento e o registro, os principais instrumentos dessa política, precisam ser repensados de forma articulada, para que sejam contempladas as dimensões *imateriais* e *materiais* de todos aqueles bens selecionados como patrimônio cultural nacional. Por fim, as referências culturais de comunidades quilombolas – de indígenas e outros povos e comunidades tradicionais - só serão realmente salvaguardadas quando as políticas patrimoniais voltarem seus esforços para as reais demandas dos grupos. Afinal, o samba, o jongo, a capoeira, o batuque – dentre outras referências *pinçadas* pelas políticas de patrimônio cultural – não podem ser compreendidos fora de seus contextos de produção e de todas as redes que relacionam e significam a cultura de um grupo. Como diz Ananias, quilombola e sambador do Recôncavo Baiano, “quem faz cultura são as pessoas; e as pessoas tem que ser *preservadas,* pois sem elas não há cultura”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. "Quilombos: sematologia face a novas identidades" IN: PVN (org.) **Frechal: Terra de Preto - Quilombo Reconhecido como Reserva Extrativista**. São Luís, SMDDH,CCN, 1996.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno & PEREIRA, Deborah Duprat de Brito. **As Populações Remanescentes de Quilombos – Direitos do Passado ou Garantia para o Futuro?** Seminário Internacional – As Minorias e o Direito, vol. 24, art.9. Disponível em: www.cjf.jus.br/revista/seriecadernos/vol24/artigo09.pdf Acesso em: 20/07/2012.

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.

ALMEIDA, Maria Geralda de. "Identidades territoriais em sítios patrimonializados: comunidade de quilombolas, os Kalunga de Goiás." In: TAMASO, Izabela; LIMA FILHO, Manuel Ferreira. **Antropologia e Patrimônio Cultural.** Brasília: Associação Brasileira de Antropologia, 2012. p. 245-264.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ARANTES, Antônio A. "Patrimônio Cultural" In. Lima, Antônio Carlos de Souza (org.) **Antropologia e Direito – temas antropológicos para estudos jurídicos**. Rio de Janeiro/ Brasília: Contra Capa / LACED / Associação Brasileira de Antropologia, 2012.

ARRUTI, José Maurício. **A emergência dos "remanescentes": notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas**. Mana, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, out./1997.

ARRUTI, José Maurício. **O Quilombo Conceitual**. In. Projeto Egbé – Territórios Negros (KOINONIA), 2003.

ARRUTI, José Maurício. **MOCAMBO - História e Antropologia do Processo de Formação Quilombola**. Bauru/São Paulo: EDUSC/ANPOCS, 2005.

BALANDIER, Georges. 1951. **La Situation Coloniale: Approche Théorique**. Cahiers Internationaux de Sociologie, XI: 44-79. 1951.

BARTH, Fredrik. **Grupos Étnicos e Suas Fronteiras**. São Paulo: Ed. Unesp, 1997.

BRASIL. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Dossiê Quilombos [**Material de subsídio para a definição pelo Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural de uma ação do Iphan no que tange ao tombamento dos sítios e documentos detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos.] Rio de Janeiro, 2007. 155 p.

BRASIL. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Dossiê nº. 5 - Jongo no Sudeste.** Brasília, DF. IPHAN, 2007.

BRASIL. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Dossiê - Samba de Roda do Recôncavo Baiano.** Brasília, DF. IPHAN, 2006a.

BRASIL. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Dossiê - Os Tambores da Ilha /** Coordenação Rodrigo Ramassote; Sérgio Figueiredo Ferretti, Rodrigo Martins Ramassote, Valdenira Barros, Renata dos Reis Cordeiro, Sislene Costa, Bartolomeu Mendonça, Chistiane de Fátima Silva Mota, textos. – São Luís: IPHAN, 2006b.

BRASIL. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Relatório Final INRC Sertão de Valongo**. Florianópolis: IPHAN, 2007.

BRASIL. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Relatório Final INRC Invernada dos Negros**. Florianópolis: IPHAN, 2008.

BRASIL. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Relatório Final INRC São Roque**. Florianópolis: IPHAN, 2008.

BRASIL. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Parecer Deprot/Iphan nº47 de 1998** [Proposta de definição de sítios e documentos detentores de reminiscências históricas de antigos quilombos].

BRASIL. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Processo nº 1.304-T-90** [Referente ao tombamento do Quilombo Vão-do-Moleque, Cavalcante/GO]

BRASIL. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Processo nº 1.352-T-95** [Referente ao tombamento do Quilombo do Flexal, Mirinzal/MA].

