

A INVENÇÃO DOS DIREITOS E A RACIALIZAÇÃO DOS PATRIMÔNIOS: A CONSTITUIÇÃO DE 1988 E A DESCONSTRUÇÃO DO MONOLITO MONOCULTURAL DA NAÇÃO |

THE INVENTION OF RIGHTS AND THE RACIALIZATION OF HERITAGE: THE 1988 CONSTITUTION AND THE DECONSTRUCTION OF THE NATION'S MONOCULTURAL MONOLITH

PAULO FERNANDO SOARES PEREIRA

RESUMO | O artigo objetiva discutir como se dão as invenções dos patrimônios como hipóteses de direitos e demonstrar como, através disso, promove-se a racialização da distinção dessas escolhas. Questiona-se aqui a sua função em sistemas culturais que interagem com a patrimonialização, a qual costuma dar distinção às práticas e bens culturais dos grupos hegemônicos. Nesse contexto, o uso do Direito, através do seu poder de nomeação contido nas práticas patrimoniais, tem sido um dos artifícios utilizados para se racializar o patrimônio e, conseqüentemente, a imagem e a representação da Nação. Como conclusão, demonstra-se que a Constituição Federal de 1988 rompeu com a lógica hegemônica quando permitiu que exemplares das culturas indígenas, afro-brasileiras e de outros grupos participantes do processo civilizatório pátrio abrissem fissuras no monolito da representação monocultural da Nação de tradição luso-brasileira. A metodologia utilizada foi a revisão crítica de literatura.

PALAVRAS-CHAVE | Patrimônio. Invenção. Racismo. Constituição. Representação.

ABSTRACT | *The article discusses how "heritage inventions" take place, as possibilities of rights, and, through this, the racialization when making these choices. With the nomination characteristic of the Law in mind, we defy its role in cultural systems that interact with patrimonialization, which usually make a distinction of the cultural heritage and practices of the hegemonic groups. In this context, the use of the law, through its nomination power, contained in the legal protection of heritage, has been one of the means used to racialize the issue and, consequently, the nation's identity and representation. In conclusion, we demonstrate that the Federal Constitution of 1988 broke with the hegemonic tradition when it allowed indigenous, Afro-Brazilians and other groups to participate in the national civilization process, by opening cracks in the monolith of the monocultural representation of the Nation in the Luso-Brazilian tradition. The methodology used was a critical review of literature.*

KEYWORDS | *Heritage. Invention. Racism. Constitution. Representation.*

1. INTRODUÇÃO

Partindo do encontro entre Direito, Cultura e relações de poder, em um contexto constitucional antirracista, mas posterior a um passado escravocrata recente, como evitar que o Direito seja utilizado como instrumento de amparo de escolhas culturais decorrentes de relações de poder, alcançadas pelo Direito Administrativo, e que resguardam apenas os interesses patrimoniais de determinados grupos historicamente privilegiados?

Esse questionamento se faz necessário diante do pressuposto de que o uso do Direito, através do seu poder de nomeação e distinção (BOURDIEU, 2010, 2013) contido nas práticas culturais e patrimoniais, tem sido um dos artifícios utilizados para se racializar o patrimônio cultural brasileiro e, conseqüentemente, a imagem e a representação da Nação. O Brasil, de tradição oficial luso-brasileira, apresenta uma patrimonialidade cultural predominantemente branca e alguns poucos exemplares de reconhecimento de patrimônios culturais indígenas e afro-brasileiros.

Questiona-se, portanto, a função do Direito em sistemas culturais que interagem com a patrimonialização, já que essa costuma dar distinção às práticas e bens culturais dos grupos hegemônicos, sobrepondo, por um viés racializado, as práticas culturais dos grupos historicamente subalternizados, como povos indígenas, comunidades quilombolas, negros, LGBTQI+'s, dentre outros.

No século XX, por exemplo, uma obsessão vertiginosa por um arcabouço patrimonial cultural no mundo suscitou discussões baseadas em uma retórica que justificasse a perda de bens e identidades individuais, na defesa das tradições institucionalizadas, não sendo diferente no Brasil, onde as discussões patrimoniais avançaram bastante, graças ao interesse que desperta em áreas como a Antropologia, a Arquitetura, a História, a Sociologia etc.¹, com

1 Ao tratar sobre o art. 216 da Constituição Federal, Francisco Luciano Lima Rodrigues (2008), argumenta que não haveria um conceito de patrimônio cultural, apesar da exposição que ele faz de aspectos que devem compor sua definição, tais como a identidade cultural e a memória, dentre outros e, dessa maneira, a conceituação de patrimônio cultural não seria tarefa exclusiva e autônoma da legislação, mas, contrariamente, é uma atividade que se utilizaria de conceitos da

o surgimento, inclusive, de muitos cursos de pós-graduação e linhas de pesquisa voltados especificamente para a temática.

Trata-se de aqui de um assunto relevante e atual também para o Direito Constitucional, apesar de ser negligenciado academicamente pela área, e que está presente na própria representação simbólica do Estado e, talvez por essa razão, não seja objeto de críticas mais profundas pelos juristas, que se limitam a repetir os enunciados normativos, sem fazer maiores análises dos conteúdos de tais normas e nem de suas implicações no âmbito do Direito Administrativo ou das Políticas Públicas. Contrariamente, nos demais ramos das Ciências Sociais, como já se afirmou antes, há um profundo interesse e um complexo campo de estudos envolvendo a construção do patrimônio cultural de um povo. Ao Direito, se faz necessário, portanto, uma abertura à discussão das normas que regem essa construção, já que esse campo é permeado, também, pela busca de sentidos e de justificativas aos institutos jurídicos que disciplinam o patrimônio cultural.

Podemos dizer que é justamente a tradicionalidade da formação jurídica nacional que faz com que, não raras vezes, muitas discussões importantes e necessárias tenham um atraso significativo dentro do Direito e, com isso, um impacto social inegável. Este artigo, portanto, não deixa de ser uma provocação ao reivindicar novos estudos no campo dos direitos culturais que questionem o unilateral *status quo* tomado como base na aplicação de tais direitos.

Para trazer essa discussão e justificar a sua necessidade, sistematizou-se o artigo em duas seções: a) na primeira, tratando da relação entre Direito Constitucional e a representação da Nação, a fim de situar a importância do tema nos estudos constitucionais; b) enquanto, na segunda, trata-se da invenção dos patrimônios como direitos culturais, e da racialização da distinção promovida neste processo, exemplificando-se, principalmente, a partir do caso do tombamento dos sítios com reminiscências históricas dos antigos quilombos (art. 216, § 5º, da CF).

Antropologia e da Sociologia. Em verdade, o Direito, por si só, é bastante limitado para compreender a polifonia do patrimônio, campo que costuma dialogar com vários ramos das Ciências Sociais e até de outras áreas.

Como conclusão, procura-se demonstrar que a Constituição Federal de 1988 rompeu com a lógica hegemônica quando permitiu que exemplares das culturas indígenas, afro-brasileiras e de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional fizessem parte do mito pátrio, abrindo assim fissuras no monolito da representação monocultural da Nação, de tradição reconhecidamente luso-brasileira. A metodologia utilizada foi a revisão crítica de literatura.

2. O DIREITO CONSTITUCIONAL E A REPRESENTAÇÃO DA NAÇÃO

Na determinação histórica oficial do que se entende por cultura nacional, o discurso jurídico brasileiro embasa-se na ideia de proteção a determinados legados, o que coincide, em grande medida, com a proteção de institutos jurídicos, como a propriedade. Nessa linha de raciocínio, não se pode perder de vista que a noção de patrimônio costuma se confundir com a de propriedade, mais precisamente com uma propriedade que é herdada, em oposição àquela que é adquirida (GONÇALVES, 2005, p. 18).

Em sociedades como as europeias, influenciadas pelo Direito Romano, a noção de patrimônio unida à de propriedade é básica para entender a questão (GONZÁLEZ ALCANTUD, 2012, p. 30). Evidentemente, não só o conceito de propriedade passou por transformações, mas a própria disciplina jurídica cultural. Etimologicamente, patrimônio é uma palavra de origem latina, vem de *patrimonium*, e significa “tudo o que pertencia aos pais”², *pater* ou *pater familias* (pai de família), advindo daí a noção daquilo que remonta aos nossos pais, origens e raízes (FUNARI; PELEGRINI, 2006; RODRIGUES, 2008).

As origens dos institutos dão muitas informações de como as sociedades atuais lidam com eles, especialmente quando se tem, no plano constitucional, disciplina jurídica que trata da proteção do patrimônio cultural da Nação. A Constituição de 1988 estabelece no art. 216, *caput*, que

2 Alexis de Tocqueville (1998, p. 182), ao tratar do caso dos Estados Unidos, dizia que: “existe um amor à pátria que tem sua fonte principal naquele sentimento irrefletido, desinteressado e indefinível que liga o coração do homem aos lugares onde o homem nasceu. Confunde-se esse amor instintivo com o gosto pelos costumes antigos, com o respeito aos mais velhos e à lembrança do passado; aqueles que experimentam e estimam o seu país com o amor que se tem à casa paterna.”

[...] 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 (BRASIL, 1988, Art. 216).

E o que o Direito, especialmente o Constitucional, pretende com tal proteção? Parece evidente que o intuito é proteger os interesses de toda(os) as(os) cidadãs(os) brasileira(os) em face de determinadas relações de saber e poder, as quais devem ser identificadas, a fim de que a estrutura do Estado não seja usada para bloquear os direitos de minorias ou de grupos subalternizados, como ocorreu no passado com povos indígenas e com a população negra, em decorrência da colonialidade.

