



Revista Latinoamericana e Caribenha de Geografia e Humanidades

ISSN: 2595-0169

revistapatryter@gmail.com

Universidade de Brasília

Brasil

Creston, Helena Tuler
Terreiros e quilombos no Brasil: um louvor às resistências
Revista Latinoamericana e Caribenha de Geografia e Humanidades, vol. 3, núm. 5, 2020, -Março, pp. 112-127
Universidade de Brasília
Brasil

DOI: <https://doi.org/10.26512/patryter.v3i5.25354>

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=604063281008>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais informações do artigo
- Site da revista em redalyc.org

UABEM
redalyc.org

Sistema de Informação Científica Redalyc

Rede de Revistas Científicas da América Latina e do Caribe, Espanha e Portugal

Sem fins lucrativos acadêmica projeto, desenvolvido no âmbito da iniciativa
acesso aberto

Terreiros e quilombos no Brasil: um louvor às resistências

Helena Tuler Creston¹

Resumo: O artigo se propõe a tensionar o campo do patrimônio cultural pelo modo de pensar rizomático. O objetivo geral é questionar as políticas ancoradas na questão identitária e, atreladas a elas, políticas de direito territorial no Brasil. Nesse questionamento, colocamo-nos em uma posição de contra-saber/poder dominante e fazemos um louvor às resistências... às existências que sobrevivem. São objetos de estudo que trazem acontecimentos que causaram rupturas e conexões. Possuem marcos temporais específicos em suas emergências, porém constituem sobrevivências importantes a serem destacadas – sobrevivências a processos territoriais hegemônicos, guiados pelo capital. Sobrevivências que fazem uso do conceito identidade para a garantia de seus direitos. Os dois estudos apresentados, o Terreiro da Casa Branca (Salvador/BA) e o Quilombo Caçandoca (Ubatuba/SP), ressaltam os terreiros e quilombos enquanto “Territórios Negros”, a resistência negra espacializada.

Palavras-chave: patrimônio cultural; identidade; território; resistência; quilombo.

Terreiros y Quilombos en Brasil: una alabanza a las resistencias

Resumen: El artículo se propone a tensar el campo del patrimonio cultural por por la forma rizomática de pensar. El objetivo general es cuestionar las políticas ancladas en la cuestión identitaria y acreditadas a ellas, políticas de derecho territorial en Brasil. En este asunto nos ponemos en una posición de contra-saber/poder dominante y hacemos una alabanza a las resistencias... a las existencias que sobreviven. Son objetos de estudio que traen acontecimientos que causaron rupturas y conexiones. Ellos tienen marcos temporales específicos en sus emergencias, pero constituyen supervivencias importantes a ser destacadas – supervivencias a procesos territoriales hegemónicos, guiados por el capital. Supervivencias que hacen uso del concepto identidad para la garantía de sus derechos. Los dos estudios presentados, el Terrero Casa Branca (Salvador/BA) y el Quilombo Caçandoca (Ubatuba/SP), resaltan los terreiros y quilombos como "Territorios Negros", la resistencia negra espacializada.

Palabras-clave: patrimonio cultural; identidad; territorio; resistencia; quilombo.

Terreiros and Quilombos: a praise for resistances

Abstract: This article problematizes the patrimonial field through the rhizomatic way of thinking. The general objective is to question the policies anchored in the identity issue and the territorial law policies in Brazil. For that, we put ourselves in a position against the dominant power/knowledge and make a praise for resistances... for stocks that survive. They're study objetos which bring events that caused ruptures and connections. They have specific timeframes in their emergencies, but they're important survivals to be highlighted – survivals of territorial hegemonic processes guided by the capital. Survivals that use the identity concept to guarantee their rights. The two studies presented Terreiro Casa Branca (Salvador/BA) and Quilombo Caçandoca (Ubatuba/SP) highlight the terreiros and quilombos as “Black Territories”, the spatially black resistance.

Keywords: cultural heritage; identity; territory; resistance; quilombo.



DOI: <https://doi.org/10.26512/patryter.v3i5.25354>

Como citar este artigo: Creston, H. T. (2020). Terreiros e quilombos no Brasil: um louvor às resistências. *PatryTer – Revista Latinoamericana e Caribenha de Geografia e Humanidades*, 3 (5), pp. 113-128. DOI: <https://doi.org/10.26512/patryter.v3i5.25354>

Recebido: 26 de junho, 2019. **Aceite:** 15 de outubro, 2019. **Publicado:** 01 de março, 2020.

¹Doutoranda em Arquitetura e Urbanismo pela Universidade Federal da Bahia. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3609-5086>. E-mail: helenatuler@hotmail.com.

1. Introdução

O artigo se propõe a tensionar o campo do patrimônio cultural por meio do modo de pensar rizomático e colocar em choque certezas mais hegemônicas, como a questão identitária. Através de uma “profanação” da identidade pelo pensamento do rizoma, elaborado por Deleuze e Guattari (2011), entendemos este conceito como mero reconhecimento na macropolítica, uma reconhecimento, possuindo limites enquanto tal. Na pesquisa, essa questão é aprofundada exaltando-se a multiplicidade, a diferença. O objetivo geral é questionar as políticas ancoradas na questão identitária, aqui chamadas de “políticas de identidade” e, atreladas a elas, políticas de direito territorial.

Pelo prisma da filosofia rizomática, então, dizemos que uma multiplicidade e heterogeneidade de elementos compõem o patrimônio cultural operado: a hegemonia da Unesco e demais órgãos institucionais pelo mundo afora, presentes em eventos internacionais; específicos níveis do aparelho de estado (municipal, estadual, regional, nacional, internacional); setores da especulação imobiliária; movimentos sociais; diversas etnias, segmentos religiosos e universos subjetivos; entre outros elementos que constituem uma matéria sempre em mutação. E esse patrimônio cultural incorpora em seu campo do saber uma série de conceitos, que são virtuais em sua gênese. Dentre eles, a mencionada identidade. Consideramos, nessa perspectiva, que o patrimônio cultural não é puramente formado por conhecimentos consolidados, mas uma relação indissociável de saberes/poderes/subjetividades – tríade conceitual definida por Foucault (1987). A relação saber/poder representa o “fora”, o mundo da representação (o mundo “real”). O saber que, enquanto estratificação histórica de conhecimentos, apresenta-se pela exterioridade de suas manifestações nesse mundo (denominado macropolítica). E o poder que, nas relações de forças, se exerce pela invisibilidade ao atuar no universo molecular (o “dentro”), com a capacidade de afetar e ser afetado, formando subjetividades (a micropolítica).

Em dada altura, percebemos que há uma lógica homogeneizante nesse campo do patrimônio cultural – lógica atrelada não só a uma crença na identidade enquanto conceito, mas ao seu uso discursivo e prático na entrega da cidade ao poder hegemônico. O patrimônio a serviço da espetacularização das cidades, criando sua marca (*citybrand*) e, exatamente, sua “identidade”. O discurso homogeneizante do patrimônio exclui a possibilidade de multiplicidade, diferenças e,

principalmente, os conflitos, que são a base de nossos lugares urbanos (Jacques, 2003). As narrativas criadas, respaldadas pela preservação de determinadas materialidades no patrimônio cultural, também tendem a invisibilizar outras. Assim, nos questionamos sobre os motivos efetivos da conservação do patrimônio cultural; e a quê ou a quem se destina. Senão à preservação das multiplicidades, a resposta nos tornou óbvia: destina-se à própria manutenção do saber/poder (Foucault, 1987) hegemônico.

Nesse ponto, nos colocamos em uma posição de contra-saber/poder de resistência compartilhada. E esse será o recorte exato presente no artigo. Fazemos um louvor às resistências... às existências que sobrevivem. São objetos de estudo que trazem acontecimentos, simultaneamente lampejos e lutas diárias, que causaram rupturas. Possuem marcos temporais específicos em suas emergências, porém constituem sobrevivências importantes a serem destacadas – sobrevivências a processos territoriais hegemônicos, guiados pelo capital. Sobrevivências que ainda fazem uso do conceito identidade para a garantia de seus direitos. A relação identidade-território aparece, então, nas análises, guiando, inclusive, as conexões que foram se estabelecendo. De antemão, ressaltamos que o conceito de identidade presente na relação observada é ainda o conceito na perspectiva da homogeneidade, da unidade. Este conceito será questionado nos casos escolhidos.

A primeira escolha para o estudo foi o processo de tombamento do Terreiro Casa Branca, localizado em Salvador/BA, por representar um caso referencial para a política de preservação do patrimônio cultural brasileiro, tendo sido o primeiro terreiro a ser tombado. O artigo aborda esse processo, cujo início da documentação para o tombamento se dá em 1982, sendo concluído em 1986, com sua homologação. O enfoque visa elucidar a possibilidade real do uso desse instrumento patrimonial, o tombamento, como resistência aos já mencionados processos territoriais hegemônicos, no caso em específico, ao processo urbano de especulação imobiliária. O segundo estudo escolhido foi a Comunidade Quilombola da Caçandoca, localizada em Ubatuba, litoral norte do estado de São Paulo. Representa um marco emancipatório como primeiro quilombo no país a conseguir um decreto de desapropriação do Governo Federal, por interesse social. Uma luta claramente territorial, cuja abordagem no artigo também ressaltará a força da identidade nessa conquista, muito embora, nesse segundo exemplo, a relação identidade-território se amplie para além do patrimônio institucionalizado pelos órgãos de patrimônio cultural.

