

Jefferson Crescencio Neri

**PROTEÇÃO JURÍDICA E GESTÃO EM COLABORAÇÃO DO
PATRIMÔNIO CULTURAL QUILOMBOLA**

**AS ARQUEOLOGIAS PRÁTICAS COMUNITÁRIAS COMO
BASE PARA A PROTEÇÃO E AUTOGESTÃO CULTURAL E
TERRITORIAL SUSTENTÁVEL, DO LUGAR AO PLANETA**

Tese em cotutela submetida ao Programa de Pós-graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina, para a obtenção do Grau de Doutor em Direito, e posteriormente ao Doutorado em Quaternário, Materiais e Culturas da Universidade de Trás-os-montes e Alto Douro para a obtenção do Grau de Doutor em Quaternário, Materiais e Culturas.

Orientadores: Profa. Doutora Cristiane Derani, Prof. Doutor Artur Agostinho de Abreu Sá e Prof. Doutor Luís Jorge Ribeiro Gonçalves

Florianópolis
2017

Neri, Jefferson Crescencio

Proteção jurídica e gestão em colaboração do patrimônio cultural quilombola: as arqueologias práticas comunitárias como base para a proteção e autogestão cultural e territorial sustentável, do lugar ao planeta / Jefferson Crescencio Neri - Florianópolis e Vila Real: UFSC e UTAD, imp. 2017. - 355p: il.; 15x21 cm.

ISBN:

Tese de Doutorado em cotutela - Direito: Universidade Federal de Santa Catarina – Programa de pós-graduação em Direito; Quaternário, Materiais e Culturas: Universidade de Trás-os-montes e Alto Douro - Concentração: Direito, política e Sociedade (UFSC) e Patrimônio Cultural (UTAD).
Orientadores: Cristiane Derani, Artur Sá e Luís Jorge Gonçalves

I. Autor / II. UFSC / III. UTAD / IV. Título

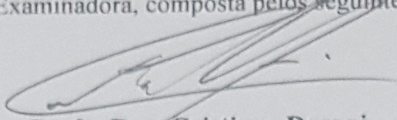
CDU

1. Território quilombola / 2. Patrimônio cultural / 3. Direito Socioambiental

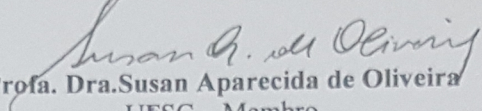
**PROTEÇÃO JURÍDICA E GESTÃO EM COLABORAÇÃO DO
PATRIMÔNIO CULTURAL QUILOMBOLA: AS ARQUEOLOGIAS
PRÁTICAS COMUNITÁRIAS COMO BASE PARA A PROTEÇÃO E
AUTOGESTÃO CULTURAL E TERRITORIAL SUSTENTÁVEL, DO
LUGAR AO PLANETA**

JEFFERSON CRESCENCIO NERI

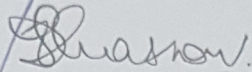
Esta tese foi julgada e aprovada em sua forma final pelo Orientador e pelos demais membros da Banca Examinadora, composta pelos seguintes membros:



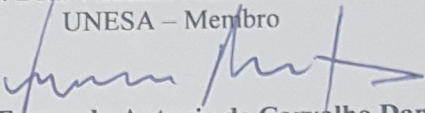
Prof. Dra. Cristiane Derani
UFSC – Orientadora



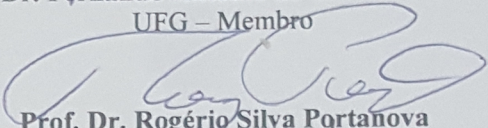
Prof. Dra. Susan Aparecida de Oliveira
UFSC – Membro



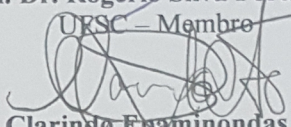
Prof. Dra. Vanessa Hasson de Oliveira
UNESA – Membro



Prof. Dr. Fernando Antonio de Carvalho Dantas
UFG – Membro



Prof. Dr. Rogério Silva Portanova
UFSC – Membro



Prof. Dr. Clarindo Epaminondas de Sá Neto
UFSC – Membro

Prof. Arno Dal Ri Jr., Ph.D.
Coordenador do PPGD

A meus pais Zenaide e Robson Neri

AGRADECIMENTOS

Aos pais, já citados, e irmã do autor pelo apoio de vida. Ao primo Olavo Neri, esposa Ana Maria Neri e filho Felipe Neri

Quebrando protocolo, à orientadora Cristiane Derani e sua ajuda em um momento de profunda superação pessoal, jundo com seu esposo Rossano Lopes Bastos e sua amiga e colaboradora Kika.

Aos amigos ou colegas que em algum momento contribuíram para com esta Tese, nos trabalhos e atividades ou moralmente ao Autor, em especial Luzia Bastos de Castro, Edmílson Paes de Castro, Giacoma Petruzzo, Luana Campos, Mila Abreu e Ludwig Jaffe, Ana Marquesan, Edson Bettanin e Milda Muleviciute, Ana Maria e Marcos Canetta, Emílio Urbano, Guilherme Sírio, Ariana Braga, Janice Correia, Thaís Guimarães, Mirtes Barros, Rui Tina, João e Isabel Garcia Cabral, Honácio Braga, Arthur Dalmacro, Mariana Scholz, Lígia Vieira, Roberta Zandonai, André Oliveira, Adriele Précoma, Thainá e Emiliano Maldonado Bravo, Adirana Biller, Alexandre Botelho, Pedro Lepikson, Felipe e Isabela Lunelli, Thaís Dalla Corte, Ana Clara Henning, Camila Damasceno, Ana Paula Rangel, Felipe Pante, Liz Ferreira, Edelu Kawahala, Luciano Góes, Patricia Martins, Téo Mangueira, Ana Ramos, Dayana Roberta, Elvis Amsterdã, Elisa Bez, Antonella Pedergnana, Ananda Maciel, Maria Sohrabian, Silvio Caranante, Michele Botelho Lopes, Tati Henning, Nel Maria, José Alfredo Abrão, Luiz e Dilma Trezena, Vanessa Lima e ao Senhor Sebastião.

Ao PPGD-UFSC e DQMC-UTAD, em especial às coordenações e prestimosos funcionários. Às reitorias da UFSC e UTAD que firmaram o termo de co-tutela e ao empenho dos orientadores Cristiane Derani e Artur de Abreu Sá neste sentido. À Faculdade de Belas Arte de Lisboa, a que pertence e coordenou o orientador Luís Jorge Ribeiro Gonçalves.

Aos Professores da UTAD, Rui Teixeira e António Crespi e da UFSC, Rogério Portanova, Antonio Carlos Wolkmer, José Rubens Morato Leite, Thaís Colaço, Letícia Albuquerque e Olga Boschi, e pós-doutores com quem convivi no PPGD, Eliane Moreira e Lúcia Catillo.

À parceria dos Sindicatos de Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais, lideranças comunitárias, Polo Sindical da FETAEMA no Baixo Parnaíba, ONGs e Centro de Defesa de Santa Quitéria, que foi essencial para a nossa dissertação de Mestrado, cujos dados servem para a análise feita por este trabalho.

Eu não sei dizer do começo, porque quando eu cheguei [nasci], já tinha sofrimento, já acontecia, porque pelo que minha mãe me diz, o pai dela morreu desse sofrimento, por tá doente, purgado, derrubaram a casa e ele foi preciso ir pra debaixo dum pé de árvore, por isso pegou uma chuva, um sereno de chuva, e morreu. Por isso que eu não sei dizer lá do começo, mas eu ouvi um pouco de que na Vila das Almas, aonde era um grande sufoco, por isto que estamos aí com uma estorinha pra contar no dia da inauguração do sindicato, que nós vamos inaugurar as duas casas e fizemos esta estória, terminar ela com dramatização, até porque foi um grande sofrimento...

Maria Ludovia “Dudu” - Almas – Brejo (ibid: 146)

RESUMO

A presente Tese doutoral é uma pesquisa interdisciplinar que congrega o Direito, o Meio ambiente, a Ecologia política e a Gestão do Patrimônio Cultural em relação aos territórios quilombolas, se valendo da experiência do doutorando com museologia comunitária, buscando um patrimônio ligado às territorialidades quilombolas. Logo, a Tese partiu de uma crítica ao Patrimônio cultural como o “*isolar de bens culturais*” por estudos científicos e procedimentos administrativos.

Contudo, de modo inquietante, quanto ao Patrimônio cultural quilombola, o art. 216 § 5º da Constituição do Brasil prevê o instituto do tombamento, que talvez seja o mais fossilizante em relação ao bem cultural, dissonante da dinâmica social. O problema da Tese, portanto, que consiste no seu objetivo é o de buscar uma *forma adequada para proteger juridicamente e gerir cultural e ecossocioeconomicamente o Patrimônio cultural quilombola como patrimônio vivo*. A hipótese foi de que tal forma é *a gestão cultural em colaboração com a comunidade*.

Já os objetivos específicos foram os de, 1 - criar (no capítulo 1), a partir dos marcos teóricos escolhidos, específico método de abordagem, a dita *Arqueologia das práticas quilombolas*, e situar o modo como ele contribuiu para discutir o Direito; 2 - Considerar (no capítulo 2) os problemas sincrônicos do discurso do Patrimônio cultural quilombola, situando as alienações que a modernidade e os agenciamentos podem gerar para as práticas sociais, e os conflitos com o coronelismo e o capitalismo; 3 - Conceber (no capítulo 3) a forma mais adequada de proteção jurídica do Patrimônio cultural quilombola; e 4 - Conceber (no capítulo 4) a forma mais adequada de acautelar e gerir o Patrimônio cultural quilombola em colaboração com a comunidade.

O método de abordagem da Arqueologia das Práticas levou em conta a experiência de campo possuída e os marcos teóricos sobre as semioses sociais (influenciaram a *Transmodernidade* de Dussel, a *Diferença Colonial* de Mignolo, a *Diáspora* de Gilroy e Hall, a *Poética da Diversidade* de Glissant, o *Quase Outro* de Spivak, a *Gnose* de Mudimbe e o *Necropoder de Mbembe*). O método busca, quanto às práticas, fazer uma arqueologia necropolítica do território histórico quilombola, e quanto às narrativas, perceber suas intertextualidades com o texto colonial, e as transculturações como consequência da diáspora. A tradução cultural, por sua vez, surge de tais transculturações. E destas traduções se buscam novos referenciais para um Direito, um Patrimônio Cultural e uma Ecossocioeconomia quilombola.

Palavras-chave: quilombola, patrimônio cultural, direito socioambiental

SUMMARY

This Doctoral Thesis is an interdisciplinary research that brings together the Law, Environment, Political Ecology and Cultural Heritage Management in relation to the quilombo territories, using the experience of the author with community museology, seeking a heritage linked to the quilombo territorialities. Therefore, the thesis started from a critique of cultural heritage as the "isolating of cultural goods" by scientific studies and administrative procedures.

However, in a disturbing way, regarding the Quilombo cultural heritage, art. 216 § 5 of the Constitution of Brazil provides for the institution of tipping, which is perhaps the most fossilizing in relation to the cultural good, dissonant of social dynamics. The thesis problem, therefore, which consists in its general objective, is to find a suitable way to legally protect and manage cultural and ecosocioeconomically the Quilombo cultural heritage as living heritage. The hypothesis was that this suitable way is the cultural management in collaboration with the community.

The specific objectives were to: 1 - create (in Chapter 1), from the chosen theoretical frameworks, a specific method of approach, the so-called *Archeology of the quilombola practices*, and situate the way in which it contributed to discuss the law; 2 - consider (in chapter 2) the synchronic problems of the Quilombo cultural heritage discourse, situating the alienations that modernity can generate for social practices, and conflicts with the capitalism; 3 - conceive (in chapter 3) the most appropriate form of legal protection of the Quilombo cultural heritage; and 4 - conceive (in Chapter 4) the most appropriate way of safeguarding and managing the Quilombo cultural heritage in collaboration with the community.

The method of approach, the Archeology of Practices, took into account field experience and theoretical frameworks on social semioses (influenced the *Transmodernity* of Dussel, *Colonial Difference* of Mignolo, *Diaspora* of Gilroy and Hall, *Diversity Poetics* of Glissant, *Social semioses* of Spivak, the *Gnosis* of Mudimbe and the *Necropower* of Mbembe). The method seeks, as for the practices, to make a necropolitan archeology of the historical quilombola territory, and as for the narratives, to perceive its intertextualities with the colonial text, and the transculturations as a consequence of the diaspora. Cultural translation, in turn, arises from such transculturations. And from these translations new references are sought for a Law, a Cultural heritage and a quilombo Ecosocioeconomy.

Keywords: quilombo, cultural heritage, socio-environmental law

RIASSUNTO

I dati raccolti nella presente tesi dottorale provengono da una ricerca interdisciplinare che coinvolge il Diritto, la tutela dell'ambiente e la gestione del patrimonio culturale in rapporto ai territori di quilombo. Il punto di partenza di tale ricerca si basa sull'esperienza previa del dottorando nell'ambito della museologia, promuovendo un patrimonio legato alle territorialità, coincidendo con una critica al patrimonio visto come un *“isolare i beni culturali”* attraverso procedimenti scientifici e amministrativi. Tuttavia, in maniera inquietante, in relazione al cosiddetto Patrimonio quilombola, l'articolo 216 § 5 della Costituzione del Brasile prevede l'istituto del “tombamento”, il quale potrebbe essere stimato come uno dei più fossilizzanti, lontano delle dinamiche sociali. Dunque, la problematica della tesi, coincidendo con l'obiettivo principale, è la ricerca di una *forma adeguata di protezione giuridica e gestione culturale e eco-socioeconomica del Patrimonio culturale quilombola come patrimonio vivo*. L'ipotesi iniziale considera che la *gestione culturale in collaborazione con la comunità* si svolga in questo modo.

Gli obiettivi specifici si identificano con: 1 – la creazione (nel capitolo 1), partendo dalle basi teoriche selezionate, di un metodo specifico per affrontare la tematica, ciò che si denomina *“Archeologia delle pratiche quilombole”*, e la valutazione della contribuzione dello stesso metodo in relazione al Diritto; 2 - la descrizione (capitolo 2) dei problemi sincronici della discussione riguardo il Patrimonio culturale quilombola, sull'alienazione che la modernità può generare verso le pratiche sociali, ed infine i punti conflittuali con il capitalismo; 3 - la proposta (nel capitolo 3) della forma più adeguata di protezione giuridica del Patrimonio quilombola; e 4 - Progetare (nel capitolo 4) la forma più adeguata di sviluppare la gestione in collaborazione con le comunità.

La metodologia dell' *“Archeologia delle Pratiche”* ha preso in considerazione i dati di campo e le basi teoriche riguardanti le semiosi sociali (la Transmodernità di Dussel, la Differenza Coloniale di Mignolo, la Diaspora di Gilroy e Hall, la Poetica della Diversità di Glissant, il Quasi Altro di Spivak, la Gnosi di Mudimbe e il Necropotere di Mbembe). Il metodo si propone, in rapporto alle pratiche, di fare dell'archeologia necropolitica dei territori quilomboli, ed in rapporto alle letterature sociale, percepire le sue intertestualità con la narrativa coloniale, e le transculturazioni come conseguenze della diaspora. La traduzione culturale, a sua volta, è generata dalle dette transculturazioni. Ed è da queste traduzioni che si ricercano nuove referenze per un Diritto, un Patrimonio Culturale ed una Eco-socioeconomia quilombola.

Parole-chiave: quilombi, patrimonio culturale, diritto socioambientale

LISTA DE ILUSTRAÇÕES E QUADROS

Figura 1: Esquema do Problema Teórico.....	45
Figura 2: Isolamento, Conflitos com capangas e fazendeiros e a monocultura da soja.....	167
Figura 3: Cemitério de Vila das Almas (esquerda) e túmulo do "João Velho" (direita).....	197
Figura 4: Exposição experimental feita em Vila das Almas;.....	254
Figura 5: Atividades e traduções artísticas de iniciativa comunitária.....	256
Figura 6: Processo de criação da exposição experimental.....	257
Figura 7: Fluxo da Gestão Integrada do Território.....	271
Figura 8: Gestão Planetária.....	273
Figura 9: Cartografia Social.....	281
Figura 10: Dados etnológicos.....	281
Figura 11: Claro Patrício na casa de farinha e junto ao Tapiti no centro.....	292
Figura 12: Produções e relações no extrativismo do coco babaçu.....	293
Figura 13: Reunião com a equipe de pesquisadores ativos.....	294
Figura 14: Transporte para Brejo oferecido pelo vereador.....	296
Figura 15: Palestra preventiva do câncer de próstata. Agente Carlinhos e Dr. Assiz Jr.....	297
Figura 16: Zuleide, alfabetizadora de seus vizinhos em Porteiras, Vila das Almas.....	297
Figura 17: Plantação em que teria ocorrido o uso de agrotóxico.....	298
Figura 18: Gestão Cultural e Territorial Sustentável.....	305
Figura 19: Cartografia Social resultada em NERI (2011: 143).....	309

LISTA DE TABELAS

Tabela 1: Quadro Institucional da Pesquisa de Mestrado.....	41
Tabela 2: Comunidades visitadas e relatadas na pesquisa.....	42
Tabela 3: Autoria das atividades da comunidade.....	256
Tabela 4: Composição da Equipe comunitária de pesquisa.....	257

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Agreement on Trade-Related Aspects of Intellectual Property	TRIPS
Associação das Casas Familiares Rurais.....	ARCAFAR
Associação das Comunidades Negras Rurais do Maranhão	ACONERUQ
Centre for Contemporary Cultural Studies.....	CCCS
Centro de Cultura Negra.....	CCN
Centro de Defesa e Promoção dos Direitos da Cidadania Santa Quitéria..	CEDEPRODC
.....	
Centro de Referência e Assistência Social.....	CRAS
Comissão Parlamentar de Inquérito.....	CPI
Comunidade Eclesial de Base	CEB
Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura.....	CONTAG
Conselho Nacional do Meio Ambiente	CONAMA
Constituição da República Federativa do Brasil	CRB
Convenção sobre a Diversidade biológica de 1992	CDB
Coordenação Nacional de Articulação Quilombola	CONAQ
Doutoramento em Quaternário Materiais e Culturas	DQMC-UTAD
Estados Unidos da América	EUA
exempli gratia (por exemplo)	e.g.
Federação dos Trabalhadores Agricultura Estado Maranhão..	FETAEMA
Índice de Desenvolvimento Humano	IDH
Instituto de Colonização e Reforma Agrária	INCRA
International Council of Monumente and Sites	ICOMOS
International Council of Museums	ICOM
Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Transgêneros.....	
.....	LGBTTT
Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu.....	MIQCB
Movimento Internacional para uma Nova Museologia	MINON
Movimento Negro Unificado	MNU
Movimento Sem-Terra.....	MST
Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura..	UNESCO
.....	
Programa de Pós-graduação em Dureito UFSC	PPGD-UFSC
Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais	STTR
Sistema Nacional do Meio Ambiente	SISNAMA
Sociedade Maranhense de Direitos Humanos	SMDH
Supremo Tribunal Federal	STF
União das Escolas de Família Agrícola.....	UAEFAMA
Universidade de Trás-os-montes e Alto Douro	UTAD
Universidade Federal de Santa Catarina	UFSC

SUMÁRIO

Introdução	25
Capítulos e resultados.....	36
Capítulo 1: Patrimônio cultural quilombola – Problema teórico	37
1.1 Problema teórico e Metodologia.....	39
1.2 A Perspectiva e tradição epistêmicas adotadas.....	49
1.2.1 Tradições epistêmicas em diálogo: descolonial e pós-colonial.....	52
1.3 A Arqueologia das Práticas quilombolas.....	62
1.3.1 O Elemento significativo das reconstruções práticas.....	63
1.3.1.1 Estudos Culturais e a Diáspora.....	69
1.3.2 O Elemento territorial das reconstruções práticas.....	76
1.4. Desconstrução e reconstrução discursiva do Patrimônio e Direito	81
1.4.1 Da Reconstrução Discursiva do Direito.....	84
1.4.1.1 Arqueologia do Direito idealista.....	95
1.4.1.2 Dificuldades positivistas e moralistas jurídicas para a contemplar uma Teoria das práticas jurídicas.....	99
1.4.2 Teoria da Estruturação: juridicidades e dominação social.....	101
1.4.2.1 A reestruturação trazida pelo Neoconstitucionalismo Andino.	105
Capítulo 2: Arqueologia dos silenciamentos ideológicos e da exploração quilombola	107
2.1 Silenciamento pela História.....	110
2.1.1 A doença histórica e idealista do Direito e do Patrimônio.....	110
2.1.2 O quilombola como “quase outro” da história.....	114
2.2 Silenciamento pela ciência e a racionalização.....	121
2.2.1 O Racismo moderno e o racismo científico.....	123
2.2.2 A ruptura hegemônica com o racismo no pós-guerra.....	128
2.2.3 A alienação produzida pela ideia de modernização.....	131
2.2.3.1 A Estrutura burocrática estatal articulada ao capitalismo.....	133
2.2.4 Descentramento prático-poético de mulheres e práticas sociais.	134
2.3 Silenciamento do essencialismo e nacionalismo.....	138
2.3.1 A Cultura popular.....	138
2.3.2 Nacionalismo e Democracia racial no Brasil.....	139
2.3.2.1 Os Discursos fundacionais do Estado Moderno.....	147
2.3.2.2 A Mitologia do Direito Moderno.....	149
2.4 Silenciamento contra-ideológico.....	151
2.4.1 O quilombola é transmoderno e não pós-moderno.....	152
2.4.2 Crítica ao essencialismo racial pan-africanista.....	154
2.5 Mapa da exploração quilombola.....	162
2.5.1 Entre-lugar do coronelismo, conflito interno e sistema-mundo.	163

2.5.2	Colonialidade do poder, sociedade disciplinar e elites nacionais	169
2.5.3	Capitalismo global, sociedade de controle e biopoder.....	171

Capítulo 3: Proteção jurídica do Patrimônio cultural quilombola 175

3.1	Concebendo uma reconstrução social do Direito e do Patrimônio.	179
3.1.1	A reconstrução social do Direito.....	181
3.1.1.1	Habitus e a reestruturação do Direito: identidades culturais....	182
3.1.2	Teoria Garantista das Práticas.....	186
3.1.3	Democracia reflexiva do espaço social, ou de capitais culturais.	187
3.1.4	A historicidade do Direito.....	188
3.1.5	Crítica à mera abertura procedimental e simétrica do Direito....	190
3.1.6	Crítica à hermenêutica racional.....	191
3.1.7	Legitimação pela relação.....	193
3.1.8	O garantismo prático e o neoconstitucionalismo andino.....	194
3.1.9	Exemplos empíricos de juridicidades práticas.....	196
3.2	O “benculturalismo” e o meio ambiente cultural.....	199
3.2.1	Superação do benculturalismo e do ordenamento jurídico empírico repressor cultural.....	200
3.2.1.1	Evolução normativa do Patrimônio cultural.....	204
3.2.2	Superação do bem cultural em sentido civilista e afirmação do Meio ambiente cultural.....	208
3.3	Proteção do Patrimônio cultural quilombola.....	214
3.3.1	Tombamento constitucional quilombola.....	217
3.3.2	Problemas administrativos.....	220
3.4	Conceito constitucional de Patrimônio Cultural.....	223
3.5	Os bens culturais quilombolas na internacional proteção de modos de vida autodeterminados: Direitos Humanos recepcionados.....	231
3.5.1	Proteção ambiental dos territórios.....	237

Capítulo 4: A Gestão territorial-cultural e a Arqueologia das

práticas.....245

4.1	Hermenêutica e tradução intercultural.....	250
4.1.1	Reestruturação da gestão econômica e ambiental.....	262
4.1.2	Reestruturação do patrimônio cultural.....	274
4.2	Gestão territorial-cultural sustentável e arqueologia das práticas. .	288
4.2.1	Gestão Territorial e Cultural Sustentável e Bem Viver.....	296

Conclusão.....313

Referências.....330

INTRODUÇÃO

Todas as coisas se dissipam onde tiveram a sua gênese
Anaximandro

A presente Tese doutoral intitulada *“Proteção jurídica e Gestão em colaboração do Patrimônio cultural quilombola: as arqueologias práticas comunitárias como base para a proteção e autogestão cultural e territorial sustentável, do lugar ao planeta”* é fruto de Convênio de cotutela interdisciplinar celebrado no Brasil pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Programa de Pós-graduação em Direito (PPGD), área de concentração Direito, Política e Sociedade e linha de pesquisa Direito, Meio ambiente e Ecologia política orientado pela Professora Doutora Cristiane Derani, e em Portugal pela Universidade de Trás-os-montes e Alto Douro (UTAD), Doutoramento 'Quaternário, Materiais e Culturas' (DQMC), área de concentração em História e Arqueologia e linha de pesquisa em Gestão do Patrimônio Cultural, sob orientação do Professor Doutor Artur Agostinho de Abreu Sá, tendo ainda como coorientador/orientador (conforme a norma de cada Universidade), o Professor Doutor Luís Jorge Rodrigues Gonçalves da Faculdade de Belas Artes da Universidade de Lisboa, tendo a pesquisa sido iniciada na UTAD em Outubro de 2012 e vindo a ser finalizada em Maio de 2017, com primeira defesa na UFSC e depois na UTAD.

Meu interesse por este trabalho surgiu a partir do contato profissional como advogado, desde 2004, com Movimentos Sociais de trabalhadores rurais do Baixo Parnaíba maranhense, de onde se iniciou contato com as Comunidades quilombolas da região, o que possibilitou que em 2011 na ocasião de minha dissertação de Mestrado, fosse feita uma pesquisa para prescrutar o patrimônio cultural do universo de 20 comunidades quilombolas contatadas, dentro do qual se escolheu uma, a de Vila das Almas, para uma pesquisa de campo mais exaustiva.

Embora se partisse das significações e memórias internas às comunidades, a ótica inicial da pesquisa era a de isolar “bens culturais” como realidade epistêmica desde o aporte da história oral, da etnografia e da arqueologia da paisagem e de contato. Diferente disto, a pesquisa na comunidade escolhida redundou numa experiência construtivista de museologia da história comunitária e dos seus referenciais práticos e simbólicos, mudança que foi gerada pelo envolvimento de moradores na pesquisa cultural, a partir da preexistência de uma peça teatral local que abordava os conflitos históricos que se deram com fazendeiros.

Isto redundou em uma experiência de patrimonialização que além da isolar e classificar bens culturais históricos, etnográficos e arqueológicos, considerou as significações comunitárias e o vetor identitário que a patrimonialização cultural poderia redundar.

Tal experiência incitou a formulação de um problema de natureza interdisciplinar acerca da Proteção e Gestão do Patrimônio cultural quilombola em diálogo com a norma jurídica constitucional brasileira de proteção, redundando na possibilidade da presente Tese em cotutela.

Desde os resultados de campo de minha pesquisa anterior, tornei-me crítico da ideia do Patrimônio cultural como o “*isolar de bens culturais quilombolas*” em relação às identidades das realidades sociais que os produzem, sobretudo, em relação às territorialidades quilombolas como suas construtoras. Tais bens culturais não podem ser confundidos com as apropriações feitas por estudos científicos e pelos procedimentos administrativos. Seu significado reside na comunidade, logo, não são isoláveis nem mesmo pelas suas referências ao passado, pois mantêm um significado identitário ativo, e muitos deles, ainda, continuam a serem produzidos sob uma variabilidade viva de escolhas comunitárias.