Tal dispositivo também inaugura uma nova concepção de Nação, já não se tratando de algo pronto ou que comporte uma só versão, um único retrato, mas, contrariamente, como algo a ser, constitucionalmente, descoberto. A partir de 1988, o esquecimento ao qual foram submetidos os sujeitos constitucionalmente silenciados até então passa a dar lugar à redescoberta dos “outros” da Nação³. A cultura dos indígenas, dos afro-brasileiros, e outras culturas populares passam a fazer parte de um projeto de Nação que sempre quis se reencontrar consigo, mas cujo reencontro foi interrompido pelos silêncios constitucionais da sua história política.

Uma simples leitura dos dispositivos das Constituições anteriores demonstra que a preocupação com diversidade cultural do país, tal como discutida acima, não era uma questão da agenda constitucional brasileira, pois a temática cultura era geralmente tratada como assunto relacionado à profissão, à liberdade artística, e de viés bastante elitista. Quando muito, elas tratavam de algumas subvenções estatais ao patrimônio histórico nacional:

3 A respeito do processo de negação da Nação aos seus “outros”, ver Segato (2007).

Quadro 1 – Temática da questão cultural nas Constituições brasileiras

CONSTITUIÇÃO	DISPOSITIVOS
1824 TÍTULO 8º Das Disposições Geraes, e Garantias dos Direitos Civis, e Politicos dos Cidadãos Brasileiros.	Art. 179. [...] <p>XXIV. Nenhum genero de trabalho, de cultura, industria, ou commercio póde ser prohibido, uma vez que não se opponha aos costumes publicos, á segurança, e saude dos Cidadãos. [...]</p> <p>XXXIII. Collegios, e Universidades, aonde serão ensinados os elementos das Sciencias, Bellas Letras, e Artes.</p>
1891 CAPÍTULO IV Das Atribuições do Congresso [...] <p>TÍTULO IV Dos Cidadãos Brasileiros SEÇÃO II Declaração de Direitos</p>	Art. 35. Incumbe, outrossim, ao Congresso, mas não privativamente: [...] <p>2º) animar no País o desenvolvimento das letras, artes e ciências, bem como a imigração, a agricultura, a indústria e comércio, sem privilégios que tolham a ação dos Governos locais;</p> <p>Art. 72. [...]</p> <p>§ 24. É garantido o livre exercicio de qualquer profissão moral, intellectual e industrial. [...]</p> <p>§ 26. Aos autores de obras litterarias e artisticas é garantido o direito exclusivo de reproduzil-as pela imprensa ou por qualquer outro processo mecanico. Os herdeiros dos autores gosarão desse direito pelo tempo que a lei determinar EC nº 3/26</p>
1934 TÍTULO V Da Família, da Educação e da Cultura	Art. 148. Cabe à União, aos Estados e aos Municípios favorecer e animar o desenvolvimento das ciências, das artes, das letras e da cultura em geral, proteger os objetos de interesse histórico e o patrimônio artístico do País, bem como prestar assistência ao trabalhador intelectual.
1937 DA EDUCAÇÃO E DA CULTURA	Art. 128. A arte, a ciência e o ensino são livres à iniciativa individual e a de associações ou pessoas coletivas públicas e particulares. <p>É dever do Estado contribuir, direta e indiretamente, para o estímulo e desenvolvimento de umas e de outro, favorecendo ou fundando instituições artísticas, científicas e de ensino. [...]</p> <p>Art. 134. Os monumentos históricos, artísticos e naturais, assim como as paisagens ou os locais particularmente dotados pela natureza, gozam da proteção e dos cuidados especiais da Nação, dos Estados e dos Municípios. Os atentados contra eles cometidos serão equiparados aos cometidos contra o patrimônio nacional.</p>
1946 TÍTULO VI Da Família, da Educação e da Cultura	Art. 173. As ciências, as letras e as artes são livres. Art. 174. O amparo à cultura é dever do Estado. [...] Art. 175. As obras, monumentos e documentos de valor histórico e artístico, bem como os monumentos naturais, as paisagens e os locais dotados de particular beleza ficam sob a proteção do Poder Público.
1967 TÍTULO IV Da Família, da Educação e da Cultura	Art. 171. As ciências, as letras e as artes são livres. [...] Art. 172. O amparo à cultura é dever do Estado. Parágrafo único - Ficam sob a proteção especial do Poder Público os documentos, as obras e os locais de valor histórico ou artístico, os monumentos e as paisagens naturais notáveis, bem como as jazidas arqueológicas.

<p>EC nº 1/1969</p> <p>CAPÍTULO IV DOS DIREITOS E GARANTIAS IN- DIVIDUAIS [...] TÍTULO IV DA FAMÍLIA, DA EDUCAÇÃO E DA CULTURA</p>	<p>lógicas.</p> <p>Art. 153. [...]</p> <p>§ 8º É livre a manifestação de pensamento, de convicção política ou filosófica, bem como a prestação de informação independentemente de censura, salvo quanto a diversões e espetáculos públicos, respondendo cada um, nos termos da lei, pelos abusos que cometer. É assegurado o direito de resposta. A publicação de livros, jornais e periódicos não depende de licença da autoridade. Não serão, porém, toleradas a propaganda de guerra, de subversão da ordem ou de preconceitos de religião, de raça ou de classe, e as publicações e exteriorizações contrárias à moral e aos bons costumes. [...]</p> <p>Art. 179. As ciências, as letras e as artes são livres, ressalvado o disposto no parágrafo 8º do artigo 153. [...]</p> <p>Art. 180. O amparo à cultura é dever do Estado. Parágrafo único. Ficam sob a proteção especial do Poder Público os documentos, as obras e os locais de valor histórico ou artístico, os monumentos e as paisagens naturais notáveis, bem como as jazidas arqueológicas.</p>
---	--

É notório, portanto, que a Constituição de 1988 deu um passo além ao trazer um entendimento sobre diversidade cultural que reflete os avanços dos estudos sociológicos, em especial dos direitos humanos, ao determinar especial proteção às culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, rompendo-se, dessa forma, o anterior monolito monocultural da Nação:

O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.

§ 1º O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional (BRASIL, 1988, Art. 215).

Possibilita-se, a partir deste momento, no plano constitucional, que o “processo civilizatório nacional” possa finalmente ter uma base jurídica que permita discutir, efetivamente, a pluridiversidade da Nação e criar possibilidades reais de lidar com as desigualdades históricas que, contraditoriamente, marcam essas diversidades.

A Constituição de 1988 chega, portanto, também com a premissa de fazer justiça ao determinar expressamente que os sujeitos mais

representativos para o reconhecimento da identidade e simbologia da Nação, os povos indígenas e afro-brasileiros, deixem de ser os maiores excluídos no plano das políticas públicas e dos direitos e garantias sociais. Portanto, há muita significação nos dispositivos constitucionais que tratam da cultura do país, e os mesmos vão muito além de um mero simbolismo constitucional.

Mas a preocupação com a diversidade cultural e patrimonial não se restringe ao Brasil. Mesmo no âmbito da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura – UNESCO, há críticas aos padrões patrimoniais estabelecidos, os quais ainda costumam privilegiar “culturas” hegemônicas em detrimento de “culturas” subalternizadas.

A Convenção de 1972 para a proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural, por exemplo, subordina a proteção do patrimônio cultural, no Direito Internacional, à inclusão de certos bens culturais⁴ às listas do patrimônio mundial da UNESCO, valores os quais se pretendem absolutos, mas que constituem, em verdade, mecanismos que favorecem a reprodução e legitimação do poder de setores hegemônicos, cujo capital cultural resulta hierarquizado diante de outros bens e práticas dos “outros” (COLOMBATO; MEDICI, 2016, p. 73).

Retornando à nossa realidade atual, no Brasil, onde há um esforço constitucional para que sejam reconhecidas culturas não hegemônicas como representativas da Nação, a empreitada para uma mudança de paradigma esbarra em um entrave importante: uma parcela significativa do patrimônio dos subalternizados, como o dos povos indígenas e dos quilombolas, por exemplo, em grande medida, está registrado apenas na memória oral, o que dificulta a sua catalogação pelos órgãos e entidades encarregados de sua proteção. Essas memórias e histórias, geralmente permeadas apenas pela oralidade, costumam ficar de fora do sistema protetivo do Direito Administrativo. O prejuízo, por conta disso, é enorme já que a memória oral é fundamental, por exemplo, para entender a historiografia da escravidão (ASSUNÇÃO, 2008)⁵.

4 Ignacio González-Varas Ibáñez (2008) apresenta relevantes discussões a respeito do conceito de bens culturais.

5 De acordo com Matthias Röhrig Assunção (2010, p. 70), a memória oral tem como aspectos: a) também tem sua própria visão, às vezes, incompleta e fragmentada, mas não mais deformante do que a dos historiadores que falam a partir da casa grande; b) a memória oral nos aproximaria da

E as respostas do Direito, no campo do patrimônio, a esses tipos de memórias e histórias nem sempre conseguem ser satisfatórias, uma vez que a tradição de patrimonialização consistia, até bem pouco tempo, em reconhecer apenas o que fosse passível de registro material, excluindo de seu catálogo protetivo tudo aquilo que não detivesse a materialidade dos registros físicos⁶. Por trás do discurso de proteção do que pode ou não ser alcançado pelo Direito, há relações de saber e poder, relações as quais estão baseadas em fatores não apenas sociais, mas estruturalmente raciais.

3. INVENÇÕES DOS PATRIMÔNIOS [DIREITOS] E A RACIALIZAÇÃO DA DISTINÇÃO

As lógicas hegemônicas costumam ser permeadas por raciocínios binários, ou seja, formas de pensar e agir que promovem a exclusão e/ou subjugação do outro. No âmbito do patrimônio e da representação da Nação, isso não é diferente e tal lógica é percebida através da divisão entre patrimônio material e imaterial.