Os dois estudos apresentados ressaltam os terreiros e quilombos enquanto “Territórios Negros”, conceito trabalhado por Benedito (2013). Corroborando com a socióloga, destacamos que a discussão é fundamental no caso brasileiro, em que o racismo é estrutural e presente, mas não uma política de Estado deliberada de segregação espacial. Assim, outros fatores atuam com força sobre o espaço físico, a segregação social, por exemplo. Nesse sentido, Benedito (2013) afirma que não há um consenso ou única conceituação para “Territórios Negros”, mas ressalta elementos que os caracterizam, os “marcadores culturais e simbólicos”.

(...) é justamente na inscrição ou marcadores culturais e simbólicos que a predominância racial se acentua, por meio de organizações sociais, culturais e políticas as quais efetivam um devir e identidades de memória coletiva negra e afrodescendente. É no percurso do tempo e espaço que a história coletiva, marcada por carências sociais, mas também por articulações de lutas, e os micro territórios étnicos e raciais justificam sua razão de ser (Benedito, 2013, p. 99).

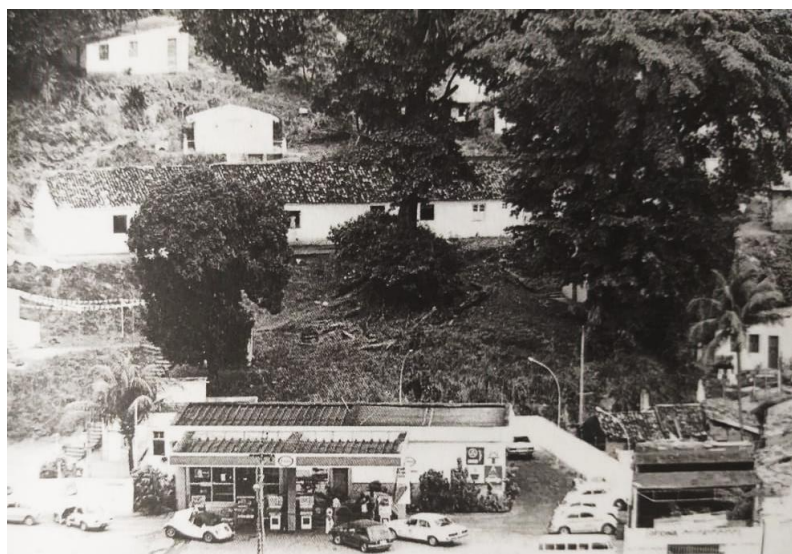
Segundo Leite (1996, p. 40), uma noção genérica ou generalizada de “Territórios Negros” não traz a complexidade das formas de apropriação do espaço por estes grupos. No entanto, tal noção ressalta esses territórios como resistência, quando pensados na sua dimensão política. Ou seja, “(...) como forma de defesa organizada numa situação de conflito, de tensão étnica e social e principalmente como suporte sob o qual se assentam atitudes coletivas de enfrentamento”: a resistência negra espacializada. Entende-se que a tomada desse “rosto”, dessa identidade negra e o

uso dos instrumentos mencionados como dispositivos de poder (Foucault, 1987), para além de uma forma de dominação, pode vir a se constituir uma forma de libertação. O artigo reforça este posicionamento e incentiva esse olhar, a (re)criação de instrumentos políticos/legais como potenciais “máquinas de guerra” (Deleuze & Guattari, 2011, p. 19).

2. Desenvolvimento: Terreiro Casa Branca e Quilombo Caçandoca

O Terreiro Casa Branca ou Ilê Axé Iyá Nassô Oká (em português, Casa de Mãe Nassô) localiza-se às margens da Avenida Vasco da Gama, em Salvador/BA, como observado na figura 1. O enfoque do estudo será em seu processo de tombamento, cujo início da documentação se dá em 1982, sendo concluído em 1986, com sua homologação. Esse enfoque visa elucidar, conforme mencionado, a possibilidade do instrumento patrimonial como resistência a processos territoriais hegemônicos, no caso em específico, ao processo urbano de especulação imobiliária. Como crítica a esse quadro, sugerimos a emancipação do patrimônio cultural na macropolítica, a princípio com instrumentos próprios dessa. Ou seja, a proteção patrimonial via tombamento como forma de impedir o controle social e a tomada indiscriminada dos territórios pelo poder público e privado. O tombamento do Casa Branca elucidaria bem essa conquista. Segundo o próprio Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional [IPHAN] (2015), esse terreiro é um caso referencial para a política de preservação no Brasil, tendo sido um desafio ao Conselho Consultivo do Instituto.

Figura 1 – Visão geral do Terreiro da Casa Branca, a partir da Av. Vasco da Gama



Fonte: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional [IPHAN] (2015). *Políticas de acatamento do IPHAN*. Salvador: IPHAN, 93.

Em uma análise inicial, entendemos que seu reconhecimento como patrimônio cultural e inventariamento talvez pudessem assegurar a prática da religiosidade e valorizar o terreiro enquanto território de luta. No entanto, o instrumento do tombamento passou a ser aplicado aos terreiros que carregam uma imaterialidade eminente, em função do risco provocado pela especulação imobiliária.

A partir da proposta de estudo do tombamento do Terreiro Casa Branca, como forma de incentivar o uso do instrumento patrimonial “desconstruído”, enxergamos que tal perspectiva esteve, de certa forma, presente nas políticas relacionadas ao patrimônio e à urbe durante a década de 1980, no Brasil. O termo “desconstruído”, portanto, foi utilizado aqui significando essa quebra, mas também ampliação. Por esse caminho, algumas dessas políticas e visões nacionais serão brevemente retomadas, colocando em evidência a questão da identidade. Como nossa abordagem voltou-se ao processo de tombamento do terreiro em seu momento de ocorrência, os documentos arquivados pelo IPHAN foram nossa base de dados da pesquisa. Portanto, não houve trabalho de campo no Terreiro Casa Branca – o caso foi apreendido em nível secundário nos arquivos físicos da Superintendência do IPHAN na Bahia, localizada em Salvador. Analisamos também a legislação brasileira que trata do patrimônio cultural, especificamente o Decreto-Lei nº 25 de 1937 e a Constituição Federal de 1988. E foi realizada entrevista com a professora Sant’Anna, em 2017, envolvida com ações que levaram à proteção da Casa Branca na década de 1980.

Segundo Sant’Anna (2014), a criação da identidade nacional foi um projeto político ainda no contexto da década de 1930. A partir do Golpe de 1937, liderado por Getúlio Vargas, o poder passa das oligarquias regionais, que dominavam até então, para a centralidade de um Governo Federal. Esse poder central deveria ser (e foi) reforçado pela criação de uma narrativa nacional homogênea e dominante. Assim, o Decreto-Lei nº 25 de 1937 é implantado e torna-se grande referência, de onde se ramificam as demais políticas de patrimônio cultural no Brasil, com desdobramentos também nos âmbitos estaduais e municipais. Até hoje este Decreto-Lei é seguido e o tombamento é o instrumento mais empregado, embora tenham ocorrido algumas mudanças de paradigma. Saltando para a década de 1980, ainda na visão de Sant’Anna (2014, p. 261), surge um novo olhar para o patrimônio cidade, o qual é entendido como “cidade-documento”: um documento dos processos de ocupação do espaço urbano – processos políticos, econômicos, sociais, culturais – e suas contradições. A partir da redefinição do

“valor histórico”, tem-se não mais “a” história oficial, porém uma composição de várias narrativas.

Abre-se um parêntese, para ressaltar que transformações no olhar acerca do patrimônio cultural também estavam acontecendo no contexto internacional. As Cartas e Recomendações patrimoniais tentam criar certos padrões a partir de consensos técnicos e, assim, documentam experiências e discussões que já ocorreram. Por isso, é citada a Carta de Burra, do Conselho Internacional de Monumentos e Sítios [ICOMOS], de 1980, tomada como importante exemplo nessa perspectiva. Nela, redefine-se o que é “bem cultural”, ampliando a questão patrimonial: “(...) o termo bem designará um local, uma zona, um edifício ou outra obra construída, ou um conjunto de edificações ou outras obras que possuam uma significação cultural (...) [grifo próprio]” (ICOMOS, 1980, p. 1).

Aparece o termo destacado “significação cultural”, que designa “(...) o valor estético, histórico, científico ou social de um bem para as gerações passadas, presentes ou futuras” (ICOMOS, 1980, p. 1). Ou seja, a questão da atribuição do valor, inclusive social, que parte da coletividade, passa a ser fundamental ao patrimônio.

No Brasil, a Constituição de 1988 traz, nos artigos 215 e 216, essa revisão do patrimônio cultural, também com ampliações conceituais. Nesse sentido, destaca-se, no art. 216, parágrafo 5º, a inclusão de grupos sociais até então não contemplados nas questões patrimoniais. Ainda na Constituição, a indicação para a definição do que é patrimônio deve partir dos “grupos formadores da sociedade brasileira”, ao passo que no Decreto-Lei nº 25/1937, eram os especialistas do campo quem faziam tal determinação. Há, portanto, a inserção de novos atores, com direito de escolha acerca da proteção patrimonial. No entanto, permanece a questão identitária como pano de fundo. A década de 1980 no Brasil se configura, então, como um momento de grande avanço conceitual. Há a emergência de movimentos sociais negros, cujas demandas ganham amplitude nesse período. O Movimento Negro Unificado [MNU] é um desses grupos que buscavam, para além de melhorias, a reavaliação do papel do negro na História do Brasil.