Logo, seu acautelamento e preservação incidem na identidade, não podendo indicar a imutabilidade social ou interferir na decisão coletiva de os manter ou não na memória, se forem desejados, ou nos esforços pessoais e sociais para a sua produção material ou simbólica.

Contudo, de modo inquietante e contraditório, relativamente ao Patrimônio cultural quilombola, o art. 216 § 5º da CRB (Constituição da República do Brasil) prevê o instituto do tombamento, que talvez seja justamente aquele mais destinado à fossilização, no sentido de que, pelo seu atual conceito legal, o mesmo busca preservar a imutabilidade de precisas características culturais do bem tombado, na maioria das vezes valorado individualmente e mesmo quando considerado em conjunto, tem sido destacado a partir das classificações científicas, não de valores identitários de comunidades, ou de aspectos de suas territorialidades.

Diante disto, **o problema é:** *qual a forma adequada de conceber, proteger juridicamente e gerir cultural e ecossocioeconomicamente o Patrimônio cultural quilombola em consonância com a memória, a identidade e a ação de territorialidades, que são patrimônios vivos?*

A hipótese foi de que *seria por meio de uma gestão cultural em colaboração com a comunidade, desde os significados e práticas socialmente produzidos e em constante reconstrução identitária e tendo em consideração o viés ecossocioeconômico dos bens culturais, inscritos de modo ativo na vida da comunidade, em territorialidades, é que seria possível conceber os bens culturais quilombolas como patrimônios vivos, tendo em conta que os instrumentos clássicos de tutela, como o tombamento, só poderiam ser considerados a partir de uma reapropriação comunitária e, sobretudo, teriam de ser recriados, além de pensadas novas formas de acautelar, ligadas às comunidades.*

Com base na hipótese acima, pode-se dizer, portanto, que esta Tese tem como **objetivo geral**:

- Verificar a forma mais adequada de conceber, proteger, acautelar e gerir o Patrimônio cultural quilombola, enquanto patrimônio vivo, considerando o seu vínculo com as identidades culturais quilombolas e suas territorialidades (processos ambientais, culturais, práticas e saberes economicamente apropriados), de modo a vislumbrar o acautelamento e a proteção do Patrimônio cultural quilombola por meio do favorecimento dos processos de autogestão comunitária.

A partir do objetivo acima descrito, e tendo em vista o caráter interdisciplinar deste trabalho, identificamos dois distintos contributos originais, cada um relacionado à específica área do saber em articulação, que este trabalho deverá oferecer;

- Em relação ao Direito, o contributo original consiste na forma adequada de proteger juridicamente o Patrimônio cultural quilombola, que será objeto do capítulo 3.
- Em relação ao Patrimônio cultural quilombola, o contributo é o de buscar a forma adequada de acautelá-lo e geri-lo em colaboração com a comunidade e de modo a aliar o viés cultural ao ecossocioeconômico, dos bens culturais quilombolas, o que será objeto do capítulo 4.

Pode-se, portanto, dizer que os objetivos **específicos** são estes:

- Criar, a partir dos marcos teóricos escolhidos, o contributo de um método de abordagem específico para o problema, que é a *Arqueologia das práticas quilombolas*, situando de que forma tal método contribui para discutir a variável principal desta versão da Tese, que é o Direito, o que será objeto do capítulo 1;
- Considerar os problemas sincrônicos relativos à produção de novo discurso para o Patrimônio cultural quilombola baseado em arqueologias práticas, situando as alienações da produção ideológica, criadas diante da discursividade moderna e pelos agenciamentos, e os conflitos gerados pela exploração coronelista e capitalista, o que será objeto do capítulo 2
- Conceber a forma mais adequada de proteger juridicamente o Patrimônio cultural quilombola, que será objeto do capítulo 3;

- Conceber a forma mais adequada de acautelar e gerir o Patrimônio cultural quilombola, seja no seu viés cultural, seja no ecossocioeconômico, e em colaboração com a comunidade, o que será objeto do capítulo 4.

Desde as hipóteses e objetivos acima descritos, percebe-se que o problema teórico principal desta Tese consiste no fato de que se considera o Patrimônio cultural quilombola como a produção de um novo discurso centrado nas construções identitárias materiais e simbólicas dos grupos culturais quilombolas, enquanto que o Patrimônio cultural é um típico discurso da modernidade, centrado em uma configuração linguística racional, distinta daquela das discursividades práticas e da oralidade.

Também o Direito, embora a posição deste trabalho seja a de que ele é um tipo de disposição social relacionada à exigibilidade de certos padrões de comportamento por uma sociedade, mas na modernidade ele se configurou por meio de uma discursividade normativa, considerando como jurídico a predominância dos preceitos advindos de deliberações judiciais ou legislativas, de modo a vincular o Direito a ao fenômeno social moderno da burocratização racional.

Desta forma, a consideração de discursividades orais e práticas como material de análise do jurista para a identificação dos padrões exigíveis a partir de narrativas sociais, onde o processo linguístico de exigibilidade comportamental não advém de normas, mas sim de uma oralidade e seu respectivo estabelecimento de relações e laços sociais em uma comunidade, é algo bem distante dos preceitos racionais e lógicos que são buscados pelo jurista, que tende a rechaçar tal tipo de formação discursiva prática, como não jurídica, ou não convencional.

Percebe-se, portanto, a existência de problemas sincrônicos para a afirmação de um discurso de proteção jurídica do patrimônio cultural quilombola, uma vez que há uma tendência por parte da discursividade racional, burocrática e normativa, do Direito e do Patrimônio cultural, de desconsiderar de plano como jurídico e como patrimonial, as práticas e territorialidades quilombolas, muito embora estas, no modo de estruturar as práticas e narrativas, criam referências e comportamentos que poderiam, sim, ser objeto de valorização como Patrimônio cultural ou de análise acerca da juridicidade produzida por aquele grupo.

O Problema sincrônico consiste no fato de que a base discursiva racional burocrática do Direito e do Patrimônio cultural tende a alienar, a produzir uma ideia de “outro” e a não observar os valores presentes nas discursividades práticas e orais presentes no território quilombola. Logo, o Patrimônio cultural quilombola, como discurso proposto nesta

tese para a apreciação das ciências humanas e jurídicas, guarda em si uma considerável carga de alienação em relação ao quilombola que deve ser problematizada teoricamente, sob a pena de se produzir um discurso conflitivo, cujo resultado prático consistirá na legitimação de práticas burocráticas e institucionais, próprias aos aparelhos ideológicos de Estado, que tendem a produzir uma dominação ideológica em relação ao quilombola, que é precisamente aquilo contra o qual a ideia de uma nova discursividade baseada em arqueologias práticas, visa se contrapor.

O Patrimônio cultural quilombola, portanto, como pensado neste trabalho, seria a produção de um discurso híbrido, em que por meio da arqueologia das práticas quilombolas, se buscaria ressignificar o Patrimônio cultural e o Direito, pesquisando na oralidade e nas práticas territoriais quilombolas as semioses sociais e os novos tipos de padrões, em especial aqueles ambientais e culturais, que possam contribuir com novos princípios de gestão e proteção de bens culturais, sobretudo se tais novos princípios e padrões trouxerem descobertas de sustentabilidade ecossocioeconômica dos ditos *bens comuns da humanidade*.

Interessante perceber que este tipo de norma jurídica híbrida, que contemple as semioses sociais e as territorialidades, não seria sequer uma inovação da hermenêutica jurídica, já que o conceito geral de Patrimônio cultural do art. 216, caput, da CRB reza que o patrimônio cultural são os bens ou conjuntos patrimoniais *portadores de referência à identidade, ação e memória* dos grupos formadores da sociedade brasileira. Além disto, o mesmo art. 216, em seu § 1º determina a *colaboração entre o poder público e a comunidade para promover e proteger o patrimônio cultural por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação e outras formas de acautelamento e preservação*. Logo, pela norma, a proteção a gestão do patrimônio cultural, já deveria manter a colaboração com a comunidade, seja para realizar as formas tradicionais de tutela (burocráticas), seja para produzir novas formas de proteção e de gestão comunitária.

Na verdade, neste caso, a produção de bens culturais (mesmo de bens comuns ligados à sociodiversidade) surge de processos identitários ligados às comunidades. São elas que decidem continuar a produzir não, criando memória ou esquecimento. A proteção e a gestão cultural não cabe ao Estado, em ato de ofício, mas à prática cultural, dentro de um ritual ou da organização social da produção. Antes que sua cultura fosse exposta no museu ou para uma plateia de cinema ou sofá, a comunidade teria de aceitá-lo. E poderia, ela mesma, acessar financiamento cultural. E a avaliação dos impactos destas decisões deveriam ser feitas levando em conta a potencialização da comunidade como produtora cultural.

Ou seja, a concepção do Patrimônio cultural quilombola apenas pelo abstrair de bens culturais, os isolando como objetos das ciências ou dos estudos artísticos, é alienante. Ao contrário, o concebemos nesta tese como patrimônio vivo ligado a semioses sociais e práticas territoriais. Considera-se, portanto, a “*estruturas de experiência comunitária*” no sentido das práticas e narrativas, tidas em constante reconstrução social, sincrônica e diacrônica, e não como essências, estas sempre inferíveis de fora, pelas alienações, que são sincronias de cunho ideológico, discursos (mesmo de agenciamento) que produzem um outro estável e anacrônico, moldável à manipulação. O antídoto contra esta alienação essencialista é a constante revisão dialética das discursividades.

Diante do problema teórico identificado, viu-se a necessidade de produzir um método de abordagem específico, que levasse em conta a experiência de campo que possuo com algumas comunidades e os marcos teóricos que já produzem a discussão sobre as semioses sociais.

Seria uma Arqueologia, pois há uma dificuldade de buscar as práticas quilombolas na historiografia e etnologia tradicionais, pelas quais redundaríamos em produzir repetidamente “outros” (a influência decisiva aqui é a do conceito de “outrificação” de MUDIMBE, 2013). Percebeu-se que a compreensão das práticas e das narrativas sociais seria um tipo de trabalho reconstitutivo da historicidade, das sincronias e diacronias das significações e práticas comunitárias, observadas desde os vestígios presentes nas falas e nas ecossocioeconomias, buscando o modo como estas práticas e narrativas foram criadas através de relações, contatos e conflitos que as comunidades estabeleceram seja para com um território novo e desconhecido, seja para com os outros grupos com quem conviveram, sobretudo as explorações sucessivas com as quais se depararam no decorrer da formação de seus territórios (o teatro de Vila das Almas em relação ao fazendeiro, foi decisivo para esta percepção).

Logo, seria uma *Arqueologia das Práticas*, a compreender dois aspectos, um, a arqueologia discursiva (práticas linguísticas), e outro, a arqueologia do território (práticas socioambientais). Em ambas os casos não se tratam de práticas puras, essências), tendo em conta seja o aspeto contemplado pela tradição pós-colonial: das lutas ideológicas em torno das culturas (HALL, 2003) e o mapa da exploração capitalista (SPIVAK, 1988), seja sua articulação no Sistema-mundo (WALLERSTEN, 1991), contemplado pela tradição descolonial (da Libertação, da Dependência).

Como Arqueologia Discursiva, considera-se as significações das comunidades ao molde da Arqueologia do Saber (FOUCAULT, 2008-a), como sincronias e diacronias criadas em sucessões históricas de relações linguísticas de dominação. Mas a ideia de Semiose Social foi iniciada

bem mais nas Estruturas de Experiência de WILLIAMS (1971) e no Estruturalismo Genético de GOLDMANN (1971), que veem formações ideológicas dos grupos e classes desde suas relações, e depois na Teoria das Práticas (BOURDIEU, 2007-a), esta que vê uma ligação entre o simbólico e o econômico na criação dos *habitus* de um grupo social.

À exceção de Bourdieu, estas teorias ocidentais não conseguiram observar as dinâmicas sociais. Isto é mais agudo quanto aos processos de ressignificação dos grupos que a repressão colonial deslocou.

No pós-colonial, a leitura feita a partir de Derrida percebeu a necessidade de vazar o texto imperialista para observar o que SPIVAK (1988) chama de *Quase Outro*. Aqui a semiose social só é possível ao se buscar o outro obliterado pelo texto imperial, numa intertextualidade semiótica, que traga a sua ação. A Teoria da *Diáspora* em HALL (2003) observa outro aspecto de Derrida, a *différence*, uma linguística não-binária que concebe a fronteira cultural e observa as transculturações, a criação de *pontos de passagem* entre os universos, com destaque para o fenômeno das ditas culturas negras, estudado por GILROY (2001).

A percepção desta dimensão da fronteira cultural tem alargado a dialética do sistema-mundo na tradição descolonial para o pensamento liminar, trazendo o que MIGNOLO (2003) chama de *Diferença Colonial*, e fazendo DUSSEL (2015) conceber a *Transmodernidade*.

O que interessa aqui, logo, é a formação da narrativa resistente, que não se mostra como essências puras, mas como deslocamentos de significados, criados na desterritorialização, através de transculturações.

É observar que outras narrativas (distintas da razão e do mito, que buscam um senso de origem, uma cultura atávica) foram articuladas complexamente em forma de contos, que em GLISSANT (2001) cria um viés da *Relação* entre histórias (uma cultura compósita, que permite inferir o outro), estabelecendo a dialética da *Poética da Diversidade*.

Ao observar em campo a ligação da narrativa quilombola em forma de um conto (a história do ancestral nominado João Velho, vide o item 3.1.8) que é capaz, ao molde da Teoria das Práticas de Bourdieu, de ligar uma prática ritual (a sincrética prática religiosa da promessa que é dirigida a este ancestral por meio de garrafas de cachaça) com o reforço dos laços sociais, sobretudo aquele de trocas socioeconômicas de diárias entre parentes e compadres para a atividade da farinha da mandioca (associada a tal ancestral, no interior da narrativa), pudemos identificar como esta estruturação da *poética da diversidade*, se liga também à produção da territorialidade, de comportamentos econômicos, que são também obrigações jurídicas entre os membros da comunidade, que são asseveradas por este tipo de narrativa, e não por uma normatividade.

Perceba-se também como esta prática da Promessa ao ancestral é um modo de criar uma transculturação entre o referencial católico (a promessa), o africano (a ideia do ancestral), as práticas econômicas indígenas (a farinhada e o próprio modelo de plantação da mandioca que é baseado na coivara) e possíveis práticas subsidiárias de resistência colonial (a troca de diárias entre os moradores), de modo a articular uma tradução entre os universos culturais, que é criada pelo viés de relação entre os membros que não tem um sentido apenas interno ao grupo, pois permite inferir a colonialidade e o conjunto de relações defrontadas.

Logo, a poética da relação e as transculturações da diáspora são vistos também como a tradução em oralidades e territorialidades, dos modos de articulação da complexidade e das formas de resistência.

A tradução cultural, portanto, não é compreendida como uma recriação da hermenêutica racional, mas sim a partir da compreensão destas estruturas orais das semioses sociais (arqueologias discursivas), e de sua intrínseca relação com a produção das territorialidades (das arqueologias dos territórios).

Portanto, será a partir destas traduções criadas de transculturações que serão observadas as semioses sociais, e estas serão a base para a reconstrução discursiva do Patrimônio cultural quilombola, que se busca fazer nesta Tese, que se buscarão os novos referenciais linguísticos para o Direito (pensados por meio de uma Teoria da Estruturação Jurídica, que busca contribuir com um viés sociológico construtivista para o pluralismo jurídico), para o Patrimônio Cultural (pensado através do viés do Arquivo Poético e da Nova Museologia) e para a Ecosocioeconomia (uma vez que as arqueologias práticas, territoriais e significativas, poderiam ser uma base para as análises complexas de sistemas socioambientais sustentáveis).

De outro lado, como já dito, estas transculturações implicam também na produção de práticas socioambientais que são observadas pelo segundo elemento da Arqueologia das Práticas, que é a Arqueologia do Território. Assim nominamos baseados no conceito de Território de Milton SANTOS (2006), em que a configuração territorial advém dos acréscimos sobreimpostos pelas práticas dos grupos, e considerando a possibilidade de observar o que FERRIGNI (2010) chama de Território Histórico, uma base de práticas vernaculares que o produzem como algo bem além do viés monumental, de modo a conceber a existência daquilo que LITTLE (2002) chama de cosmografias, os saberes ambientais, ideológicos e identitários que um grupo cria para manter o seu território.

Neste sentido, observamos o conceito da Agrobiodiversidade de SANTILI (2009), a considerar as diversas territorialidades como sendo

um resultado de diferentes práticas agrobiodiversas criadas pelos diversos grupos agropastoris nos últimos doze mil anos, considerando, contudo, um viés de relação de articulação destas diversas práticas agrobiodiversas como estratégias para criação e manutenção de posses e territórios, diante da colonialidade, como nas comunidades quilombolas.

Desta forma, também do ponto de vista da territorialidade antes de focar em aspectos essencialistas, como a tradição e os costumes, é necessário observar as práticas de articulação dos diversos grupos com a natureza e o viés resistente de tais cosmografias, seja porque indicam povos indígenas (baseados em seus próprios costumes) ou tribais (com base apenas parcial em costumes próprios), seja porque estabelecem contrapontos ao viés passivo e exploratório da natureza, que foi aquele em que se baseou a ideia de modernização capitalista.

Portanto, aqui, a territorialidade não é vista como o apego a uma pureza tradicional das práticas, mas sim, como a compreensão de estratégias biopolíticas, que constituem o próprio âmago das identidades ditas indígenas ou tribais, isto pelo fato de que a reivindicação destas territorialidades condizem com o contraponto às ideologias modernas que as produziram como outros e em face de dadas práticas territoriais ligadas a uma ancestralidade mítica e a costumes, ou a narrativas de ressignificação, que sempre levam em conta os processos de desterritorialização forçada a que foram submetidos.

A Arqueologia dos Territórios, portanto, é uma arqueologia necropolítica, isto pelo fato de que se relaciona ao que MBEMBE (2003) chama de *Necropoder*, que vai além da biopolítica foucaultiana, pois esta considera os processos de controle da vida produzidos pela modernidade, enquanto Mbembe considera os processos de produção de zonas de morte criados pela acumulação de alienações ideológicas e conflitos em relação a um dado território.

De fato, não podemos compreender as reivindicações dos territórios indígenas e quilombolas, sem que se vislumbre as relações necropolíticas que estão no âmago das mesmas. A reivindicação de um território indígena surge a partir da desterritorialização causada pelas doenças e pelos processos de aculturação e de exploração capitalista (no caso Yanomami, vide KOPENAWA; ALBERT: 2015).

Da mesma forma, nos diversos territórios quilombolas suas reivindicações dizem respeito às desterritorializações, muitas vezes já não observáveis na memória social, mas que são vistas em reconstruções identitárias relacionadas a estratégias de ocupações de territórios que se ligam a uma ancestralidade negra, que, como tal, é sempre uma produção diaspórica, que tem um senso claramente intercultural.

CAPÍTULOS E RESULTADOS

Com base em cada objetivo específico, criou-se estes capítulos:

Capítulo 1: **Patrimônio Cultural quilombola: problema teórico:** cria, a partir dos marcos teóricos, o contributo de um método de abordagem específico para o problema, a *Arqueologia das práticas quilombolas*, situando em linhas gerais o seu contributo para discutir a variável principal desta versão da Tese, que é o Direito.

O Capítulo 2: **Arqueologia dos silenciamentos ideológicos e da exploração quilombola:** considera os problemas sincrônicos relativos à produção de novo discurso para o Patrimônio cultural quilombola baseado em arqueologias práticas, situando as alienações da produção ideológica, criadas diante da discursividade moderna e pelos discursos de agenciamentos, e os conflitos gerados pela exploração coronelista e capitalista diante das comunidades.

O Capítulo 3: **Proteção jurídica do patrimônio cultural quilombola:** busca criar uma discussão construtivista para o pluralismo jurídico, baseada em uma Teoria garantista das práticas jurídicas e conceber a forma mais adequada de proteger juridicamente o Patrimônio cultural quilombola,

Por fim, o Capítulo 4: **A gestão territorial-cultural e a Arqueologia das práticas:** busca conceber a forma mais adequada de acautelar e gerir o Patrimônio cultural quilombola, seja no seu viés cultural, seja no ecossocioeconômico, considerando princípios de gestão a partir das arqueologias práticas em campo, com base nos dados de campo da pesquisa anterior do autor.

Considera-se que em termos gerais a pesquisa conseguir trazer os resultados esperados.

Quanto ao objeto jurídico trouxe no capítulo 3 uma teoria própria pela qual considerou a possibilidade de as arqueologias práticas serem consideradas como juridicidades, na medida em que as identidades culturais quilombolas propõe conteúdos e interpretações ao Direito, relativamente aos seus direitos territoriais e culturais. Quanto ao objeto específico, fez uma crítica pormenorizada à teoria dos bens culturais, propondo uma interpretação garantista prática para o Patrimônio cultural quilombola, ancorada nos preceitos da própria CRB.

Por sua vez, quanto à gestão do Patrimônio Cultural e a ecossocioeconômica das práticas culturais quilombolas, o capítulo 4 fez uma análise minuciosa a partir de dados de campo disponíveis, chegando a observar princípios para uma gestão intercultural baseada nas arqueologias práticas quilombolas.

**CAPÍTULO 1: PATRIMÔNIO CULTURAL QUILOMBOLA
– PROBLEMA TEÓRICO**

Havia uma pedra no meio do caminho
Carlos Drumond de Andrade

1.1 PROBLEMA TEÓRICO E METODOLOGIA

O tema desta Tese é o Patrimônio cultural quilombola, no qual se pretende delinear como objeto a sua Proteção jurídica e sua Gestão cultural. Desta forma nos incumbe neste capítulo inicial estabelecer as bases teóricas pelas quais se possa dar a entender, de um lado, o que é o Patrimônio cultural, e de um outro, o que é um Território quilombola, e buscar um caminho para coadunar estas duas realidades.

Colocada deste modo, parece se tratar de uma tarefa simples, que consistiria só em compilar a evolução conceitual do patrimônio cultural, e aquela acerca dos territórios quilombolas, para criar um conceito de Patrimônio cultural quilombola como um colar ordenado de recortes conceituais. Mas isto não seria suficiente para aclarar nosso objeto¹, pois é necessário compor um mosaico que teria dificuldade de encaixe não só por requerer uma interdisciplinaridade, mas pelas contradições teóricas e práticas na coadunação do Patrimônio cultural com o quilombola.

A diacronia conceitual do Patrimônio cultural ainda não superou a carga simbólica de quatro décadas atrás, da Convenção do Patrimônio mundial da UNESCO (1972), que dividia tal conceito entre o ponto de vista da história, da arte e da ciência, que delineava monumentos – da arquitetura, pintura, escultura e arqueologia – e conjuntos arquitetônicos e paisagísticos, e o ponto de vista antropológico, etnológico, histórico e estético, das obras do homem ou dele conjugado com a natureza, e zonas criadas, incluindo as arqueológicas.

A axiologia deste patrimônio do tipo material (monumentos e objetos) é idealista, pois busca o valor universal e excepcional ligado seja à produção artístico-científica em si – às artes e ciências (históricas ou não), seja aos objetos de estudo destas. A história, a arte e as ciências se tornam práticas de chancela cultural, criando as fonteiras do histórico, estético, etnológico e antropológico, pelas quais obras e zonas criadas por culturas diversas são abordadas e legitimadas como patrimônio.

A administração pública ainda as vinculará a seus procedimentos administrativos, as afastando ainda mais de seu valor cultural apropriado como criações de sujeitos autodefinidos. Sujeitos que assim, se tornam outros para com os seus próprios bens culturais, na medida em que estes são extrinsecamente representados e mesmo recriados linguisticamente.

1 Sobre o fato de que a pesquisa, em especial no Direito, não é o simples compilação de obras e conceitos, vide RODRIGUES, 2010: 7987.

O bem cultural tem sido uma forma de criar outros, pois ao ser patrimonializado nas práticas de museus e laboratórios, pouco tem sido visto sob o olhar da comunidade que o criou, sendo separado como peça expositiva ou objeto de estudo, e reinventado nestas linguagens. Mesmo que se faça o relato etnológico da função do bem na estrutura social, a linguagem científica tende a recriá-lo como uma enunciação extrínseca.

Deste modo, etnocentricamente, o patrimônio cultural se vinculou às criações das ciências e das artes ou aos campos delimitados por estas, que são práticas circunscritas: por importantes que sejam, não abarcam toda a produção cultural, mesmo nas ditas culturas ocidentalizadas; se vinculou ainda ao museu (público ou privado) e à administração estatal. A axiologia da chancela desconsiderou as percepções sociais várias e as excluiu como campos linguísticos delimitadores de cultura. E ainda desconsiderou as pontes e denominadores interculturais como possíveis novos indicadores para a universalidade e excepcionalidade.

O criar de outros pelas fronteiras do estético e do epistêmico, faz-nos questionar ainda, a carga simbólica do quilombola a ser coadunado com o patrimônio cultural: é o quilombola das significações e práticas sociais das comunidades como territorialidades e identidades, ou como outro: representações externas? Representações que não só pelas artes e ciências, mas ainda discursos políticos e modelos político-econômicos, podem criar imagens ideológicas quilombolas que contrastem com as realidades sociais a tal ponto de as negarem, em face daquilo que é esperado pelos campos extrínsecos que tentam delimitar o quilombola.

Esta intensa disputa ideológica de campos de poder para definir o quilombola não é elidida nem mesmo pelo avançar institucional para o conceito de Patrimônio imaterial, que considera a autodefinição social, ligando as práticas e significações comunitárias como cerne do conteúdo do Patrimônio cultural, pois isto pode induzir a comunidade a assumir a posição do outro, no tentar se recriar como campo de saber-poder.

Logo, o mosaico interdisciplinar pensado não se encaixará sem uma abordagem crítica que além das contradições conceituais, mostre as práxis transformadoras² do Patrimônio cultural e do quilombola.

2 Usamos a concepção de crítica de WOLKMER (2015: 29), cuja posição visa avançar além das raízes modernas da crítica (como operação analítica no kantismo, e discurso desmistificador de ideologias no marxismo) e além da dialética negativa de Adorno. Logo, não basta mostrar as contradições da realidade, mas também os movimentos transformadores das práxis grupais e de movimentos sociais para que se exerça a crítica, esta é o conhecimento não-dogmático, que ocorre no processo contínuo de refazer-se a si próprio e de transformar a realidade, tanto no viés racional-teórico, como na práxis.

Na busca das práxis transformadoras, recordamos FOUCAULT (2008b: 85), para quem o pesquisador “*não é mais o negativo da leitura histórica (seu avesso, seu fracasso, o limite de seu poder), mas o elemento positivo que determina seu objeto e valida sua análise*”. Logo, o lugar de enunciação de muitas de nossas ideias, intuitivamente vem já desde 2004 em anteriores prestações advocatícias a trabalhadores rurais, para associações, movimentos de direitos humanos, ambientais³, de quebradeiras de coco⁴ e sindical⁵, situados no Maranhão, sobretudo na região do Baixo rio Parnaíba. Já empiricamente, vem desde 2011, quando alguns líderes destas entidades e do movimento quilombola⁶ nos aceitaram como pesquisador em 20 comunidades de tal região que já haviam se autodefinido quilombolas ou que estavam em autodefinição, sob o assessoramento destes ou de outros movimentos sociais⁷.