O binarismo entre materialidade e imaterialidade não é de agora, mas decorre do processo de colonização. O primeiro objeto de reconhecimento e de proteção jurídica foi o conjunto de bens que representavam o legado dos colonizadores, sendo recente a normatização, no âmbito nacional e internacional, a respeito da proteção de bens culturais representativos de povos e comunidades subalternizados. Para se afirmar, a colonização estabeleceu e impôs seus valores, os quais, para serem protegidos, necessitavam de tutela jurídica, petrificando-se tais valores, conforme registrado por Michel Foucault (2010, p. 57-58):

experiência de vida e da visão de mundo dos próprios escravizados, como eles e elas a transmitiram aos seus descendentes; c) os registros sistemáticos de memória oral da escravidão foram feitos, principalmente, nos Estados Unidos, a partir da década de 1930, enquanto, no Brasil, os primeiros registros datam das décadas de 1980 e 90.

- 6 A dualidade entre materialidade e imaterialidade, no âmbito internacional, está contida nas normas da UNESCO, através da Convenção para a proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural, de 1972, e da Convenção para a salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, de 2003. Sobre esta última, ver Arizpe (2006).

No sistema indo-europeu de representação do poder, há sempre esses dois aspectos, essas duas faces, que estão perpetuamente conjugadas. De um lado o aspecto jurídico: o poder vincula pela obrigação, pelo juramento, pelo compromisso, pela lei, e, do outro, o poder tem uma função, um papel, uma eficácia mágica: o poder deslumbra, o poder petrifica. [...]

A história é o discurso do poder, o discurso das obrigações pelas quais o poder submete; é também o discurso do brilho pelo qual o poder fascina, aterroriza, imobiliza. Em resumo, vinculando e imobilizando, o poder é fundador e fiador da ordem; e a história é precisamente o discurso pelo qual essas duas funções que asseguram a ordem vão ser intensificadas e tornadas mais eficazes.

Por conseguinte, a colonização forneceu o impulso mais vigoroso à transformação do etnocentrismo europeu em racismo científico. No início do século XVIII, a racionalização ideológica da escravidão afro-americana foi baseada em formulações explícitas da ordem ontológica herdada da Renascença; porém, ao fazê-lo, transformou a visão de mundo renascentista, aproximando muito mais seus pretensos descompassos das próprias práticas que os confirmavam; os negros eram inferiores e, em decorrência, poderiam ser escravizados e espoliados⁷; os escravizados negros comportavam-se mal e, em decorrência, eram inferiores: em resumo, a escravidão nas Américas assegurou que os negros continuassem a ocupar a posição mais baixa no mundo humano (TROUILLOT, 2016, p. 127-128). Sobre isso, Frantz Fanon (1968, p. 198-199), citando exemplo que se correlaciona à insurgência quilombola, lembrava que a cultura nacional é,

Sob o domínio colonial, uma cultura contestada, cuja destruição é empreendida de maneira sistemática. É muito rapidamente uma cultura condenada à clandestinidade. Essa ideia de clandestinidade é imediatamente percebida nas reações dos ocupantes, que interpreta a complacência nas tradições como uma fidelidade ao espírito nacional, como uma recusa à submissão. A persistência nas formas culturais condenadas pela sociedade colonial é já uma manifestação nacional.

7 Os patrimônios culturais dos povos subalternizados, principalmente, antes do século XXI, foram objetos de constantes espólios por parte de Museus de países hegemônicos, principalmente da Europa e dos Estados Unidos. Atualmente, há várias reivindicações das nações espoliadas, como as que envolvem o Peabody Museum, da Universidade de Yale, e o Peru. Nesse sentido, ver Swanson (2008-2009).

A mentalidade e a lógica colonial não permitiram, durante muito tempo, o reconhecimento de uma patrimonialidade negra⁸ e, quando a reconheceu, o fez de maneira reduzida, em um nível de simbolismo que não deixasse evidenciar o racismo patrimonial⁹. Os povos indígenas e negros tiveram contribuição enorme para a constituição das nações latinas, mas os eventos históricos protagonizados por eles geralmente são vistos como algo de pouca importância. Buscando reverter esse padrão criado por grupos hegemônicos, cientistas sociais de diversas áreas, recentemente, têm lançado novos olhares para eventos silenciados pela história oficial, como a Revolução Haitiana que,

Entrou para a história, portanto, com a característica peculiar de ter sido inconcebível, mesmo enquanto acontecia. Debates oficiais e publicações da época, incluindo a longa lista de panfletos sobre Saint-Domingue publicados na França de 1790 a 1804, demonstram a incapacidade da maioria dos contemporâneos para compreender em seus próprios termos a revolução em curso. Eram capazes de ler as notícias somente a partir de suas categorias padronizadas, e essas categorias eram incompatíveis com a ideia de uma revolução escrava” (TROUILLOT, 2016, p. 22).

A Revolução Haitiana era impensável em sua época e o impensável seria aquilo que não se pode conceber dentro do espectro de alternativas possíveis, aquilo que perverte todas as respostas, porque desafia os termos em que as questões foram postas: ela questionava o próprio quadro referencial dentro do qual proponentes e oponentes haviam examinado temas como raça, colonialismo e escravidão nas Américas (TROUILLOT, 2016, p. 136). Esse menosprezo e silenciamento não deixa de ser proposital, já que, a Revolução do Haiti – um exemplo que guarda semelhanças com o Quilombo dos Palmares, em termos de protagonismo negro na História – causou pânico nas sociedades latino-americanas por causa do potencial revolucionário que os negros poderiam proporcionar nessas estratificadas sociedades. Assim, essa insubordinação e dissidência, simbolicamente, eram perigosas e deveriam ser ocultadas/invisibilizadas, ou seja, “esquecidas” da memória coletiva¹⁰.

8 Há discussões atuais e relevantes envolvendo a patrimonialidade negra, também conhecido como patrimônio afro-brasileiro. Ver Guran (2017), Lima (2012, 2014), Santos (1997) e Serra (2005).

9 Evidenciando o racismo patrimonial, em que pese não fazer essa nomeação, ver Paris Pombo (1999).

10 Sobre memória coletiva, ver De La Garza (2002), Halbwichs (1990) e Subirats (2016).

Ora, para a sistemática de proteção patrimonial, eventos como a Revolução Haitiana, o Quilombo dos Palmares, a Balaiada¹¹, dentre outros, nem sempre se mostrarão como merecedores de “distinção”, porque, por trás do discurso da distinção, há disputas políticas, sociais, econômicas etc. Por isso, não em vão, a Balaiada e o próprio protagonismo quilombola nesse importante movimento popular não recebem qualquer atenção da agenda patrimonial do país. Sobre isso, Matthias Röhrig Assunção (2010, p. 106-107) registra que,

O quilombola podia virar camponês porque, ao lado do mundo da casa-grande e da senzala, já existia, na época da Balaiada, um camponês livre com o qual ele procurava se confundir. (O capitão do mato, na história anterior, não precisava olhar se os velhos tinham ferro?) E é esse campesinato o principal ator da revolta dos Bem-te-vis, nome mais positivo que a memória oral deu a essa guerra civil. Os escravizados também tiveram um papel de destaque na revolta. Aos quilombolas já existentes nas matas de Codó, em 1838, foram se juntando mais escravos que aproveitaram a confusão para fugir. Quando Cosme Bento das Chagas assumiu a liderança de dois ou três mil quilombolas, estes passaram a jogar um papel mais ativo na revolta, que assim também foi a maior insurreição escrava da história do Brasil, tanto pelo número de insurretos quanto pela dificuldade de serem derrotados, fato pouco assimilado pela historiografia sobre essa temática. Dom Cosme teve uma visão política excepcional e procurou a aliança com os bem-te-vis para lograr a liberdade para o seu povo. Infelizmente não encontrei registros significativos sobre ele na memória oral. O que as pessoas ainda lembravam, em 1982, eram episódios da guerra onde os escravos foram protagonistas.

Por que um evento como a Balaiada, por exemplo, como exposto acima, assim como os quilombos, não ingressa na agenda patrimonial? Antonio Gilberto Ramos Nogueira (2008, p. 244) argumenta que a construção do patrimônio cultural da Nação, percebida como prática social, costuma evidenciar um campo de conflito material e simbólico no processo de constituição da memória coletiva ou de grupos. Essa construção do patrimônio cultural é portadora de um regime de historicidade, e a escolha de determinados bens culturais como representativos da identidade nacional ou de determinados grupos ou etnias é sempre uma operação política e pode ser traduzida igualmente na escolha por um passado histórico e cultural revelador da luta permanente pela representação da Nação. Há poucas dúvidas, nesse

11 Para aprofundar-se sobre o tema Balaiada, ver Araújo (2008) e Assunção (1998, 2018).

contexto, quanto à dificuldade de se atribuir aos “outros”, os sujeitos marginalizados, a produção da História¹².

Não se pode esquecer que um dos fundamentos mais básicos das políticas hegemônicas é a atribuição de valores fundamentalmente históricos, estéticos e de uso aos bens os quais a proteção jurídica costuma dar “distinção”; tal concepção do patrimônio levou adiante uma ideia baseada no valor econômico dos bens culturais passíveis de admiração por sua história ou beleza, possibilitando o nascimento de um mercado que move recursos astronômicos ao seu redor, sendo necessário explicitar e romper com esse modelo de gestão patrimonial baseado na ideia de Nação monocultural (COLOMBATO; MEDICI, 2016, p. 70), realizando aquilo que Michel Foucault (2010, p. 60-61) denominou de contra-história.