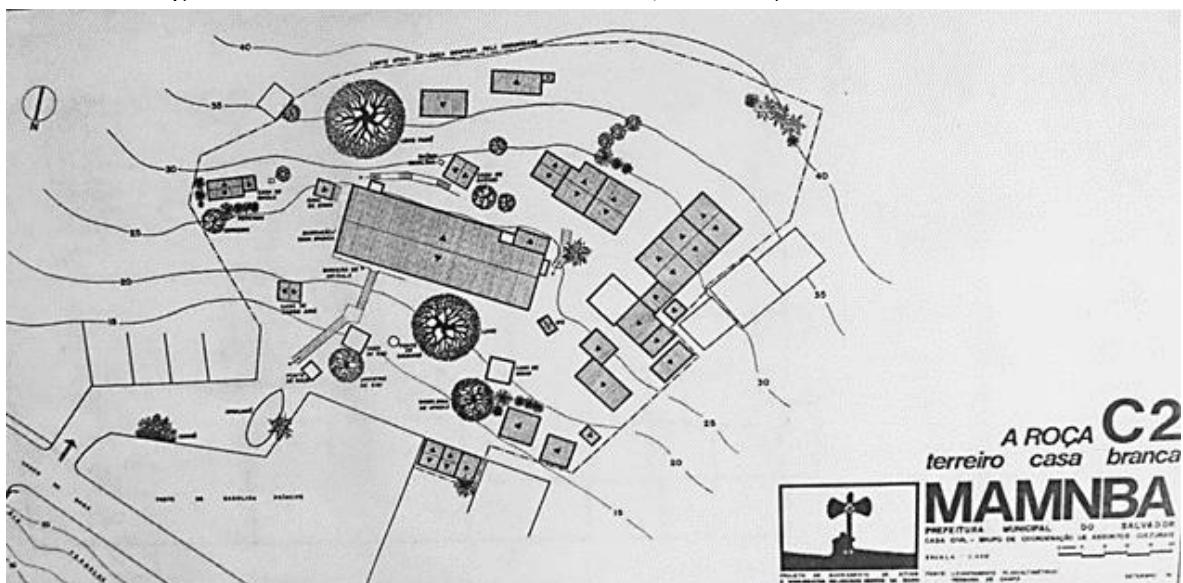
O projeto de Mapeamento de Sítios e Monumentos Religiosos Negros da Bahia [MAMNBA] também surge nesse contexto, sendo um dos pontapés para os tombamentos dos terreiros de candomblé. Este consistiu em um convênio realizado de 1982 a 1987, entre a Fundação Nacional Pró-Memória, a Prefeitura Municipal de Salvador e a Fundação Cultural do

Estado da Bahia. Um dos principais objetivos desse projeto era o inventário dos bens de matriz africana na Bahia, para o alcance de políticas específicas para a proteção dos centros de culto. O que acabou sendo realizado foi um mapeamento, a partir do cruzamento de dados diversos – cerca de dois mil terreiros foram mapeados em Salvador nesse período do MAMNBA, segundo Sant’Anna (2019), na época parte da equipe. O projeto também mobilizou importantes ações, que desencadearam outras nas décadas seguintes, no que tange a luta negra no Brasil. Três delas, tidas como principais por Sant’Anna (2019), foram: (i) o Plano de Preservação para o Parque São Bartolomeu; (ii) a constituição de Áreas de Proteção Paisagística na Lei de Uso e Ocupação do Solo de Salvador; e (iii) a defesa do tombamento do Terreiro Casa Branca, a partir de uma série de levantamentos, como ilustrado na figura 2 – ação de maior destaque, na visão da professora.

um terreiro que disseminou uma cosmologia e visão de mundo que constituem o Brasil contemporâneo (IPHAN, 2015, p. 155).

Embora entendida como fundamental a questão do valor do candomblé enquanto patrimônio cultural do Brasil, o destaque no artigo será direcionado ao uso do conceito identidade nas políticas patrimoniais e às incertezas, também de ordem conceitual, no uso do tombamento em si. Essas incertezas incidiram, sobretudo, “(...) sobre a aplicabilidade do tombamento, instrumento que até então havia sido utilizado exclusivamente como guardião da imutabilidade do bem (...)”, sendo, no caso, direcionado “(...) a um conjunto de elementos materiais do terreiro cuja lógica é a própria mutabilidade (...) num processo constante de inovação ritual e iconográfico” (IPHAN, 2015, p. 6). A descrição de partes do processo desse tomba-

Figura 2 – Planta baixa do Terreiro Casa Branca, executada pelo MAMNBA.



Fonte: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional [IPHAN] (2015).
Políticas de acatamento do IPHAN. Salvador: IPHAN, 97.

Já no início desse processo de tombamento da Casa Branca, em 1982, Pedro Agostinho da Silva, membro do Conselho Científico da Associação Brasileira de Antropologia, escreve ao coordenador do Projeto MAMNBA, o antropólogo Ordep Serra. Nessa carta, lança seu olhar em relação à “composição social” do Brasil, em correspondência ao pensamento que estaria presente na Constituição de 1988:

Tombar o Terreiro da Casa Branca implica, em primeiro lugar, permitir a sua continuidade na sua atual localização, preservando, assim, a 'matriz da nação nagô'. Mas implica também o reconhecimento por parte do Estado do valor cultural e histórico de

mento irá alimentar o debate e reafirmar como positiva tal decisão.

Conforme os registros anexados ao processo junto ao IPHAN, a movimentação (em 1980) e posterior documentação (em 1982) para o tombamento do Terreiro Casa Branca têm início a partir das reivindicações de um possível proprietário da terra, Hermógenes Príncipe de Oliveira. Tais reivindicações pelo terreno, de medidas aproximadas em 6.800m², teriam começado por conta da especulação imobiliária, gerada a partir de um projeto urbano da própria Prefeitura de Salvador, que valorizou a área. Em defesa, a Sociedade Benfícica e Recreativa São Jorge do Engenho Velho, representante da comunidade da Casa Branca, solicitou ao então

Prefeito, Renan Baleeiro, a desapropriação e cessão de uso permanente da terra. Em 4 de agosto de 1982, o terreiro foi tombado municipalmente para resguardá-lo das ameaças iminentes. Porém, também foi dado seguimento no trâmite nacional. Em ofício de 1983, Manoel Lorenzo, diretor do Órgão Central de Planejamento de Salvador [OCEPLAN], dirige-se a Augusto Telles, diretor da Divisão de Conservação e Restauração do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional [SPHAN] (antigo IPHAN), para reforçar a importância do tombamento nacional: “(...) ficou manifesto que só estará assegurada a proteção eficaz do referido conjunto monumental quando providências de maior alcance forem tomadas” (IPHAN, 2015, p. 115).

As discussões que se seguiram tiveram o objetivo de debater pontos do tombamento em pauta, visto o ineditismo dessa proposta de preservação, além do caráter de mutabilidade do bem, levando a dúvidas quanto à apropriação do instrumento do tombamento para o caso, conforme citado. Em reunião de especialistas realizada na Fundação Nacional de Artes, em 10 de agosto de 1983, ratificam “o significativo valor cultural do referido sítio” e, embora permaneçam os questionamentos acerca do tombamento, que deve ficar a cargo do Conselho Consultivo do SPHAN, definem como preliminar a “garantia de permanência daquela manifestação cultural e, portanto, para sua continuidade: 1. Garantia de posse para o grupo religioso no local atual (...)” (IPHAN, 2015, p. 122). Ou seja, de alguma forma, a preocupação volta-se à contenção do processo de especulação imobiliária ali presente. Essa preocupação de cunho urbano também fazia parte das falas do já mencionado antropólogo Pedro Agostinho da Silva, quando, em 1982, defende a preservação da Casa Branca. “Não vejo que outro caminho possa tomar a Prefeitura, senão o de preservar a área, e dotá-la de infraestrutura urbana necessária, sem lhe alterar a fisionomia e as características sociais (...)” (IPHAN, 2015, p. 50). Vê-se, aqui, o entendimento da proteção do patrimônio como parte de políticas urbanas e dinâmicas sociais manifestadas na urbe. Ainda se tratando do uso do tombamento, Gilberto Velho, conselheiro do SPHAN, atenta para a característica de mutabilidade e dinamismo do bem, com o receio de que “(...) uma medida que visa amparar e valorizar uma expressão religiosa pudesse ter efeitos paralisantes e violentadores sobre o grupo que vive em função da Casa Branca” (IPHAN, 2015, p.125).

Ao se reconhecer a importância cultural do terreiro, se dá o primeiro passo para garantir a sua integridade. Esta importância se manifesta em vários

planos. Em se tratando de uma religião viva e estando o terreiro em plena atividade, é preciso encontrar fórmulas que não emperrem o dinamismo característico de um fato social. Assim sendo, as medidas de preservação não devem se constituir em empecilhos às mudanças próprias à manifestação religiosa que podem, inclusive, implicar alterações na organização espacial e ordem material do terreiro, para não falar nos rituais propriamente ditos e nas crenças em geral. Ou seja, a proteção do Estado deve ser uma garantia para a continuidade da expressão cultural que tem em Casa Branca um espaço sagrado. Esta sacralidade, no entanto, não é sinônimo de imutabilidade, pois serão as interpretações do próprio grupo que devem nortear o Estado (IPHAN, 2015, p. 125).