BRASIL. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Processo nº 1.353-T-95** [Referente ao tombamento dos Quilombos de Oriximiná, Oriximiná/PA]

BRASIL. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Processo nº 1.398-T-97** [Referente ao tombamento da Área conhecida como “Jamary dos Pretos”, ocupada por comunidade remanescente de quilombo (...), Turiaçu/MA].

BRASIL. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Processo nº 1.399-T-97** [Referente ao tombamento da Área conhecida como "Mocambo", ocupada por comunidade remanescente de quilombo (...), Porto da Folha/SE].

BRASIL. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Processo nº 1.400-T-97** [Referente ao tombamento das Áreas conhecidas como "Riacho de Sacutiaba" e Sacutiaba, ocupadas por comunidade remanescente de quilombo (...), Wanderley, BA].

BRASIL. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Processo nº 1.401-T-97** [Referente ao tombamento da Área conhecidas como "Castainho", ocupada por comunidade remanescente de quilombo (...), Garanhuns/PE].

BRASIL. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Processo nº 1.409-T-98** [Referente ao tombamento da Área conhecida como "Porto Coris", ocupada por comunidade remanescente de quilombo (...), Leme do Prado/MG].

BRASIL. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Processo nº 1.410-T-98** [Referente ao tombamento da Área conhecidas como "Ivaporanduva", ocupada por comunidade remanescente de quilombo (...), Eldorado/SP].

BRASIL. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Processo nº - 1.069-T-82** [Referente ao tombamento da Serra da Barriga (Quilombo dos Palmares), União dos Palmares/AL].

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O Índio e o Mundo dos Brancos. A Situação dos Tukúna do Alto Solimões**. São Paulo: DIFEL, 1964.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Identidade, Etnia e Estrutura Social**. São Paulo: Ed. Livraria Pioneira, 1976.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Negros estrangeiros - Os escravos libertos e sua volta à África**. Ed. Brasiliense, 1985.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Cultura Com Aspas**. São Paulo: Cosac & Naify, 2009.

CASTRO, Adler Fonseca Homero. **Quilombos: comunidades e patrimônio**. Revista Eletrônica do Iphan: Dossiê Línguas do Brasil, s/ data.

CHIOZZINI, Daniel. **Território Negro**. Revista Eletrônica do Iphan: Dossiê Línguas do Brasil, s/ data.

DURHAM, Eunice R. **A dinâmica da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

FERNANDES, Florestan. **O negro no mundo dos brancos**. Difusão Européia do Livro. 1966.

FONSECA, Maria Cecília Londres. **O patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005.

FONSECA, Maria Cecília Londres. Referências Culturais: Base para novas políticas de patrimônio. **Manual INRC**. IPHAN/Minc, 2000.

FUNARI, Pedro Paulo A. **Teoria e métodos na Arqueologia contemporânea: o contexto da Arqueologia Histórica**. Mneme, Dossiê Arqueologias Brasileiras, vol. 06, n. 13, dez. 2004/ jan. 2005.

FUNARI, Pedro Paulo A., ORSER, Charles E. Jr. & SCHIAVETTO, Solange Nunes de Oliveira. **Identidades, discurso e poder: estudos da arqueologia contemporânea.** São Paulo: FAPESP, 2005.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: Editora LTC, 1989.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **A retórica da perda**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2002.

HOBSBAWM, E.; RANGER, T. (Org.). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

HOROCHOVSKI, Rodrigo Rossi & MEIRELLES, Giselle. **Problematizando o conceito de empoderamento.** Anais do II Seminário Nacional Movimentos Sociais, Participação e Democracia -25 a 27 de abril de 2007, UFSC, Florianópolis, Brasil. Disponível em: www.sociologia.ufsc.br/npms/rodrigo_horochovski_meirelles.pdf Acesso em: 19/08/2013.

LEITE, Ilka Boaventura **Os Quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas**. Etnográfica, Vol. IV (2), 2000, p. 333-354.

LIMA, Alessandra Rodrigues. **Patrimônio Cultural Afro-brasileiro: narrativas produzidas pelo Iphan a partir da ação patrimonial** [Dissertação] Rio de Janeiro: Mestrado Profissional em Preservação do Patrimônio Cultural, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2012.

LIMA, Pablo Luiz de Oliveira. Sombras de escravos rebeldes. In: CARVALHO, Cláudia S. Rodrigues de; GRANATO, Marcus; BEZERRA, Rafael Zamorano. **Um olhar contemporâneo sobre a preservação do patrimônio cultural material**. Rio de Janeiro: Museu Histórico Nacional, 2008. p. 158-170.