O discurso histórico que aparece nesse momento pode, pois, ser considerado uma contra-história, oposta à história romana, por esta razão: nesse novo discurso histórico, a função da memória vai mudar totalmente de sentido. Na história de tipo romano, a memória tinha, essencialmente, de garantir o não esquecimento, ou seja, a manutenção da lei e o aumento perpétuo do brilho do poder à medida que ele dura. Pelo contrário, a nova história que aparece vai ter de desenterrar alguma coisa que foi escondida, e que foi escondida não somente porque menosprezada, mas também porque, ciosa, deliberada, maldosamente, deturpada e disfarçada.

Dessa maneira, se pensarmos na formação de nossos Estados-Nação, a tradição e o patrimônio cultural são geralmente designados, apropriados, reproduzidos e transmitidos pelos grupos ou setores dominantes e vencedores da história. Isso significa que as classes dominantes são detentoras da agenda política e, em última análise, quem geralmente definem quais bens e práticas culturais são considerados passíveis de patrimonialização e os que serão

12 Exemplo relevante da história e memória negra subalternizada é dado por Ibrahima Thiaw (2012, p. 21), na Senegâmbia, ao tratar da forma como os cientistas sociais valorizam, sobretudo, os europeus, as aristocracias locais, os sacerdotes e os comerciantes, considerados como os “produtores de história por excelência”, porque controlam a seleção, o arquivamento, a produção e a transmissão das informações históricas, não se dando visibilidade nessas construções históricas, na maioria dos casos, para os indivíduos comuns, marginalizados. Em tempos recentes, na África do Sul, o movimento “Rhodes must fall” demonstra a insatisfação quanto à exaltação dos colonizadores, movimento que exsurge principalmente a partir das universidades como campo de luta. Ver Ndlovu-Gatsheni (2016).

folclorizados¹³, bem como os mecanismos utilizados para garantir sua conservação e disseminação, embora não estejam livres das pressões que o resto dos agentes se exercitarão para mudar os bens culturais ativos ou até mesmo criar novas práticas que desafiem os registros oficiais (ANDRÉS, 2010, p. 119-120).

Tudo isso aponta para a intimidade que configura a ligação entre cultura e relações de poder. O elo entre a política cultural do patrimônio e o poder exercido pelos grupos hegemônicos de cada sociedade é difícil de ser combatido, já que a herança cultural se concebe e se administra pelos setores dominantes da sociedade. São esses grupos que restringem a seleção de suas propriedades a bens culturais que legitimam o exercício de seu poder ou que, na falta disso, tentam eliminar o caráter conflitivo do patrimônio cultural, pois este último serve como uma fábrica para a produção de uma “identidade nacional”, produtora de uma realidade do memorável, o vínculo que nos une, ao mesmo tempo em que descarta arbitrariamente os vestígios culturais que colocam em xeque esse vínculo (ANDRÉS, 2010, p.120), como a patrimonialidade quilombola, porque faz despertar os privilégios indevidos (abusos) que o próprio sistema jurídico pode expressar. Aliás, Michel Foucault (2010, p. 59) já havia anotado que,

O que é direito, lei ou obrigação, se olhamos a coisa do lado do poder, o novo discurso mostrará como abuso, como violência, como extorsão, se nos colocamos do outro lado. Nisso, a história que aparece então, a história da luta das raças, é uma contra-história. Mas eu creio que ela o é igualmente de uma outra forma mais importante ainda. Não somente, de fato, essa contra-história dissocia a unidade soberana que obriga, mas, ainda, por cima quebra a continuidade da glória.

As escolhas patrimoniais não são em vão e se valem não apenas de relações de poder, mas, também, de saber. As classes que dirigem e orientam as políticas patrimoniais legitimam o *expert*, consagrado como o único agente autorizado e qualificado para trabalhar nos processos de restauração e conservação patrimonial como figura específica para orientar e desenhar suas

13 A respeito da folclorização da cultura negra no Brasil, focando a reação da população negra diante de seu processo de exclusão, ver Velasco Molina (2016).

ações (ANDRÉS, 2010, p. 120). Os formuladores das políticas de patrimônio pertencem à mesma rede social dos pesquisadores das performances populares, que são os mesmos que intervêm como mediadores da espetacularização das tradições e que, por sua vez, apropriam-se diretamente delas, colocando-se no lugar antes ocupado exclusivamente pelo artista popular (CARVALHO, 2004, p. 11).

No passado, as Ciências Sociais no Brasil, sob o uso da Antropologia e do pensamento social, tiveram ao seu cargo a tarefa histórica de produção de uma narrativa forte da Nação, congregando setores da direita e da esquerda em torno da retórica nacionalista, cuja condição de existência foi o englobamento do negro numa posição subalterna e concordante. Contudo, a representação da ação significava sob o trabalho ideológico desta Antropologia, apresentou uma sociedade estratificada no econômico e no social, embora “cordial” e harmônica no cultural (SEGATO, 2005, p. 14). Além disso, essa imagem do negro

Mune o projeto ideológico da Antropologia brasileira com categorias úteis na formulação da ideia de um escravo feliz, de um subalterno satisfeito, por força da cultura. Razões “civilizatórias” fazem calar a queixa dos que sofrem. Num quadro como este em que gerações de antropólogos somaram forças nesta tarefa de persuasão ideológica baseada numa noção de “cultura” que me parece hoje insustentável, é difícil abrir as portas a uma discussão que implicaria inevitavelmente numa mudança radical de paradigma e, com isso, num recâmbio nas pessoas que detêm o poder disciplinar (SEGATO, 2005, p. 14).

Por uma perspectiva hegemônica, os patrimônios podem ser vistos como invenções, baseadas no ideário de distinção: o que é patrimonializado é o que se apresenta sob a indumentária do singular, diferenciado, que se distingue em relação a uma determinada classe de bens materiais ou imateriais, não se protegendo aquilo que possa estar sob o signo da “banalidade”, como os quilombos, tidos como desprovidos de quaisquer “distinções” materiais ou imateriais capazes de atrair o “olhar patrimonial”. Pois bem, a diferenciação entre o que é “distinto” ou “bana” é relativa, dependente de compreensões de mundo diferentes. Pesquisas recentes têm procurado

analisar, a partir de dados, até que ponto o Estado, efetivamente, está aberto para os patrimônios dissidentes. Veja a provocação de Milton Guran (2017, p. 222).

No entanto, ainda hoje, em um total de 1.241 bens tombados, apenas treze são diretamente vinculados à matriz africana. Uma análise dos processos de tombamento (bens materiais) atualmente em avaliação nos traz outra informação relevante: dos 338 processos em exame, praticamente todos de iniciativa da sociedade civil, apenas 33 são vinculados à matriz africana. Isso quer dizer que os principais interessados – os afrodescendentes e suas organizações em todos os níveis – ainda não se conscientizaram da importância da proteção ou não se organizaram a ponto de ocupar esse espaço institucional como frente de luta pelo reconhecimento de seus direitos dentro de uma perspectiva mais ampla.

Não parece que o problema seja falta de mobilização dos afrodescendentes. Pelo contrário, há muita mobilização, mas, ao mesmo tempo, há muitos bloqueios, que começaram a ser erguidos há centenas de anos, proporcionados pela lógica patrimonial que privilegia grupos que conhecem os meandros administrativos da patrimonialização. Desconsiderar isso é ignorar o racismo institucional e cultural que permeia a Administração Pública brasileira. Portanto, cabe à sociedade e ao Estado discutir a respeito dessa mediação e buscar formas para que se faça cumprir a Constituição Federal de 1988 ao tratar da “cultura” e da “identidade” brasileira (PEREIRA; FARRANHA, 2017). Mas o que constitui a “cultura” ou “identidade” brasileira? Mesmo para uma tradição de Ciências Sociais hegemônica ou tradicional, trata-se de uma pergunta de difícil e complexa resposta:

Não sabemos ainda o que é o *ethos* brasileiro, nem poderemos sabê-lo antes destas pesquisas parciais que permitam a análise da região e da comunidade, e a compreensão da personalidade humana diante do seu grupo de cultura. O Brasil se estende num território imenso povoado por uma humanidade diversificada erroneamente considerada homogênea. Sua unidade pode ser política, ou quando muito linguística. Mas do ponto de vista antropológico, não há uma “cultura” brasileira, mas “culturas” que só agora começam a ser estudadas e compreendidas. Ainda é cedo, portanto, para indagarmos do “caráter nacional” do seu *ethos*, em visões generalizadoras que lancem mão do critério histórico ou social (RAMOS, 2015, p. 210).

Contudo, no plano jurídico, existe uma definição sobre o que seja a “cultura” ou “identidade” brasileira, já que há definições textuais, como as previstas na Constituição. Logicamente, as semânticas dos conceitos jurídicos podem variar conforme as interpretações e as ressignificações a que tais conceitos se ajustam, a depender das lutas políticas travadas pelos grupos interessados. Desse modo, não são conceitos estáticos, mas que se conformam de acordo com os mecanismos de poder e os processos de negociação.

Se as tradições podem ser reconhecidas ou até mesmo inventadas, deve-se perquirir como fica o reconhecimento dessas demandas em sociedades marcadas por estruturas raciais, como a brasileira. A história da formação do patrimônio cultural entre nós demonstra que houve, sim, uma racialização patrimonial, a qual privilegiou elementos de um ideário de cultura europeia e branca e uma significativa apropriação cultural.

Atualmente, sobre essa conveniente apropriação cultural, José Jorge de Carvalho (2004, p. 6-7) afirma que isso condiz com a voracidade de um *eu* das elites brancas, que exigem que todas as tradições performáticas afro-brasileiras e indígenas, sagradas ou profanas, estejam à disposição, tanto para satisfazer seus desejos estéticos de consumidor e de *performer*, como também para tentar resolver a ambivalência e a esquizofrenia política de sua identidade ocidental e do seu eurocentrismo profundo.