Percebemos, nessa citação, ao menos duas mudanças de paradigma. Primeiro, o uso do tombamento não para assegurar a autenticidade física do bem, sendo importante, ao contrário, permitir as transformações advindas com as mudanças na prática religiosa. Embora o instrumento voltado a bens materiais tenha sido empregado, fica claro que, a noção de matéria nos terreiros é diferente da noção de matéria nas políticas tradicionais do IPHAN. Neles, um objeto material pode apresentar uma amplitude de significados (polifonia) muito maior que sua própria materialidade arquitetônica, por exemplo. Por conseguinte, a forma de preservar esses bens também deve ser diversa. A segunda mudança refere-se ao protagonismo nas decisões acerca do bem tombado, que se desloca dos técnicos do IPHAN para a própria coletividade ligada diretamente a este patrimônio. Em seu parecer favorável final, referente ao processo de tombamento aqui abordado, o conselheiro consultivo do SPHAN, Gilberto Velho, em 1984, reforça que “a integridade de Casa Branca, cabe repetir, só se manterá sendo respeitados os valores e crenças do grupo em questão, através de um diálogo constante, em que as diferenças de visão de mundo sejam reconhecidas e legitimadas, evitando-se um paternalismo autoritário” (IPHAN, 2015, p. 161). Ambas as mudanças de paradigma corroboram com o uso aqui defendido do patrimônio como um contra-saber/poder frente ao hegemônico, uma forma de resistência.

De opinião contrária ao tombamento foi Dora Alcântara, coordenadora do Setor de Tombamento do SPHAN, apresentando ressalvas quanto ao uso desse instrumento em 1983, embasada no Decreto-Lei nº 25 de 1937: “(...) quais são os elementos materiais existentes nos Terreiros de Candomblé sobre os quais a legislação poderá incidir sem prejuízo da natureza de tais bens: As construções? A vegetação? Objetos de culto?

Outros?"; "são eles suficientemente representativos do valor em questão?" (IPHAN, 2015, p. 135). Em resposta, o antropólogo Peter Fry, no mesmo ano (1983), fundamenta tal preocupação, porém defende a materialidade do patrimônio como resultante do próprio processo de transformação cultural do mesmo. Arrisca-se a dizer que sua riqueza também se constitui no dinamismo que lhe é inerente (IPHAN, 2015, p. 137).

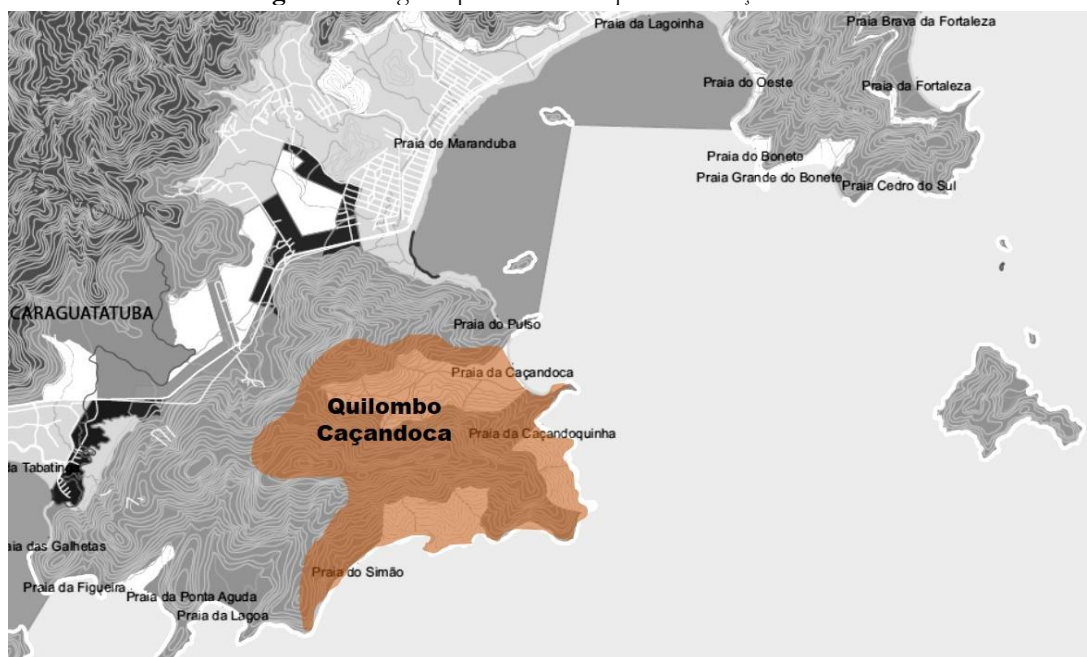
Apesar das questões levantadas e outras discussões nas quais se fez um recorte, optou-se pelo tombamento, com os seguintes votos dos conselheiros consultivos do SPHAN, em reunião realizada em 31 de maio de 1984: duas abstenções, um voto contra, um voto pelo adiamento da decisão, e três votos a favor do tombamento. A proposta foi de inscrição do Terreiro da Casa Branca nos Livros do Tombo, "(...) como bem cultural excepcional, pelo seu valor histórico e etnográfico-paisagístico", sendo, porém, observado "(...) que as edificações poderão sofrer alterações e adaptações necessárias ao culto dinâmico, guardada, evidentemente, a preservação do sítio em suas características paisagísticas" (IPHAN, 2015, pp. 149-150). Este entendimento considera a dinâmica de transformação da coletividade ligada ao candomblé, não isolando o patrimônio dos processos urbanos e sociais nos quais está inserido. Posteriormente à votação pró-tombamento, a Prefeitura de Salvador, na pessoa do prefeito Manoel de Castro, assume a responsabilidade de desapropriação do terreno, para homologação do próprio tombamento, ato que se consolida em 27 de junho de 1986. Encerra-se o processo, com a inscrição dos bens no Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico (nº 93, fl. 43) e no Livro do Tombo Histórico (nº 504, fls. 92/93), em 14 de agosto de 1986.

Em recente opinião acerca do uso do instrumento, Sant'Anna (2017)ⁱ acredita que foi adequado e, mesmo conceitualmente, tem fundamento, pois os terreiros necessitam de um espaço materializadoⁱⁱ – e o tombamento é capaz de garantir essa espacialidade, visto que o registro cultural (instrumento voltado a bens imateriais), juridicamente, ainda não é aplicado no sentido dessa garantia. "Um [instrumento] não exclui o outro. O fato de um bem ser tombado não exclui sua importância imaterial. Os dois processos deveriam ocorrer de forma concomitante". Em correspondência ao aqui exposto, reafirma que, no caso do Terreiro da Casa Branca, houve o agravante de estar perdendo espaço para a especulação imobiliária, o que teria reforçado a necessidade iminente do tombamento.

Diante desse quadro é que exaltamos o possível uso do instrumento patrimonial, o tombamento, na contramão do seu comum uso

como adicional de valor em intervenções urbanas realizadas na lógica de domínio do capital sobre a urbe. A descrição do caso do tombamento do Terreiro Casa Branca veio demonstrar que esse instrumento já foi, outrora, desconstruído, "re-criado". Portanto, sua retomada enquanto resistência aos modos de produção da cidade como mercadoria é algo concreto na macropolítica. Um ato de criação constituiu o tombamento do Terreiro Casa Branca, pois significou grandes mudanças de paradigma no campo do patrimônio cultural. Falamos em criação quanto a esse primeiro tombamento de terreiro pela desconstrução de determinadas ideias – criação, esta, em um momento específico no país, em vias da redemocratização e, por conseguinte, com discussões que culminaram na Constituição de 1988. Destacamos, a partir do apresentado: (i) o uso do instrumento como dispositivo de políticas urbanas, na contenção da especulação imobiliária, portanto, contra processos hegemônicos dos axiomas da atualidade – o capital e a propriedade privada, por exemplo; (ii) a necessidade do protagonismo social no lidar com o patrimônio cultural, que não deve se limitar a decisões de ordem técnica; (iii) a desconstrução do princípio de proteção relacionado ao imutável – extrapola-se a questão para além do caso do candomblé, considerando, aqui, que todo e qualquer bem, como parte das dinâmicas urbanas e sociais, passa por transformações.

O Quilombo da Caçandoca, outro estudo do artigo enquanto resistência negra espacializada, situa-se no município de Ubatuba, litoral norte de São Paulo, como apresentado na figura 3. Segundo Relatório Técnico de Identificação e Delimitação [RTID], documento elaborado pela Fundação Instituto de Terras do Estado de São Paulo [ITESP] (Schmitt, 2000), apresenta um processo histórico de ocupação ligado às fugas ainda do período colonial, assim como ocupações pós-abolição da escravidão. Neste relatório, consta que a comunidade ali presente é formada por cerca de 50 famílias, mas outras aguardam a regularização do território para retornarem as suas terras, ocupadas há quase dois séculos por seus antepassados escravizados em fazendas da região. As informações a serem apresentadas foram retiradas desse relatório técnico e a partir das observações no trabalho de campo, realizado por mim, enquanto pesquisadora, em junho de 2018. No local, foram anotadas as impressões físico-estruturais do quilombo, assim como questões de caráter qualitativo. Essas últimas foram levantadas principalmente por meio de entrevista não-estruturada e conversas informais com o então líder da comunidade, Mário Gabriel Do Prado.