Tabela 1: Quadro Institucional da Pesquisa de Mestrado

Líder ACONERUQ de Brejo/ Auxiliar de Pesquisa: Maria Ludovica Costa Perreira (Dudu)
Sindicato dos Trabalhadores(as) Rurais de Brejo-MA: Everaldo Fortes Diniz
Líder ACONERUQ do Baixo Parnaíba / Auxiliar de Pesquisa: Francisca Vanda Silva
Polo Sindical da FETAEMA no Baixo Parnaíba: Maria Lúcia Vieira dos Santos
Sindicato dos Trabalhadores(as) Rurais de Buriti: Vanusa Flora
Sindicato dos Trabalhadores(as) Rurais de Chapadinha: Maria dos Santos Vieira Filha
Sindicato dos Trabalhadores(as) Rurais de São Benedito: José da Silva
Sindicato dos Trabalhadores(as) Rurais de Urbano Santos: Maria Lúcia dos Santos Torres
Coordenador CDEPRODC e Auxiliar Pesquisa: José de Ribamar de Oliveira Filho (Didi)
Diretor da ONG Entrerrios e Assistente de pesquisa: José Antônio dos Santos Basto

Fonte: NERI (2011:33)

Nesta pesquisa na região, que resultou na nossa dissertação de Mestrado (NERI, 2011), prescruzávamos a memória, os significados e as práticas das 20 comunidades visitadas, mas sob a ótica inicial de isolar “bens culturais” como realidades epistêmicas desde o aporte da história oral, da etnografia e da arqueologia da paisagem e de contato.

-
- 3 Centro de Defesa e Promoção dos Direitos da Cidadania de Santa Quitéria do Maranhão (CEDEPRODC) e ONG Entrerrios.
 - 4 Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB).
 - 5 Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura (CONTAG), no Maranhão Federação dos Trabalhadores na Agricultura do Estado do Maranhão (FETAEMA) e Sindicatos de Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais (STTR).
 - 6 Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Maranhão (ACONERUQ) e Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Quilombolas (CONAQ) .
 - 7 Movimento Sem-Terra (MST), Sociedade Maranhense de Direitos Humanos (SMDH), Centro de Cultura Negra (CCN), Fórum Carajás.

Do universo pesquisado, escolhemos a comunidade de Vila das Almas, Território de Saco das Almas, Município de Brejo, Maranhão, para conviver e realizar uma pesquisa de campo mais exaustiva.

Tabela 2: Comunidades visitadas e relatadas na pesquisa

Município	Território visitado	Mais comunidades relatadas
Urbano Santos	Boa União e Mangabeira	Mangueira, Palmira, Baixa d'água e São Raimundo
	Santa Maria	-
Chapadinha	Barro Vermelho	Piquizeiro e Engenho Velho
	Lagoa Amarela	Poço das Pedras, Prata dos Quirinos
Mata Roma	Bom Sucesso:	Olho d'água, Passabem, S. Rosa, Riachão
	Bom Sucesso	Tanque, Boa razão, Três muié, Carnaúba, Caburé, Tucuns, Mata Brigadeiro, Mata alta, Primeiro campo, Cajueiro, Caridade
Belágua		Centro Grande
São Benedito do Rio Preto	Sede (quilombo urbano)	
	São José dos Costa*	*informante migrante de Saco das Almas
	Areias	
Santa Quitéria do Maranhão	Caruaras	
	Canabrava	
Brejo	-	Arraial, Frecheira
	Saco das Almas: Vila das Almas, Boca d Mata, Forninho, Pedra de Fogo, Criulis, São Raimundo, Mocambo, Carobinha, Caboré, Árvores Verde e	Alagoinha, Camboatá, Sucuruju, Santa Maria, Barra da Miquilina, Barra do Piancó, Gameleira, Barro Vermelho, Campestre, Angelim, Pitombeiras, Xixás
Buriti	Santa Cruz	São José, Cainana, Tabocas e Bom Jesus
Total	9 Territórios 20 Comunidades	Mais 43 possíveis Mais 2 Territórios possíveis

Fonte: NERI (2011: 30)

*Não era uma comunidade quilombola, apenas havia um informante

Diferente do isolar de bens culturais como patrimonialização pela chancela externa desde o aporte científico que trazíamos em relação ao patrimônio cultural e à museologia, a pesquisa produziu um vetor de conhecimento intercultural, no sentido de que o referencial simbólico e prático da comunidade, na medida em que foi pesquisado, interagiu para revelar conceitos e práticas que visavam preservar a memória histórica comunitária, o que fez mudar a nossa ideia inicial de patrimonialização.

O resultado revelou uma experiência construtivista de museologia comunitária, mudança que foi gerada pela preexistência da realidade verificada em campo de uma “patrimonialização comunitária”, distinta da prática institucional da arte, da ciência, do museu e da administração estatal, já que a comunidade havia criado e ensaiado uma peça teatral com o objetivo preciso de acautelar a memória social, pois buscava que os jovens não perdessem a história dos massacres vividos na década de 1960, nos conflitos com fazendeiros, na luta travada pelas terras⁸.

Já as expertises científicas trazidas por nós foram ao mesmo tempo, mudadas por esta iniciativa comunitária e colaboraram com a comunidade para a realização de uma exposição de seus vários aspectos culturais e históricos, com a participação de lideranças, informantes e praticantes das diversas práticas culturais e religiosas pesquisadas.

O vetor de interculturalidade⁹ desta experiência se mostrou no fato de que tanto as práticas de preservação cultural existentes no âmbito comunitário interferiram na pesquisa, como as expertises científicas puderam assessorar as iniciativas patrimoniais da comunidade.

Perceba-se que o próprio uso da peça de teatro pela comunidade teve um viés intercultural, evidenciando que diante das transformações nas tradições internas ligadas a disputas políticas (que interferiram na oralidade) e à pressão externa da cultura midiática e da indústria cultural (diminuiu a participação em expressões culturais locais) a comunidade encontrou na linguagem teatral (sem foco no rigor técnico artístico) um meio para reler e reinscrever suas tradições e problemáticas identitárias.

Em nosso ver, portanto, a interculturalidade não é uma “tradução” em linguagem artístico-científica das linguagens comunitárias, mas sim a disputa ideológica por hegemonia entre as diversas práxis grupais, no seio de fronteiras culturais que evidenciam não o mero encontro prático e ideológico (multicultural), e sim as reinvenções dos atores e grupos, no uso de bens culturais mútuos para recriar narrativas identitárias.

Esta disputa ideológica que através da práxis dos grupos promove a recriação de narrativas identitárias condiz com a ideia de referenciação pela qual dados grupos culturais escolhem certos bens culturais e os vinculam à sua ação, memória e identidade, como descrito pelo conceito constitucional brasileiro de Patrimônio Cultural. Em suma, é em práticas identitárias de referenciação social, não só nos bens culturais isolados pelas ciências, que se realiza o processo de patrimonialização.

8 Vila das Almas e parte do Território Saco das Almas entraram na História da Reforma Agrária como a primeira área desapropriada no Maranhão no final da década de 60, após intensos e notórios conflitos com fazendeiros.

9 Sobre o conceito de interculturalidade vide o item 1.3.2.1.1.

Partimos da constatação de uma realidade possível de campo em que as estruturas sociais e políticas comunitárias realizam este tipo de referenciação. Para nós, o Patrimônio cultural não tem vínculo positivo com a história, artes e ciências como determinadas formas epistêmicas, mas sim com certas descontinuidades na continuidade: continuidade da identidade enquanto reconstrução social, que ao mesmo tempo refaz o sentido da história como relações e práticas, nestas sendo reestruturadas as específicas *estruturas significativas* ligadas a tais reconstruções.

Vemos, pois, as práxis transformadoras do patrimônio cultural e da imaginação quilombola como vinculadas a reconstruções sociais, em que a patrimonialização não se dá só no delimitar de bens culturais por práticas e campos da ciência, arte e administração, em especial dos museus, mas no recriar dos bens culturais pelas práticas comunitárias em sua atividade de produção cultural e significação social.

Desta forma, tentando criar uma abordagem distinta daquela da patrimonialização como abstrair de “bens culturais”, desde nossos dados de campo, refletimos o método que nomeamos arqueologia das práticas, esta que envolve tanto a arqueologia do tipo foucaultiana, da gênese das significações sociais, como a arqueologia propriamente dita, como uma arqueologia da paisagem e dos contatos interculturais quilombolas que evidencie as práticas socioambientais e as relações históricas internas e externas que tem configurado os territórios e as culturas quilombolas.

Consideramos os bens culturais como ligados à comunidade, não estando isolados da memória, das relações, disputas e laços sociais ou de conflitos e interações externas, que configuram as práticas que, a um só tempo, tem criado o simbólico, o econômico e o território.

Visamos compreender estas descontinuidades discursivas e sociais, de modo a conceber a gestão e proteção do patrimônio cultural quilombola como o favorecer dos processos identitários, uma gestão que seria melhor tida como a uma autogestão cultural comunitária.

Resumidamente, a questão que se coloca, portanto, é de que o Patrimônio cultural, principalmente quando articulado por um discurso de proteção jurídica e de gestão cultural, ao se voltar ao quilombola, produz quanto a este, por meio destes discursos, relações de alienação e de dominação discursiva que podem obliterar as semioses linguísticas e socioambientais advindas das práticas produzidas pelos territórios quilombolas. Usando uma expressão de Gayatri Spivak, a questão é saber se *Pode o quilombola falar* no Discurso do Direito, do Bem cultural e da Gestão ecossocioeconômica? E se ele pode falar, de que modo isto ocorreria, sem aliená-lo por meio da racionalidade?

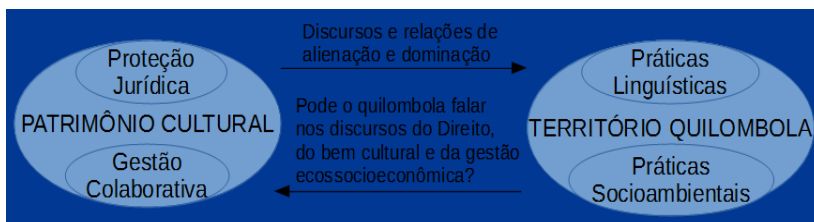


Figura 1: Esquema do Problema Teórico

Isto do lado da semiose social quilombola requer uma metodologia de compreensão, seja do ponto de vista linguístico, seja do ponto de vista socioambiental, acerca das apropriadas produções discursivas e ecossocioeconômicas nas específicas construções sociais e dos territórios. Tais produções socio-linguístico-ambientais é que seriam pesquisadas por meio da arqueologia das práticas dos territórios. Já de tais possibilidades de estruturação quilombola, se vislumbrariam os *pontos de passagem* para novas estruturações discursivas do Direito e do Patrimônio Cultural, bem como para a análise multifatorial quanto às comunidades, relativas a uma gestão ecossocioeconômica.

Por outro lado, do ponto de vista dos discursos do Direito, do bem cultural e da gestão ecossocioeconômica, seria necessário compreender a formação social e histórica destas discursividades no âmbito da formação da racionalidade como padrão discursivo moderno.

Isto quer dizer que não compreenderemos o Direito, o Patrimônio Cultural e a Gestão como conceitos apodícticos, logicamente inferidos e com validade universal, mas sim como produções ideológicas ligadas, na modernidade¹⁰, às justificativas e disposições sociais da criação do Sistema-mundo, que foi a interligação em escala planetária de um tipo de exploração econômica e dominação ideológica das populações colonizadas, que requereu a produção de um pensamento racionalizante.

É neste sentido, que se pode entender a produção do outro, e a alienação daqueles que foram subalternizados por este Sistema-mundo.

Portanto, consideramos fundamental a percepção desta ligação entre a estruturação das discursividades modernas e o Sistema-mundo, e

10 Como chave de leitura deste trabalho, adota o conceito de modernidade da crítica latino-americana que considera como 2ª modernidade a do *cogito* cartesiano como fórmula do sujeito moderno: racional científico, e baseada no iluminismo (história linear, ética individualista, epistemologia idealista, fragmentação do real e inferiorização da prática) e na comunidade política imaginada, com Estado monista, pressuposta pela Reforma protestante e o renascentismo. A 1ª modernidade é a da colonialidade do poder, que criou nas Américas a base para o acúmulo de capital que trouxe a 2ª fase.

ela permeará esta Tese. Mas quanto ao nosso problema teórico, como já descrito, a análise do Sistema-mundo, em si baseada nos instrumentos da socioeconomia, não poderia ser o nosso foco, mesmo se buscássemos compreender apenas as práticas quilombolas de viés econômico, quanto mais quando almejamos à sua produção cultural como um todo.

Sem dúvida é importante não perder de vista a subalternização de práticas de várias comunidades diante do estruturar do Sistema-mundo, mas este fato, em si, não é capaz de determinar em que tais práticas se tornaram como produção cultural. E sem compreender sua apropriada produção discursiva e ecossocioeconômica, não se veria seu contributo.

Contemporaneamente tem se falado em multiculturalismo e em pluralismo jurídico, mas mantendo a estrutura racional no monopólio da produção discursiva. Algumas obras de cunho emancipador têm buscado recriar a hermenêutica numa versão intercultural (que Fornet-Betancourt chama de pluriótica e Boaventura de Sousa Santos chama de diatópica), sem questionar se isto não seria a reimposição hegemônica do tipo de interpretação racional. Presume-se, assim, que o outro terá um discurso isomórfico, a ser traduzido pela estrutura lógico explicativa.

É um tipo de resquício lévi-straussiano do pensamento crítico. As perguntas a se fazer quanto a ele são: no outro, não haveriam estruturas de pensamento que se articulariam de modo distinto do racional, e também outros modos de produzir Cultura ou Direito? Não nos caberia compreender estas distintas estruturações linguísticas? A Cultura e o Direito empiricamente identificáveis, até que ponto já se transculturaram por meio das linguísticas subalternas, em experiências híbridas?

Como exemplo, observe-se o depoimento a seguir:

Um dia desses eu tava quebrando um coco lá em casa e tinha um gongo [larva], aí a minha neta que tava acolá - junto com eu tinha uns netinhos ao redor, disse assim: “mamãe me dê... bota o gongo pra galinha. Ah minha filha!! Vocês não sabem! olha!! quando eu criava as mães de vocês, [...] meus filhos (que eu tive catorze, era muita gente!), olha eu ia pro mato, quebrar coco (nós ia quebrar mas era escondido! [...] tinha de sair antes da hora do fiscal chegar pra tomar os machados), a gente botava um pouco de farinha numa vasilha, numa latinha, botava umas pimentinhas ali, botava um pouco de sal, e ajeitava, levava, quando a gente ia quebrar os coco e os gongos a gente ia juntando e botando numa casquinha ali, quando era meio dia, a gente fazia um fogo, e assava

aqueles gongos, e comia! [...] chegava a hora da gente chegar em casa pra comer de noite, umas horas da noite, depois que a gente chegava, que a gente ia comprar aquele bocadinho de feijão, botava no fogo, é os “meninozim” já tavam querendo dormir: quando botava no prato o caroço caía.

Francisca Tuíca – Almas – Brejo-MA.
(In NERI, 2011: 133)

É paradigmático este depoimento sobre o extrativismo e a quebra do coco babaçu na formação identitária quilombola de Vila das Almas, pois mostra a prática da quebradeira de coco articulada com o sistema-mundo, em que o coco era ao mesmo tempo um objeto para aquisição de outros produtos e uma resistência aos capangas dos fazendeiros, logo, não era uma atividade isolada das relações de exploração articuladas ao capitalismo. Mas tal constatação não é suficiente para mostrar a prática ecossocioeconômica da quebradeira de coco e o significado que assume na comunidade. É só no contato com a prática e a narrativa comunitária, que se observa o seu modo de produzir relações culturais e jurídicas.

No que diz respeito ao aspecto cultural, é mais fácil vê-lo na narrativa de Francisca Tuíca, ela que através do “gongo”, uma larva encontrada dentro do coco babaçu ao quebrá-lo, transmite aos seus netos uma série de conhecimentos culturais e históricos do recurso alimentar e de relações ambientais que a quebradeira estabelecia para poder alongar a permanência no mato e, assim, se esconder dos capangas e negociar sua produção escondido. Esta história traz aos netos a memória e identidade da comunidade, da repressão que viveu, quanto à terra¹¹.

Já quanto ao aspecto jurídico, ele poderia ser depreendido na narrativa, das relações e obrigações entre membros da comunidade, Mas isto jamais seria assim visto pela Teoria Jurídica clássica (que liga o Direito a princípios racionais naturais ou positivados pela legislação), e aquela contemporânea (sobretudo, no debate entre Hart e Dworking) tende a considerar que tais obrigações de comportamento, por mais que elas empiricamente se tornem cogentes aos membros da comunidade, se

11 Vila das Almas já desde o início do Século XIX era referida em cartório como os $\frac{3}{4}$ dos crioulos e a existência da posse da comunidade é provada por um processo de inventário que foi finalizado o início do Século XX. Somente após este, é que os fazendeiros moveram processo de Usucapião (eles, portanto não eram os proprietários). Diante da recusa da comunidade em participar do Usucapião, por se considerarem os legítimos donos, é que na década de 30 do Século X, ela acabou por ser expropriada, iniciando as relações como os capangas relatadas aqui, por Francisca Tuíca.

dando de modo difuso, não sendo fruto de uma convenção, logo, não teriam estrutura normativa, e não poderiam ser tidas como jurídicas.

Em suma, de modo etnocêntrico se desconsidera a possibilidade de existência de outros modos de estruturação linguística do Direito, que não o normativo, se perdendo a possibilidade de identificar por meio dos estudos linguísticos, históricos e arqueológicos de narrativas e práticas, outros modos de pensar distintos da racionalidade e da burocracia.

Não é, sem dúvida, pelo trabalho de recriação da hermenêutica em uma forma multicultural, que se poderá identificar o contributo intercultural das narrativas quilombolas para o Direito, mas se buscando compreender os modos de estruturação destas narrativas e a forma como elas propõem tipos de relações que ao mesmo tempo mostram novas formas de compreender a produção da Cultura, da História e do Direito.

Veremos que Édouard Glissant propõe que além da razão e do mito, ambas que seriam estruturas de pensamento que buscam uma ideia de origem para todas as coisas, que há uma discursividade ligada ao conto, uma narrativa que ao contar uma história, cria uma ideia de relação com o outro, ligada à oralidade. O Mito e a Razão se ligariam a uma ideia atávica de cultura, que levaria à etnocêntrica supremacia da minha própria origem em relação ao outro. Enquanto o conto criaria um tipo de cultura compósita, em que a relação com o outro faz parte da minha própria narrativa, criando uma poética da diversidade.

Portanto, sem entrar em contato com estas narrativas, como a de Francisca Tuíca acima, não seria possível se falar em pluralismo, que requer uma poética da diversidade. Seria necessário que o material de análise discursiva ou jurídica fossem tais narrativas, e não o texto da lei. No caso do quilombola, embora seja importante o art. 68 dos ADCT (Ato das Disposições Constitucionais Transitórias) para a proteção de seus territórios, mas estes espaços não podem ser compreendidos pela sintaxe de tal artigo, e sim pelas práticas e narrativas comunitárias.

É por isto que consideramos fundamental a realização de uma *Arqueologia das práticas quilombolas*. Por tal método queremos compreender seja uma arqueologia no sentido de arqueologia discursiva, isto é, uma análise das relações e descontinuidades que produziram as narrativas quilombolas, seja no sentido duma arqueologia necropolítica do território, para reconstituir as práticas, em suas relações de resistência e dominação – em que foram forjadas, e em ecossocioeconomias e respectivos significados produzidos pelas comunidades. E conhecendo tais práticas e estruturas linguísticas comunitárias, se aspira também repensar em relação ao quilombola, sejam as possibilidades discursivas do Patrimônio cultural, seja do Direito.

1.2 A PERSPECTIVA E TRADIÇÃO EPISTÊMICAS ADOTADAS

Ao vincularmos o patrimônio cultural e o Direito às arqueologias das práticas quilombolas como práxis transformadoras para reconstrução destes discursos, isto nos situa teoricamente na atual abertura de uma perspectiva sociológica construtivista que tem sido levada a cabo por linhas distintas do atual pensamento social.

Portanto, não partirmos dos paradigmas clássicos da sociologia durkheimiana e weberiana, não vendo como possível uma realidade objetiva dos fatos sociais, distinta da subjetiva (psíquica), uma individual distinta da coletiva¹², nem mesmo uma positividade social por meio de uma racionalidade empírica: induzida da observação factual, ou do confronto desta com hipotéticos modelos típicos ideais¹³.

Em contraposição a esta sociologia clássica CORCUFF (1998) vê surgir uma distinta perspectiva hodierna da sociologia, que compreende a sociedade como uma construção que envolve tanto os indivíduos como as instituições, e tanto os sujeitos individuais como os coletivos e onde não há uma a racionalidade em si (empírica ou ideal), até porque a razão é, grifamos, um só dos tipos de construção social.

Ele vê no construtivismo (de origem filosófica em Wittgenstein) não uma teoria comum, mas uma familiaridade desta ideia presente em diversas abordagens e autores¹⁴. Na perspectiva construtivista, para ele:

-
- 12 Desenvolvendo uma visão positivista ou realista epistêmica, que aplicasse o método hipotético-dedutivo à sociologia, DURKHEIM (2007) concebeu a Sociologia como o estudo dos fatos sociais, estes que seriam as instituições e as funções destas no todo social, não criadas a partir dos indivíduos.
 - 13 O Tipo Ideal em Weber é a abstração de como a ação social seria se apenas a razão orientasse um sentido puro ao seu fim. Nexos afetivo ou irracional da ação seriam perturbações que criariam as variações empíricas quanto ao tipo ideal. Este método racionalista, não é, para ele, o preconceito racional, não indica que a razão predomina sobre a vida (WEBER, 2012: 7). Não entendemos, contudo, a adoção de um método racionalista, e não de um que busque o sentido prático da ação, se, como admite Weber, a maior parte das ações não é predominantemente determinada pelo seu sentido racional.
 - 14 Em sua obra ele indica várias perspectivas construtivistas: individualistas (teoria das normas sociais como construção de cálculos individuais, em Jon Elster), coletivistas (para Mary Douglas, os indivíduos criam as instituições, mas estas que lhes dão princípios de identificação que os permitem pensar), interacionistas (Peter Berger, Luckmann, a sociologia cognitiva de Aaron Cicourel) e estruturalistas (Elias, Bourdieu e Giddens), que apontam novos modos de categorizar o social (classes não vinculadas a dados econômicos, mas a experiências culturais em E.P. Thompson, heterogeneidades grupais encapsuladas por formas simbólicas e institucionais uniformes - o sindicato

realidades sociais se concebem como construções históricas e cotidianas de atores individuais e coletivos. [...] A palavra construções remete, por sua vez, aos produtos (duradouros ou temporais) de elaborações anteriores e aos processos em curso de reestruturação [...] historicidade constitui uma ideia fundamental para os construtivistas em três sentidos: 1) o mundo social se constrói a partir de preconstruções [...]. 2) formas sociais passadas são reproduzidas, apropriadas, deslocadas e transformadas, ao passo que se inventam outras [...] 3) esta herança e trabalho cotidiano abrem um campo de possibilidades para o futuro [...] Neste processo histórico as realidades sociais são *objetivadas e interiorizadas* CORCUFF (1998: 19) (tradução livre nossa)¹⁵

A perspectiva construtivista faz-nos ver que o patrimônio cultural foi pré-construído numa estrutura racional, em que era chancelado pelas artes e ciências e/ou como seu objeto de estudo, e tutelado pelo Estado, mas evidencia também que vem sendo reapropriado e transformado em Patrimônio imaterial, significações e práticas socialmente autodefinidas, de modo a compreender os processos identitários e disputas ideológicas em que os bens culturais são ressignificados pelas reconstruções sociais.

Também o Direito em relação ao quilombola oscila entre a forma assimilacionista que busca impor a interpretação racional, e um viés pluralista, que precisaria observar as tensões e reconstruções sociais.

- em Boltansky, práticas e respectivos discursos em redes sociotécnicas, que requerem uma constante tradução, em Michel Callon e Bruno Latour, e profissões não só como representações técnicas e políticas, mas cognitivas, em Alain Desrosières e Laurent Thévenont) e vendo uma dimensão ativa das identidades individuais e coletivas, não só para com o preexistente, mas na invenção constante de modos individuais e grupais (Pizzorno).

- 15 *realidades sociales se conciben como construcciones históricas y cotidianas de actores individuales y colectivos. [...] La palabra construcciones remite a la vez a los productos (más o menos duraderos o temporales) de elaboraciones anteriores y a los procesos en curso de reestructuración [...] la historicidad constituye una idea fundamental para los constructivistas en tres sentidos: 1) el mundo social se construye a partir de preconstrucciones [...] 2) formas sociales pasadas son reproducidas, apropiadas, desplazadas y transformadas al tiempo que se inventan otras [...] 3) esta herencia y este trabajo cotidiano abren un campo de posibilidades para el futuro [...]* En este proceso histórico las realidades sociales son *objetivadas e interiorizadas*

Um óbice teórico no âmbito do Direito contemporâneo é o de que dentre as teorias jurídicas que o leem no viés sociológico, predomina aquela de Luhmann, que o vê como sistema linguístico do tipo fechado, o que implica em uma leitura que acaba por não ser muito diferente do funcionalismo de Talcot Parsons, da qual se inspirou, pois implica em dizer que o Direito tem não só uma função, mas uma estrutura autônoma em relação à sociedade. Isto quer dizer que mesmo que tal sistema catalise a influência da sociedade como um todo, a produção jurídica continua a ser fruto de uma específica sociedade de intérpretes e de uma estrutura linguística própria, manejada por um grupo seletivo de atores.

Observar o Direito nas estruturas linguísticas de contos e práticas presentes em várias comunidades contemporâneas, não seria uma possibilidade de leitura jurídica para este tipo de teoria. Pelo contrário, o que pensamos é que o Território e o Patrimônio cultural quilombola não podem ser encontrados em um sentido jurídico, se não forem analisadas estas narrativas e relações jurídicas forjadas pelas comunidades nas lutas ideológicas e conflitos que concretamente resultaram no que Abdias do Nascimento chama quilombismos, como espaços jurídicos e culturais.

O construtivismo sociológico, ao contrário, abre a possibilidade de pensar que mesmo a estrutura jurídica tradicional não está fechada à sociedade e é, com ela, constantemente reconstruída. Temos aqui em mente a classificação de CORCUFF (1998), mostrada na nota 13, pela qual o construtivismo sociológico pode ser visto seja por um viés individualista, como por um interacionista, em que a construção social é fruto das interações, ou estruturalista, em que é fruto das estruturações.

No viés estruturalista, o autor vê como precursora a sociologia configuracional de Norbert Elias¹⁶, e ressalta a Teoria da Estruturação de Giddens, pela qual, de um lado, uma estrutura, como a língua, limita a compreensão social da realidade, mas de outro, permite (pela via da consciência prática e/ou da discursiva) intercâmbios que a modificam, de modo que o sistema social seria uma sucessão no espaço e tempo da formação de modelos de relações, em estruturas não autossuficientes, que não teriam (como pensa o funcionalismo) funções independentes das relações sociais (citado por CORCUFF, 1998: 45-50).

16 Para Elias, nas reconstruções sociais o indivíduo é parte ativa, mas dentro de uma configuração estrutural, a exemplo da obra de Mozart que mostra os conflitos de um indivíduo diante da luta de classes entre a aristocracia e a burguesia, configuração que faz sua obra ser uma transição do rococó para o subjetivismo oitocentista, contexto sem o qual, inclusive, a ideia histórica de Mozart como gênio não seria socialmente propícia (ELIAS, 1995: 15).