Além disso, o antropólogo questiona por que, subitamente, um setor da classe média branca precisa posar de nativo de tradições populares e, às vezes, até invadir diretamente o espaço expressivo das classes populares (sobretudo, afro-brasileiras) em uma tentativa de *performar* para si mesma que aquela cultura popular lhe pertence, quando historicamente constituem um emblema da resistência das comunidades afro-brasileiras contra a discriminação que ainda sofrem pelas mãos dos brancos (CARVALHO, 2004, p. 7). Ou seja, os elementos culturais indígenas e negros foram usados, com certa conveniência, para se passar a imagem de Nação “mestiça”, permeada pela “democracia racial”, como argamassa de seu mito fundacional. No entanto,

Quando a construção desse “nacional” tematiza a população negra, os sinais se invertem: ela representaria para ele o problema da desagradável imagem de si mesmo (um dilema cravado no terreno da identidade e não da alteridade), da necessidade de absorver, integrar, mas sem se contaminar, sem deixar que esse outro, tão íntimo e tão numeroso, altere a imagem de uma nacionalidade ocidentalizante e branca. Neste caso, a universalidade do “problema” não estaria no plano do humano, mas no das populações subalternas que é preciso educar e controlar. Seus dilemas seriam ora os da democracia, ora os do capitalismo, de forma que o sinal positivo recairia não na preservação e no isolamento, mas na mudança e na intervenção. Marcado e desvalorizado como aparência, na sua relação com a “sociedade brasileira” o negro é agente de contaminação, fazendo com que a alteridade sirva, no seu caso, à construção de um juízo de valor político (ARRUTI, 1997, p. 10).

Essa construção identitária branca e ocidentalizante no Brasil, e agora convenientemente mestiça, não poderia ter sido feita sem um sistema jurídico que a protegesse e afastasse as pretensões dos patrimônios dissidentes e subalternizados. Tendo em vista os fatores apontados acima, é necessário valorizar as narrativas dos afro-brasileiros, reinventando-se a patrimonialidade do Brasil, pois é, justamente, a especificidade da trajetória histórica das expressões afro-brasileiras e seus significados simbólicos que são indicados como as principais justificativas para a sua inserção no conjunto de bens representativos da “cultura nacional”. A importância do debate racial no campo da salvaguarda de bens culturais imateriais afro-brasileiros, nesse sentido, aparece como um aspecto fundamental para a reinvenção do patrimônio cultural brasileiro, principalmente se considerarmos a sua importância na elaboração das narrativas utilizadas para justificar o registro desses bens culturais (LIMA, 2014, p. 8).

Nessa perspectiva, rememora-se que, nas Américas, os Estados Unidos ocupam lugar-chave em termos de pesquisas relacionadas à memória negra e da escravidão, graças à presença de pesquisadores negros engajados em evidenciar suas memórias e histórias; já, na América Latina e no Brasil, o reconhecimento da memória da diáspora começou de forma tardia, em função de certa reticência histórica desses países em relação ao seu passado escravagista e da ênfase dada a conceitos de identidade nacional baseados na ideia de mestiçagem e democracia racial; assim, a demora desse processo

explicaria a relativa exiguidade de estudos sobre patrimonialização da memória da escravidão atlântica no Brasil (VASSALO; CICALO, 2015, p. 242).

Não se pode perder de vista que o patrimônio, como forma de identidade, costuma se apresentar com a roupagem de um consenso coletivo, que se comporta como campo de vinculação; hoje, no entanto, há patrimônios que mudam rapidamente de importância e rentabilidade por exigência das novas propostas para o consumo ou até mesmo pela emergência de novos atores junto à UNESCO¹⁴, pela necessidade de conhecimentos especializados que ofereçam maiores vantagens na competição ou porque se baseiam como formas de manipulação. As tradições, convertidas em temas atrativos para o patrimônio espetáculo, são pressionadas a não perderem sua função de acervo de patrimônio ou identidade, permitindo, ainda, suplantar seus propósitos e metáforas por usos e sentidos mais rentáveis para o exercício financeiro e político, resultando, com isso, em um inquietante paradoxo (MARTÍN JUEZ, 2004, p. 9 e 13).

Portanto, há uma significativa ligação entre as práticas patrimoniais e o mercado de bens turísticos, o que favorece, conseqüentemente, a patrimonialização de bens que tenham um maior potencial mercadológico de turismo ou de consumo¹⁵. Em outro sentido, impede-se que bens com pouco apelo turístico ou de consumo sejam priorizados no processo de patrimonialização, como é o caso dos sítios com reminiscências históricas dos antigos quilombos, diferentemente de outros exemplos de cultura negra os quais acabaram passando por um processo de apropriação¹⁶. Qual é o atrativo dos quilombos? Dando como exemplo o Quilombo do Rio das Rãs, Jean-

14 Sobre as mudanças na concepção da UNESCO a respeito da autenticidade do patrimônio e batalhas travadas por diversas nações para o reconhecimento de seus patrimônios como forma de fomentar o turismo, ver Scifoni (2003). Já para uma crítica à patrimonialização e sua mercantilização na América Latina, ver Andrés (2010), Arizpe (2006), Piedras (2006), Rojas Alcayaga (2006) e Salazar Peralta (2006).

15 A tendência à “coisificação” ou mercantilização do patrimônio tem sido patente em grande parte das cidades patrimoniais latino-americanas, onde as intervenções urbanas fomentaram a especulação imobiliária, juntamente com o setor privado e a indústria do turismo, sob o argumento governamental de fomentar economicamente localidades afetadas pela pobreza e o desemprego, sem que isso tenha sido solucionado (ANDRÉS, 2010, p. 126).

16 A apropriação de exemplos da cultura negra, como símbolos nacionais utilizados pelas elites, já foi utilizada até mesmo para se propagar a ideia de africanidade do Brasil em seus negócios no exterior; ver Assunção e Abreu (2017), Santos (2005) e Velasco Molina (2014, 2016).

François Véran (1998-199, p. 300-301) chama atenção para se refletir sobre isso:

Em que medida a ligação que mantém o grupo social atual com o passado se traduz como uma referência explícita às origens e à conservação de uma “memória oral”, articulada a um momento específico da sua história, como, por exemplo, enquanto “quilombo”? Numerosos trabalhos mostram como um passado específico é rememorado apenas quando adquire um valor no presente, e como esta “memória” está orientada pelo presente no qual ela faz sentido: “Os acontecimentos não estão aí apenas a se produzir”, dizia Max Weber, “mas eles são dotados de sentido e sobrevivem apenas porque eles significam”. Da mesma maneira, o passado de quilombo não é a *priori* um evento memorável, e a existência, ou não, desta memória deve ser compreendida a partir da experiência “pós-quilombo” das comunidades. Em que medida, em Rio das Rãs, a experiência dos antepassados das “comunidades remanescentes” foi significativa no curso do século que se seguiu à abolição da escravidão? Na medida em que um grupo teria conservado a memória da fuga da escravidão, que significado é atribuído a este evento?

Os antropólogos Benedito Souza Filho e Maristela de Paula Andrade (2012, p. 91), ambos com bastante atuação em comunidades tradicionais, ao analisarem a questão do patrimônio imaterial quilombola na cidade de Alcântara, no estado do Maranhão, evidenciam que, além dos problemas derivados da relação entre cultura e patrimônio imaterial, a formulação dos instrumentos de obtenção de informações parece ter sido vítima do peso simbólico, histórico e político da categoria “patrimônio material”. Esta última, por sua vez, costuma ser usada para denominar, por sua “excepcionalidade”, bens de natureza material, tendo sido agregada a ela o adjetivo imaterial ou intangível, como se ambos (patrimônio material/patrimônio imaterial) fossem simétricos e homólogos, o que não corresponde à realidade. No caso dos quilombolas, essa separação entre cultura material e imaterial não é tão evidente, pois se fundem em um conceito maior, que é o da territorialidade, e cuja trajetória, geralmente, está baseada na oralidade. Dessa forma,

A memória oral do cativo no Maranhão é assim como uma janela oferecendo uma perspectiva privilegiada sobre a realidade concreta da escravidão nessa província. No primeiro plano dessa memória, vêm as histórias de vida dos antepassados diretos da família, compartilhadas apenas por um número reduzido de pessoas. No meio de campo, com mais

visibilidade, a memória oral das comunidades, sobretudo daquelas assentadas em “terras de preto” (ASSUNÇÃO, 2010, p. 110).

Todavia, as marcas do patrimônio material, presentes nas nuances de objetividade ou de quantificação dos instrumentos de identificação do patrimônio intangível, não representam somente a dificuldade de se assegurar uma feição própria a esse patrimônio imaterial/intangível; sem embargo, essas marcas significam, também, pelo seu poder simbólico, que o material possui um tipo de colonização do imaterial, o que a política institucional não conseguiu ainda resolver (SOUZA FILHO; ANDRADE, 2012, p. 91-92; SOUZA FILHO, 2013, p. 245-276).

Assim, as situações trabalhadas na cidade de Alcântara (MA) pelos dois antropólogos (SOUZA FILHO; ANDRADE, 2012, p. 92; SOUZA FILHO, 2013, p. 245-276) permitem enxergar os problemas relacionados à separação arbitrária entre material e imaterial, visto que a caracterização do patrimônio imaterial dos quilombolas, nesse caso, depende e está relacionada à sua base material, sendo que ambas fazem parte de um mesmo fenômeno, que é inclusivo.

Portanto, essas questões fazem pensar que a atual valorização do patrimônio intangível de grupos como os quilombolas ainda se assenta sobre um dilema institucional relacionado ao peso do passado em relação à política patrimonial brasileira: se, outrora, o tombamento era a categoria central dessa política, o registro foi introduzido como seu homólogo, numa tentativa de equilibrar as duas vertentes (SOUZA FILHO; ANDRADE, 2012, p. 94).