Figura 3 – Região aproximada do quilombo Caçandoca

Fonte: Própria autoria, com base no mapa de Zoneamento-Ecológico-Econômico do Litoral Norte. São Paulo (Estado). Secretaria do Meio Ambiente (2005). *Zoneamento Ecológico-Econômico - Litoral Norte São Paulo*. São Paulo: SMA/CPLEA.

Caçandoca foi a primeira comunidade quilombola no país a conseguir um decreto de desapropriação do Governo Federal, por interesse social, em 2006. Já em 2016, a Comunidade Caçandoca tinha posse de 410 dos 890 hectares da área ocupada inicialmente pelos quilombolas, onde antes estava a antiga “Fazenda Caçandoca”, incluindo áreas de praias (Caçandoca, Caçandoquinha, Bairro Alto, Saco da Raposa, São Lourenço, Saco do Morcego, Saco da Banana e Praia do Simão). A área faz parte do município de Ubatuba/SP, conforme mencionado, porém é pouco atendida em questões de infraestrutura. Não há calçamento no acesso, a água e o esgoto não são canalizados. A energia elétrica chega ao local. Quanto às edificações, as casas são autoconstruídas e dispersas, seguindo uma lógica própria de ocupação por núcleo familiar. Em parte, feitas em pau-a-pique. Há um pequeno comércio, localizado, principalmente, nas proximidades da praia da Caçandoca, onde se concentra um maior número de construções – a maior parte bares e restaurantes para atender ao turismo litorâneo, atual atividade econômica preponderante na região. Além das edificações de caráter comercial, possui também uma escola de ensino fundamental básico, o espaço da associação de moradores e uma capela. Para além do turismo, que inclui as ocupações de guia, o trabalho nos bares e restaurantes citados, a venda de artesanatos, e o serviço nos condomínios do entorno, os moradores praticam a agricultura, sendo a banana o principal produto vendido pela comunidade. Também trabalham com a pesca e coleta de mariscos.

O processo judicial pela titulação em nome da Associação, formada por eles em 1998, encontra-se em aberto, visto que só obtiveram a posse de parte da área ocupada pelo quilombo. Portanto, a comunidade aguarda a finalização da regularização de suas terras. Vale ressaltar, de antemão, que tal desapropriação constitui um ganho frente ao domínio do território pelo setor privado, visto que a área em questão possui grande valor agregado, sendo visada por interesses turísticos e empreendimentos imobiliários, principalmente a partir da década de 1970, com a construção da BR-101. “Com a facilidade de acesso e a consequente valorização das terras do litoral norte do estado de São Paulo, não só os moradores de Caçandoca, mas a maior parte da população caicara da região, perderam suas terras para especuladores imobiliários” (Costa, 2016, p. 9). A retirada dos moradores, inclusive, foi feita à base de violência, com ameaças constantes dos compradores, segundo relatos. Assim, a luta pela retomada de suas terras tem início nos anos 1980, quando membros da comunidade passam a solicitar ajuda política (ao então prefeito de Ubatuba, entre outros agentes), e começam a se organizar enquanto coletivo. Em 1997, reocupam parte do território que lhes foi tirado, porém a empresa imobiliária ganha a ação de reintegração de posse. Informando-se acerca dos seus direitos constitucionais à titulação do território, o grupo se efetiva como tal já em 1998, com a fundação da Associação da Comunidade dos Remanescentes do Quilombo da Caçandoca. As imagens da figura 4 ilustram a situação recente da Caçandoca, com

fotografias do trabalho de campo, realizado em 2018. Entendemos que a questão identitária foi fundamental neste momento, ou seja, houve a necessidade do “autorreconhecimento” enquanto grupo quilombola para o seguimento via Constituição.

A conservação das comunidades quilombolas, assim, remonta à Constituição de 1988. Conforme comentado, a Constituição passa a contemplar, nos artigos 215 e 216, tais grupos sociais, com destaque para a proteção ao patrimônio cultural relativo aos “grupos formadores da Nação”: “Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos” (Constituição, 1988).

específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

§ 1º Para os fins deste Decreto, a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante autodefinição da própria comunidade [grifo próprio] (Ato, 1988).

Observado o processo necessário para o direito ao território via identidade quilombola, pondera-se que, por vezes, os agrupamentos não têm conhecimento dessa necessidade de autodeclaração ou autorreconhecimento. Além disso, embora no discurso a construção identitária venha através do autorreconhecimento, na prática burocrática tal identidade está ainda sujeita a um re-

Figura 4 – O Quilombo da Caçandoca



Fonte: Própria autoria (2018).

Remonta, da mesma forma, ao artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (Ato, 1988), diretamente ligado ao direito das comunidades remanescentes de quilombos à titulação da terra – ato regulamentado pelo Decreto 4.887, em 2003. Este Decreto trata do procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas pelas comunidades dos quilombos. Em seu artigo 2º, parágrafo 1º, fica evidente a noção do autorreconhecimento como prerrogativa para o andamento dos processos, ou seja, novamente o direito ao território atrelado a uma identidade unificadora:

Art. 2º. Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição [grifo próprio], com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais

conhecimento técnico. Inclusive, o Decreto nº 4.887 (2003), em seu artigo 2º, parágrafo 3º, indica que:

Art. 2º. (...)

§ 3º Para a medição e demarcação das terras, serão levados em consideração critérios de territorialidade indicados pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sendo facultado à comunidade interessada apresentar as peças técnicas [grifo próprio] para a instrução procedimental (Decreto nº 4.887, 2003).

Retomamos, neste ponto, o saber/poder definido por Foucault (1987): aqueles que possuem o saber (antropológico, por exemplo) detêm o poder de “aceitar” a identidade afirmada (e comprovada) pelo grupo. A visão de Schmitt (2000), presente no RTID de Caçandoca, e a própria existência desse relatório, corroboram com tal apontamento. No relatório, inclusive, são

trazidos, como anexos, a genealogia e cópias de certidões de nascimento e casamento. “Existem vários documentos que *registram e comprovam* [grifo próprio] a ligação ancestral dos atuais membros da comunidade com seu território” (Schmitt, 2000, p. 10). Neste sentido, a questão da identidade, tanto auto declarada quanto reconhecida externamente, torna-se primordial ao direito de posse da terra. De acordo ainda com o RTID de 2000, foram os depoimentos e esses documentos que permitiram a reconstrução da trajetória do lugar, evidenciando que era ocupado por uma fazenda cafeeicultora e escravagista, comprada em 1858 por José Antunes de Sá, com registro de compra e venda em escritura. A comunidade da Caçandoca foi, então, sendo formada por alguns ex-escravizados de tal fazenda, que permaneceram no local após a abolição. O inventário da esposa do fazendeiro José Antunes de Sá, datado de 1879, confirma a presença das famílias quilombolas na terra (Schmitt, 2000).

Por meio dessas passagens, relacionadas à questão identitária para o direito à posse da terra, também se adentra na discussão do termo quilombola. A Constituição (1988), já comentada, supera a conceituação de quilombos do período colonial, formulada pelo Conselho Ultramarino, em 1740, como resposta ao rei de Portugal: “(...) 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” (Vaz, “Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural: Quilombo”, 2016). Na Constituição (1988), prevalece uma perspectiva antropológica, que tenta abarcar maior diversidade e dinamicidade das situações existentes, através da noção de autorreconhecimento.

Os remanescentes de quilombos são hoje comunidades negras que guardam um patrimônio cultural e histórico específico de origem afro-brasileira. Os grupos que hoje são considerados remanescentes de comunidades de quilombos se constituíram a partir de uma grande diversidade de processos. Neles se incluem as fugas, com ocupação de terras livres e geralmente isoladas, mas também heranças, doações, recebimento de terras como pagamento de serviços prestados ao Estado, a simples permanência nas terras que ocupavam e cultivavam no interior das grandes propriedades, bem como a compra de terras, tanto durante a vigência do sistema escravocrata quanto após a sua extinção. Assim, em consonância com o moderno conceito antropológico, a condição de remanescente de quilombo é também definida de forma dilatada e enfatiza os elementos identidade e território [grifo próprio] (Bennett, 2008, pp. 24-25).

Para além da atuação do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária [INCRA], ligado à regularização territorial, a Fundação Cultural Palmares é a instituição pública voltada para promoção e preservação da arte e da cultura afro-brasileira, vinculada ao Ministério da Cidadania. É ela a responsável por emitir as certificações para comunidades, documento que reconhece os direitos das comunidades quilombolas e dá acesso aos programas sociais do Governo Federal (Fundação Cultural Palmares, 2018). As informações socioculturais, políticas, religiosas e produtivas das comunidades remanescentes de quilombo certificadas são atualmente mapeadas pelo Cadastro Geral de Informações Quilombolas, com dados registrados pelas próprias comunidades em um questionário virtual.

O IPHAN, por sua vez, se insere com seu papel preservacionista constitucional frente aos quilombos. Segundo Vaz (2016), é estabelecida uma conceituação, através do Parecer Deprot nº 47/98. Tal documento apresenta uma proposta de atuação do órgão na questão quilombola, restringindo-se a situações em que fossem encontrados vestígios materiais. Assim, o IPHAN mantém “(...) o sentido arqueológico e historicamente *restrito* [grifo próprio] 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” (Vaz, “Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural: Quilombo”, 2016).