1.2.1 Tradições epistêmicas em diálogo: descolonial e pós-colonial

O tipo de tradição epistêmica em que nos inserimos, tem, a nosso ver, uma clara perspectiva construtivista, aquela que busca compreender as semioses alternativas da modernidade. Estas semioses são alternativas pelo fato de que o pensamento moderno sempre as criou como “outro ocidental”. Esta sua percepção como outro, na verdade, teve muito a ver com a ideia de inferiorização, que por sua vez, justificou sua exploração pelo capitalismo em sua expansão em escala mundial, pela ideia de que seriam outros inferiores, “subalternos”. A linha marxista tradicional não distinguiria nenhuma especificidade e classificaria todas estas realidades pela nota de sua dominação. Mas outro tipo de abordagem marxista, em que nos situamos, passou a considerar as reconstruções sociais dos grupos, e as viu também como fontes para reconstruir o pensamento racional a partir de leituras alternativas e/ou populares da história.

Há duas tradições de pensamento, a pós-colonial e a descolonial, que buscam focar a existência não só desta subalternidade, mas também a produção de criatividade populares ou de semioses sociais que foram construídas no contato de diversas tradições exploradas e deslocadas pelo capitalismo, e que foram simplesmente tidas genericamente como pagãos e depois incivilizados ou incultos, numa escala de inferioridade humana que foi modernamente associada à ideia de raça. Tudo aquilo que em relação à razão era tido como outro, passou também a ser tido como racialmente inferiorizado em escala de obscurecimento humano.

Aquilo que estas duas tradições buscaram mostrar, foi que estes outros, na verdade, mesmo diante das limitações que sofreram, criaram espécies de culturas resistentes ligadas em parte às diversas tradições de que se originaram, mas também em face, sobretudo, da possibilidade de uma espécie de potencial criativo popular. Há nestas duas tradições, de início, uma clara inspiração gramsciana, do conceito de hegemonia e neste, sobretudo da ideia do “popular” como resultante das práticas residuais ou emergentes, não abarcáveis de todo pelo capitalismo, o que se apresentava seja no pensamento da Libertação na América Latina, nos Estudos subalternos da Índia, ou nos Estudos Culturais britânicos.

A tradição da Libertação hoje em face da adoção consensual da expressão “*giro descolonial*” por seus principais pensadores (Dussel, Quijano e Mignolo), poderia ser denominada de *tradição descolonial*, enquanto os Estudos Subalternos indianos, os Estudos pós-estruturalistas das realidades africanas (Mudimbe, Appiah, Mbembe) e os Estudos Culturais em sua vertente da Diáspora (Stuart Hall e Paul Gilroy), redundaram nos anos 90 no que ficou conhecido como *pós-colonial*.

O elemento comum entre as duas tradições é a desconstrução do eurocentrismo e a busca de afirmação de realidades sociais alternativas. Mas elas se distinguem basicamente pelo tipo de análise. A *tradição descolonial* parte de uma análise de estruturas socioeconômicas para demonstrar as relações de centro-periferia (teorias da dependência e do Sistema-mundo de Wallerstein), vendo a dominação cultural como um aspecto conseqüente do econômico, sobretudo pelo criar das assimetrias culturais através desta dominação. Por sua vez, a tradição pós-colonial parte de uma leitura pós-estruturalista, no sentido aqui de uma leitura linguística das lutas ideológicas em torno da cultura, que é o elemento central de análise, no que se busca principalmente entender as semioses sociais subalternas, sem perder de vista a exploração econômica, mas considerando como reducionista o primado da análise econômica.

Do ponto de vista do método, vê-se que ambas as tradições, em suas análises, partem de duas fases metódicas, uma desconstrutivista, em relação ao primado racional e ao eurocentrismo, e uma reconstrutivista, em relação às práticas e estruturas de pensamento subalternas, as quais seriam a base para a reconstrução do pensamento racional, no sentido da reconstrução de um pensamento híbrido ou intercultural.

Neste sentido, é importante perceber uma nota distintiva destas duas tradições enquanto um tipo de construtivismo sociológico. Elas propõem, como faz GIDDENS (2003), uma reestruturação social, mas com uma diferença: no autor inglês a ideia de estruturação abarca as práticas e significações sociais mas ele não pensa em estruturas sociais distintas da racionalidade, enquanto que seja no descolonial, seja no pós-colonial, a reestruturação é pensada em uma base híbrida, intercultural, considerando a existência de experiências sociais que se misturam entre matrizes distintas das racionais e o contato forçado com a racionalidade.

Na sua fase desconstrutiva, o descolonial, busca a colonialidade do poder, que é, para QUIJANO (2002: 4-5), um padrão de poder global iniciado há 500 anos na expansão colonialista europeia, que criou o dito de Sistema-Mundo (WALLERSTEIN, 1991), impondo o capitalismo à população do planeta. Isto foi pressuposto pela ideia de superioridade eurocêntrica moderna, que Quijano (ibid: 4-5) vê na hegemonia do modo racional de conhecimento, que em suas classificações, criou a raça e a impregnou ao social. Já DUSSEL (2015: 38-43), desde os anos 70, já criticava a cultura universal da civilização europeia, pois a Europa, dos atuais sistemas culturais cunhados por 5 mil anos, até a revolução industrial e o iluminismo, era periférica, logo, a modernidade, antes de europeia, é mundial, veio da presença dos centros orientais, invasão da América e o acúmulo de capital que a colonização gerou por 300 anos.

Por sua vez, a fase reconstrutiva do descolonial é bem anterior e remonta ao pensamento da Libertação nos anos 70. A libertação, ainda hoje, continua a ser tida como um resultado ou como uma descoberta que seria libertada pelo processo de descolonização. Sua inspiração foi a ideia da inculturação comunitária presente na Teologia da Libertação, desde a qual se pensou em uma reconstrução político-social da cultura popular e da Filosofia latino-americana.

A cultura popular era vista abrangendo a sua história material e narrativa: da origem asiática dos indígenas, à instalação da cristandade e da proto-histórica indígena-afro-europeia (DUSSEL, 2015: 32). Lida desde Marx, era vista como poética simbólica e prática dos grupos (ibid:33). Já pela Teoria da Dependência, formava classes, relações raciais, de sexos, em confronto com a modernidade, nas assimetrias culturais (ibid: 27) entre cultura “civilizada” eurocêntrica e periféricas, cultural nacional (elites ilustradas) e popular (ibid: 30). O popular era uma diversidade prática e relacional que a cultura dominante, exteriormente, via como inferior, e que o populismo buscava abarcar como nacional. Já a libertação, desde Gramsci, via o popular como os pontos de produção e criação depreciados, que escapavam da dominação (ibid: 37), e que seriam libertados como potencial criativo popular

Já o método pós-colonial, tem uma fase inicial que é literalmente desconstrutivista (baseada no desconstrutivismo de Derrida ou na Arqueologia de Foucault), buscando superar a matriz do método (razão) que tendeu a ver o diverso como inferior, esclarecendo os processos discursivos que criaram a ideia colonialista/imperialista de inferior, do outro ocidental. Não se busca agenciar a criatividade popular (como em Dussel), ou refazer a institucionalidade a partir dela, criticando-se modelos de modernização e partindo de uma perspectiva pós-colonial e pós-nacional, não basta descolonizar, mas reconstruir o subalterno, ver de que modo, contraditório, se rearticulou ou reinventou novas posições.

Esta perspectiva pós-colonial inicia em 1978 com o *Orientalismo* de Edward SAID (1996), que por meio de uma leitura foucaultiana, mostrou a criação do “outro” como diferença a partir dos discursos ocidentais. O orientalismo seria uma invenção do oriente como outro pelo ocidente, alienando-o de seu discurso e o delimitando e validando como inferior desde vários discursos ocidentais, a partir da idade média.

Também no final dos anos 70, os Estudos Subalternos surgem na Índia, em que o outro, adquire viés de outro inferiorizado ou subalterno, a ser lido em confronto com as estruturas de dominação (símile a como Dussel vê o popular pela Teoria da Dependência), mas assumindo como assevera BARBOSA, 2009, uma crítica pós-nacional à modernização da

Índia, de modo que o subalterno em Guha é uma realidade epistêmica aclarada pela desconstrução (foucaultiana) das estruturas modernas e a reconstrução (gramisciana) das especificidades não organizadas por elas e que, assim, delas escapam. É um viés símile ao de Dussel, mas que se distingue pelo fato de o povo não se mostrar em direta oposição binária às elites nacionais, havendo a dominação local (coronelismo no Brasil).

Já o ponto reconstrutivo do método pós-colonial pode ser visto em “Pode o subalterno falar?” de SPIVAK (1988), que busca compreender sobretudo os silêncios da insurgência subalterna, revelados em suas posições. Isto aponta não só para as tipologias raciais ou de classes sociais, que os inferiorizam, mas para a questão do silenciamento das práticas, que muitas vezes não são contempladas nem no referencial da ciência, nem naquele interno à própria cultura, como certas práticas das mulheres, duplamente alienadas pela matriz colonial e pela tradicional. Para nós, as práticas culturais afro-brasileiras também são um exemplo de processo histórico de silenciamento.

Surge nesta autora uma crítica à utilização de Foucault no contexto subalterno. Tal crítica não é contra a linguística foucaultiana, que mostrou a violência epistêmica. É contra a política de Foucault, seu agenciamento da subjetividade resistente, de que o outro deve falar por si, mas sendo o seu local de fala camuflado pelo desejo intelectual. Este desejo finda sub-rogando a subjetividade subalterna, ainda mais se for tido, tal em Deleuze, como máquina desejante, sem laço com o sujeito, este que quanto mais for heterogêneo, mais será obliterado. Pode-se até ver o sujeito subalterno como uma resistência local, mas sob um limite.

Tal limite é o fato de que o subalterno foi inserido na divisão internacional do trabalho, permeado pelo poder disciplinar, o que nem Foucault viu, porque se recusou a construir uma teoria da ideologia que entendesse a produção dos desejos e do poder numa rede de interesses.

Neste sentido, a autora critica a ideia de reprodução ideológica e a vê como leitura equívoca de Marx, um erro ao traduzir os sentidos para representação no Alemão, *vertreten* (representação política, falar por) e *darstellen* (significação, representação de si). O sujeito não reproduz um desejo alienado, e sim cria a representação política em torcas artificiais (da mais-valia, com a lei, o Estado), que não é fiel à representação de si.

Ela vê um sujeito dividido em partes não contínuas e coerentes. A representação de si o liga à troca natural (família, relações, natureza), e a representação política (consciência de classe) é a identidade formada quando interesses ou condições econômicas irrompem o modo de vida do sujeito desejante (e.g.: a terra, meio ambiente). Logo, não há o lugar utópico do sujeito oprimido, que fala, conhece e age por uma essência

de si. Há uma cadeia de poder e desejo em que ele se insere. A essência omite a produção ideológica do subalterno e o cria como um objeto de sedução intelectual da ciência e do agenciamento.

A proposta da autora, é observar a obliteração assimétrica feita pela macrologia da violência epistêmica, das estruturas internacionais e nacionais, e do mapa da exploração capitalista global e suas alianças nacionais. E ver a micrologia do *entre-lugar* da exploração regional e das erráticas formações ideológicas e subjetivas subalternas.

A questão posta por ela é como do outro lado da internacional divisão do capital, pode o subalterno falar, mostrar sua posição, sua semiose social. Isto requer uma prática textual radical das diferenças, que meça os silêncios do texto do imperialismo e do intervencionismo

Por isto, Spivak traz Derrida, que mostrou que o criar do outro pelo discurso eurocêntrico desde o Séculos XVII, ocultou os esforços logocêntricos que estavam sendo feitos (o imperialismo). O ocultamento do texto histórico, fez Derrida não degradar o sujeito epistêmico para mostrar o pensar como palavra em branco, pois o que está em branco, está no texto, silenciado por ele como o outro.

Logo, seja no tornar o outro transparente (agenciamento), seja no invisibilizá-lo (como objeto), está a sua implacável assimilação. Buscar a subjetividade subalterna, para Spivak, é focar o *quase-outro* em oposição ao outro da ciência e também ao outro do agenciamento.

Consideramos esta crítica ao agenciamento de Spivak muito pertinente mesmo para o contexto Latino-Americano, em que a sedução do agenciamento do popular pelo nacional foi historicamente muito recorrente, como modo de tornar a ideia do popular como funcional ao agenciamento nacionalista de ditaduras de esquerda ou de direita.

Desta forma, absorveremos seja contributos descoloniais ou pós-coloniais em nosso método, por dois principais motivos. Consideramos, como o vê Spivak, uma complementariedade entre o fator das práticas culturais silenciadas e o Sistema-mundo, que Spivak chama como a cadeia exploratória, de modo que contemplamos seja a dominação econômica, seja a dominação cultural ou ideológica para compreender o sujeito subalterno como híbrido. Isto quer dizer que consideramos tanto a subalternização quanto à matriz colonial de poder, como construções econômicas e culturais ao mesmo tempo.

A compreensão dos sujeitos quilombolas, portanto, envolverá a observação de suas práticas como semioses sociais que contrastam seja com o texto econômico capitalista, seja com as dominações simbólicas que sofreram. E isto quer dizer que tal semiose considerará as práticas sociais seja em seu viés linguístico, seja naquele ecossocioeconômico.

Em a “*Invenção africana*” de MUDIMBE (2013) (obra cujo título é claramente inspirado em Said) o autor procede a uma história dos discursos filosóficos africanos pelo método da arqueologia de Foucault, em que são pontuadas as chamadas “outrificações”, os silenciamentos daquilo que o autor chama de “gnose africana”, que são as apropriadas experiências estéticas e de sabedoria prática. Defende o conhecimento não só como epistemologia (como ciência), mas como uma gnose, que no sentido grego indica o conhecer de modo mais amplo e enraizado, abrangendo também as estéticas e conhecimentos que não apresentem uma forma artística ou científica ocidental.

O que se percebe, portanto, no autor, é que o conhecimento africano deveria ser observado não apenas por meio da tradução racional dos conhecimentos tradicionais pelos discursos científicos ou pelo agenciamento político, mas como apropriados conhecimentos práticos em um caráter social integral, que envolve os discursos e as práticas.

E é por isto que concebemos o nosso método da Arqueologia das Práticas quilombolas como uma Arqueologia seja do tipo significativa (compreender a formação e descontinuidade histórica das narrativas sociais em relação à dominação econômica e ideológica), seja como Arqueologia do Território em um sentido necropolítico, isto é, observar os contatos interculturais nas práticas ecossocioeconômicas, tanto para reconstituir a formação dos territórios, quanto para compreender as relações biopolíticas do que (MBEMBE, 2003) chama de Necropoder, os conflitos de morte em que se forjaram as territorialidades.

O segundo motivo pelo qual consideraremos também o pós-colonial, é o fato de que buscamos absorver algumas contribuições dos Estudos pós-estruturalistas africanos, como as já citadas de Mudimbe e Mbembe, e de Appiah, e sobretudo pelo fato de este trabalho manter ligação decisiva com a teoria da Diáspora de Hall e de Gilroy.

Portanto, nossa influência aqui é decisivamente marcada com o pensamento crítico latino-americano e com alguns pensadores do chamado pensamento pós-colonial, aqui tendo em comum apenas o fato de estes autores fazerem análises pós-estruturalistas de realidades coloniais ou subalternas, na África e na Índia, e pela decisiva influência da diáspora moderna (da escravidão negra) e contemporânea (migrações e refugiados) para a produção de realidades interculturais de caráter claramente híbrido nas Américas e nos países centrais do capitalismo.

Na América Latina, a percepção do caráter híbrido, o pensamento de fronteira, nas experiências sociais, tem sido absorvida mesmo por pensadores como Dussel, que viam certa ideia de tradições fixas das culturas, e que aderiu à chamada matriz transmoderna do pensamento.

Aqui, a percepção do Pensamento de fronteira iniciou nos anos 90, quando Raúl FORNET-BETANCOURT (2010), que era alinhado à proposta de inculturação e foi influenciado pela realidade empírica dos movimentos de libertação (as diversas pautas inculturadas das variadas realidades latino-americanas), propôs a Filosofia Intercultural (da qual é um dos fundadores no ciclo intelectual alemão em que intervém), defendendo a necessidade de um amplo diálogo entre as diferentes tradições culturais e o papel da filosofia para fazer uma hermenêutica pluriótica, ou seja, atuar nos processos de libertação para fazer um diálogo entre eles e o logocêntrico, até criar o pensamento intercultural.

DUSSEL, (2015: 48-64) traz as críticas de Al-Yabri, à razão árabe, e de Rigoberta Menechú, à cultura Maia da Guatemala. Daí infere um projeto intercultural que se inicia no autovalorizar dos saberes negados, depois parte para a crítica cultural interna, para a crítica de fronteira, até a maturação de conhecimentos e de forças que permitam a crítica transmoderna, do *ser fronteiriço*, não visto mais como negatividade (desconstrução), mas como positividade (reconstrução), em acréscimos mútuos trazidos pelo diálogo intercultural.

A inserção da fronteira cultural, um típico conceito pós-colonial, no âmbito desta tradição descolonial, é, sem dúvida, muito devida ao trabalho de Walter Mignolo. Em MIGNOLO (2003), o autor discute a validade do pós-colonial para a América Latina. Em geral ele é bastante crítico, considerando alguns dos contributos dos Estudos Subalternos e de MUDIMBE, mas observando que o pós-colonial, a despeito de dados contributos, ainda estaria muito ligado à matriz eurocêntrica, por ter como marcos teóricos Gramsci, Derrida e Foucault.

Da nossa parte, consideramos que esta crítica muito disseminada na América Latina não seria válida em si pelo simples fato do uso de Gramsci, Foucault e Derrida, pois também o descolonial faz uso de autores eurocêntricos como Wallerstein. A questão aqui é a necessidade da criação de métodos e matrizes de pensamento baseadas nas práticas das realidades colonizadas, e neste ponto tanto a análise do Sistema-mundo, como as pós-coloniais tiveram de promover rupturas.

Na verdade, boa parte das críticas mútuas estão bem mais ligadas a uma divergência dos Estudos culturais e pós-coloniais quanto ao dito reducionismo econômico, e dos descoloniais às análises linguísticas, apressadamente tidas como culturalistas. Neste ponto, esclarece bem Ramón Grosfoguel o diálogo necessário entre ambas as abordagens para uma análise complementar das dominações econômica e simbólica¹⁷.

17 A crítica pós-colonial caracteriza [...] que a cultura é o factor constitutivo que determina as relações económicas e políticas no capitalismo [...] Por

Sem dúvida que posições como a de Bhabha, relativas à fluidez do local da cultura, deram abertura para as acusações aos pós-colonial como uma espécie de heterogeneidade social, sem sujeito¹⁸. Mas conseguimos nos afinar com outras posições pós-coloniais, como as de Spivak e de Hall, claramente atentas às lutas ideológicas presentes nos processos identitários de produção cultural pelos grupos. Spivak, ainda propõe que se faça o itinerário da exploração do sujeito subalterno.

De todo modo, no que diz respeito à questão da fronteira cultural, foi justamente a leitura de Mignolo que trouxe o contributo para que o pensamento de fronteira seja hoje uma realidade na América Latina. Seu principal contributo é a categoria da *diferença colonial*: o criar do pensamento de fronteira transcultural pelas experiências e memórias coloniais, que são os saberes híbridos que mudam as formas dominantes de conhecimento, trazendo a crítica ao dito pensamente liminar.

É clara a afinidade entre esta ideia de diferença colonial como um pensamento cultural de fronteira, de Mignolo (depois absorvida por Dussel), e a concepção de Stuart Hall da Diáspora, a qual, por sua vez pressupõe uma linguística do tipo não-binária, em que não prevalece mais a ideia saussuriana da oposição de significados como determinação das referências em uma estrutura linguística. Os significados agora são vistos como “*posicionais e relacionais, sempre em deslize ao longo de um espectro sem começo nem fim*” (HALL, 2003: 33). Este deslizar dos significados, coincidentemente também é pensado como uma produção

outro lado, a maioria dos acadêmicos do sistema-mundo salienta a importância das relações econômicas [...] As relações culturais e políticas são conceptualizadas quer como instrumento, quer como epifenômeno, dos processos de acumulação capitalista. [...] Paradoxal é que muitos acadêmicos do sistema-mundo reconheçam a importância da cultura, mas não saibam [...] como o expressar de uma forma não redutora; por seu lado, muitos acadêmicos pos-coloniais [...] não sabem como a integrar [economia política] na análise cultural sem reproduzir um reducionismo de tipo “culturalista”. (GROSFUGUEL, 2008: 129-130):

- 18 Consideramos tal leitura de Bhabha muito exagerada. Respeitamos as leituras de que a posição de BHABHA (1998) é a do sujeito provisório, sem lugar na estrutura social, mas consideramos que o deslocar das referências não é a provisoriedade do sujeito, pois é a sua subjetividade que faz deslizar signo, não o contrário. Não se trata da máquina desejante de Deleuze, mas da articulação de multireferências linguísticas pelo sujeito íntegro. É por isto que ele diz que o significado da cultura é o deslocamento (ibid: 24) e que a comunidade é o local do diaspórico (ibid: 317). O foco na comunidade mostra que o sujeito tem sim, lugar na sociedade, o lugar que Bhabha questiona, ao invés, é o da tradição e do étnico (ibid: 20).

de diferença, precisamente pelo fato de que Hall, na verdade, pensa esta linguística por meio da categoria de Derrida da *différence*, pela qual as fronteiras não são mais vistas como limites, e sim como *pontos de passagem* entre universos culturais. Para ele:

no que diz respeito ao retorno absoluto a [...] origens não-contaminadas, os efeitos [...] do "transculturalismo" [...] demonstraram ser irreversíveis. As diferenças [...] nunca operaram de forma absolutamente binária, nem certamente o fazem mais. Essa mudança [...] parte de uma concepção de diferença [...] para *différence* (HALL, 2003: 108)

Logo, nem focar o Sistema-mundo, pretere as diferenças, nem estas trazem o desintegrar da totalidade. É ver que o Sistema-mundo não está já lido pelas posições binárias (centro, periferia, tradições, classes, popular), e que só o será, se posições subalternas forem reintegradas à totalidade. Estas posições não são uma diversidade desarticulada, mas a dialética do sistema-mundo: lutas ideológicas entre práticas culturais. As transculurações subalternas são, pois, reconstruções sociais híbridas.

Por sua vez esta identidade entre a Tradição Descolonial e os Estudos Culturais de Stuart Hall foi cimentada definitivamente por meio dos Estudos Culturais Latino-americanos, que tem como representante maior Nestor García CANCLINI (2004), sobretudo pelo fato de que este autor alia a ideia do híbrido com a da diferença colonial, como criação do pensamento fronteiriço, alinhando os Estudos culturais Latino-americanos com a tradição da interculturalidade. Canclini vê na interculturalidade uma superação do multiculturalismo:

concepções multiculturais admitem a *diversidade* [...] propondo políticas relativistas de respeito, que muito reforçam a segregação. Já interculturalidade remete à confrontação e entrelaçamento [...] relações e intercâmbios. [...] *multiculturalidade* supõe aceitar o heterogêneo; *interculturalidade* [...] negociação, conflito e empréstimos (CANCLINI, 2004) (tradução nossa)¹⁹

19 concepciones multiculturales admiten la *diversidad* [...] proponiendo políticas relativistas de respeto, que a menudo refuerzan la segregación. En cambio, interculturalidad remite a la confrontación y el entrelazamiento [...] relaciones y intercâmbios. [...] *multiculturalidad* supone aceptación de lo heterogêneo; *interculturalidad* [...] negociación, conflicto y préstamos

Contudo, estas posições de Mignolo e de Canclini trazem, a nosso ver, consequências em termos críticos ao próprio pensamento original do intercultural em FORNET-BETANCURT, uma vez que este autor não considera o intercultural como pensamento liminar, como produção de diferença em relação ao racional. Ao contrário, tal autor considera a criação de um novo tipo de hermenêutica que seria baseada na experiência intercultural (chamada de pluriótica). Ocorre que a hermenêutica é um instrumento racional, isto é, por mais que ela seja produto da experiência intercultural, ela traria ainda, o primado racional na mediação cultural. Aquilo que a crítica liminar em Mignolo, o híbrido em Canclini e a diáspora em Hall nos trazem é a produção de diferença colonial, no sentido de uma diferença quanto ao racional, como posição identitária, híbrida, que recria um sentido de tradição, ao mesmo tempo que cria uma posição presente na racionalidade. É uma transculturação do racional e do tradicional, não uma mera hermenêutica.

A mesma crítica pode ser dirigida a Boaventura de Sousa Santos. Perceba em SANTOS (2003) que neste texto, que é uma crítica do autor ao multiculturalismo, ele entra em contato com o conceito da tradução cultural (a partir de autores pós-coloniais). A partir daí o autor passa a inserir a necessidade de uma teoria da tradução em seu pensamento. Entretanto, em sua formulação subsequente, o autor acaba reproduzindo em SANTOS (2010) a mesma ideia de criação de uma hermenêutica (que ele chama de diatópica). Esta crítica será melhor feita no item 4.1, mas é possível perceber como o autor considera a tradução como a produção de isomorfias lógicas entre culturas (isto recorda o estruturalismo objetivista de Lévi-Straus, que se baseava no mesmo tipo de ideia). De outro lado, não há em SANTOS sociologia de fronteira, mas uma sociologia criada ainda por uma ontologia binária a de Ernst Bloch, chamada de *Sociologias das emergências e das ausências*²⁰.

Deve-se revelar estas distinções para que se perceba que vemos os territórios quilombolas como posições culturais híbridas que nas relações históricas diante da colonialidade de poder, conseguiram criar posições de legitimação de territórios feitas por meio de transculturações dos próprios instrumentos culturais e jurídicos de dominação.

20 A ontologia de Ernst Bloch se contrapõe às ontologias idealistas, realistas e nihilistas, que se baseiam na oposição entre existente (ser) e “inexistente” (nada), contra a qual ele propõe a oposição do “ser” ao “não” (ausência, o que não aparece) e ao “ainda não” (emergência, a possibilidade) (ibid: 37-42). Perceba-se, que a ausência e a emergência continuam a se opor ao “ser”, que continua a indicar o pensamento eurocêntrico. Não se leva em conta a existência de “seres”. E continua-se a criar a oposição binária.

1.3 A ARQUEOLOGIA DAS PRÁTICAS QUILOMBOLAS

A consideração das produções híbridas quilombolas, a referenciar ao mesmo tempo as narrativas sociais e práticas territoriais e considerar as transculturações produzidas nos campos dos conceitos religiosos e racionais do colonizador, para que fosse procedida uma legitimação histórica dos territórios é objeto de uma contribuição metódica que nós nominamos de Arqueologia das Práticas.

Obviamente que tais produções híbridas quilombolas não foram objeto e nem podem ser diretamente acessadas pelas fontes históricas e científicas da discursividade racional, a não ser que seja por meio do vazamento do texto da colonialidade para observar a intertextualidade quilombola como sendo aquilo que Spivak chama de “quase outro”, algo que pode ser inferido do contraste entre as transculturações quilombolas e os silêncios do texto colonial, republicano, e da própria História.

É neste sentido que seria necessário que se procedesse a uma arqueologia, onde seja dos significados existentes nas comunidades, pudessem ser reconstituídas as produções de descontinuidades linguísticas nas relações históricas e sociais (que poderiam ser identificados nas narrativas sociais), seja das práticas existentes, que requerem específicos tipos de relações sociais e ambientais em âmbito interno e externo ao grupo, pudessem ser reconstituídas as relações ecossocioeconômicas, evidenciando determinados tipos de trocas interculturais ou recriações de específicas tradições que compõem tais práticas, e que poderiam evidenciar contatos, assimilações e relações de imposição nas relações históricas que as produziram.