Como se tratou antes, os antropólogos discutem a questão sob um viés patrimonial bastante marcado pelo binarismo entre material *versus* imaterial. Há certa razão nesse argumento, mas essa visão ignora que a patrimonialidade prevista no art. 216, § 5º, nem sempre se atrela à contemporaneidade quilombola (art. 68 do ADCT). Logo, podem e geralmente caminham juntas, porém, em diversos momentos, são independentes, como demonstram os tombamentos da Serra da Barriga e do Quilombo do Ambrósio.

A colonialidade, a racialização do patrimônio¹⁷ e do próprio turismo faz com que muitos não vejam atrativo algum nos bens patrimoniais quilombolas, pois consideraram que tais sítios possuem, no máximo, interesse para profissionais da Arqueologia, assim como ignoram a multiplicidade cultural, com seus saberes, fazeres, formas de expressão etc., desses sujeitos. Todavia, tendo a Constituição de 1988 determinado que referidos sítios devem ser objeto de proteção, o fundamento para a sua patrimonialização não reside no atendimento aos anseios do mercado do turismo, mas na própria reconstrução da narrativa do Estado-Nação, que o texto constitucional priorizou, em decorrência das lutas sociais e legislativas que permearam a Constituinte¹⁸.

Nesse caso, não há opções para os órgãos e entidades de proteção do patrimônio cultural brasileiro, pois o texto constitucional é categórico ao determinar que estes devem abrir espaços para práticas patrimoniais voltadas para a efetiva ampliação e inclusão de tais sujeitos na memória nacional, atendendo-se aos interesses da sociedade e do Estado brasileiro, e não a eventuais interesses da indústria do turismo¹⁹, sendo esta eminentemente racializada, embranquecida, gentrificada e excludente²⁰.

Mudanças nos paradigmas patrimoniais são necessárias; e é preciso refletir sobre o seu papel e o quanto se usa o Direito como base de um sistema burocrático-administrativo para afirmação dessa patrimonialidade. Já não cabe mais a definição de patrimônios sem se perquirir as relações de poder e de saber que a envolvem. Na atualidade, a área do patrimônio engloba um conjunto significativo de questões de ordem política, de relações de poder, de campos de força e de âmbitos do social. Anteriormente alheio a essa prática, hoje, o patrimônio procura tomar em consideração questões relativas à

17 Abordagem específica sobre racialização do patrimônio pode ser encontrada em Barrenechea Vergara (2015).

18 Sobre o sentido atual da patrimonialidade prevista na Constituição, ver Rodrigues (2006).

19 Discussões envolvendo a relação entre turismo e patrimônio cultural, ver Crespi Vallbona e Planells Costa (2010) e Donaire (2008). Já sobre a formação do turismo no Brasil, ver Camargo (2007).

20 A respeito de racialização, embranquecimento, gentrificação e exclusão decorrente de políticas patrimoniais, tendo como exemplo o emblemático caso do Pelourinho, em Salvador, estado da Bahia, ver Romo (2015), que bem sintetizou o trabalho de John Collins (2015). Ainda, sobre a problemática e equívocos das políticas de patrimônio aplicadas ao Pelourinho, diante da tutela dos órgãos internacionais e da pouca participação da população local, em sua maioria negra, ver Azevedo (2004), Espinheira (2005) e Meskell (2018).

propriedade intelectual, ao meio ambiente, aos direitos culturais, aos direitos difusos, ao direito autoral, ao impacto cultural causados pelos grandes empreendimentos, além dos temas já tradicionais, como aqueles que envolvem questões de urbanismo e uso do solo, expansões urbanas sobre áreas históricas decadentes, questão habitacional em áreas históricas urbanas e, principalmente, os limites que o tombamento impõe à propriedade privada (CHUVA, 2012b, p. 152).

José Jorge de Carvalho (2004, p. 14) diz que, pela primeira vez, provavelmente, está se admitindo, como assunto legítimo de discussão acadêmica intelectual, que o patrimônio cultural imaterial brasileiro não é incolor, como fica implícito no discurso de nossa elite acadêmica, de Gilberto Freyre até hoje, mas é racializado; a maioria esmagadora das artes performáticas que estão sendo alvo de apropriações²¹ é de origem africana (o congado, o jongo, o maracatu, o tambor de crioula) e, ao mesmo tempo, é praticada por artistas de comunidades negras; por outro lado, todos os teóricos e formuladores de políticas de patrimônio, bem como os pesquisadores e mediadores, são majoritariamente brancos²²; a utilização dessas tradições para entretenimento, portanto, é uma operação racializada: são negros provenientes de comunidades pobres que colocam suas tradições de origem africana para entreter uma classe média branca. Até agora, a discussão das tradições culturais não havia admitido a imbricação indissolúvel entre a clivagem de classe e a clivagem racial; entretanto, a partir de agora, essa fuga em uma dimensão morena, mestiça ou integrada da sociedade brasileira não é mais sustentável (CARVALHO, 2004, p. 14).

Em consequência, não é de se espantar que, no campo do patrimônio, haja um predomínio de concepções luso-brasileiras e que as patrimonialidades indígenas e afro-brasileiras sejam reconhecidas de forma pontuais, essencializadas, localizadas em tempos e espaços limitados, ou seja, essa fórmula/processo patrimonial serve como processo de castração que limita o

21 Aprofundando discussões sobre a apropriação da cultura negra no Brasil, ver Velasco Molina (2016).

22 Os principais referenciais envolvendo, especificamente, a gestão de políticas de patrimônio são advindos da Europa, ver Ángeles Querol (2010), Ballart Hernández e Tresserras (2014), Bermúdez *et al.* (2004), Fontal Merillas (2015), Gutiérrez Robledo e Garrote Mestre (2004), Paquin (2015) e Velasco Mailla e Prieto de Pedro (2016). Não aparece sequer um referencial latino-americano ou fora do continente europeu.

caráter abrangente de nacionalidade de tais patrimônios, tornando-os apenas exemplares regionalizados e folclorizados da Nação.

Não bastasse isso, soa mais grave a situação administrativa dos sítios com reminiscências históricas dos antigos quilombos objeto de “não decisão” por parte dos órgãos e entidades encarregados do patrimônio, até o momento, sem soluções por parte dos formuladores das políticas patrimoniais, cujo processo de tomada de decisão vem se arrastando desde a promulgação da Constituição de 1988.

4. CONCLUSÃO

No ano de 2019, a Estação Primeira de Mangueira foi a Escola de Samba campeã do Grupo Especial do Carnaval do Rio de Janeiro, com o samba-enredo chamado “História para ninar gente grande”. O Carnaval é uma das maiores expressões culturais do povo brasileiro e, através dele, pode se apreender muito sobre nossas narrativas. Em seu samba-enredo, a Estação Primeira de Mangueira dizia, dentre outras coisas, que queria um “país que não está no retrato”:

[...] Brasil, meu denço
A Mangueira chegou
Com versos que o livro apagou
Desde 1500 tem mais invasão do que descobrimento
Tem sangue retinto pisado
Atrás do herói emoldurado
Mulheres, tamoios, mulatos
Eu quero um país que não está no retrato

Trata-se do primeiro desfile após as eleições de 2018, quando aflorou uma necessidade de se contrapor às narrativas que os grupos conservadores, que ganharam as eleições, tentavam estabelecer. Dentre as pautas e discursos conservadores, dizia-se que não era adequado a busca por revisionismos históricos a respeito da história do Brasil, ou seja, para tais grupos, há necessidade de se manter a narrativa que silencia as dissidências dos grupos subalternizados como indígenas, negros, mulheres, LGBTQI+’s etc., ou seja,

essa narrativa só permite a existência do Brasil que “está no retrato”, como cantou a Escola de Samba.

Há Brasis que não estão nos retratos: constituem a parte da “história que a história não conta”, ou seja, “o avesso do mesmo lugar”, como diz, ainda, outro verso do samba-enredo da Escola de Samba Estação Primeira de Mangueira. Essas narrativas foram silenciadas pela oficialidade da Nação, ou seja, são as histórias que envergonham a própria Nação, porque desmascaram os seus mitos de origem, dentre eles o da democracia racial ou da miscigenação, o que, por outro lado, apontam que outros sujeitos são também construtores e igualmente protagonistas da história, como indígenas, negros, imigrantes de países não hegemônicos etc.

Em um constitucionalismo alicerçado no discurso de reconhecimento e inclusão, como o inaugurado após 1988, o esquecimento da memória trará consequências no campo das políticas públicas. O Direito Constitucional e o Administrativo consagram, discursivamente, os grupos que a historiografia oficial diz sofrer processo maior de espoliação de direitos: não é em vão que a justiça de transição e os movimentos sociais se preocupam tanto em recuperar essas memórias, não só como forma de reparação, mas como prevenção, sob a finalidade de que eventos similares não se repitam.

Nesse íterim, o interesse pela resistência à escravidão, como os quilombos, passou a ser objeto de maior compreensão²³. A criação de fissuras no sistema escravocrata decorrente da resistência à escravidão e das atividades econômicas dos escravizados, há algumas décadas, começou a ser objeto de maior atenção dos historiadores brasileiros e estrangeiros que se interessam pela temática.