A Associação Brasileira de Antropologia [ABA], em documento do grupo de trabalho sobre comunidades negras rurais, de 1994, também discutiu sobre o termo quilombo e seus significados, tanto na literatura especializada, como para indivíduos grupos e organizações. Destacamos uma definição para o termo observada neste documento, definição na qual quilombo:

(...) não se refere mais 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 de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos num determinado lugar (ABA, 1994, p. 2).

No que diz respeito à territorialidade desses grupos, a ABA (1994) ressalta que a terra não é ocupada em termos de lotes individuais, ou

seja, predomina o uso comum do espaço físico do território. Além disso, sua utilização obedece à sazonalidade das atividades, sejam elas agrícolas, extrativistas ou outras, por exemplo, as atividades turísticas, observadas no quilombo aqui estudado. Essas atividades caracterizam as diferentes formas de uso e ocupação do espaço, mantendo por base, no entanto, laços de parentesco e vizinhança relações de solidariedade e reciprocidade.

Essas reavaliações fazem parte de pautas da atualidade. Em carta resultante do Seminário “Salvador e suas cores”, realizado em 2018, na Universidade Federal da Bahia, fez-se um manifesto em prol da incorporação do papel do negro na produção da arquitetura e das cidades brasileiras, visto que, ainda hoje, prevalece a história da arquitetura, do urbanismo e da cidade no Brasil como uma narrativa do colonizador. Nesse documento, pontuam a questão da invisibilização do negro “não só no imaginário social, mas, sobretudo, nas cidades, nas paisagens urbanas, nas narrativas, nas presenças urbanas, produtores de arquiteturas como um elemento civilizador, cuja cultura nos legou arte, língua, técnicas, culinárias e modos de ser e estar no mundo” (Afrocidades, 2018, p. 1). A carta enfatiza a necessidade de um pensamento decolonial, libertador, cujo símbolo de luta localiza-se no quilombo. “Nossas cidades espacializam a casa grande e a senzala, cidadãos plenos de um lado e não cidadãos do outro. Todavia, o que se opõe a casa grande não é a senzala, mas o Quilombo. O quilombo é a resistência, a luta e esperança do negro” (Afrocidades, 2018, p. 2).

Apesar dos debates de ordem diversa e de algumas mudanças de paradigma aqui abordadas, são também observados constantes movimentos de captura dessas resistências. A tentativa de desmanche do Decreto 4.887 (2003) vem elucidar tais tensões. Diante do interesse e disputa pela terra no Brasil, esse decreto foi protestado pelo Partido da Frente Liberal – PFL (atual Partido Democratas – DEM) desde 2004, por meio da Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 3.239/2004, que teve o início de seu julgamento em 2012. Nessa Ação, foi questionado, principalmente, o critério de auto atribuição na identificação das comunidades quilombolas. Na visão do DEM, uma comunidade se declarar como quilombola levaria à “(...) provável hipótese de se atribuir a titularidade dessas terras a pessoas que efetivamente não têm relação com os habitantes das comunidades formadas por escravos fugidos” (Cruz, “STF julga amanhã ação do DEM contra quilombolas”, 2017).

A questão identitária está em debate, no entanto, fica claro que o foco da contestação é a posse da terra – no caso, atrelada a essa identidade. Justifica-se esse ponto de vista com as

manifestações de *amici curiae* (amigos da Corte) em relação ao processo. Dois segmentos ligados diretamente ao uso da terra para sua produção foram aqueles que se manifestaram a favor da inconstitucionalidade do Decreto 4.887(2003), junto ao DEM: a Associação Brasileira de Celulose e Papel (Bracelpa) e a Sociedade Rural Brasileira. O advogado representante da Bracelpa, Gastão Alves de Toledo, defende que a Presidência da República, através do Decreto, não pode “(...) editar regras que criam direitos e obrigações, estabelecem novos procedimentos para a *desapropriação* [grifo próprio] e que não definem o que sejam remanescentes dos quilombos, o que sejam os quilombolas, o que sejam as áreas (dessas comunidades)” (STF, “DEM afirma que decreto de terras quilombolas distorce texto constitucional”, 2012). De forma semelhante, o representante da Sociedade Rural Brasileira, Francisco de Godoy Bueno, demonstra a discordância com o fato de a norma criar “nova modalidade de *desapropriação de propriedades privadas* [grifo próprio] para beneficiar pessoas que se autodeclaram descendentes de quilombos”). Segundo ele, o decreto institui “irreparável insegurança jurídica, porque afronta a *garantia da propriedade privada* [grifo próprio]” (STF, “DEM afirma...”, 2012).

Com essas declarações, comprova-se que a defesa da inconstitucionalidade do Decreto 4.887 (2003) ocorre em prol da manutenção de um dos axiomas da atualidade, a propriedade privada, concentrada na mão do poder hegemônico, em detrimento daqueles historicamente excluídos dos direitos à terra. O advogado Eduardo Fernandes, que fez a sustentação oral no julgamento de 2012, por sua vez, a favor da constitucionalidade do Decreto, defende tais grupos excluídos, e descreve o eminente processo de “captura” acima comentado. Segue trecho de sua fala, também publicada pelo STF (2012):

Quando alguns grupos conseguem a garantia de direitos mínimos, os grupos tradicionais que habitam a política institucional se rebelam, procurando desconstruir a legislação com viés de reparação ou reconhecimento – seja pelo Legislativo, obstaculizando a execução das políticas públicas no Executivo ou ainda judicializando o debate em várias instâncias (STF, “DEM afirma...”, 2012).

A ministra Rosa Weber também rejeita a Ação do DEM, voltando à defesa do autorreconhecimento identitário. Weber lembra que a Convenção 169, da Organização Internacional do Trabalho [OIT], internalizada no ordenamento jurídico brasileiro, dispõe que nenhum Estado tem o direito de negar a identidade

de um povo indígena ou tribal que se reconheça como tal, como sinaliza Cruz (2017).

Em diversas manifestações, as comunidades quilombolas demonstraram seu descontentamento, unindo-se na campanha “Nenhum Quilombo a menos, o Brasil é quilombola”. A comunidade da Caçandoca, aqui mencionada, junto a outras organizações das comunidades tradicionais das regiões de Ubatuba/SP, Angra dos Reis/RJ e Paraty/RJ, reuniram-se na Aldeia Boa Vista (Ubatuba/SP), onde articularam um abaixo-assinado, demonstrando:

(...) seu repúdio ao intenso processo de privatização do patrimônio comum – terras, florestas e águas, essenciais às vidas dos povos e comunidades tradicionais – em curso no país. Chamando atenção ao consequente acirramento dos conflitos fundiários e disputa pelos recursos naturais que derramam o sangue de indígenas, quilombolas, caiçaras, trabalhadores rurais, defensores da floresta e de direitos humanos em uma proporção perversa e sem precedentes no Brasil (Fórum de Comunidades Tradicionais, “Carta de Ubatuba”, 2017).

O processo relativo ao Decreto 4.887 (2003) prolongou-se no STF até 8 de fevereiro de 2018, ocasião em que, por 10 votos a 1, os ministros o declararam constitucional. Tal oficialização dos quilombos é considerado um avanço no reconhecimento do direito à terra dessas populações. O processo descrito apareceu nas mídias, destacando o receio de advogados e militantes ligados à causa quilombola quanto às consequências que tal julgamento poderia acarretar a outras comunidades, as quais, em geral, também sofrem processos de exclusão – os grupos indígenas, por exemplo. Na visão dessas militâncias, ainda que declarada a constitucionalidade do Decreto, a decisão do Supremo poderia determinar a forma como devem ser interpretados alguns conceitos importantes do texto, que envolvem os debatidos critérios de identificação das comunidades e das terras que lhes são de direito. No entanto, por hora, também permaneceu o critério da autoatribuição e a noção de que o seu território de direito deve ser suficiente para a reprodução física, cultural e social das comunidades quilombolas.

Diante do exposto, percebe-se que, apesar de certo “ganho” com o Decreto de 2003, há o frequente conflito e a necessidade, também constante, da resistência aos processos hegemônicos de domínio. A efetivação da cidadania quilombola deveria ser meramente administrativa, porém, a garantia de direitos não é imediata; só se dá mediante mobilização política,

lutas e confrontos. Nesse processo, a memória social coletiva tem forte papel, diferentes usos e sentidos. É transformada e usada pelo movimento e tem efeitos sobre ele, constituindo uma força política, um dispositivo de poder. Portanto, não é uma “coisa em si”, mas uma construção, um processo de micropolítica, de subjetivação. Essa memória, no caso das políticas de preservação, envolve o passado, porém tem o futuro como foco, pois participa da legitimação do direito ao território. Simultaneamente, o sentido de defender o território é a perpetuação de práticas por vezes ancoradas na memória e no senso comunitário.