Diante disto, portanto, nos incumbe construir a partir dos marcos teóricos escolhidos por nós, o presente contributo metódico, seja em relação a uma arqueologia significativa quilombola, seja em relação a uma arqueologia do território, enquanto uma espécie de arqueologia da paisagem, que a partir das práticas materiais e relações sociais e ambientais por elas requeridas possam evidenciar as relações e os conflitos que produziram as atuais comunidades.

Embora a Arqueologia das Práticas se destine mais à produção do capítulo 4, que trata da compreensão de princípios de gestão a partir do contato que já havíamos realizado com as comunidades em campo, contudo, a reestruturação do discurso jurídico e do patrimônio cultural, é pensada a partir deste contributo metódico de natureza mais empírica, motivo pelo qual primeiramente faremos a descrição do nosso método a partir da Arqueologia das Práticas, para só depois descrevermos a ideia de reestruturação discursiva que concebemos.

1.3.1 O Elemento significativo das reconstruções práticas

O primeiro elemento da construção metódica da arqueologia das práticas, que requer uma abordagem linguística, é o da significação das construções sociais quilombolas como descontinuidades, de modo a compreender suas narrativas sociais como a formação e sucessão de sincronias (ou estruturações²¹) e diacronias (desestruturações) que criam o devir histórico de suas materialidades linguísticas, desde suas relações sociais e históricas. Aqui temos em mente uma leitura linguística cuja base remonta à Arqueologia do Saber de Michel Foucault (sucédida em várias obras, e com sua síntese teórica em FOUCAULT (2008a).

É verdadeira a crítica recorrente a Foucault de que seu método arqueológico não foi usado para estudar as realidades linguísticas não logo e eurocentradas²², tendo o autor quase que se voltado totalmente para desvelar o campo discursivo racional moderno, revelando a estruturação do tipo hierarquizada, o “panótico” (FOUCAULT, 1999).

Mas também é verdadeiro, o fato de que a Arqueologia do saber foi a base teórica linguística para boa parte das construções posteriores dos pós-coloniais, que usarão de uma base arqueológica significativa foucaultiana para compreender a presença das semioses sociais.

Teoricamente, a Arqueologia do saber de Foucault não é uma linguística só da razão, vendo contextos sócio-históricos descontínuos, a produzir discursos e práticas, em posições e relações. A compreensão das regras de formação e transformação dos discursos em FOUCAULT (2008b: 165) se deve à materialidade linguística: a existencial trama de relações sociais e com a vida, que a linguagem enunciativa e conceitual cria, em estratégias nem sempre formais:

sob a fina superfície do discurso, toda a massa de um devir em parte silencioso: [...] os sistemas que tornam possíveis as formas sistemáticas últimas;

-
- 21 O autor, sendo pós-estruturalista, evita o termo estrutura e usa sincronia, mas em Saussure esta é um atributo da estrutura, além de que Foucault usa os termos estruturação e desestruturação, o que mostra que sua restrição se volta mais às estruturas fixas de Althusser e Lévi-Straus, não às dinâmicas.
- 22 SANTOS (2010: 36), por exemplo vê Foucault menos como um crítico pós-moderno e mais como o clímax e a derrota da crítica moderna, tendo o mérito de mostrar que não há saída emancipadora no 'regime de verdade' do poder disciplinar do 'panóptico', construído pela ciência moderna (onde a própria resistência se transforma em opressão consentida e interiorizada) e de muito contribuir para dar credibilidade à busca de 'regimes de verdade' alternativos, mas não reconheceu outros saberes e práticas de saber fazer.

[...]. a análise das formações descobre não a própria vida em efervescência, [...] mas sim uma espessura imensa de sistematicidades, um conjunto cerrado de relações múltiplas. [...] por mais que se esforcem para não serem a própria trama do texto, não são, por natureza, estranhas ao discurso. [...] elas não especificam um pensamento, uma consciência [...] que seriam, mais tarde, e de uma forma jamais inteiramente necessária, transcritas em um discurso, mas que caracterizam certos níveis do discurso. (FOUCAULT, 2008a: 85)

Em Foucault, enunciado indica a dimensão de existência material da linguagem²³. É o que cria a estruturação, a capacidade da linguagem, e que é função do discurso, de criar a relação de existência, estabelecer um domínio para com o que enuncia, ligando signos (não só lógica e gramaticalmente, mas em formulações e performances de instituições, grupos, autores) a objetos e sujeitos, numa relação em que significar é existir: significado e o significante têm existência mútua²⁴. (ibid., p. 100)

No autor, até mesmo o caráter positivo da realidade adviria desta relação (ibid., 128, 141). A positividade aqui não é uma imanência desde objetos ou sujeitos. É a construção de linguagem junto às coisas e à sociedade, sendo que as discursividades práticas têm a capacidade de estruturar este positivo, do mesmo modo que as linguagens acadêmicas:

já que as obras literárias, os mitos, as narrativas populares, etc. são feitos com a linguagem [...], não se poderiam reencontrar, em todas estas obras, estruturas que sejam [...] descritíveis a partir das estruturas que se podem encontrar no próprio material, ou seja, a linguagem? [...] uma estrutura

23 Para o autor, *performance linguística ou verbal* é o conjunto de signos criados por uma língua natural ou artificial, *formulação* é o ato individual ou coletivo de autoria que, em um dado material, cria um grupo de signos, *frase ou proposição* são as unidades que a gramática ou a lógica podem reconhecer como signos e *enunciado* é a modalidade de existência própria deste conjunto de signos, que numa materialidade repetível (historicidade) os ligam a um conjunto de objetos ou a posições dos sujeitos. Por fim, *discurso* seria um conjunto identificável de sequências de signos, criados numa dada performance linguística e que assumem enunciados, já que são modalidades particulares de existência. (FOUCAULT, 2008a: 121-122)

24 Quando digo meu nome Jefferson, sei gramaticalmente que tal palavra veio da língua inglesa, mas o enunciado que assume, se liga à minha existência como sujeito/objeto que significa, e de quem recebe existência singular.

epistemológica [...] que permite fazer aparecer o caráter das relações lógicas no próprio cerne do real [...] os fenômenos de comunicação que vão da microbiologia à sociologia [...] as condições de mudança graças as quais se pode analisar os fenômenos históricos (FOUCAULT, 2008b: 167)

A arqueologia significativa, portanto, pressupõe a compreensão de uma história das relações entre a linguagem e materialidade de um dado sujeito, grupo ou instituição, desde a interação, justaposição, coexistência e relacionamento entre técnicas, organizações perceptivas, discursos e práticas discursivas, que produzem específicos enunciados, conceitos e estratégias discursivas ligadas às posições destes sujeitos em relação ao domínio de objetos de que fala (FOUCAULT, 2008a: 80-81). O enunciado toca diretamente à existência material, sendo moldado pela posição do sujeito ou grupo. Já o conceito é uma percepção social desde certa forma de conviver. E os discursos são as estratégias que estas percepções assumem, ao coexistir, se relacionar ou se impor.

Logo, uma arqueologia significativa de um grupo (a comunidade quilombola) seriam as sucessões de estratégias discursivas e práticas desta comunidade diante dos cenários enfrentados, relações e conflitos vividos, mostrando as práticas discursivas e seus movimentos sociais, a atuar no âmbito interno, externo e institucional, por meio de específicas práticas e reconstruções ou ressignificações dos discursos formais.

Esta ideia de que os grupos podem produzir semioses ligadas às suas realidades sociais, tem como precursor, também no final dos anos 60, além de Foucault, Lucien Goldmann e seu Estruturalismo Genético.

Na verdade, Goldmann na França e Raymond Williams na Inglaterra eram autores da crítica dialética ao reducionismo da fórmula “base e superestrutura na práxis marxista”. Em WILLIAMS (2005) a questão foi abordada pela hegemonia de Gramsci, na qual a totalidade é uma vivência profunda, não podendo a cultura dominante exaurir as práticas residuais e emergentes, criando a complexa variação da práxis.

Goldmann, por sua vez, abordou a questão desde a consciência de classe de LUKÁCS (2003), de que os grupos sociais, pela realidade que vivenciam, formam apropriadas consciências, consideradas também em seu caráter sincrônico e diacrônico, um devir dialético das consciências.

Para isto, Goldmann aderiu à ideia de Piaget da consciência como estrutura emergente e de conjunto. Mas no autor isto tem um sentido diverso, o de transformação dialética da consciência social a partir das complexas relações intergrupais. Cada classe social assumiria formas estéticas, éticas e epistêmicas identificáveis historicamente.

Modificações destas formas culturais mostrariam transformações das inter-relações entre as classes sociais como seu pano de fundo. Para LÖWY (2016) não se deve subestimar a análise das formas culturais em Goldmann, pela qual ele pôde identificar precisos aspectos sociais (da consciência moderna nas obras de Pascal e Racine) e das transformações sociais de 1968, que ele inferiu desde a análise duma mera peça teatral:

Ele manifesta, portanto, grande perplexidade diante do teatro de Jean Genet, e pergunta: *Como é possível que um escritor possa escrever, hoje, nos anos 1960, essa peça? Trata-se de um simples acidente? [...] Ou se trata de alguma coisa muito mais importante? Do primeiro sintoma de uma mudança histórica? [...]*

Dois anos depois se dão os acontecimentos de maio de 1968, aquela explosão que mostrou um potencial bastante inesperado de contestação

História e consciência social em GOLDMANN (1984: 15) são processos de transformação e recriação da sociedade (em novas formas culturais) pelas relações dialéticas entre grupos. Inicialmente via apenas as classes sociais como produtoras de consciência social, sendo tidas como *infraestruturas das visões de mundo*. Haveria um limite cognitivo próprio ao modo de pensar e agir de cada classe (e também a um período histórico) chamado de *consciência possível*, que se diferiria da *consciência real*, a que criaria os limites do projeto sociopolítico de cada visão de mundo, que surgiria em face dos embates e das alianças exigidos pela luta de classes, (GOLDMANN, 1984: 99-100).

Para (LÖWY, 2016), o estruturalismo genético de Goldmann é um método que leva em conta dois aspectos:

procura analisar totalidades estruturadas, e [...] a dialética entre todo e as partes (LÖWY, 2016: 26)
O que ele designa como gênese é o processo de constituição histórica [...] na realidade, o que se chama de estrutura deve ser entendido como [...] processo de estruturação, um processo genético de formação de estrutura, seguido de um processo de desestruturação (LÖWY, 2016: 29)

Inicialmente, influenciado pela teoria das formas de Luckàs, GOLDMANN (1984: 105-111) não via como possível haver uma grande variedade de visões de mundo, concebendo formas gerais, que seriam identificáveis com as classes sociais, o que acabava por recriar o estruturalismo objetivista, a ideia de estruturas gerais do pensamento.

Já na fase final de sua obra, e num ambiente pós-1968 na França, o autor abandonou as formas gerais e acentuou seu viés transformador da narrativa social, em que não só as classes, mas cada grupo em suas experiências recriaria as “*estruturas mentais ou significativas*”, ligadas à sua consciência empírica e suas representações (GOLDMANN, 1971).

Tal ideia da semiose social, preconizada em Goldmann e Foucault adentrará, por sua vez, junto com o desconstrutivismo de Derrida, nos Estudos culturais britânicos e depois nas análises pós-estruturalistas dos contextos africanos e asiáticos que criarão o pós-colonial.

A escola dos Estudos Culturais Britânicos para HALL (2003: 132-158), veio de uma tradição do fim dos anos 50 e anos 60, ligada à nova esquerda e que criou a visão culturalista na sociologia e na história, que via nas práticas culturais um fator para a dialética social²⁵.

Decorreu daí a discussão sobre o papel das práticas culturais para a formação de subjetividades e grupos na contemporaneidade, vindo do intenso debate entre Thompson e Williams nos anos 60, que Hall diz que se centrou nas relações práticas e seu papel para o criar da cultura como totalidade²⁶. Outro marco foi a criação por Hoogart do CCCS (Centro de Estudos Culturais Contemporâneos) da Universidade de Birmingham em 1964, centrado nas relações das práticas com os meios de comunicação de massa, que desde 1970, teve a direção de Stuart Hall.

Este debate culturalista finda para HALL (2003: 138-139) na assimilação de Thompson por Williams, o que trouxe a teorização deste sobre a existência das práticas residuais e emergentes como modo de explicar as diferentes culturas populares. Por sua vez, ele absorverá a ideia de estruturas significativas de Goldmann. Em WILLIAMS (1971), o autor diz que já vinha pensando na ideia de uma *estrutura de*

25 O Estudo da cultura popular da classe operária inglesa em *A formação da classe operária inglesa* de Thompson (1963) (que para CORCUFF (1998: 72-74) é a obra pioneira do construtivismo dos grupos sociais), além de *As utilizações da cultura* de Hoogart (1957 – sobre a cultura viva da classe trabalhadora: estrutura incrustada de valores) e *Cultura e Sociedade: 1780-195*” de Raymond Williams, 1958 (sobre a relação entre a cultura, a experiência e a consciência), são os trabalhos precursores da escola.

26 De um lado, Williams via um “modo de vida global”, de inter-relação das práticas como formas humanas de energia que criam padrões. Já Thompson via modos de vida diferentes em troca “*entre o escrito e o oral, o dominante e o subordinado [...] que somente sob uma pressão imperiosa – por exemplo, o nacionalismo, a consciência de classe ou a ortodoxia religiosa [...], assume a forma de sistema*”. THOMPSON, (1998:17). Ambas as posições viam uma dialética construtivista cultural, desde um agenciamento prático uma “*tração da experiência*”.

experiência, e a sacou em 1970, do breve contato com Goldmann²⁷, e sua ideia de estruturação integral do pensar e da sociedade. Na teoria literária, ele a chamou de “*estruturas de sentimento*”²⁸. É a ideia da estruturação integrada do pensar e sentir na experiência social.

Daí se inicia a segunda fase dos Estudos Culturais, com sua saída do culturalismo, e entrada no Estruturalismo (anos 70). Desde o início o vínculo foi menor com a ideia de estruturas objetivas (de Lévi-Strauss) e mais com a de semiose social, do estruturalismo genético e do pós-estruturalismo de Foucault e Derrida.

Perceba-se que a influência de Althusser nos anos 70, não se deu no senso de determinação econômico estrutural, mas vendo os meios de comunicação de massa como aparelhos ideológicos (HALL, 2003: 401). Hall esclarece que a visão de Althusser da relação orgânica das práticas com o capitalismo criou uma problemática e trouxe o profundo trabalho de contestação ao reducionismo econômico, quanto às sociedades em que o capitalismo se impôs pela colonização (ibid: 204).

Tal contestação no seu pensamento, surgiu no final do anos 70, por meio de num desvio gramsciano (ibid:205), que lhe permitiu ler as contradições das ideologias subordinadas, em relações não orgânicas com os aparelhos ideológicos. *Policing the crisis* (trata do controle social pelo pânico moral criado pela ideologia racista dos crimes dos negros) foi o marco desta sua virada (ibid: 210), depois do qual passou a focar e a questão racial, e a se preocupar como o que acontecia por detrás da tela, com a teoria da recepção (ibid: 353-404).

Ainda no fim dos anos 70 se deram outras duas rupturas. Interno à escola, a ruptura feminista revelou o subjetivo como prática que se liga ao poder, sobretudo a sexualidade e o gênero (ibid: 209). Externamente, a ruptura pós-colonial, inserindo-se Hall, nos anos 80, neste campo.

Tal conjunto de rupturas traz a terceira fase dos Estudos culturais, que, com a saída de Hall da direção do CCCS em 1979, e o fortalecer da ideia das políticas de identidade, que buscaram afirmar certas práticas subjetivas ou grupais, a confrontar as estruturas hegemônicas.

27 Colaboração que não pôde ser muito longa em face do falecimento de Goldmann no mesmo ano, como descreve WILLIAMS (1971):

Last spring Lucien Goldmann came to Cambridge and gave two lectures. It was an opportunity for many of us to hear a man whose work we had welcomed and respected. [...] I invited him and he agreed to come back again this year. More particularly we agreed to exchange our current work directly [...] And then, in the autumn, he died

28 Em “Marxismo e Literatura”, o autor afirma que a categoria “estruturas de experiência” seria “*num certo sentido, a melhor palavra, mais ampla, mas com [...] obstáculo mais importante ao reconhecimento da área da experiência social que está sendo definida*”. (WILLIAMS, 1979: 134)

1.3.1.1 Estudos Culturais e a Diáspora

É portanto, nesta terceira fase dos Estudos Culturais, sobretudo sua ligação com o pós-colonial, como um vasto campo de estudos dos repertórios de sentido, que se dá a influência decisiva da Arqueologia significativa quilombola. Para Boaventura de Sousa Santos:

A partir da década de 1980, sobretudo, as abordagens das ciências humanas e sociais convergiram para o campo transdisciplinar dos estudos culturais para pensar a cultura como um fenômeno associado a repertórios de sentido ou de significado partilhado pelos membros de uma sociedade (SANTOS, 2003: 28)

Nesta fase, os Estudos Culturais superam a ideia de uma escola específica sobre a cultura do operariado britânico, ou sobre meios de comunicação de massa e o multiculturalismo, para abranger os Estudos sobre o campo das construções e transformações culturais, abrangendo aqui as inter-relações sociais e disputas ideológicas em torno da cultura. Há uma crítica ao reducionismo econômico, mas não uma rejeição da economia como parte da construção dialética do real.

Contudo, a despeito de manter sua importância na teoria social atual, há alguns questionamentos pós-modernos, quanto à ideia da cultura como campo válido de investigação, como a da antropóloga feminista Lila Abu-Lughod, que em *“Writing against the culture”* diz que o conceito de cultura opera de modo semelhante a seu predecessor: a raça (ABU-LUGHOD, 2006: 157), e na mesma linha, Robert Young, que ao se voltar contra o conceito de hibridização de Said, afirma em *Colonial Desire* que a ideia de cultura é fruto das diferenças forjadas na economia capitalista conflitiva, sendo um demarcador destas diferenças e do racismo, alimentando a segmentação (YOUNG, 1995: 53-54).

Estes questionamentos são importantes para pontuar, como afirma HALL (2003: 93), que a adoção dos Estudos culturais pelo pensamento pós-colonial não buscou restaurar o discurso racial, mas superá-lo, de modo que a hibridização não afirma a diferença como referente racializado, mas sim rearticulado. E a produção das diferenças criam rupturas com as hierarquizações sociais, que é aquilo que se busca.

Logo, a noção de cultura dos Estudos culturais não é a da tradição antropológica (demarcar o diferente por tipologias evolutivas sociais ou raciais), outrossim, é uma noção pós-antropológica: a cultura é o refazer de significados e práticas na luta ideológica, considerando os conflitos em torno das reapropriações identitárias dos grupos.

Mesmo a antropologia contemporânea tem se apercebido da possibilidade de buscar novos repertórios culturais:

À luz das transformações históricas globais, a crítica pós-modernista da etnografia tem uma certa pertinência. Mas seu corolário não é o fim da "cultura", e sim que a "cultura" assumiu uma variedade de novas configurações, e que nela agora cabe uma porção de coisas que escapam ao nosso sempre demasiado lento entendimento. Em lugar de celebrar (ou lamentar) a morte da "cultura", portanto, a antropologia deveria aproveitar a oportunidade para se renovar, descobrindo padrões inéditos de cultura humana. A história dos últimos três ou quatro séculos, em que se formaram outros modos de vida humanos - toda uma outra diversidade cultural, abre-nos uma perspectiva quase equivalente à descoberta de vida em outro planeta. (SAHLINS, 1997: 58)

Desta forma, a noção de cultura neste sentido pós-antropológico busca os padrões inéditos que mostram o descontínuo, as experiências de reestruturações significativas e práticas. O nosso foco nesta parte do trabalho são as produções significativas relacionadas à diáspora.

Neste sentido relataremos a seguir, sobretudo, a convergência do pensamento de Stuart Hall até o pós-colonial e a criação da teoria da diáspora, que é o marco teórico central desta parte de nosso método.

O primeiro contributo teórico relevante de Stuart Hall é o da desconstrução do popular, afirmando o autor no texto de 1981 "*Notas sobre a desconstrução do Popular*" (publicado em HALL, 2003: 247-263) que não era mais possível no Século XX (como fez Thompson para ler o Século XIX) ver a cultura popular como enclave, já que não se pode garanti-la numa dada forma e posição, assumindo formas instáveis e contraditórias, em uma espécie de:

tensão contínua (de relacionamento, influência e antagonismo) [...] que se polariza em torno dessa dialética cultural [...] O rebelde cantor de música *folk* amanhã estará na capa da revista [...] O significado de um símbolo cultural é atribuído em parte [...] pelas práticas as quais se articula e é chamado a ressoar. O que importa [...] o estado do jogo das relações culturais [...] a luta de classes na cultura ou em torno dela (HALL, 2003: 257-58)

Perceba que não se assume um sujeito popular heterogêneo, mas uma nova compreensão da luta de classes, a luta ideológica.

É dentro desta luta ideológica que o autor vê se estabelecer o discurso do racismo, afirmando em “*A relevância de Gramsci para o estudo de raça e etnicidade*” de 1986 (publicado em HALL, 2003: 294-334) que o racismo é marcado por tal luta, em que vítimas se tornam “submissas” aos embustes raciais que as aprisionam, por meio do assédio que sofrem a partir dos interesses (pode ser a religião, ciência, literatura, artes, mídia) que buscam justificar sua dominação, numa distinção de superioridade, como a que foi usada no colonialismo.

A compreensão das posições assumidas pelo popular em uma luta ideológica, surgiu já sob influência pós-estruturalista, no conceito de novas etnicidades (HALL, 1988), pelo qual um grupo se forma de modo complexo, manejando várias categorias, estabelecendo várias relações e múltiplas posições e identidades, ao se auto-articular como diferença em um jogo cultural, não sendo possível associá-lo à essência fixa de uma identidade étnica, o que só criaria uma espécie de neutralização de suas diferenças, reproduzindo-o novamente como o referente racializado do colonial. É por meio da *difference*, que se observam novas etnicidades.

Aliás, consideramos que estas posições de diferença das novas etnicidades permitem reler as relações históricas que se deram no seio do próprio colonialismo. Observando a formação de posses quilombolas, por exemplo, há a produção de diferença colonial, na medida em que muitas comunidades se articularam no seio da estrutura colonialista. Obviamente que na época, estas posições pouco se articulavam como discurso de diferença identitária, uma vez que as hierarquias sociais e as leituras binárias neutralizavam suas diferenças. Contudo, seu atual acúmulo de capital cultural é resultado de longo processo histórico. Setores que antes compunham um só campo binário, o popular, hoje tem mostrado diversas estratégias de luta político-cultural, sem que contudo, tenham ainda deixado de se deparar com os essencialismos. E será na articulação de diferenças, que eles serão superados.

Em “*Que Negro é esse na Cultura negra*” de 1992 (publicado em HALL, 2003: 333-49), o autor vê a “cultura negra”, como a articulação, pelo significante “negro”, de uma posição no campo da globalização²⁹.

29 Campo criado no pós-guerra com as descolonizações do “terceiro mundo” e a hegemonia dos EUA, criando um ambiente pró diferenças que é instável; flutua para o fetiche exótico sexual, a diferença que não faz diferença (tipo United Collors of Benetton), e o recriar do primitivo. Inverteu a dominação simbólica, que do discurso que distinguia uma “alta cultura” superior, deu vez a uma representação da cultura popular por uma cultura de massas, que

Cada identidade, ao buscar afirmar sua posição, pode, para Stuart Hall, usar duas dimensões dialéticas, que lhe confere historicidade.

Uma essencialista, é o tradicional modo de ver a identidade, que a liga ao passado e contínuo, em que ela é a unidade subjacente às diferenças e ao tempo, vista por um sujeito ou um grupo como um ser uno. Outra é a identidade como diferença, o modo novo de vê-la, que a liga ao devir, à vida, que é um aspecto crítico da identidade: mostra no que nos tornamos no jogo da história, poder e cultura (HALL, 1996: 68-9). No exemplo da identidade negra, uma essência fixa “negra”, obscurece as diferentes experiências negras:

O momento essencializante é fraco porque naturaliza e des-historiciza [...] No momento em que o significante "negro" é arrancado de seu encaixe histórico [...], valorizamos, pela inversão, a própria base do racismo [...] a policiar as fronteiras – que, claro, são fronteiras políticas, [...] como se elas fossem genéticas. [...]

é para a diversidade e não para a homogeneidade da experiência negra que devemos dirigir [...] outros tipos de diferença que localizam, situam e posicionam [...] não com um único conjunto de oposições [...] mas com uma série de posições diferentes. Cada uma delas tem para nós o seu ponto de profunda identificação subjetiva. [...] no campo das identidades [...] elas frequentemente se deslocam entre si. (HALL, 2003: 345-46)

Este deslocar-se entre essência e diferença, mostra de um lado, o papel reconstrutivo essencial, que não é negligenciado, a redescoberta imaginativa da essência, não a busca do passado perdido, mas o achar o passado no recriar da comunidade atual (como na busca da identidade negra caribenha no fazer poético de Aimé Césaire). Já a identidade como diferença, faz ver como as identidades negras foram posicionadas e sujeitadas de tal modo que o próprio negro se viu como outro (mostrado pela psicologia da colonização de Frantz Fanon), é a descontinuidade da essência e a continuidade na diferença (povos de diferentes regiões arrastados à escravidão e unificados como outro, separados do passado factual, mas que é retrazido pela identidade atual) (HALL, 1996: 68-70)

Deste modo, Hall concebe a diáspora como histórica experiência dolorosa (ainda hoje reproduzida por migrações), que baseou a criação

visou trocar a experiência comunitária pela ofertada pela rede comunicativa das burocracias culturais, de modo a vinculá-la ao mercado global.

da diversidade cultural 'negra'. Esta, mesmo via *mainstream*, criou discursos diferentes, outras tradições, onde o estilo (não a forma) se torna a matéria do acontecimento, deslocando o mundo logocêntrico em representações do corpo como capital cultural. Espaços performáticos que só parcialmente se ligam a heranças africanas, sendo, em verdade, inovações linguísticas no ocupar do alheio, estética que hibridizou a base vernácula pela re/trans/codificação (HALL, 2003: 333-49).

Para compreender a hibridização experienciada pela diáspora, Hall, como já dito, adere à categoria da *différence* de Jacques Derrida, concebendo o deslizar dos significados, e a criação de *pontos de passagem* entre as fronteiras culturais. Neste sentido, Hall ressalta que as formas culturais resultantes da diáspora são, em si, alternativas para ler a história e traduções culturais:

Igualmente significativa, então, é a forma como essa "África" fornece recursos de sobrevivência hoje, histórias alternativas àquelas impostas pelo domínio colonial e as matérias-primas para retrabalhá-las [...] Nessa perspectiva, as "sobrevivências" em suas formas originais são maciçamente sobrepujadas pelo processo de tradução cultural. (HALL, 2003: 40-41)

É importante, portanto, frisar a ligação da teoria pós-colonial, sobretudo nela, da Teoria da Diáspora, com a teoria da Tradução Cultural. Contudo, aqui esta teoria se liga a um novo paradigma de tradução baseado em uma linguística não binária e que afasta o primado da racionalidade como referencial de mediação entre as culturas.

São as próprias culturas, em face do fenômeno da diáspora, que em suas experiências sociais, são as produtoras de tradução cultural. Portanto aqueles modelos, como o de SANTOS (2010), que veem na tradução a recriação da hermenêutica, por mais que esta seja tida como intercultural, acabam, em nosso ver, por retirar o foco das semioses sociais, para reintegrar o primado da mediação racional.