23 Para uma melhor análise desse tema, ver Machado (1988). Referenciou-se tal estudo, por se tratar de pesquisa que coincide com o ano de promulgação da Constituição de 1988 e é referenciado por historiadores como Flávio dos S. Gomes (2012), demonstrando sua relevância. Maria Helena Machado (1988, p. 159) diz que apesar do grande número de obras produzidas sobre a escravidão, a historiografia permanecia lacunar à medida em que se mantinha circunscrita ao fato da escravidão enquanto delimitadora do processo de transição e aos eventos de 1888 como data limite, pois, dificilmente, os historiadores tinham se arriscado em considerações a respeito do destino histórico dos ex-escravizados na sociedade brasileira; o silêncio dos historiadores a respeito do negro pós-abolição começou a ser preenchido, a partir dos anos 1960, por estudos de cunho sociológico como *A integração do negro na sociedade de classes*, de Florestan Fernandes (2008), publicado em 1965.

No campo do patrimônio e, conseqüentemente, do direito ao patrimônio cultural, a função dos historiadores é de estrita importância. São eles, com seu saber técnico/histórico, que dizem o que se considera relevante para a História da Nação. Sabe-se que o trabalho do historiador, ao fabricar um patrimônio no seu próprio ofício da escrita da História, integra-se a um projeto de nacionalizar, de construir o Estado e, portanto, exercendo um grande poder (CHUVA, 2012, p. 11).

A análise acima é importante porque, no campo da dominação simbólica da cultura e dos patrimônios, passa-se a ter elementos que possam afirmar que os escravizados foram sujeitos que lutaram para mudar o curso da História, contribuindo para o fim da escravidão sob diversas formas, inclusive além dos quilombos, pois,

Além disso, a prevalência de determinados tipos de atividades independentes de escravos podem ter interferido fortemente no processo de desagregação da escravidão.[...] Porém, apesar de privilegiar o ponto de vista da lógica econômica dos senhores, a ampliação do conceito de brecha camponesa para a consideração de uma variada gama de atividades informais de escravos pode abrir os espaços teóricos necessários para a reconstituição da luta dos cativos para o estabelecimento de determinadas margens de autonomia que se concretizavam através das atividades econômicas independentes, nem sempre de acordo com os interesses senhoriais (MACHADO, 1988, p. 149 e 151).

Como quilombolas ou usando o tempo livre para cuidar de atividades alheias aos seus senhores, essa nova perspectiva dos historiadores coloca a população negra como protagonista, também, da construção da ideia do Estado-Nação, em que pese mais de um século (1888 a 1988) de invisibilidade desse protagonismo.

Sendo o campo patrimonial permeado pela ideia de “distinção”, o aparecimento de fissuras na narrativa do Estado-Nação importa para se rememorar a história das mulheres, dos povos indígenas e da população negra. Com ela, possibilita-se que o Estado reconheça, no campo dos direitos e no bojo das políticas patrimoniais, o protagonismo destes grupos.

No caso da população negra, tal reconhecimento é importante porque possibilita que sejam formuladas políticas públicas que combatam a solidificada

concepção de inferioridade negra ou que coloca essa população como vítima passiva do sistema escravocrata, desprovida de organização familiar ou social razoavelmente estáveis (MACHADO, 1988, p. 153).

Essas novas abordagens, que interferem nas políticas de patrimônio e memória, apontam que o acompanhamento da evolução da economia, independentemente de escravizados em sua inserção social, pode se tornar um importante instrumento para o enfoque do processo de transição sob uma nova perspectiva, pois, se a escravidão, como estatuto jurídico, pôde desaparecer com data determinada (1888), o processo de transição tem um alcance muito mais longo (MACHADO, 1988, p. 158), o que permitiu a existência da continuidade do racismo individual, cultural e institucional nos séculos seguintes.

O reconhecimento e a inclusão de “novos” patrimônios na restrita lista administrativa de bens de “valor” nacional, como a patrimonialidade insurgente dos quilombos ou a patrimonialidade dissidente dos povos indígenas, dá abertura para uma agenda patrimonial que, talvez, possa ser afirmada como decolonial, pois permite que sujeitos subalternizados tenham possibilidade de acessar os recursos jurídicos, podendo assim criar fissuras que permitem as quebras de hegemonias das narrativas consolidadas, e possibilitando, portanto, que seja contada a “história que a história não conta”, ou seja, que apareça “o país que não está no retrato”, como cantou a Escola de Samba Estação Primeira de Mangueira, ingressando na narrativa do Estado-Nação.

REFERÊNCIAS

ANDRÉS, Tello. Notas sobre las políticas del patrimonio cultural. **Cuadernos Interculturales**, Valparaíso, vol. 8, nº 15, p. 115-131, jul./dez. 2010.

ÁNGELES QUEROL, María. **Manual de gestión del patrimonio cultural**. Madrid: Akal, 2010.

ARAÚJO, Mundinha. **Em busca de Dom Cosme Bento das Chagas, Negro Cosme: tutor e imperador da liberdade**. Imperatriz: Ética, 2008.

ARRUTI, José Maurício Andion. A emergência dos “remanescentes”: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. **Mana: estudos de Antropologia Social**, vol. 3, nº 02, p. 7-38, 1997.

ASSUNÇÃO, Matthias Röhrig. “Histórias do Balaio”. *Historiografia, memória oral e as origens da Balaiada*. **História Oral**, vol. 01, p. 67-89, 1998.

ASSUNÇÃO, Matthias Röhrig. **A Guerra dos Bem-te-vis: a Balaiada na Memória Oral**. 2. ed. São Luís: EDUFMA, 2008.

ASSUNÇÃO, Matthias Röhrig. A memória do tempo de cativo no Maranhão. **Tempo**, vol. 29, p. 67-110, 2010.

ASSUNÇÃO, Matthias Röhrig; ABREU, Martha. Da cultura popular à cultura negra. *In: ABREU, Martha; XAVIER, Giovana; MONTEIRO, Lívia; BRASIL, Eric. Cultura negra: festas, carnavais e patrimônios negros (vol. I)*. Niterói: EDUFF, 2017, p. 15-28.

ASSUNÇÃO, Matthias Röhrig. **De caboclos a bem-te-vis: formação do campesinato numa sociedade escravista: Maranhão, 1800 – 1850**. 2 ed. São Paulo: Annablume, 2018.

ARIZPE, Lourdes. Los debates internacionales en torno al patrimonio cultural inmaterial. **Cuicuilco: Revista de Ciencias Antropológicas**, vol. 13, nº 38, p. 13-27, sep./dic. 2006.

AZEVEDO, Paulo Ormino de. El pelourinho de Bahia, cuatro décadas después. **Iconos: Revista de Ciencias Sociales**, nº 20, p. 45-52, sep. 2004.

BALLART HERNÁNDEZ, Josep; TRESSERRAS, Jordi Juan i. **Gestión del patrimonio cultural**. Barcelona: Ariel, 2014.

BARRENECHEA VERGARA, Paulina. Patrimonio, narrativas racializadas y políticas de la memoria. Abordaje a un manuscrito afrodescendiente en el Valle de Azapa. **Estudios Avanzados**, Santiago de Chile, nº 23, p. 15-31, jun. 2015.

BERMÚDEZ, Alejandro; ARBELOA, Joan Vianney M.; GIRALT, Adelina. **Intervención en el patrimonio cultural: creación y gestión de proyectos**. Madrid: Editorial Síntesis, 2004.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Tradução de Fernando Tomaz. 14. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

BOURDIEU, Pierre. **A distinção: crítica social do julgamento**. Tradução de Daniela Kern e Guilherme J. F. Teixeira. 2. ed. Porto Alegre: Editora Zouk, 2013.

CARVALHO, José Jorge de. Metamorfoses das tradições performáticas afro-brasileiras: do patrimônio cultural a indústria de entretenimento. **Série Antropologia**, Brasília (UnB), nº 354, p. 1- 21, 2004.

SCIFONI, Simone. Patrimônio mundial: do ideal humanista à utopia de uma nova civilização. **GEOUSP Espaço e Tempo**, nº 14, p. 77-88, 2003.

CAMARGO, Haroldo Leitão. **Uma pré-história do turismo no Brasil: recreações aristocráticas e lazeres burgueses (1808-1850)**. São Paulo: Editora Aleph, 2007.

CHUVA, Márcia. Introdução. História e patrimônio: entre o risco e o traço, a trama. **Revista do Patrimônio**, vol. 34, p. 11-24, 2012.

CHUVA, Márcia. Por uma história da noção de patrimônio cultural no Brasil. **Revista do Patrimônio**, vol. 34, p. 147-166, 2012b.

CRESPI VALLBONA, Monserrat; PLANELLS COSTA, Margarita. **Patrimonio cultural**. Madrid: Editorial Síntesis, 2010.

COLLINS, John. **Revolt of the Saints: memory and redemption in the twilight of Brazilian racial democracy**. Durham: Duke University Press, 2015.

COLOMBATO, Lucía Carolina; MEDICI, Alejandro Marcelo. El derecho humano a los patrimonios culturales em clave decolonial. **RBSD – Revista Brasileira de Sociologia do Direito**, vol. 3, nº 3, p. 67-95, set./dez. 2016.

DE LA GARZA, María Teresa. **Política de la memoria: una mirada sobre Occidente desde el margen**. Barcelona/Ciudad de México: Anthropos Editorial, 2002.

DONAIRE, Jose Antonio. **Turisme cultural: entre l'experiència i el ritual**. Bellcaire d'Empordà: Edicions Vitel·la, 2008.

ESPINHEIRA, Gey. El patrimonio como domesticación de la cultura. Comentarios al dossier de ICONOS 20. **Iconos: Revista Ciencias Sociales**, nº 21, p. 69-77, ene. 2005.

FANON, Frantz. **Os condenados da Terra**. Prefácio de Jean-Paul Sartre. Tradução de José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes: no limiar de uma nova era**. Vol. II. São Paulo: Globo, 2008.

FONTAL MERILLAS, Olaia (coord.). **La educación patrimonial: del patrimonio a las personas**. Gijón: Ediciones Trea, 2015.