3. Valorização das resistências

Ao olharmos para os exemplos do Terreiro Casa Branca e da Comunidade Caçandoca, ressaltamos e incentivamos essas resistências (e tantas outras não citadas). Procuramos, então, visibilizar situações de rupturas, conectadas pela relação mencionada identidade-território, que atravessa ambos os casos. E vemos como importante ressaltá-las assim, porém tanto quanto é perceber suas diferenças processuais. É nesse sentido que as políticas amparadas no conceito unificador identidade são questionadas. Diante do exposto, percebemos o reconhecimento de uma subjetividade comum para a garantia dos direitos territoriais – a comunidade do terreiro e a quilombola como grupos “constituidores da Nação”. Primordialmente, pelo viés do pensamento rizomático, guiado pelos princípios da diferença e multiplicidade, criticamos tal necessidade de conformação de uma identidade unificadora, e ainda seu “julgamento” (principalmente no caso dos quilombos). Porém, ao mesmo tempo, observamos aqui a tomada desse “rosto” (no sentido identitário) como força dentro da macropolítica. Isoldi e Luchiare (2017), ao abordarem sobre a “identidade territorial quilombola”, corroboram com essa afirmação quanto a uma unificação como estratégia:

O termo quilombola, adotado inicialmente de forma política, devido aos conflitos fundiários que envolvem muitas comunidades, acaba por ganhar sentidos singulares na medida em que se torna próprio a cada situação de processos em curso. (...) com a apreensão do termo e o consenso da necessidade da titulação da terra, permitiram que este fosse aceito e revisto (Isoldi & Luchiare, 2017, p. 171).

Nessa perspectiva, se autorreconhecer nessa identidade seria fazer uso desse dispositivo político e jurídico de forma tática? É possível assumir que sim, visto que, no Brasil, o direito ao

território é atrelado a “políticas de identidade”. Abrimos aqui duas frentes... Aquela que, na macropolítica, ressalta tais táticas, ou seja, os terreiros e quilombos enquanto resistência negra espacializada. Resistência também ao uso capitalista do território, através do uso comum, da coletividade. Resistência, esta, sempre em perigo de “ser capturada”. E uma outra frente, questionando, na subjetividade micropolítica, a conformação desse conceito identidade enquanto totalizante, bem como as políticas territoriais atreladas a ele. Ou seja, entendemos que existem ao menos duas diferenciações abordadas. Sob esse viés, vamos até a questão da identidade negra. Mbembe (2014), em “Crítica da Razão Negra”, estabelece essa diferenciação, referindo-se ao primeiro caso como “juízo de identidade”, e ao segundo, como “declaração de identidade”.

Como juízo, na ordem colonial, “a raça opera enquanto princípio do corpo político. A raça permite classificar os seres humanos em categorias distintas supostamente dotadas de características físicas e mentais específicas” (Mbembe, 2014, p. 105). A criação do negro foi “um trabalho quotidiano que consistiu em inventar, contar, repetir e pôr em circulação fórmulas, textos, rituais, com o objetivo de fazer acontecer o Negro enquanto sujeito de raça e exterioridade selvagem, passível, a tal respeito, de desqualificação moral e de instrumentalização prática” (Mbembe, 2014, p. 58). Assim, o termo “negro”, em sua origem, advém mais de um mecanismo de atribuição do que de autodesignação, segundo Mbembe (2014). O autor retoma o discurso de Fanon para enfatizar o uso desse termo não como uma questão identitária, mas sim como parte de um projeto de domínio colonial.

Eu não sou negro, declara Fanon, nem sou um negro. Negro não é nem o meu nome nem apelido, e menos ainda a minha essência e identidade. Sou um ser humano, e isso basta. (...) O facto de ser escravo, de ser colonizado, de ser alvo de discriminações ou de toda a espécie de praxes, vexações, privações e humilhações, em virtude da cor da pele, não muda absolutamente nada. Continuo a ser uma pessoa intrinsecamente humana, por mais violentas que sejam as tentativas que pretendem fazer-me crer do contrário (Mbembe, 2014, p. 88).

Bhabha (1998) coloca, talvez, de uma forma ainda mais simples, estando inserido no pensamento pós-colonial: “a questão política fundamental é a de reivindicar o mesmo direito que temos outros de tornar-se aquilo que se quer ser, e não assumir alguma identidade pré-moldada que é simplesmente reprimida” (Bhabha, 1998, p. 332). O autor defende que precisamos ultrapassar nossa

fixação nas narrativas de subjetividades originárias e iniciais para focar nos processos em que as diferenciações culturais são produzidas e articuladas, ou seja, precisamos compreender como se dão os processos de subjetivação. Bhabha (1998, p. 20) chama esses processos de “entre-lugares”. A partir de sua compreensão, outras estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – poderiam ser elaboradas.

No entanto, atentamos com Mbembe (2014, p. 295) que, mesmo hoje, a exclusão e a discriminação em nome da raça permanecem fatores estruturantes da desigualdade, da ausência de direitos e da dominação contemporânea – ainda que muitas vezes negados. Nesse sentido, o objetivo do artigo assemelhou-se à emancipação de Fanon em sua intenção de narrativa, sob o olhar de Mbembe (2014). Nessa emancipação, o homem “livre de tudo” é capaz de se autoinventar. Para Mbembe (2014), é nessa autoinvenção que consiste a verdadeira política de identidade, “uma política do ser humano que seja, fundamentalmente, uma política do semelhante, mas num contexto onde, é verdade, o que partilhemos em conjunto sejam as diferenças. E são elas que precisamos, paradoxalmente, de pôr em comum” (Mbembe, 2014, p. 297).

Voltando à questão territorial, escolhemos Haesbaert (2007) como referência para atentar que a categoria território é amplamente usada. O geógrafo sintetiza alguns referenciais teóricos possíveis, mencionando a posição materialista de território (por Maurice Godelier, 1984) e o olhar idealista (por Bonnemaïson & Cambrézy, 1996), sem anular um ou outro – perspectiva do múltiplo, não do uno totalitário. Trabalhando no plano de imanência rizomático, compactuamos com esse pensamento, visto que privilegia a multiplicidade dos conceitos de território. O autor afirma que “não basta partirmos de posições filosóficas bem definidas, na medida em que diversas proposições conceituais não se enquadram com clareza em uma única grande corrente teórica (...)” (Haesbaert, 2007, p. 46).

Associando Haesbaert (2007) às discussões propostas pelo artigo, analisamos a noção de território na Constituição brasileira de 1988 e no Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, ao tratarem das terras indígenas e quilombolas. Ambas as legislações nos parecem compreender a concepção idealista de território por associar-se a identidades, a culturas conectadas a determinadas espacialidades. Os geógrafos Bonnemaïson e Cambrézy, mencionados por Haesbaert (2007), inclusive, enfatizam a ligação dos povos tradicionais com os “espaços da vida” por que, além de fonte de recursos, apropriam-se deles guiados por suas crenças. Diante dos grupos aqui

estudados, nos faz sentido essa abordagem, na qual “o território não diz respeito apenas à função ou ao ter, mas ao ser” – uma relação de pertença, “parte de”, não de “posse sobre” (Bonnemaison; Cambrèzy *apud* Haesbaert, 2007, p. 51). Todavia, na aplicação dessas “políticas de identidade”, do direito ao território, predomina a visão materialista, uma vez que fica garantida a terra enquanto espaço físico, com delimitação de limites/fronteiras em áreas bem demarcadas. Não obstante, essa prática corresponde à ideia de Estado-Nação: exatamente uma configuração territorial amparada no espaço bem demarcado por fronteiras.

Ribeiro (2012) enxerga essa ênfase ao território dada pelas políticas públicas, segundo ela, traçadas em função daquele. Valoriza o conceito proposto por Milton Santos de “território usado”, uma noção relacional. “Com o conceito de território usado, Milton Santos procura reinscrever o território na problemática relacional do espaço, que não se submete a uma única dimensão da vida coletiva. Porque o espaço é relacional, vida de relações (...)” (Ribeiro, 2012, p. 64). Para M. Santos (2007), “o território usado é o chão mais a identidade. A identidade é o sentimento de pertencer àquilo que nos pertence” (Santos, 2007, p. 14). Na pesquisa, o que nos interessa no sentido relacional do território é o entendimento correspondente a Ribeiro (2012) e Haesbaert (2007), de que ele “(...) não significa simplesmente enraizamento, estabilidade, limite e/ou fronteira. Justamente por ser relacional, o território inclui também o movimento, a fluidez, as conexões” (Haesbaert, 2007, p. 56). Haesbaert (2007) segue com a discussão para chegar ao conceito de desterritorialização, a partir da ideia de uma sociedade contemporânea em “territórios-rede” – perspectiva que dialoga com o pensamento rizomático. Um dos tipos de desterritorialização que Haesbaert (2007) define é a ligada àqueles que estão sendo privados do acesso ao território “(...) no seu sentido mais elementar, o de ‘terra’, ‘terreno’, como base material primeira da reprodução social” (Haesbaert, 2007, p. 62). Trata-se, nesse caso, de um processo de exclusão socioespacial. Haesbaert (2007) ressalta que essa desterritorialização de que falamos, embora em seu sentido *strictosensu*, não se limita à terra enquanto meio de produção, “(...) mas, primeiro, num nível simbólico-cultural” (Haesbaert, 2007, p. 67).

Nessa perspectiva, devemos considerar que, legalmente, continuamos universalizando entendimentos a partir da visão eurocêntrica, a qual pode não fazer sentido algum a outros grupos. A. B. Santos (2018) é um escritor e liderança quilombola da comunidade Saco do Curtume, no município de São João do Piauí, que declara haver uma relação do quilombola com a terra que não é

compreendida através dos processos de titulação – uma relação que, inclusive, não cabe nos ideais de propriedade privada: “A Constituição de 1988 disse que nós temos direito a regularizar as nossas terras pela escrita – o que é uma agressão, porque pela escrita nós passaríamos a ser proprietários da terra” (Santos, 2018).