É precisamente por isto que consideramos a necessidade da realização de uma Arqueologia das práticas sociais, e que nesta o elemento significativo seja pensado pela Diáspora, a partir das semioses sociais e sua criação empírica de pontos de passagem para com a racionalidade, estes, sim, que deveriam ser buscados como objetos.

A mais completa descrição da epistemologia da Diáspora coube a Paul Gilroy realizar em 1993, com a obra "*O Atlântico Negro*" (GILROY, 2001). Em linhas gerais a obra busca mostrar os entraves no debate essencialismo e anti-essencialismo da cultura negra.

Neste debate, o autor defende um novo viés anti-essencialista em que a música negra é vista como uma contracultura da modernidade. A obra é crítica ao essencialismo negro de viés nacionalista, tal: 1) o que enclava o negro em identidades nacionais (fascismo explícito ou mascarado); 2) o multiculturalismo global includente do tipo *united collors of bentton* ou através do *mainstream*; e 3) o nacionalismo negro propriamente dito, desde o pan-africanismo (Crummell, Blyden, Delany, Frederick Douglas), dentro do qual o autor faz a crítica à obra de Du Bois, e sua criação da ideia unanimista de raça negra.

Em contraponto, defende a vitalidade e complexidade da cultura negra, vendo-a como uma epistemologia híbrida além logocentrismo:

Eles tiveram de lutar - muitas vezes por meio de sua espiritualidade - para manterem a unidade entre a ética e a política, dicotomizadas pela insistência da modernidade em afirmar que o verdadeiro, o bom e o belo [...] pertenciam a domínios diferentes [...] teóricos dos direitos naturais que procuravam distinguir [...] a moralidade da legalidade [...] idealistas que desejavam emancipar a política da moral [...] economistas políticos [...] formularam a separação da atividade econômica tanto da ética como da política. Os excessos brutais da *plantation* escravista forneciam um conjunto de respostas morais e políticas [...] A história e a utilidade da música negra [...] permitem que acompanhem parte dos meios pelos quais a unidade entre ética e política tem sido reproduzida como [...] urna aquisição histórica elementar produzida das vísceras de um corpo alternativo de expressão cultural e política (GILROY, 2001: 99)

Esta dicotomia mostrada por Gilroy entre a realidade fragmentada moderna (econômico, ético, estético, político) e a realidade diaspórica, onde não só o corpo, mas as complexas relações da comunidade, são integradas, faz da tradução cultural, o observar dos pontos de passagem do transcodificado para o codificado.

Como bem assevera Gilroy no prefácio à edição brasileira, esta compreensão diaspórica da cultura negra como reconstrução social e negociação no espaço moderno, perpassa a sociologia brasileira. Logo, os pontos de passagem não nos são dados por Gilroy mas por Verger, como mensageiro entre a cultura Nagô (dos orixás) dos povos Iorubá do

Benin e o candomblé da Bahia, ou entre as culturas Fon, Jêge, Fanti, Ashanti (os voduns) da Costas da Mina e o Maranhão ou o Haiti³⁰: É a “interpenetração de civilizações” que já havia mostrado Roger Bastide.

O que a Diáspora traz é o olhar da reconstrução social que reivindicou o corpo como jogo de resistência e do desejo, a despeito do mundo do trabalho e das leis que o buscavam dominar (ibid: 17)

No Brasil, as diversas facetas do processo histórico de resistência negra se mostram na existência de terreiros de religião afro-brasileira. O território da família, da tribo, onde o ancestral atuava na África, no espaço colonial é um confinamento ao aparato legal disciplinar, mas que ainda assim, reuniu tradições africanas em um novo território (o terreiro), e por ele negociou no campo do colonizador. Para Gilroy:

os produtos e códigos estéticos das formações culturais negras, embora possam ser rastreados até um local distinto, têm sido alterados, seja pela passagem do tempo ou pelo seu deslocamento, reterritorialização ou disseminação por redes de comunicação e troca (GILROY, 2001: 170).

KAWAHALA (2014) propõe para a compreensão destas encruzilhadas epistêmicas próprias à produção da cultura negra no Brasil, aquilo que ela chama de uma *Epistemologia de Exu*. Na obra, a autora estuda a canções de Martinho da Vila observando contradições e potencialidades de resistência e da formação de uma identidade negra positiva. A contradição condiz no fato de as influências do cantor gravitarem, de um lado, no pan-africanismo e no pensamento negro brasileiro (Abdias do Nascimento, Milton Santos, Muniz Sodré, Jurema Wernek), e de outro, no lusotropicalismo de Gilberto Freyre. Esta contradição poderia desqualificar a obra. No entanto, para compreender a cultura negra, a autora vê como necessário que o paradigma dualista, universal, seja transfigurado em outros modos de analisar, de modo a se colocar na encruzilhada, nos múltiplos caminhos, nas trocas culturais, entre Brasil e Angola, presentes em Martinho da Vila. O signo de Exu, na Umbanda, representa, para a autora, esta possibilidade de se colocar na encruzilhada, nos múltiplos caminhos, nas trocas culturais, como característica da resistência negra na diáspora. Logo, a Epistemologia de Exu, para ela, seria um processo descolonial, de recolha dos fragmentos da contradição, os jogando num alguidar, alquimizando e produzindo outras formas de existência próprias uma linguística da diáspora.

30 Sobre o sincretismo no Candomblé ler VERGER (2002) e o Tambor de Crioula e de Tambor de Mina no Maranhão, ler ainda FERRETI (1997).

1.3.2 O Elemento territorial das reconstruções práticas

Da nossa pesquisa de campo de Mestrado, a dinâmica histórica das comunidades pesquisadas quanto às práticas de que se usaram para legitimar suas posses, mostram uma região cuja ocupação histórica trouxe práticas materiais bem gerais das comunidades quilombolas ou de outras camponesas (que já conhecíamos desde nossa atividade como advogado sindical), mas mostrou diferentes relações internas e externas, conforme suas específicas recriações e as alianças e conflitos entre as comunidades, os indígenas e os fazendeiros, dinâmicas sociais que de tempo em tempo foram descontinuadas a externo por fatores que vão da Guerra da Balaiada à atual implantação da “revolução verde” (por meio de monoculturas de soja eucalipto). Ou seja, é um quadro socialmente complexo, mas que se mostrou culturalmente comum.

Sabe-se que os campesinos eram posses ilegais, mas toleradas no período colonial e imperial, pois forneciam alimentos a fazendeiros e a tropas estatais (de linha). Os quilombolas em acordos com campesinos também inseriam sua produção. Esta cultura comum foi, então, definida pelo modo de produção e pela repressão dos capitães do mato e tropas legais, pela violência? Ou foi uma rede solidária de resistência, material e imaterial por meio da cultura e se valendo da dependência alimentar dos fazendeiros³¹, para legitimar as posses dos territórios?

De qualquer modo, parecia-nos algo entre estas duas hipóteses.

Isto mostra também as condições do território que propiciaram um contexto híbrido, em que a atuação diaspórica quilombola se viu em uma formação prática e simbólica intercultural, no que as comunidades quilombolas daquela região tiveram de manejar distintos legados culturais em seus territórios:

- 1 – origem em sociedades africanas (de tribais a estados) com referenciais simbólicos diversos, muitas vezes bem antigas, como no caso Bantu (o descreve (DUSSEL, 2000: 26), ou de modo disperso a partir do tráfico ilegal e compra de escravos;
- 2 – território configurado por práticas indígenas e para isto, há a hipótese de contatos interculturais (temos um registro oral em nossa dissertação, da interação de saberes indígenas, reportando o uso do Tipiti (Tapiti) na produção da mandioca, um artefato que Hans Staden primeiro relatou na década de 10 do Século XVI, feito com o talo do endêmico Buriti (vide (NERI, 2011)));

31 ALMEIDA (2008) mostrou no Século XIX o discurso da decadência da agricultura, que criticava a sua produção indígena, a relação servil com os camponeses em troca de alimentos, e a proteção destes aos quilombolas.

- 3 – existência de uma colonização indígena-dependente (tal no discurso da decadência no século XIX, em que ALMEIDA (2008) traz a dependência aristocrática quanto ao fornecimento de alimentos desde uma agricultura do tipo indígena, criticada como a causa da decadência), inclusive para o conhecimento do território (primeiras cidades do interior foram aldeamentos);
- 4 – a técnica de produção de casas na região em adobe, não era predominante na África, e sabemos de sua presença no Norte da África, e que deve ter chegado como cultura material imposta via colonização. (vide (NERI, 2011));

A questão é arqueológica, mesmo de Arqueologia de Contato e da Paisagem, e esta última no sentido de Paisagem Biopolítica, como o descreve BASTOS (2011):

tudo é arqueológico, e se ainda não for, um dia será, [...]. (ibid: 82)

A partir do momento em que duas grandes “coletividades” de tradição modernista, a sociedade e a natureza, foram diluídas, quero dizer, distribuídas e divididas por causa de crises práticas da ecologia, a noção de reunião ou reconstituição desses coletivos – sejam eles humanos ou não – tornou-se a coisa mais importante. (ibid: 83)

A questão aqui é ver o biopoder que implicou a colonialidade e ver os espaços em branco deste biopoder, que na diáspora mostrará o deslocamento forçado de coletivos sociais africanos para se inserirem na exploração de um território por meio da colonização moderna, território que para ter sido explorado requereu a dizimação e/ou redistribuição de coletivos indígenas e tudo isto implicando a transformação da paisagem, que por algum processo que pode, em cada caso, ser identificado em campo, trouxe uma legitimação neste espaço, das posses das atuais comunidades autodefinidas como quilombolas. Estas por sua vez devem ser vistas como práticas biopolíticas, que atuando no campo disciplinar colonial, transculturaram a colonialidade e se legitimaram como posses.

A própria diáspora deve ser tida como uma crise ecológica e de sentido subjetivo e coletivo, que se integra a atual crise global. O desafio que Bastos nos deixa é a reconstituição de uma arqueologia biopolítica, ou seja, ver a atuação política quilombola no seio da colonialidade, a partir das atuais configurações de autênticas paisagens culturais desde a constituição dos territórios quilombolas.

Neste sentido, assumimos a arqueologia das práticas quilombolas, não no sentido da busca do passado contínuo, mas da reconstituição das biopolíticas quilombolas, ligadas às suas territorialidades, vendo o território não pela abstração monolítica estatal, mas como reconstrução.

HALL (1996), em “*Identidade Cultural e Diáspora*”, falando da construção da identidade cultural diaspórica jamaicana, aborda a questão de uma *présence africaine*, uma *présence européenne* e uma *présence américaine*. A primeira indica a revista francesa que foi o veículo ideológico da negritude, que no caso caribenho, marca a forte influência de Cesaire e de Fanon para uma identidade negra pós-colonial. Esta, junto com a *présence européenne* (da colonialidade) e a *américaine* (dos indígenas), criaram a híbrida e intercultural identidade jamaicana.

Esta formação cultural, mostra que a interculturalidade antes de ser uma hermenêutica (pluriótica, diatópica), é uma prática: a diáspora é um bom caminho para inferir a matriz intercultural do pensamento.

Uma arqueologia territorial, dos contatos coloniais e da paisagem quilombola (vista desde as práticas territoriais atuais) é uma das ferramentas para entender esta interculturalidade territorial.

Além disto, a história linear nos traz dados insuficientes para compreendermos a formação das comunidades quilombolas, necessário se fazer uma compilação dos dados e reconstituir esta ocupação, em parte pela história oral e a etnografia, mas sobretudo numa metodologia arqueológica, levando em conta a cultura material e o território

Como assevera OOSTERBEEK (1999), a Arqueologia, de um lado, encara os vestígios do homem na noção do espaço, vendo a motriz das relações dos objetos, e de outro busca as descontinuidades nas continuidades do tempo, é uma dialética espaço-temporal do homem.

No início do séc. XX, CHILDE (1995), via a cultura material como parte de um sistema econômico e simbólico. O método histórico culturalista baseou-se na ideia de unidades culturais homogêneas, em que objetos da cultura material indicam realidades culturais estanques.

FUNARI (2001:16), relatando as escavações do Quilombo de Palmares, mostra tal abordagem inadequada à arqueologia quilombola, precisamente pela característica intercultural daquela escavação:

Quando os arqueólogos tentam reconstruir histórias culturais com base em uma suposta homogeneidade da cultura material, eles produzem uma representação do quilombo que se encaixa em uma perspectiva nacionalista, subestimando os conflitos no próprio interior da comunidade rebelde.

Também a arqueologia processual é questionável ao abandonar qualquer busca pela cultura, mas os processos tem a vantagem de criar a visão contextual da fabricação, gestão de recursos, divisão do trabalho, migração. Neste sentido, para BINFORD (1991) a Arqueologia estuda o presente para compreender o passado, onde os objetos são dados contemporâneos, disponíveis à interpretação. Já a Arqueologia Pós-Processual, em seu repúdio ao processualismo em sua feição mais positivista e funcionalista (JHONSON, 2000), acaba por exacerbar a interpretação em detrimento dos dados de campo.

No presente caso, se trata de uma abordagem arqueológica para fenômenos transculturais que compreenda a cadeia de difusão (exploratória), os processos (cadeia operatória prática) e as significações específicas ligadas à formação dos territórios.

Neste sentido, não partimos da compreensão dos territórios como espaços determinados apenas pelas condicionantes ambientais ou da paisagem, mas compreendemos que a Geologia, os solos, os recursos naturais como condições e significados que as práticas “ritualizam”³². O Território é o espaço de identidade, movimento, relacionamento, apropriação, e assume as funções de legado e representação.³³ Há intrínseca relação dele com as visões de mundo e práticas sociais.

SANTOS, Milton (2006: 38-39) afirma que o Território é uma específica configuração do espaço, em que a materialidade feita pelas relações sociais é superimposta aos sistemas naturais como acréscimos.

Neste sentido, é útil o conceito de Território Histórico, de FERRIGNI (2010), que é usado para ler paisagens como a da costa amalfitana na Itália, mas que se adéqua à nossa discussão, pois tais paisagens para ele, resultaram das tradições da arquitetura vernacular, não científica, da população local. Tais tradições são as normas que

32 Não podemos, por exemplo, desprezar a importância das mudanças geológicas do nível do mar, para entender uma praia, assim como não a podemos assim chamar, sem levá-la em conta como um espaço ritual de lazer, e as duas dimensões têm íntimo vínculo gnosiológico.

33 A Serra da Capivara é uma marca geológica destacada em uma paisagem hoje composta por 4 municípios do Sul do Piauí, mas como território é um espaço ocupado desde o pleistoceno, e para isto não se pode desprezar nem a geologia e os recursos naturais, nem a marca cultural dos grupos que a ocuparam, deixada nas pinturas e gravuras rupestres e achados arqueológicos, que os distinguem, sendo um legado, perceptível nas marcas antrópicas, múltiplos significados atribuíveis, inclusive as interpretações arqueológicas, e uma identidade assumida por cada grupo que a ocupou durante este longo tempo. O mesmo raciocínio se aplica às cavernas francesas, ou a territórios históricos.

documentam a cultura e o espaço, sendo o território uma construção histórica da paisagem. Para ele, a paisagem cultural da UNESCO, antes do excepcional valor, é uma paisagem vernacular.

Esta base vernacular do Território condiz com o que LITTLE (2002) chama de cosmografia: saberes ambientais, ideologias e identidades coletivamente criados e historicamente situados, que um grupo social utiliza para estabelecer e manter seu território.

Também se afina com a categoria da agrobiodiversidade de SANTILLI³⁴, que é uma biodiversidade associada a práticas culturais e socioeconômicas, o que acrescentamos, contempla traduções diaspóricas de práticas africanas, coloniais e indígenas, em gnoses quilombolas.

No que concerne à inserção da territorialidade quilombola na crise ecológica, procuraremos situar o viés do ecossocioeconômico, que para VIEIRA (2015) surgiu na denúncia que o ecodesenvolvimento fez nos anos 70 da matriz *economicista-produtivista* que enraíza ainda hoje o planejamento, a gestão e a ideia de desenvolvimento sustentável. Logo é a *variável socioecológica* a nossa diretriz para a sustentabilidade e os sistemas complexos. A violência epistêmica da ausência de uma matriz econômica socioecológica, aponta para a convergência à ideia andina do *Bem Viver*, considerando as relações e reciprocidades socioambientais.

A arqueologia das práticas neste sentido da complexidade adota a poética da relação de GLISSANT (2001), pela qual o meio ambiente, as culturas e os seres humanos participam de uma totalidade complexa em uma luta ideológica de mitos e contos.

De um lado, os mitos buscam uma visão de mundo englobante da totalidade pela própria narrativa de origem cultural ou de universalidade de valores (culturas atávicas: tradicionais, nacionalismos, imperialistas). Já os contos trazem a oralidade das histórias de cada um, no que antes de impor a origem (o mito é apenas complementar), buscam estabelecer relações com os outros através destas histórias, criando uma trama de relações. Para o autor, é esta trama que constitui a própria totalidade complexa como uma poética da diversidade, de tal modo que a minha cultura também é a abertura para uma inferência do outro.

Entendemos a *relação* em intrínseca ligação como a diáspora, com a formação dos *pontos de passagem* entre mundos, e é por isto que a relação assumirá um lugar central na nossa construção teórica, sendo proposta como método para o Direito, a gestão e a economia.

34 Para SANTILLI (2009: 94), agrobiodiversidade são processos culturais, conhecimentos, práticas e inovações agrícolas criadas e partilhadas por agricultores nos últimos dez a doze mil anos, que foram responsáveis pela enorme diversidade de plantas cultivadas e agroecossistemas.

1.4. DA DESCONSTRUÇÃO E RECONSTRUÇÃO DISCURSIVA DO PATRIMÔNIO CULTURAL E DO DIREITO

Como já dito, o que buscamos compreender por meio da arqueologia das práticas são as transculturações dos próprios instrumentos culturais e jurídicos de dominação, que foram feitas por meio de certas relações que permitiram a criação das territorialidades quilombolas. Aquilo a que se intenta é que tais arqueologias práticas sirvam como base para a reconstrução discursiva do Patrimônio Cultural e do Direito. Contudo, como já dito, as arqueologias práticas não conseguem ser observadas como realidade linguística e prática em si.

Esta impossibilidade decorre do fato de que existe na produção discursiva moderna um conjunto de elementos alienantes de tais práticas que requereriam serem esclarecidos, como pressuposto para que se possa observar em que medida não estamos diante da reconstrução do outro como característica da racionalidade que estamos articulando.

LÖWY e SAYRE (2015) na conclusão de *Revolta e Melancolia*, que aborda o Romantismo como contra-ideologia moderna, identificam a necessidade dialética de superar as oposições modernidade e tradição, irracionalismo e racionalidade, coletivismo e individualismo, volta ao passado e aceitação do presente, obscurantismo e progresso devastador, em direção a um novo tipo de comunidade, à base de uma cultura de unidade com a natureza, que não seja um retorno pré-capitalista.

Em nosso ver, a possibilidade desta superação dialética adviria da observação das práticas sociais, considerando a sua inter-relação com uma cadeia de dominação simbólica e econômica em que se inserem, de modo a, desde as disputas ideológicas, evidenciar as semioses sociais, e desde os conflitos biopolíticos, evidenciar as práticas emergentes.

Cabe-nos, portanto, primeiro, fazer o movimento desconstrutivo de narrativas ideológicas silenciadas em relação a práticas quilombolas, identificáveis na genealogia da modernidade. Vislumbrar as “outrificações” de Mudimbe, bem como fazer aquilo que Spivak chama de o mapa da exploração, que além da violência epistêmica, compreende o capitalismo, as elites nacionais e o entre-lugar regional (vide 1.3.2.1.1)

De fato, MUDIMBE (2013) logrou por meio de uma arqueologia foucaultiana da história dos discursos filosóficos africanos vislumbrar o processo que ele chamou de “outrificação”, a alienação das realidades hierarquizadas inicialmente pelos discursos modernos, sobretudo a antropologia, que ao demarcar na África a diferença do outro, em verdade, atuava para impor o domínio enunciativo da racionalidade como campo epistêmico hierarquizador (MUDIMBE, 2013: 47).

Mas o autor não resumiu a alienação ao papel colonialista que as classificações científicas eurocêntricas exerceram na África, vindo na “outrificação” todas as reafirmações do domínio racional sobre a gnose (as práticas e significações africanas), silenciadas em favor de discursos externos e respectivos interesses científicos ou ideológicos em enunciar o africano de um certo modo, alienando raízes ou reconstruções sociais.

E esta alienação também se deu na saída do africano de objeto funcional do colonialismo para a liberdade de pensar sobre si, papel que passou a ser exercido pelos discursos ideológicos de descolonização e de criação dos novos Estados-nação africanos. Para o autor isto revela o problema trans-histórico, que é a aculturação gerada na discursividade, o que requer uma dialética permanente de releitura discursiva. E em sua releitura discursiva do período pós-colonial, identificou outrificações no pan-africanismo e na negritude, quanto a um papel essencialista e a sua funcionalidade para um discurso nacionalista.

Mesmo nos métodos que em contraposição à ideia do primitivo, buscaram evidenciar os conhecimentos inseridos nas tradições africanas, as etnofilosofias³⁵, o autor identificou a outrificação de não buscarem a validade em si da matriz cultural, mas de afirmarem o caráter ontológico de seus conhecimentos, validados pelo referente ocidental, os critérios da filosofia para o que é uma ontologia, pelo *status filosófico* atribuído à tradição, traduzida binariamente como filosofia, e assim, reaculturada.

Logo, o capítulo 2 buscará desconstruir possíveis essencialismos das histórias e identidades culturais quilombolas criados pela tipologia evolutiva ou pelo discurso ideológico cristalizador de uma esperada imagem quilombola, que gere um certo estranhamento alienante.

35 MUDIMBE (2013: 171-201) relata que o início da Etnofilosofia se deu no colonialismo, onde o missionário belga Placide Temples, imbuído da ideia de fraternidade cristã, buscou numa “alteridade original” Bantu, elementos para uma ontologia. O seguiu o etnólogo francês Marcel Griaule, tendo sua ontologia Dogon, sido recepcionada em *Présence Africaine* de 1949, já no âmbito da negritude, em que tal alteridade foi traduzida em um dever racial de busca da dignidade antropológica, pelo filósofo e Padre ruandês Alexis Kagame, cuja análise linguística, reforçou a Filosofia bantu de Temples, só que tendo as tradições como repositórios de autenticidade e armas críticas. Em todo caso, o critério do ontológico se dava desde tabelas classificatórias ocidentais. Charay, Eboussi-Boulaga, Towa e Hountondji criticaram tal método do dizer o que é africano e a autoridade para defini-lo, mostrando a etnofilosofia mais como uma ideologia. Seguiram a etnofilosofia, no relato de KALUMBA (2004) se vê que sob as mesmas motivações e dificuldades metodológicas, o filósofo nigeriano Jhon Sodipo, que pesquisou os Iorubás, e o queniano Henry Odera Orika em sua filosofia da sagacidade .

Assim, o objetivo desta parte do trabalho será o de identificar as formações discursivas modernas com relevante carga de alienação para com os bens e práticas culturais quilombolas, a tentar cristalizá-los sob determinada perspectiva ideológica, silenciando as descontinuidades das diversas relações, significações e práticas que produziram as materialidades linguísticas quilombolas que configuraram os territórios.

De fato, como ressalta Foucault, a história não se resume mais a descrever as sequências das mentalidades e dos discursos, mas também em compreender as descontinuidades no interior destas sequências:

as disciplinas históricas deixaram de ser a reconstituição dos encadeamentos para além das sucessões aparentes [...] A grande mutação que as caracteriza em nossa época é [...] um certo uso regrado da descontinuidade para análise das séries temporais. (FOUCAULT, 2008b: 85)

Desta forma, muito bom seria se fosse possível compreender o Patrimônio cultural e os Direitos Territoriais quilombolas despidos dos encadeamentos dos discursos e das ideologias, teorias científicas e dos movimentos contraculturais que agenciaram as comunidades, atenciando para as descontinuidades das práticas culturais e identitárias em campo.

Mas como aborda SPIVAK (1988) estas práticas identitárias não constituem essências em si próprias, pois elas agem no interior da cadeia de poder, desejos e interesses da divisão internacional do trabalho, que cria um mapa de exploração, em que além do silenciamento epistêmico, se dá as obliterações criadas pela violência do capitalismo global, das alianças nacionais deste, e do entre-lugar, o lugar da exploração regional

Logo, é necessário fazer uma leitura dos silenciamentos criados em torno dos quilombolas não só a partir de uma inferência dos macrotextos da ciência e do capitalismo, mas também a partir do microtexto do coronelismo e do agenciamento e conflitos interno às comunidades.

Buscaremos no Capítulo 2 fazer esta decupagem das ideologias e das violências, por meio da leitura dos principais discursos modernos que possam incidir no criar do quilombola como “outro”, e da compreensão do mapa da exploração contemporânea e, por exemplos de campo, do entre-lugar coronelista.

Isto visa abrir o caminho para que, no último capítulo, práticas, significações e territórios possam adquirir um fundamento material para o Patrimônio cultural quilombola. E antes de poder focar a práticas seria requerido um esforço de reconstrução social que é explicado, que será feito no capítulo 3, e que abordaremos a seguir.

1.4.1 Da Reconstrução Discursiva do Direito

Portanto, o que nos interessará nos Capítulos 3 e 4, é rediscutir a discursividade do Patrimônio cultural e do Direito em relação ao quilombola na medida em que as práticas e significados comunitários podem transculturá-los.

No que diz respeito à reconstrução do discurso do Patrimônio Cultural, no capítulo 4 nos apoiaremos na corrente teórica da Nova Museologia. Também aqui, se buscará reconstruir o modelo de Gestão cultural e ecossocioeconômica quilombola, baseado nas territorialidades.

Por sua vez, nesta versão da Tese, nossa variável principal é a jurídica, motivo pelo qual, com o apoio da corrente do pluralismo jurídico, nos cabe desde este capítulo, discutir de que modo concebemos a possibilidade de uma reestruturação da discursividade jurídica a partir da existência das semioses sociais como produtoras de juridicidade, como é o caso em específico dos territórios quilombolas.

Como já vimos, a característica central da diáspora são as transculturações. Seriam nos pontos de passagem entre a prática cultural diaspórica e a lei, que se poderia mostrar a reestruturação social do Direito e do Patrimônio Cultural para além da lei, no sentido de que práticas que eram lidas pelo aparato penal há um século, agora adentram à proteção cultural. O que a mudança de lugar jurídico quer dizer? O que o espaço em branco revela? Onde atuou a prática diaspórica? As respostas mostrarão uma reestruturação social.

O atuar da prática como posição identitária no espaço colonial, mudou este espaço, onde práticas musicais e corporais reprimidas no Século XIX, em sua legitimação, reconfiguraram o território brasileiro e a comunidade nacional em uma complexa cadeia da subjetividade negra.