LITTLE, Paul E. **Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: Por uma Antropologia da Territorialidade**. Série Antropologia 322, Brasília: UnB, 2002.

MENDONÇA, Guilherme Cruz de. Considerações jurídicas sobre o tombamento dos antigos quilombos: conceitos, categorias e instrumentos. In: Programa de Especialização em Patrimônio – artigos (2005 e 2006) /Iphan. **Patrimônio: Práticas e Reflexões; 3.** Rio de Janeiro: Copedoc/IPHAN, 2009. p. 301-332.

MOURA, Clóvis. **Dicionário da Escravidão Negra no Brasil**. São Paulo: Edusp, 2004.

NORTE, Selmo J. Queiroz. **Antigos quilombos, invisibilidade social e universos simbólicos.** Brasília, 2012.

O'DWYER, Eliane Cantarino. **Quilombos – identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2002.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **Uma etnologia dos "índios misturados"?- Situação colonial, territorialização e fluxos culturais**. Mana [online], vol.4, n.1, 1998, p. 47-77.

PERDIGÃO MALHEIRO, Agostinho Marques. **A Escravidão no Brasil: Ensaio histórico jurídico social**. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1866.

RAMASSOTE, Rodrigo. **Informação Técnica nº 351** [Inspeção técnica referente a relatório com vistas à regularização de territórios das comunidades remanescentes de quilombos - Comonidade de Santa Rosa - Itapecuru Mirim]. São Luís/ MA: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - 3ª Superintendência Regional, 2008.

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (Org.). **Liberdade por um fio: história dos quilombos do Brasil**. São Paulo: Cia das Letras, 1996.

SALAINI, Cristian Jobi; GRAEFF, Lucas. **A respeito da materialidade do patrimônio imaterial: o caso do INRC Porongos**. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, v. 36, n. 17, p.171-195, jul./dez. 2011.

SAHLINS, Marshall. **Esperando Foucault, ainda**. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

SAHLINS, Marshall. **Cultura na Prática.** 2ª. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007.

SANT'ANNA, Márcia. **Da cidade-documento à cidade-monumento: a trajetória da norma de preservação de áreas urbanas no Brasil (1937-1990)**. 1995. 268 f. (Dissertação) - Departamento de Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo, UFBA, Salvador, 1995.

SANT'ANNA, Márcia. **Escravidão no Brasil: os terreiros de candomblé e a resistência cultural dos povos negros**. Revista Oralidad. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/montarDetalheConteudo.do;jsessionid=1D0B5C9E5EE39C9B5179AFD304A4C3E9?id=12728&sigla=Institucional&retorno=detalheInstitucional Acesso em: 17/04/2012.

SEGATO, Rita Laura. **Raça é signo**. Série Antropologia, n. 372, 2005.

STOCKING JR., George W. "Colonial Situations". In: George W. Stocking Jr. (ed.), **Post-Colonial Situations: Essays in the Contextualization of Ethnographic Knowledge**. Madison: University of Wisconsin Press. p. 3-8. 1991.

TELLES, Mário Ferreira de Pragmácio. **Proteção ao Patrimônio Cultural Brasileiro: Análise da articulação entre o tombamento e o registro**. Dissertação Mestrado submetida ao corpo docente do Programa de Pós-graduação em Museologia e Patrimônio, Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO, 2010.

TRAJANO, Wilson. Patrimonialização dos artefatos culturais e redução dos sentidos. In. SANSONE, Lívio (org.) **Memórias da África: patrimônios museus e políticas das identidades**. Salvador: EDUFBA, 2012.

UNESCO. **Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial.** Paris, 2003.

VELHO, Gilberto. **Patrimônio, Negociação e Conflito**. Mana [online], vol.12, n.1, 2006, p. 237-248.

VIEIRA FILHO, Dalmo. **Tombamento dos Quilombos: atualizando a discussão**. Iphan, s/data.

ZACCHI, Marina. **O valor em perspectiva: Referência, identidade e o caso do não tombamento da capela de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Ivaporanduva**. 71 f. Monografia (Programa de Especialização em Patrimônio/ PEP) - Iphan, São Paulo, 2009.

ZACCHI, Marina. **Referência e Identidade: o caso da capela de Ivaporunduva**. Disponível em: http://www.ram2009.unsam.edu.ar/GT/GT%2039%20%E2%80%93%20Pol%C3%ADticas%20Culturales%20e%20Identidades/GT39%20-%20Ponencia%5BZacchi%5D.pdf Acesso em: 04/04/2012.