FOUCAULT, Michel. Nascimento e transformações do racismo [Aula de 28 de janeiro de 1976]. In: _____. **Em defesa da sociedade**. Tradução de Maria Ermantina Galvão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 55-71.

FUNARI, Pedro Paulo Abreu; PELEGRINI, Sandra de Cássia Araújo. **Patrimônio histórico e cultural**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

GOMES, Flávio dos Santos. Terra e camponeses negros: o legado da pós-emancipação. **Revista do Patrimônio**, vol. 34, p. 375-395, 2012.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. Ressonância, materialidade e subjetividade: as culturas como patrimônios. **Horizontes Antropológicos**, ano 11, nº 23, p. 15-36, jan./jun. 2005.

GONZÁLEZ ALCANTUD, José A. **El malestar en la cultura patrimonial: la otra memoria global**. Barcelona: Anthropos Editorial, 2012.

GONZÁLEZ-VARAS IBÁÑEZ, Ignacio. **Conservación de bienes culturales: teoría, historia, principios y normas**. 6. ed. Madrid: Ediciones Cátedra, 2008.

GURAN, Milton. Sobre o longo percurso da matriz africana pelo seu reconhecimento patrimonial como uma condição para a plena cidadania. **Revista do Patrimônio**, nº 35, p. 213-226, 2017.

GUTIÉRREZ ROBLEDO, J. L.; GARROTE MESTRE, Lucía (coord.). **Del ayer para el mañana: medidas de protección del patrimonio**. Valladolid: Fundación del Patrimonio Histórico de Castilla y León, 2004.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Traduzido por Laurent Léon Schaffter. São Paulo: Edições Vértice, 1990.

LIMA, Alessandra Rodrigues. **Patrimônio cultural afro-brasileiro: narrativas pelo IPHAN a partir da ação patrimonial**. Dissertação (Mestrado Profissional do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN), 2012, 157 fl.

LIMA, Alessandra Rodrigues. Reconhecimento do Patrimônio Cultural Afro-brasileiro. **Revista Palmares: cultura afro-brasileira**, Brasília, ano X, edição 08, p. 6-15, nov. 2014.

PARÍS POMBO, María Dolores. Racismo y nacionalismo: la construcción de identidades excluyentes. **Política y Cultura**, México, nº 12, p. 53-76, 1999.

PAQUIN, Alexandra Georgescu. **La actualización patrimonial a través de la arquitectura contemporánea**. Traducción de Juan Francisco Martínez Benavides. Gijón: Trea, 2015.

PEREIRA, Paulo Fernando Soares; FARRANHA, Ana C. Sociedade, Estado e as políticas patrimoniais: por um necessário diálogo. **Publicações da Escola**

da **AGU**, Brasília, vol. 9, nº 3 [Direitos culturais, a questão patrimonial brasileira e a AGU], p. 199-219, jul./set. 2017.

PIEDRAS, Ernesto. Industrias y patrimonio cultural en el desarrollo económico de México. **Cuicuilco**: Revista de Ciencias Antropológicas, vol. 13, nº 38, p. 29-46, set./dic. 2006.

MACHADO, Maria Helena. Em torno da autonomia escrava: uma nova direção para a história social da escravidão. **Revista Brasileira de História**, vol. 8, nº 16, p. 143-160, mar./ago. 1988.

MARTÍN JUEZ, Fernando. Patrimonios. **Cuicuilco**: Revista de Ciencias Antropológicas, nueva época, vol. 11, nº 30, p. 1-16, ene./abr. 2004.

MESKELL, Lynn. Heritage, gentrification, participation: remaking urban landscapes in the name of culture and historic preservation. **International Journal of Heritage Studies**, 2018.

NDLOVU-GATSHENI, Sabelo. El movimiento estudiantil “Rhodes debe caer” (Rhodes Must Fall): las universidades sudafricanas como campo de lucha. **Tabula Rasa**: Revista de Humanidades, nº 25, p. 195-224, 2016.

NOGUEIRA, Antonio Gilberto Ramos. Diversidade e sentidos do patrimônio cultural: uma proposta de leitura da trajetória de reconhecimento da cultura afro-brasileira como patrimônio nacional. **Anos 90**: Programa de Pós-Graduação em História, vol. 15, nº 27, p. 233-255, jul. 2008.

RAMOS, Arthur. Os grandes problemas da antropologia brasileira [documenta]. **Mana**: estudos de Antropologia Social, vol. 21, nº 01, p. 195-212, 2015.

RODRIGUES, Francisco Luciano Lima. Conceito de patrimônio cultural no Brasil: do Conde de Galvéias à Constituição de 1988. In: MARTINS, Clerton (org.). **Patrimônio cultural**: da memória ao sentido do lugar. São Paulo: Roca, 2006, p. 1-16.

RODRIGUES, Francisco Luciano Lima. **Patrimônio cultural**: a propriedade dos bens culturais no Estado Democrático de Direito. Fortaleza: Universidade de Fortaleza, 2008.

ROJAS ALCAYAGA, Mauricio. Tradición y modernización: los espejismos en las políticas patrimoniales de México y Chile. **Cuicuilco**: Revista de Ciencias Antropológicas, vol. 13, nº 38, p. 109-132, sep./dic. 2006.

ROMO, Anadelia. Patrimônio e poder nas ruínas do Pelourinho. **Afro-Ásia**, nº 52, p. 389-395, 2015.

SALAZAR PERALTA, Ana María. La democracia cultural y los movimientos patrimonialistas en México. **Cuicuilco**: Revista de Ciencias Antropológicas, vol. 13, nº 38, p. 73-88, sep./dec. 2006.

SANTOS, Jocélio Teles dos. **O poder da cultura e a cultura do poder: a disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil**. Salvador: EDUFBA, 2005.

SANTOS, Joel Rufino dos. Culturas negras, civilização brasileira. **Revista do Patrimônio**, nº 25 [Negro brasileiro], p. 5-10, 1997.

SEGATO, Rita Laura. Raça é signo. **Série Antropologia**, Brasília (UnB), nº 372, p. 1-16, 2005.

SEGATO, Rita Laura. **La Nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tempos de políticas de la identidad**. 2. ed. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007.

SERRA, Ordep. Monumentos negros: uma experiência. **Afro-Ásia**, nº 33, p. 169-205, 2005.

SOUZA FILHO, Benedito; PAULA ANDRADE, Maristela de Paula. Patrimônio imaterial de quilombolas: limites da metodologia de inventário de referências culturais. **Horizontes Antropológicos**, ano 18, nº 38, p. 75-99, jul./dez. 2012.

SOUZA FILHO, Benedito. **Os novos capitães do mato: conflitos e disputa territorial em Alcântara**. São Luís: EDUFMA, 2013.

SUBIRATS, Eduardo. **La recuperación de la memoria**. Barcelona: Montesinos, 2016.

SWANDSON, Stephanie. Repatriating cultural property: the dispute between Yale and Peru over the treasures of Machu Picchu. **San Diego International Law Journal**, San Diego, vol. 10, nº 469, p. 469-494, 2008-2009.

THIAW, Ibrahima. História, cultura material e construções identitárias na Senegâmbia. Traduzido por Alba Valéria Tinoco da Silva e Marcelo Nascimento Bernardo da Cunha. **Afro-Ásia**, nº 45, p. 9-24, 2012.

TOCQUEVILLE, Alexis. **A democracia na América**. Tradução e notas de Neil Ribeiro da Silva. 4. ed. Belo Horizonte/São Paulo: Editora Itatiaia/Editora da USP, 1998.

TROUILLOT, Michel-Rolph. **Silenciando o passado: poder e a produção da história**. Tradução de Sebastião Nascimento. Curitiba: Huya, 2016.

VASSALO, Simone; CICALO, André. Por onde os africanos chegaram: o Cais do Valongo e a institucionalização da memória do tráfico negreiro na região portuária do Rio de Janeiro. **Horizontes Antropológicos**, ano 21, nº 43, p. 239-271, jan./jun. 2015.

VELASCO MAILLA, Honorio; PRIETO DE PEDRO, Jesús (eds.). **La diversidad cultural: análisis sistemático e interdisciplinar de la Convención de la UNESCO**. Madrid: Trotta, 2016.

VELASCO MOLINA, Mónica. Las primeras aproximaciones de la política exterior de Brasil en África y la utilización de las prácticas culturales de la población negra brasileña. **De Raíz Diversa: Revista Especializada en Estudios Latinoamericanos**, vol. 1, nº 2, p. 213-244, oct./dic. 2014.

VELASCO MOLINA, Mónica. **Teorías y democracia raciales: la resignificación de la cultura negra en Brasil**. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México – UNAM/Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe-CIALC, 2016.

VÉRAN, Jean-François. Rio das Rãs: memória de uma “comunidade remanescente de quilombo”. **Afro-Ásia**, nº 21-22, p. 295-323, 1998-1999.

SUBMETIDO | *SUBMITTED* | 05/10/2020

APROVADO | *APPROVED* | 15/12/2020

REVISÃO DE LÍNGUA | *LANGUAGE REVIEW*

Angela Bárbara Lima Saldanha Rêgo e Paulo Henrique dos Santos Alves

SOBRE O AUTOR | *ABOUT THE AUTHOR*

PAULO FERNANDO SOARES PEREIRA

Doutor em Direito, Estado e Constituição pela Universidade de Brasília. Pós-doutorando em Teoria do Estado e Direito Constitucional na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Mestre em Direito e Instituições do Sistema de Justiça pela Universidade Federal do Maranhão. Bacharel em Direito pela Universidade Federal de Roraima. Professor universitário. Procurador Federal. E-mail: paulofsp1983@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6802-9035>.