Os ditos batuques, nome usado para repressão dos tambores africanos na colonização, no início do Século XX³⁶ passaram por várias

36 Durante o período escravista, os ditos Batuques (termo indistinto usado para expressões religiosas ou não, como capoeira ou candomblé) ocorriam ou no catolicismo (promessas, festas populares), ou em face da liberalidade dos senhores. No Século XIX nas cidades, com alforrias cada vez maiores, códigos de Posturas municipais iniciam a proibir sua realização e/ou a exigir sua autorização. A Constituição de 1824 garantias a liberdade de culto não católico, mas a interpretação jurídica de então era a de que religiões afro-brasileiras, tidas como magia, não estavam nesta liberalidade (sugiro a leitura de REIS; SILVA (1989). Aliás, o Código Penal de 1890 (Decreto 847 de 11/10) considerava a magia como crime contra a saúde pública:

Art. 157. Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismãs

e sucessivas transcódificações no Rio de Janeiro, se mostrando como candomblé e samba de roda na Casa da Tia Ciata, mas nas relações com músicos clássicos assumindo a forma de Maxixe e Chorinho, e mais a frente aparecendo polemicamente como samba³⁷, e daí se transculturando em Samba do Estácio e Escola de Samba. Aqui, do status de proibido, poucas décadas após, já aparecia no espaço público (e a ideia da vadiagem inicia a se transculturar na de malandragem, já com certo status social). Por fim, desde as relações com poetas da burguesia carioca³⁸, se transculturou por meio da indústria cultural.

Se fôssemos tratar de entender a reterritorialização do Samba de Roda, da Capoeira, da Umbigada na Bahia, o Tambor de mina e de Crioula, a Pajelança e o Terecô no Maranhão, o Xangô, o Maracatu e o Congo em Pernambuco, o Catimbó nordestino, o Babassuê no Para, o Coco, a Umbanda³⁹, e ver a interculturalidade destas práticas entre os espaços africanos, indígenas e coloniais, teríamos aí uma complexidade de reconfigurações subalternas do território brasileiro.

Não é o território como o espaço estático e monocultural, que a

e cartomancias para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, emfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública

O mesmo Código também considerava crime de vadiagem a capoeira:

Art. 402. Fazer nas ruas e praças publicas exercicios de agilidade e destreza corporal conhecidos pela denominação capoeiragem; andar em correrias, com armas ou instrumentos capazes de produzir uma lesão corporal, provocando tumultos ou desordens, ameaçando pessoa certa ou incerta, ou incutindo temor de algum mal:

Pena - de prisão celular por dous a seis mezes.

Paragrapho único. E' considerado circunstancia agravante pertencer a capoeira a alguma banda ou malta.

Aos chefes, ou cabeças, se imporá a pena em dobro.

- 37 A polêmica reside na autoria de Donga de “Pelo Telefone”, que já era uma música coletiva na Casa de Ciata, e cujo registro de autoria foi tido por muitos como uma usurpação de uma tradição oral por um direito autoral. Isto mostra a complicada relação com a Indústria Cultural.
- 38 Sobre o Samba no Rio de Janeiro, sua ligação com o Samba de Roda da Bahia e, no Século XX, com a Casa da Tia Ciata, onde músicos do Chorinho e do Maxixe compuseram o primeiro samba que foi registrado, sobre o Samba do Estácio, as Escolas de samba e sua legitimação por meio de músicos como Francisco Alves e Noel Rosa, recomendo o Documentário da HBO “Hoje é dia de Música”, Episódio 1, de SUKMAN (2014).
- 39 Sobre as origens do Samba de Roda na Bahia, recomendo o Dossiê sobre Registro do Samba de Roda do Recôncavo da Bahia (IPHAN, 2007). Sobre a Capoeira recomendo REGO (1968).

modernidade viu como filho da nação e monopolizado pelo Estado, por critérios abstratos para uma identidade original. E ainda hoje podemos ler em decisões do STF (Supremo Tribunal Federal) o “quilombo original”, baseado na obliterante África pura, que dissolve a identidade.

O que estas identidades subalternas mostram são as reconstruções do espaço jurídico nos espaços em branco da lei, que mostram a atuação destes grupos para legitimação. A diáspora, como realidade social, alargou o lugar de atuação dos sujeitos de direito para além do Estado e da Nação, de modo a ver as práticas jurídicas do espaço social. O questionamento que se abre é se não seria possível pensar em um garantismo jurídico que se ligasse menos às leis e mais a tais práticas.

Isto requereria uma leitura sociológica do Direito, que buscasse compreender a sua formação discursiva não a partir das leis, mas sim das práticas jurídicas. Usaremos para esta reflexão, a teoria das práticas de Bourdieu. Este autor, é a um só tempo tributário e dissidente do Estruturalismo genético de Goldmann. Segundo FOWLER (1995: 138):

em sua tarefa de construir regras para a análise da literatura Bourdieu designou sua abordagem de sociologia "genética" da cultura. O termo recorda o "estruturalismo genético" de Goldmann, e através dele, a reformulação de Durkheim e Piaget, assim como de Lukacs. (Tradução nossa⁴⁰)

Para a autora, Bourdieu foi crítico de Goldmann até a fase em que seguia Lukacs quanto às formas gerais de pensamento. Mas aderiu à sua fase em que pensou a construção social pelos grupos, sem ver distinção entre a literatura e a literatura popular. Bourdieu se opôs à ideia das formas gerais, pois elas, para ele, eram um produto cultural dominante. Nos anos 60 BOURDIEU (2007b: 37) mostrou que o Museu era “*um modo de ser, quase exclusivo, das classes cultas*”. Desta forma, as distinções culturais eram marcadores das diferenças sociais.

A apropriação pela cultura duma classe trabalhadora de um forma dita geral (como o Teatro e o Museu, por Vila das Almas), pode mostrar em BOURDIEU (2004) seja a resignificação da luta, seja a reprodução simbólica da dominação, pois, para ele as relações sociais dos campos de poder⁴¹ criam uma teia social complexa, o que dificulta o identificar

40 in his task of constructing rules for the analysis of literature Bourdieu has designated his approach the "genetic" sociology of culture. The term recalls the "genetic structuralism" of Goldmann, and through him, the reworking of Durkheim and Piaget, as well as Lukacs.

41 Em BOURDIEU (2003: 72-88) campo de poder (cujo da classe dominante é chamado campo intelectual), é uma classe de agentes sociais portadores

das práticas e formas culturais contra-hegemônicas, muitas vezes, reproduzindo o dominado, sem reconhecer a dissimulação, a sua própria violência simbólica (ibid: 194-195), ou a absorvendo⁴². Para ele havia:

uma contradição insolúvel [...] na própria lógica da dominação simbólica, mas as pessoas que falam de "cultura popular" não querem admiti-la. A resistência pode ser alienante e a submissão pode ser libertadora. (BOURDIEU, 2004: 187)

Esta contradição insolúvel criada pela reprodução, exige a análise mais detida das práticas da classe trabalhadora, não só de suas formas (a associação, a tribo, etc), pois é nas suas práticas que se poderia observar se elas estariam a formar um campo contra-hegemônico ou a compor com o campo intelectual, dominante.

A Teoria das Práticas de Bourdieu surgiu do seu afastamento do Estruturalismo objetivista de Lévi-Strauss, que via a estrutura como uma *ratio* subjacente à dimensão prática e sua adesão ao construtivismo, que foi sua visão de que as práticas seriam a base da estruturação social:

O objetivismo constitui o mundo social como um espetáculo para o observador [...] a partir das posições elevadas da estrutura desde as quais o mundo social é como uma representação [...] e as práticas são como papéis [...] A teoria da prática como prática, recorda, contra o materialismo positivista, que os objetos de conhecimento são *construídos*, e não registrados passivamente, e, contra o idealismo intelectualista, que o princípio desta construção é o sistema das disposições estruturadas e estruturantes que se constitui na prática (BOURDIEU, 2007a: 85)(tradução nossa⁴³)

de um habitus em comum: um sistema de disposições próprias e partilhadas pelo grupo através de suas estruturas simbólicas, normativas e práticas.

42 Esta leitura tiramos, de alienação em Frantz Fanon (item 2.4.2).

43 El objetivismo constituye el mundo social como un espectáculo ofrecido a un observador [...] a partir de las posiciones elevadas de la estructura social desde las cuales el mundo social se da como una representación [...] y desde las cuales las prácticas no son otra cosa que papeles [...]. La teoría de la práctica en cuanto práctica recuerda, contra el materialismo positivista, que los objetos de conocimiento son *construídos*, y no pasivamente registrados, y, contra el idealismo intelectualista, que el principio de dicha construcción es el sistema de las disposiciones estnjcturadas y estructurantes que se constituye en la práctica

As práticas não teriam por princípio um *modus operandi*, uma fórmula geradora coerente, mas esquemas práticos que variam segundo a lógica da situação, o ponto de vista parcial por ela imposto: um *opus operantum* (obra em operação) (BOURDIEU, 2007a: 26-27). A cultura funcionaria como a arte: parte das estruturas existentes, para recriá-las:

Os ritos só têm lugar porque encontram sua razão de ser nas condições de existência [...] O campesino cabila não reage a "condições objetivas", mas a condições apreendidas por esquemas sociais constituídos[...]. Compreender a prática ritual, devolver-lhe não só a sua razão, mas sua razão de ser sem convertê-la em construção lógica [...] é restituir sua necessidade prática, ao referi-la às condições reais de sua gênese [...] que constitui a mediação prática através da qual se estabelece a relação entre as bases econômicas e as ações ou representações rituais. (BOURDIEU, 2007a: 154-155) (tradução nossa⁴⁴)

Logo, em Bourdieu, as construções sociais têm suas condições de gênese, funções, meios para lográ-las e representações, processados pela mediação prática, cuja lógica da situação, reafirma ou recria esquemas sociais tecnoeconômicos e simbólicos, os *habitus*.

Estes criam o sistema de disposições sociais daquela construção. É um senso comum, uma matriz de percepção que “justifica o real”, que “naturaliza” e, assim, legitima as relações materiais e as diferenças, através de representações rituais, morais, estéticas e ideologias.

As práticas não representadas por tal matriz de percepção, são excluídas do real: se dão no dia dia, mas é como se não existissem, são alienadas pelos *habitus*, gerando a violência simbólica do silenciamento. Os Grupos inferiorizados no sistema cultural, para se afirmarem teriam de criar contraculturas: novas representações ligadas às suas práticas.

44 Los ritos tienen lugar, y sólo tienen lugar, porque encuentran su razón de ser en las condiciones de existencia [...] El campesino kabila no reacciona a "condiciones objetivas", sino a esas condiciones aprehendidas a través de los esquemas socialmente constituidos [...]. Comprender la práctica ritual, devolverle no solamente su razón sino su razón de ser sin convertirla en construcción lógica [...] es restituirle su necesidad práctica al referirla a las condiciones reales de su génesis [...] que constituye la mediación práctica a través de la cual se establece la relación entre las bases económicas y las acciones o las representaciones rituales.

Logo, as contraculturas são os movimentos dialéticos das construções sociais, solapando as justificações dominantes. Isto contudo, requer um esforço do grupo contracultural para acumular relações sociais (*capital social*), e produzir seja economicamente (*capital econômico*), seja culturalmente (*capital cultural*): Para BOURDIEU (2004: 187):

A resistência [no terreno da cultura] nunca é obra dos mais despossuídos, o que testemunham todas as formas de “contracultura”, que [...] supõem sempre um dado capital cultural.

Esta visão de Bourdieu é chamada de *Sociologia Reflexiva*, que mostra as reconstruções sociais pelo acúmulo de capital contracultural, até chegar à recriação das estruturas sociais por meio de novas práticas.

Necessário observar que o Direito seria uma das representações dos habitus, no que tem sido associado ao fenômeno social da busca da normalização ou naturalização dos esquemas sociais como justificativas da realidade, na medida em que estes produzem para os membros sociais uma cogência, uma exigibilidade de padrões de comportamento social.

Mas na teoria das práticas de Bourdieu nos traz é a percepção de que as representações jurídicas não são uma realidade a priori, mas sim, que se ligam a uma construção de esquemas sociais que tem como base precíua as práticas sociais.

Na verdade, muitas vezes a inexistência de padrões jurídicos exigíveis com base nas práticas das classes subalternizadas em uma sociedade redundam bem mais de um papel coercitivo do Direito, a contribuir para o processo de obscurecimento destes comportamentos.

Geralmente, na medida em que uma prática articule movimentos contraculturais que busquem afirmar novas representações a ela ligadas, a tendência é que estas representações jurídicas obscurecidas passem a ser historicamente alçadas em seu patamar de juridicidade. Pode-se exemplificar com o feminicídio, que é uma qualificadora do homicídio em face da violência contra a mulher, cuja percepção jurídica histórica se formou em face das representações jurídicas que trouxeram maior proteção em relação à mulher como sujeito de direito

Logo, observando-se o Direito como fenômeno histórico e social, por esta abordagem é possível se estabelecer uma ligação entre a formação das representações jurídicas e as práticas identitárias dos grupos sociais, percebendo também que o trabalho contracultural destes grupos tem o condão de reconstruir a discursividade do Direito, inclusive de produzir inovações no âmbito da normatividade. E se o faz

é porque existe uma produção jurídica em nível pré-normativa, que pode ser observada na sociedade, e que, indubitavelmente, adentra no debate jurídico ao produzir novas interpretações

Isto nos faz compreender o Direito para além da normatização ou da regulação, bem como questionar o tipo de papel que as instituições jurídicas acaba por exercer em sua relação com estas juridicidades práticas, uma vez que poderia reproduzir um caráter repressivo, de disciplinamento ou controle social em relação a elas, que na verdade não serviria a fins jurídicos, mas ao status quo do habitus dominante.

Antes de assumir este ou aquele papel, seria necessário considerar as diversas relações que o discurso jurídico poderia assumir para com as diversas representações jurídicas produzidas pelas práticas sociais, se concebendo um espaço jurídico de cunho social reflexivo, em que os movimentos contraculturais do Direito possam ter garantido seu espaço de formação e legitimação. Seria o pensar uma espécie de Democracia *Reflexiva*, baseada numa prática jurídica garantista dos capitais culturais.

Obviamente que o Brasil é uma sociedade fortemente marcada por hierarquias sociais. A possibilidade de acúmulo de capital cultural dos vários grupos sociais enfrenta fortes limitações sociais, que teriam de ser levadas em conta.

Um primeiro óbice encontramos na teoria do próprio Bourdieu, que quanto às contraculturas leu a atual cultura popular sem um poder transformador, irresistivelmente defensiva, colonizada e carnavalesca.

Como ressalta FOWLER (1995: 136), a Teoria das Práticas de Bourdieu partiu do impulso idealista luckasiano à abstrata consciência de classe utópica, mas foi afetado pelo constatar da crise de reprodução e alienação da classe trabalhadora.

Tal leitura de Bourdieu para a cultura popular foi o alvo central das críticas de viés construtivista à sua sociologia. Apontou, CORCUFF (1998: 40-45), de um lado, o questionamento de Michel Dobry sobre a não compreensão por Bourdieu, da plasticidade de estruturas, na relação das práticas populares com as dominantes. De outro lado, as críticas de Claude Grignon de Jean-Claude Passeron, para os quais em Bourdieu, as práticas populares não são medidas pela própria realidade construída, mas sim pelo capital cultural acumulado diante das culturas dominantes, criticando ainda, o peso dado à ideia de reprodução, ao ponderar que são legítimas algumas apropriações do capital cultural dominante pela classe trabalhadora (tal as profissões, títulos universitários e gostos artísticos). De todo modo, tais críticas ressaltam uma dupla dimensão em Bourdieu, que lê dominação, mas não segmentação, e vislumbra as reconstruções. Nele, a reprodução não é aferida pelo essencialismo da mera adoção da

forma dominante, mas sim pelas práticas, se estas forem colonizadas.

A problemática vem de erros e contradições da teoria de Bourdieu sobre a prática popular como irresistível representação carnavalesca e colonizada. Como saber se a prática não teria viés transformador, sem compreender o conflito e o sentido dela na própria comunidade? Até que ponto tal análise seria, ela mesma, a reprodução de um essencialismo utopista, a obscurecer a complexidade plástica e dialética da prática?

Assevera HALL (2003: 247-264) que a ideia da cultura popular, vem do *folk* herderiano (tradições do povo) e surgiu no tom carnavalesco no imperialismo oitocentista, a falar de culturas colonizadas. E na crítica marxista esteve sempre na relação *dominação-resistência*, e isto pode reincidir na leitura da irresistibilidade, como em Thompson (ver capítulo 2) e na crítica ao carnavalesco, que ainda hoje se vê em ZIZEK (2009)⁴⁵.

Para Hall, desconstruir a ideia do popular e também a do tradicional traz é a abordagem mais correta, que traz a questão mais relevante, que é a intensa disputa ideológica em torno do o popular, que acaba o essencializando pela qualidade de “outro”.

Assim, o popular e o carnavalesco não se aplicam às realidades da diáspora, sob pena de silenciar os conflitos e transformações sucedidos diante da perda do sentido tradicional e da violência colonial.

O foco deve se voltar para as disputas ideológicas em torno do grupo estudado, estas, sim, que podem revelar o capital cultural contra-hegemônico acumulado pelas práticas. No caso do quilombola, o que temos visto é que se dá precisamente na tentativa de criar uma definição legal ou jurisprudencial objetiva para quilombo, o seu afastamento como outros em relação a suas próprias construções sociais como territórios.

Dando o exemplo das culturas religiosas afro-brasileiras, sua dimensão intercultural – interpenetração entre civilizações – evidenciou não só a reprodução, mas também, o seu processo de resistência:

A extraordinária resistência oposta pelas religiões africanas às forças de alienação e de extermínio com que frequentemente se defrontavam haveriam de surpreender a todos aqueles que tentavam justificar a cruel instituição do tráfico de escravos com o argumento [...] que seria mais recomendável do que os deixar na África, onde se perderiam no paganismo degradante (VERGER, 2002: 23).

Em tais religiões se deram reproduções, mas não só. Sua dialética de resistência também comportou moldar, plasticamente, a dominação:

45 Vide em <https://www.youtube.com/watch?v=AudECeGEEI0> o questão de Zizek sobre o caráter colonizado ou libertário do carnaval no Brasil.

Se bem que o catolicismo, ligando-se à religião africana, desnaturou-a, é preciso dizer que, pelo menos no início, foi a religião africana que desvirtuou o catolicismo. Aceitando o culto dos santos, mas tirando-lhes parte do seu significado, para dele não considerar senão o que poderia interessar a uma economia [...] de trocas sem investimentos celestes. Isto faz com que o cristianismo não tenha sido para os escravos uma compensação à sua sorte, uma sublimação [...] é o dualismo de civilizações, unindo-se ao de classes, cada uma transformando os valores específicos da outra (BASTIDE, 1989: 202)

Logo, compreender as gêneses reconstrutivas das realidades da diáspora requer a análise profunda dos novos matizes repressivos e da sub-reptícia resistência: fatos secretos que a forma sincrética não traz; a negociação sutil, que da invisibilidade, cria variações na superfície da dominação, o que é irrelevante para o sistema, mas é de relevo para o estudo das conexões do resistir, e do seu acúmulo de capital cultural.

Uma análise histórica mostra a relevância do capital prático do cotidiano, pois falamos de culturas que eram proibidas, que estavam até discriminadas no Código Penal (como a capoeira), que não eram objeto de proteção, mas de repressão legitimada pelo aparelho policial.

Tais culturas encontraram na hibridização um *deslizamento*, os *pontos de passagem* para sua legitimação. Para isto, se diziam como “brincadeiras”, ao pedir autorização dos cultos aos delegados de polícia. Tiveram de inserir seus tambores no cristianismo, como modo de fazer promessas aos santos católicos. Articularam-se com estruturais culturais do dominante e com indústria cultural.

É uma história em que convivem os vários elementos alienantes das práticas com as suas reconstruções. O que fez tais culturas resistir até hoje não foi obra do nacionalismo ou da Indústria cultural, e sim da comunidade (o “batalhão”, o ‘barracão’) e do capital socioeconômico e cultural que ela acumulou.

Impossível desassociar a criação do samba, do capital cultural criado pelo surgimento das favelas cariocas após a abolição da escravidão. O quadro de acúmulo de capital socioeconômico (favela, comunidade quilombola) é que tem propiciado criar capital cultural, tal na expoência atual da poesia *rip-rop*⁴⁶ no Brasil.

46 Emicida, banda Inquérito, dentre outros, desde *estruturas significativas* da periferia, empoderadas contraculturalmente, reapropriaram a linguagem poética em produtos culturais capazes de interferir no campo intelectual.

Pode-se até falar do ciar de contra-hegemonias culturais em dados contextos, como na Bahia, onde as categorias do candomblé dominam a narrativa social e a metafísica, bem mais que o idealismo alemão.

Mas as disputas ideológicas não cessam com o surgir destas contra-hegemonias. Se o capital econômico e social em geral recria o capital cultural, o contrário não se mostrou um vetor. Toda uma história de resistência cultural não reverteu a estrutura classista do país (vinda lá da escravidão). Comunidades urbanas e rurais cujas práticas impactam a cultura geral, se mostram bolsões de pobreza. O simbolismo de religiões afro-brasileiras pouco gerou de representação política⁴⁷, se comparado com o lobby cristão⁴⁸. Músicos negros do Século XX, de composições populares, morriam pobres (João do Vale) ou caíam em períodos de esquecimento (Cartola foi reencontrado como lavador de carros).

Logo, deve-se pensar nas comunidades como capital cultural criador, de base social. O Direito até tem sido considerado um fato social, mas a natureza e função de um fato social está ligada à sua gênese construtiva junto à sociedade. Isolar o Direito como lei é vinculá-los aos produtores de tais leis, bem como à Ciência e ao Estado, já identificadas por (WEBER, 2002) como as produtoras culturais e históricas da racionalidade moderna e burocrática.

Devemos, portanto, ligar os Direito aos processos de construção social, não podendo isolá-lo dos variados capitais culturais que o podem produzir. Isto nos impele a repensar o Direito, não como ciência de normas jurídicas, mas como parte das construções sociais que produzem as representações jurídicas, sendo as normas jurídicas apenas um destes tipos de representações. O mesmo serve para o Estado, que não pode mais ser visto como racionalidade funcional de uma instituição autossuficiente, abstraída da construção social, sendo em verdade, um produto histórico construído.

Desta forma, quanto ao Patrimônio cultural quilombola, a sua norma jurídica de proteção, os seus bens culturais, e eventuais planos e programas de gestão cultural são pensados como reconstruções sociais. Nestas reconstruções se rechaça o Estado como instituição monopolista da norma jurídica e dos bens culturais. Atencia-se para o Estado como produto cultural circunscrito, cuja criação moderna se ligou a dada construção social já historicamente identificada. E aponta-se para uma possibilidades de reconstrução social do Direito, que no caso quilombola deveria beber obviamente nas territorialidades.

47 Só 24% dos políticos eleitos em 2014 se declararam pardos ou negros, enquanto 51% da população assim se declara. (SARDINHA, 2014)

48 A bancada evangélica tinha mais de 90 parlamentares em 2015 (DIP, 2015)

No caso da norma de proteção e da gestão do Patrimônio cultural quilombola, a base seria as construções sociais pela comunidade de seus bens culturais, problematizando-se os conflitos e harmonizações que a comunidade pode enfrentar ou criar em suas relações com os demais grupos e com a atual estrutura discursiva estatal, de modo a se conceber uma reconstrução seja da norma jurídica de proteção, sem reproduzir o mero funcionalismo institucional.

Questiona-se a ideia do Direito como mera representação do Estado e dos habitus dominantes, buscando reverter a sub-representação jurídica e política das práticas sociais quilombolas. Isto comporta as políticas de acesso atuais (como as quotas), mas foca as relações entre os capitais culturais (interculturalidade), de modo a valoriza as práticas e os processos de gestão territorial e seu potencial produtivo e sustentável.

É possível vislumbrar no atual contexto brasileiro um cenário de reconstrução de direitos humanos desde movimentos sociais, tal os que tem pautado mulheres e homossexuais, que já contribuíram para novas leis e decisões⁴⁹. Movimentos urbanos em torno de comunidades locais, do ambientalismo e da reurbanização. Movimentos rurais extrativistas, indígenas, quilombolas, camponeses, em defesa da agrobiodiversidade e do território. Enfim, todo um ambiente reconstutivo das instituições.

Em países da América Latina, como a Bolívia e o Equador, estas reconstruções socioinstitucionais criaram experiências de refundação constitucional de Estados plurinacionais, baseados na pluralidade dos povos, buscando remoldar o Direito, o Estado e a economia por meio de novos conceitos inculturados nas práticas indígenas ou concebendo distintas autonomias locais, e sistemas de decisão jurídica, e representação política (vide BRAVO, 2015).

Estes fatos mostram que esta possibilidade de reconstrução social do Direito está aberta à produção de novas experiências jurídicas baseadas em distintas práticas jurídicas. É o motivo pelo qual observamos nas comunidades quilombolas os processos de produção dos conteúdos que servirão para a concepção do que seja o território tradicional, cuja propriedade é garantida pelo art. 68 dos ADCT.

Da mesma forma, na reinterpretação do art. 216 caput e § 5º da CRB, são as territorialidades que fornecem o conteúdo da proteção jurídica e os modelos sociais de gestão para o Patrimônio cultural quilombola.

49 Leis ou jurisprudências reconhecendo casamentos ou uniões homossexuais em vários países ocidentais, e também o avançar da discussão sobre a homofobia, violência e assédio e subrepresentação política das mulheres.

1.4.1.1 Arqueologia do Direito idealista

Ao observar a evolução epistêmica do Direito do Século XIX até meados do Século XX, podemos afirmar que à exceção da Escola do Direito Livre que influiu na altura daquela virada de século, prevaleceu neste período um movimento muito semelhante ao que entre os Séculos XVIII e XIX decorreu com a Filosofia, em que o Direito deixou o seu fundamento na metafísica, mas sem deixar o seu fundamento apodítico, ainda sendo visto, em geral, como uma evidência não empírica.

Enquanto a Filosofia fez, através da psicanálise e da linguística, uma radical revisão no Século XX quanto ao estudo da Estética, da Ética e da Lógica, deixando de lado a busca apodítica de princípios universais para o belo, o bem e o raciocínio, o Direito, até meados de tal século, assumiu mais agudamente este tipo de ciência dogmática, em busca de uma ordem e harmonia lógica hermeticamente fechada a um pequeno grupo de intérpretes, e distanciada da sociedade.

Já era característico das correntes modernas do Direito a sua distância do viés da formação social da juridicidade, isto porque seja no jusnaturalismo, seja no juspositivismo a realidade social dá lugar à abstração de princípios do Direito natural ou de normas jurídicas no plano lógico ou deontológico, via processo analítico da jurisprudência ou classificação lógica sistemática das leis. Em ambos os casos, a concepção que emerge é a de que o Direito se distingue da esfera dos fatos históricos e sociais.

Na tradição anglo-saxônica, o olhar de Austin para o abstrair normativo desde os preceitos do direito costumeiro e da jurisprudência, manteve ainda, certa base empírica à Escola analítica, mas na tradição continental europeia, o trabalho de codificação do exegeta francês e do historiador jurídico alemão foi o de abstrair princípios jurídicos como autênticos monumentos, cuja prova empírica foi bem mais fundada na seleção de aspectos idealizados da história (vide item 2.1.1 sobre a doença histórica do Direito). De um modo ou de outro, o Direito e o Estado passaram a orbitar em uma esfera ideal, chamada de *dever-ser*.

Observa FINNIS (2007) que a distinção entre *ser* e *dever-ser* veio de HUME (2001: 340-344) contra a falácia naturalística, de que não se pode derivar da descrição da natureza (o ser), o que não é natural, os valores jurídicos e morais (dever-ser). Paradigmático para mostrar a repulsa na tradição jusnaturalista de um fundamento empírico para a juridicidade, é que Finnis acusa o próprio Hume de fazer a passagem ilícita do natural ao social, isto por ler sociologicamente o Direito (a realidade social aqui ainda é vista como um fato natural por Finnis).