A terra não nos pertencia, nós é que pertencíamos à terra [grifo próprio]. Não dizíamos “aquela terra é minha” e, sim, “nós somos daquela terra”. (...) Não começamos a titular nossas terras porque quisemos, mas porque foi uma imposição do Estado. Se pudéssemos, nossas terras ficariam como estão, em função da vida terra (Santos, 2018, p. 44).

Santos (2018), porém, também adota a frente da macropolítica ao usar o rosto identitário em prol da titulação da terra como via de preservar sua forma de vida. Assume em seu discurso, até mesmo, esse posicionamento enquanto tática. Ao mesmo tempo, compreende que o quê de fato importa são os processos micropolíticos que ali permanecerão existindo, resistindo e criando: “... discutir a regularização das terras pela escrita não significa concordar com isto, mas significa que adotamos uma arma do inimigo para transformá-la em defesa. Porque quem vai dizer se somos quilombolas não é o documento da terra, é a forma como vamos nos relacionar com ela” (Santos, 2018, p. 50). Por conseguinte, podemos questionar se, de fato, além de políticas outras de identidade, não deveríamos também elaborar e/ou permitir políticas territoriais outras. No entanto, permanecemos concomitantemente exaltando as táticas resistentes.

4. Conclusão

O artigo procurou uma aproximação da forma de pensar rizomática com o patrimônio cultural. Esse exercício trouxe uma busca por diferentes olhares que se voltassem mais às multiplicidades e heterogeneidades, inerentes à cidade, em lugar da identidade e do uno, que são os conceitos fundamentais das narrativas no plano de imanência dialético. Não negamos o conceito de identidade, pois a negação também limita a criação. Somente pressupomos possibilidades outras ao entender o uso desse conceito em políticas no campo do patrimônio cultural, aqui chamadas “políticas de identidade”. Não houve qualquer intenção de redefinir tal conceito. Entendemos que sua riqueza está na gama de potencialidade de criação que pode vir a incorporar.

A esse respeito, seguimos com o paradigma “ético-estético” do pensamento contemporâneo, ou seja, uma atitude política (não

partidária), visando a emancipação do controle social existente. Nesse sentido, ressaltamos as re(existências) que sobrevivem no território e fizemos um louvor a elas: o tombamento do Terreiro Casa Branca (Salvador/BA) e o Quilombo da Caçandoca (Ubatuba/SP). Cabe mencionar que, nos movimentos expostos, a resistência, embora insurgente na macropolítica, se expande na micro, em sua capacidade de promover afetos, como estímulos. Mais como uma abertura que conclusão, reforçamos este posicionamento e incentivamos formas dissensuais que contribuam e façam emergir outras lógicas no patrimônio cultural e nos modos de vida.

5. Referências bibliográficas

- Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 3.239*. (2004). Recuperado em 10 março, 2018, de: http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/noticia_noticiastf/anexo/ADI3239RW.pdf
- Afrocidades. (2018). *Carta-aberta às faculdades de arquitetura e urbanismo do Brasil*. Salvador e suas cores. Recuperado em 9 julho, 2019, de: <https://ppgau.ufba.br/salvador-e-suas-cores-2018-carta-aberta-faculdades-de-arquitetura-e-urbanismo-do-brasil>
- Associação Brasileira de Antropologia. (1994). *Documento do grupo de trabalho sobre comunidades negras rurais*. Recuperado em 2 setembro, 2019, de: <https://documentacao.socioambiental.org/documentos/03D00024.pdf>
- Ato das Disposições Constitucionais Transitórias*. (1988). Recuperado em 10 março, 2018, de: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/conadc/1988/constituicao.adct-1988-5-outubro-1988-322234-publicacaooriginal-1-pl.html>
- Benedito, V. (2013). Cor e territórios na cartografia das desigualdades urbanas. In R. Oliveira (Ed.), *A cidade e o negro no Brasil: cidadania e território* (pp. 95-127). São Paulo: Ed. Alameda.
- Bennett, M. (2008). *Terra a quem de direito*. Revista Palmares, 4 (4), 24-25. Recuperado em 24 março, 2018, de: http://www.palmares.gov.br/?page_id=6320
- Bhabha, H. (1998). *O local da Cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Conselho Internacional de Monumentos e Sítios. (1980). *Carta de Burra*. Recuperado em 24 março, 2018, de: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Carta%20de%20Burra%201980.pdf>
- Constituição da República Federativa do Brasil*. (1988). Recuperado em 10 março, 2018, de: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/douconstituicao88.pdf
- Costa, A. (2016). *Comunidade Quilombola de Caçandoca*. Belo Horizonte: FAFICH.
- Cruz, J. (2017). STF julga amanhã ação do DEM contra quilombolas. *Justificando*. Recuperado em 10 março, 2018, de: <http://www.justificando.com/2017/08/15/stf-julga-amanha-acao-do-dem-contra-quilombolas>
- Decreto nº 25*. (1937). Recuperado em 27 janeiro, 2020, de: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del0025.htm
- Decreto nº 4.887*. (2003). Recuperado em 10 março, 2018, de: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2011). *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*. São Paulo: Editora 34.
- Fórum de Comunidades Tradicionais. (2017). *Carta de Ubatuba*. Recuperado em 02 abril, 2018, de: <http://docs.wixstatic.com/ugd/4fab7e7cf03a918c8740ea886db47e93755627.pdf>
- Foucault, M. (1987). *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes.
- Fundação Cultural Palmares. (2018). *Apresentação institucional*. Recuperado em 24 março, 2018, de: http://www.palmares.gov.br/?page_id=95
- Haesbaert, R. (2007). Concepções de território para entender a desterritorialização. In M. Santos(Ed.)e Vários autores, *Território, Territórios: ensaios sobre o ordenamento territorial* (pp. 43-71). Rio de Janeiro: Lamparina.
- Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. (2015). *Políticas de acatamento do IPHAN: Ilê Axé Iyá Nassô Oká – Terreiro da Casa Branca*. Salvador: IPHAN.
- Isoldi, I. & Luchiar, M. (2007). Identidade territorial quilombola: uma abordagem geográfica a partir da comunidade Caçandoca (Ubatuba/SP). *Revista Terra Livre*, 2 (29), 163-180. Recuperado em 09 julho, 2019, de: <https://www.agb.org.br/publicacoes/index.php/terralivre/article/view/246/230>
- Jacques, P. (2003). *Apologia da deriva: escritos situacionistas sobre a cidade*. Rio de Janeiro: Casa da palavra.
- Leite, I. (1996). Descendentes de africanos em Santa Catarina: invisibilidade histórica e segregação. In I. Leite (Ed.), *Negros no Sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade* (pp. 33-53). Florianópolis: Letras Contemporâneas.
- Mbembe, A. (2014). *Crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona.

- Ribeiro, A. (2012). Homens lentos, opacidades e rugosidades. *Redobra*, 9, 58-71. Recuperado em 09 julho, 2019, de: http://www.redobra.ufba.br/wp-content/uploads/2012/04/redobra9_Homens-Lentos-Opacidades-e-Rugosidades.pdf
- Sant'anna, M. (2014). *Da cidade-monumento à cidade-documento: a norma de preservação de áreas urbanas no Brasil (1937-1990)*. Salvador: Oiti Editora.
- Sant'anna, M. (2017). *Entrevista concedida a Helena Tuler Creston*. Salvador.
- Sant'anna, M. (2019). *O projeto MAMNBA: contexto político institucional e seus desdobramentos conceituais e técnicos (Comunicação oral)*. São Paulo: USP.
- Santos, A. B. (2018). Somos da terra. *PISEAGRAMA*, Plataforma online, Belo Horizonte, número 12, página 44 - 51. Recuperado em 09 julho, 2019, de: <https://piseagrama.org/somos-da-terra/>
- Santos, M. (2007). O dinheiro e o território. In M. Santos (Ed.) e Vários autores, *Território, Territórios: ensaios sobre o ordenamento territorial* (pp. 13-21). Rio de Janeiro: DP & A.
- Schmitt, A. (2000). *Relatório técnico-científico sobre a comunidade de quilombo da Caçandoca município de Ubatuba/São Paulo*. São Paulo: ITESP. Recuperado em 21 março, 2018, de: http://www.itesp.sp.gov.br/br/info/acoes/rtc/RTC_Cacandoca.pdf
- Supremo Tribunal Federal. (2012). DEM afirma que decreto de terras quilombolas distorce texto constitucional. *Notícias STF*. Recuperado em 10 março, 2018, de: <http://www.stf.jus.br/portal/cms/vernoticiaDetalhe.asp?Idconteudo=205296>
- Vaz, B. A. (2016). *Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural: Quilombo*. Recuperado em 10 março, 2018, de: <http://portal.iphan.gov.br/dicionarioPatrimonioCultural/detalhes/81/quilombo>

Notas

ⁱ As falas e opiniões de Márcia Genésia de Sant'Anna foram aqui obtidas em entrevista concedida à autora, realizada em fevereiro de 2017, com permissão para divulgação.

ⁱⁱ Objetos e substâncias são enterrados no poste central do barracão, espaço principal de culto público, para materializar o axé do terreiro e consagrar todo o sítio. “Por isso, os rituais do candomblé não podem acontecer em qualquer lugar, pois o terreiro é, em suma, o sítio onde está plantado o axé e este é o que põe tudo em movimento” (IPHAN, 2015, p. 132).