Em suma, em tal visão jusnaturalista contemporânea não importa ao Direito seu processo social, mas os princípios de razoabilidade prática, só que em nível pré-moral (e.g., o princípio da vida, o conhecimento), estando os fatos sociais, incluindo o Direito, ligados a compromissos assumidos para aplicar tais princípios. Percebe-se o esforço metódico dirigido, senão para excluir o Direito do fenômeno social, mas para não apreciar a juridicidade pelos processos sincrônicos e diacrônicos que mostrariam a dinâmica linguística de sua historicidade.

Uma semelhante preocupação de delimitação se encontra em KELSEN (1999), que usa a distinção *ser* e *dever-ser* para dizer que o Direito se separa dos sentidos propostos pelos atos sociais (mas estes se auto-propõem ao sentido interpretativo da norma⁵⁰ e influem na sua eficácia), e também não vem da vontade dos atos de poder que criam as normas. Afirma que ambos estes atos estão no seio espaço-temporal dos fatos naturais, que inclui os fatos sociais, que é o âmbito do *ser*. Já para o Direito interessaria o *dever-ser*, o sentido abstraído, o esquema ou moldura interpretativa do sistema de normas, desde o qual os atos sociais e de poder convencionam-se jurídicos.

O ponto mais radical da separação entre Direito e Sociologia em Kelsen é o que vincula a sociologia jurídica ao conceito de Direito: *“A conduta humana pertence ao domínio da sociologia do Direito não por ser “orientada” à ordem jurídica, mas por ser determinada por uma norma jurídica como condição ou consequência [...] a jurisprudência sociológica pressupõe o conceito jurídico de Direito”* KELSEN (1998: 257-8).

Esta é uma crítica dirigida pelo autor à concepção de Sociologia jurídica de (WEBER, 2002)⁵¹ este que também parte da distinção entre

50 Para ele o sentido dos atos humanos é compreensível em uma sociedade, podendo até se adiantar à explicação jurídica, ao trazer uma auto-explicação, mas o que confere sentido jurídico a tal ato é sua interpretação pela moldura normativa.

51 Importante ressaltar que esta crítica parte de uma equívoca premissa, a de que Weber desconsidera as consequências sociológicas da coercitividade da norma jurídica estatal. Bem ao contrário, Weber afirma que o aparato de coação jurídica é um elemento fundamental para a garantia de certa probabilidade de que empiricamente esteja a ocorrer uma situação histórica de validade do sistema jurídico. Contudo, o que Weber afirma é que o que move a sociedade e até mesmo o aparato estatal de funcionários para impor uma dada ordem jurídica socioeconomicamente consentida, é bem menos o fenômeno jurídico em si, como realidade formal e racional (como o pensa Kelsen), e bem mais os costumes e as tendências das disposições éticas e

ser e *dever-ser*, mas para indicar que Direito e Sociologia tem pontos de vista diferentes.

Para Weber, enquanto o Direito se preocupa com a ordenação lógica de preceitos jurídicos (consuetudinários, legais, jurisprudenciais), a sociedade, por seu turno, orienta a sua ação pela criação mental de tipos para a ordem social, o que inclui a formação da noção de ordem econômica (que é do tipo convencional, um *consensus* sobre os interesses e a distribuição de poder sobre bens e serviços) e desde este consenso de interesses prevaletentes e adjacentes tendências éticas, além dos arraigados costumes, surge um determinado tipo de dominação social, e nela de autoridade, dominação que busca impor um tipo de ordem jurídica.

A validade empírica da ordem jurídica em Weber, se dá não pelo fato de alguns homens se conduzirem pelas prescrições jurídicas (não é a obediência sentida como dever jurídico, como o pensava Austin), mas pelo fenômeno social coercitivo (aprovação ou reprovação do mundo circundante), que perpassa por um quadro de pessoas permanentemente dispostas a impor a ordem de um modo psíquico ou físico (sacerdotes, líderes sindicais, funcionários, disposições sociais). Mas nem sempre os membros de uma sociedade se conduzem à ordem por convicção, muito influenciando os costumes e os motivos éticos subjetivos e utilitários.

O que Kelsen, com base em Weber, chama de jurisprudência sociológica, são justamente estes tipos de ordem jurídica que emergem da noção de ordem criada desde a ação social dos grupos, que a sociedade cria para se legitimar como tal (principalmente o tipo dominação prevaletente). Em Weber, se a normatividade imposta pelo sistema de dominação não é referendada por tais tipos e, sobretudo, pelos costumes e tendências éticas ou de interesses sociais, a probabilidade, que historicamente decorrerá, é a de que o sistema de normas perca a sua vigência, ou que seja reinterpretado para conformar a nova realidade social.

Já Kelsen, ao vincular qualquer jurisprudência sociológica ao conceito de Direito, como ordenado pela Ciência jurídica, elidiu qualquer noção de juridicidade que possa advir da realidade social.

Ele, assim, sub-rogou o fato social à Ciência Direito, o que solapou as próprias bases positivistas do método que intentou criar, pois isto contraria o princípio positivista de uma ciência tipológica que visa classificar e abstrair essências desde os fatos empíricos. O que há em Kelsen é uma Ciência do *dever-ser* em que as realidades ideais sub-

dos interesses prevaletentes para que se imponha um dado tipo de dominação social.

rogam as sociais, motivo pelo qual sua teoria assume caráter ideológico, sem um viés científico ancorado no método a que se propõe.

Logo, no período em análise, o Direito, embora tenha um objeto que não comporte uma evidência lógico-matemática, ainda assim, por meio do idealismo, do positivismo lógico e mais recentemente da filosofia analítica e da teoria dos sistemas, tem sido visto como um sistema fechado de normas.

Mesmo quando se percebe a sua dimensão social, é como uma comunidade linguística de intérpretes jurídicos, isolada das relações sociais. Neste sentido, o positivismo de tradição continental, salvo poucas exceções como de Pontes de (MIRANDA, 1983) no Brasil, nada tem a ver com o positivismo comteano da evidência social empírica, não é uma fundamentação do Direito como fenômeno social, e sim como realidade ideal, que como assevera (GURVITCH, 1947: 3-4) implicou na sua recriação metafísica:

Assim, o positivismo jurídico e a jurisprudência analítica, não tendo nada em comum com o positivismo sociológico, projetaram o direito em uma esfera bastante afastada da realidade social viva; muito acima dessa realidade paira o Estado, uma entidade metafísica e não um fato real. (tradução nossa⁵²)

Perceba-se que Gurvitch não está a negar realidade social empírica ao Estado, mas a ressaltar que sua criação sociológica moderna adveio menos da realidade social e mais do esforço racional para criá-lo como um sistema lógico hermético a um seletivo grupo social de intérpretes que atuam no Estado, ou nele gravitam, e não no corpo social subjacente. Logo, os códigos sociais que brotam da sociedade, não conseguem se impôr nos Tribunais.

Um exemplo por ele dado é o anglo-estadunidense do common-law, cuja tradição empirista judicial era a do direito não escrito e das práticas independentes dos tribunais, mas em que Escola Analítica tendeu a conceber os Tribunais como órgãos do Estado e a enfatizar a sua subordinação à jurisprudência e ao direito estatutário, em detrimento do direito consuetudinário, e de outras concepções em debate, como a do livre convencimento do juiz.

52 Thus, legal positivism and analytical jurisprudence, having nothing in common with sociological positivism, projected law into a sphere quite removed from living social reality ; far above this reality soared the State, a metaphysical entity rather than a real fact.

1.4.1.2 Dificuldades positivistas e moralistas jurídicas para a contemplar uma Teoria das práticas jurídicas

Dentro do positivismo foi nesta tradição analítica empirista, menos atrelada ao idealismo da norma (e ao equívoco kelseniano), e mais voltada para a análise das práticas judiciais, que foi propiciado um fundamento empírico ao Direito, concebendo-o como fato social.

Importante, para nós, ressaltar que em face da necessidade de explicar tal realidade do Direito como fato social, foi requerida a criação de uma teoria das práticas, a fim de compreender a formação social da juridicidade. Hart assim abordou a questão:

comecei por examinar [...] o caso mais simples das regras do tipo costumeiro de qualquer grupo social (grande ou pequeno) e designei a essas regras por <<regras sociais>> [...] tornou-se conhecido como <<a teoria da prática>> das regras porque trata as regras sociais de um grupo como sendo constituídas por uma forma de prática social que abrange tanto modelos de conduta regularmente seguidos pela maior parte dos membros dos grupos, como uma atitude normativa distinta em relação a tais modelos, a que chamei de <<aceitação>> [que] consiste na disposição permanente dos indivíduos tomarem tais modelos não só como guias para a sua futura conduta, mas também como padrões de crítica que podem legitimar pretensões e várias formas de pressão (HART, 2001: 317)

Esta posição de Hart, chamada de positivismo includente, admitiu a inserção externa das regras práticas, em face do tipo de prática interna ao sistema judicial (a da *regra de reconhecimento* da normatividade), e que não exclui de todo a moral e os fatos sociais como subsidiários para a identificação da normatividade, mesmo que a veja como autônoma.

Contudo, tal *teoria da prática da regra* tornou Hart um alvo de acirradas críticas. Tanto é assim, que no meio positivista, em que estava, o seu crítico é também o seu maior pupilo, Joseph Haz, cuja Teoria da prática se destinou precisamente a anular a de Hart e, assim repor o positivismo excludente em novo fundamento. Como assevera GLEIZER (2014), “*Raz nega que práticas sociais teriam qualquer normatividade. Constituem-se em um “ser” do qual não pode ser derivado nenhum “dever”. Em especial, a ideia de “prática social” é reduzida a uma constatação empírica de que algo é socialmente praticado*”.

Já Ronald DWORKING (2002: 63-72) centra suas críticas à teoria da prática de Hart em quatro aspectos: 1) distingue a diferença entre um *consenso de convenção* (as regras convencionais do grupo), e o *consenso de convicção* (as práticas convergentes do grupo); 2) como a regra social é constituída na prática, seria afirmar um fato sociológico, não normativa; 3) mesmo que se admitisse a natureza normativa, ela teria de articular boas razões morais para a sua propugnação, e 4) o escopo de uma regra convencional pode ser controvertido.

A primeira crítica é absorvida por Hart, que neste preciso ponto passa a se integrar ao convencionalismo. De fato, VILAJOSANA (2010: 472-474) diz que o caráter convencional do Direito veio da interpretação da *regra de reconhecimento* de Hart por meio do conceito de convenção (tal lido desde a *Teoria dos Jogos* pelo filósofo David Lewis). Nem todos os convencionalistas são positivistas, reunindo-se autores como Ullmann-Marglat, Postema, Lagerspetz, Marmor, Shapiro, Coleman, Bayon, Narvaez e Vilajosana. O convencionalismo tem assumido dois sentidos, o de *condições de existência do Direito* como uma realidade convencional que envolveria as regras sociais (na teoria dos jogos indica as que envolvem as razões para atuar) e não as regras das convicções, e o sentido mais específico das *condições de existência da normatividade*, que considera as regras sociais para ler a regra de reconhecimento.

Desta forma, Hart (o ponto de partida dos convencionalistas) só se assumiu como tal apenas ao absorver a crítica de Dworking, passando a afirmar que práticas meramente convergentes, a moral compartilhada pelo grupo, que advém do fato de os membros do grupo terem as mesmas razões independentes, não seriam regras práticas, no que inseria apenas as práticas convencionais, cujas razões criam uma aceitação.

Mais a frente, contraporemos este argumento.

Já as demais críticas de Dworking são rechaçadas por Hart. O autor vê relevante apenas pontuar existirem padrões convencionais que podem ter uma atuação crítica, sem considerar as razões morais para a propugnação, preferindo pontuar a regra de reconhecimento que seria o que conferiria a percepção judicial das regras. Já Dworking em sua teoria vê nas razões morais, e nas teorias, os problemas interpretativos que dificultam a integridade do Direito, devendo tais divergências serem enfrentadas pelos intérpretes jurídicos.

Esta discussão para nós, evidencia as principais obliterações que as práticas dos grupos sociais, a despeito da estruturação social de sua juridicidade, ao serem inseridas na textualidade jurídica e na sua prática interpretativa, podem redundar em alienações, do seu desconhecimento jurídico, ou do mero reconhecimento formal, sem garantias materiais.

1.4.2 Teoria da Estruturação: juridicidades e dominação social

As dificuldades acima mostradas trazem um desafio interpretativo para questionar o fundamento normativo e regulador do Direito como um critério jurídico alienante, e para, ao mesmo tempo, mostrar a necessidade de uma Teoria Estruturante do Direito, que seja mais que a sua abertura social, é uma Teoria Garantista das Práticas.

O reconhecimento da capacidade postulatória no espaço racional é, sem dúvida, uma parte deste garantismo, mas não estamos falando de uma juridicidade do espaço logocêntrico. O que temos em mente é a garantia das práticas culturais que configuram espaços-tempos jurídicos distintos do racional.

A juridicidade não será encontrada na abstração de normas a partir de tais práticas (Hart) ou na qualificação moral do discurso, a ponto de este conseguir articular legitimidade diante do tribunal (Dworking). A legitimidade destas posições jurídicas surgirá se dirigirmos um olhar não à performance discursiva racional, mas às práticas sociais que rearticulam identidades culturais (individuais ou coletivas), observando a estruturação de gestos, corporalidades e territorialidades, que externalizam legítimas posições políticas no complexo espaço social contemporâneo.

Estas posições políticas buscam se legitimar em lutas que se dão ao mesmo tempo em contraposição a dois tipos de espaços jurídicos de dominação. Enquanto ainda se contrapõem às práticas que se originaram no habitus da sociedade disciplinar (a imposição coronelista, escravista, racista e machista), um novo mapa de exploração exige lutas biopolíticas em que as práticas (de identidades culturais das mulheres, gêneros e grupos) se deparam com a sociedade de controle, a da crise ambiental e do capitalismo global, cuja dominação jurídica tem sido a regulação (vide o item 2.5.3).

É neste sentido que adentra a teoria da estruturação, pois propomos não olhar o Direito pela normatização (que articule distintas práticas jurídicas pela tradução da abstração científica hierarquizante que as insira no monolítico espaço do Estado, repondo a sua funcionalidade) ou pela regulação (aquela do multiculturalismo travestido numa liberação dos espaços para a expansão do capitalismo global e do controle social e biopolítico), mas sim por meio da estruturação de práticas e identidades.

É pensar para além de uma “democracia de estado”, em uma “democracia de capitais culturais”, a garantia da reflexividade social dos espaços das práticas identitárias, os gestos, corporalidades e

territorialidade que criam.

Como bem assevera DIRLIK (1997: 31), o multiculturalismo deixou de ser o espaço dos movimentos radicais para ser também uma iniciativa de “iluminados” *bastante conscientes das necessidades do “potencial humano” da nova situação econômica*. Assim, o capitalismo global é um espaço em que se dá “o status das estruturas em um mundo que mais do que nunca parece estar sem estrutura reconhecível”.

Não é a toa, portanto, que o surgimento das comunidades locais como sujeitos de direitos e a noção da proteção de suas práticas ambientais, através da categoria do *conhecimento tradicional associado*, tenha se iniciado justamente no início dos anos 90, no momento da configuração do capitalismo global.

Neste período, a comunidade internacional se tornou a seara de intensas lutas biopolíticas, em face daquilo que RUBIO (2004), desde Vandana Shiva, chama de Novos colonialismos do capital⁵³. Além disto, podemos ver hoje na Corte Interamericana dos Direitos Humanos iniciativas ilustradas de ativismo judicial quanto às violações de direitos humanos de povos indígenas e tradicionais.

Nesta seara internacional há a incerteza em afirmar se estas manifestações são fruto da profunda reestruturação do Direito e da sociedade, ou se evidenciam um uso ideológico do espaço jurídico para a ampliação de liberdades como pressuposto de um espaço multicultural que seria apropriado à configuração do capitalismo global.

Neste contexto, Dirlik pontua que mais relevante do que a abertura da *aura pós-colonial* para as questões da fronteira cultural e da diáspora, é que esta crítica consiga ser abrangente para formular práticas de resistência ao capitalismo global.

Esta observação de Dirlik é relevante para percebermos que as fronteiras teóricas estão bem mais diluídas, mas se deve, contudo, ter cuidado com a precipitada leitura funcionalista que, sem base na práxis da teoria, construa uma ametódica “conexão oculta” de todas as visões anti-binárias e que focam os espaços sociais em detrimento do Estado,

53 Como símbolo do avanço do capitalismo global está o Acordo TRIPS (Agreement on Trade-Related Aspects of Intellectual Property Rights) pelo qual a propriedade intelectual é proposta como o mecanismo para controle da biodiversidade, enquanto de outro lado, o ativismo do que Dirlik chama de “aura pós-colonial”, mostrou a ação de intelectuais como a indiana Vandana SHIVA (2003) a defender os conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade, que foram erigidos como um dos princípios da ECO-92 e que se tornou objeto do Protocolo de Nagoya.

para serem dragadas à taxaço de que são uma intelligentsia neoliberal ou do capitalismo global⁵⁴.

Não há correlaçã funcionalista que se possa fazer entre a crítica estatal e racional que busca fortalecer territórios e identidades, com o anti-estatalismo neoliberal, a par de reconhecer que vamos encontrar formulações positivistas e neoliberais mais sofisticadas e que usam funcionalmente do multiculturalismo, aceitando regras jurídicas não estatais, mas sem pontuar as assimetrias, o que acaba sendo um modo de endossar a supremacia do mercado.

O trabalho crítico aqui, deve ser o de decupar tais teorias e fazer evidenciar as distintas identidades. Exemplo disto é que alguns pensadores críticos, embora não admitam, tem algumas posições símiles à de HAYEK (1985: 40) sobre o “totalitarismo democrático” do formalismo que legitima normas jurídicas no Estado Democrático por leis parlamentares, presumidas pela abstrata vontade geral, que mascara relações corruptas.

Nós mesmos, não temos pudor em endossar um aspecto de sua compreensão teórica, o de que o Direito não surge como norma, e sim como dispositivo social⁵⁵, de modo que além do Estado, devam ser reconhecidos os dispositivos jurídicos advindos do mercado, da comunidade e da subsidiariedade.

A decupação que precisa ser feita é a de que Hayek busca, funcionalmente, colocar sob um plano de equivalência os dispositivos do mercado e os da comunidade e da subsidiariedade, sendo que empiricamente há uma assimetria considerável entre eles (na estruturação social atual, não há equivalência entre o reconhecimento da legitimação da juridicidade do mercado, e o reconhecimento da juridicidade da comunidade e da subsidiariedade).

54 Consideramos relevante a crítica de Dirlik, mas, assim como HALL(2003: 125) discordamos da análise funcionalista pela qual o autor vê o papel do pós-colonial como intelligentsia do contexto do capitalismo global, a apontar questões culturais que se ajustariam a este sistema. Em nosso ver, ele pretere as questões teóricas e a demonstração da evidência das efetivas práxis e influências alienantes da teoria pós-colonial na realidade social, para se fundar em questões subjetivas e niharias acadêmicas. Desta crítica, absorvemos o pontuar da prática diaspórica como a articulação de uma posição de resistência.

55 Neste ponto agradecemos ao Professor Michele Carducci, Diretor do Centro Didático Euro-americano de Políticas Constitucionais da Universidade de Salento na Itália, que em palestra feita no PPGD nos alertou para este fato da construção teórica da comunidade e da subsidiariedade como típicos dispositivos normativos do Direito.

De modo sagaz, o autor faz a afirmação dos três dispositivos como espontâneos, criando uma equivalência que mascara a análise destas juridicidades conforme a sua inserção nos sistemas de dominação social, pelos quais elas adquirem uma maior ou menor consideração ideológica quanto à força de suas juridicidades.

A ideia do espontâneo obscurece a relação entre a ordem socioeconômica e a dominação jurídica. WEBER (2002: 253) fez ver que a estrutura racionalista do Direito moderno foi pressuposta por um *consensus* dos atores econômicos sobre o fato de que o Estado poderia garantir meios de coação às violações do Direito privado. A validação de uma ordem, pressupõe também a da dominação jurídica subjacente.

É neste ponto em que fazemos uma leitura pluralista, mas sem aderir ao direito espontâneo que “outrifica” as juridicidades sociais, o que atravessa o pluralismo jurídico do seu precursor, GURVITCH (1947), ao pluralismo anti-keynesiano liberalista de mercado de Hayek. É o que WOLKMER (2015: 232) chama de “*face ambígua do pluralismo jurídico, que tanto pode se revelar como uma estratégia global progressista quanto um projeto do aspecto conservador*”.

Pelo mesmo motivo, fazemos uma leitura sociológica do Direito, mas sem sermos sociologistas jurídicos (Erllich, Kantorovicz, Pound, Gurvitch). Este não é o ponto do trabalho em que fazemos a leitura das práticas sociológicas em si, mas o em que, a partir delas, estamos buscando a formação das disposições sociais que possam responder à pergunta “o que é o Direito?”

Este desafio surgido no positivismo hartiano e desenvolvido pelo convencionalismo, por nós é considerado desde a visão de que é necessário estabelecer um critério, o mais pluralista possível, para a juridicidade. Esta é uma discussão da Teoria do Direito clássica, que assumimos sob o viés de um *pluralismo prático*. Importa compreender a disposição social que cria a dominação jurídica, esta que na atual sociedade de controle tem trazido um Direito regulador, que está em indubitável relação com a estruturação do capitalismo global.

Neste sentido, abordaremos a seguir tentativas de reestruturação do Direito que consideram este tipo de pluralismo prático, especialmente as novas experiências constitucionais Latino-Americano (ou Andinas), que buscam refundar o Estado, criando um viés plurinacional e ainda um pluralismo de ordens jurídicas não centralizadas só no Estado, tendo um novo modelo constitucional não garantido na moderna divisão classista dos poderes, mas pela garantia de um pluralismo de ordens jurídicas e/ou pelo reconhecimento dos Direitos da Natureza, que em ambos os casos pressupõe distintas práticas jurídicas e de territorialidade.

1.4.2.1 A Restruturação proposta pelo Neoconstitucionalismo Andino

As experiências jurídicas nominadas de Neoconstitucionalismo latino-americano ou andino (pela centralidade da Bolívia e do Equador como seus maiores expoentes) são para WOLKMER (2015: 243), a primeira presença oficial do pluralismo jurídico nas instituições político-constitucionais contemporâneas, sendo mais marcadas especificamente no caso boliviano pelo reconhecimento das justiças indígenas como distinta e paralela à juridicidade estatal, e no caso equatoriano, pelo reconhecimento dos Direitos de Natureza. Ressalta ainda, o autor, que se trata precisamente do desenvolvimento de novos paradigmas do Direito, a partir de novas sociabilidades (povos indígenas e afrodescendentes) e da concepção dos *bens comuns*, tanto naturais, quanto culturais, no que ressalta a institucionalização do plurinacional e do intercultural.

Logo, somos seguros em afirmar que estamos diante de um claro exemplo de processo construtivista de reestruturação jurídica que leva em conta um novo tipo de sociabilidade. Sabe-se que do ponto de vista histórico, o constitucionalismo moderno e seu modelo estatal de divisão entre três poderes, representou, desde sua formulação em Montesquieu, a concepção de uma espécie de pacto político classista, originalmente aristocrático-buguês, e que subsequentemente foi reproduzido na mesma lógica, em que o Estado-nação sempre foi um tipo de representação da Estruturas de classe e de suas específicas hegemônias históricas.

Desta forma, a compreensão de um Estado Plurinacional, como aquele boliviano, não significa somente uma modificação do ponto de vista institucional, mas também um novo pacto social que compreende a existência das juridicidades distintas da racionalidade burocrática e dos grupos sociais produtores de relações políticas para além das relações de classe, compreendendo as distintas formas de relação entre o homem e a natureza, que não só aquelas do processo exploratório capitalista.

Vários autores bolivianos confirmam este viés constitucionalista emancipatório (CLAVERO: 2009), que estabelece uma abertura para uma nova perspectiva pluralista jurídica (RELAJU: 2012, ROJAS TUDELA: 2011), e também as leituras de autores estrangeiros, com a já citada de WOLKMER e também as de VICIANO PASTOR (2012), MEDIDI (2012), confirmam esta nota histórica inédita.

Estas modificações produzem uma abertura em que o Direito, de modo distinto da modernidade, não mais consiste em um pacto abstrato de interesses de classe para o monopólio da força e do território, mas é observado a partir das diversas práticas sociais que criam relações e exigibilidades mútuas nos grupos e em suas relações com a natureza.

Isto consiste em um novo modo de ver o princípio da soberania sobre os recursos naturais não só pelo Estado e de modo aliado com o princípio da autodeterminação dos povos. Considerar, dentro do mesmo Estado, diversos modos de estabelecer relações ambientais e apropriação territorial. E considerar um quadro de proteção dos *bens comuns* que leve em conta estas diversas relações ambientais e culturais entre os povos e a natureza, não somente o desenvolvimentismo capitalista.

KOPENAWA e ALBERT (2015) afirmam o sistema exploratório capitalista como “*sociedade da mercadoria*”, em que a relação, e ainda, a respectiva forma de exercer a soberania dos recursos naturais, leva em conta apenas a transformação da natureza em produto. Aquilo que o pluralismo jurídico traz é a percepção da soberania e autonomia jurídica dos diversos sentidos práticos, que evidenciam outros modos de relação.

Neste sentido, o maior contributo da Constituição do Equador foi a percepção dos Direitos da Natureza, seja como os distintos sentidos práticos e relações ambientais dos povos, seja com o reconhecimento de personalidade jurídica da natureza, considerando a proteção ambiental como base para a observação de um *bem comum* que considere as várias práticas jurídicas e socioambientais dos povos. A resinificação da ideia de desenvolvimento foi outra nota distintiva desta Constituição. Do viés de “*sociedade da mercadoria*” passou-se a considerar a noção indígena do *Sumak Kawsai*, que tem sido traduzido pela expressão *Viver Bem*. Em outras palavras, substitui-se o viés exploratório do desenvolvimento pelo da sustentabilidade, considerando os diversos modos de viver.

Afirma ACOSTA (2011) o problema ambiental no Equador tem uma origem histórica nos conflitos sociais, violência e empobrecimento dos povos, e de suas lutas, que tem como base o abuso da natureza. De outro lado, para ZAFARONI (2011), a partir de uma nova matriz cultural, social e cognoscitiva valorizam o sentido comunitário e do sagrado nas relações com a natureza, trazendo para SANTAMARIA (2011) uma ruptura com o princípio da causalidade, trazendo uma racionalidade que se baseia na relacionalidade, correspondência, complementariedade e reciprocidade nas relações entre os povos e a natureza. OLIVEIRA (2016) diz que os Direitos de Natureza são o reconhecer da condição de interdependência entre os seres humanos que habitam a Terra.

Observamos neste neoconstitucionalismo andino menos no viés constitucional, e mais no da abertura do Direito às práticas jurídicas dos povos. Como pensa SANTAMARIA (2011-b) a retórica conservadora vazia e as práticas governamentais contraditórias tendem a esvaziar este neoconstitucionalismo, que deve ser compreendido pelas transformações dos atores sociais quanto à realidade colonial e discriminatória.

**CAPÍTULO 2: ARQUEOLOGIA DOS SILENCIAMENTOS
IDEOLÓGICOS E DA EXPLORAÇÃO QUILOMBOLA**

Eu não sou eu, nem sou outro. Sou qualquer coisa de intermédio
Mário de Sá Carneiro

Este capítulo 2 usará de um método de procedimento histórico por meio de uma abordagem desconstrutivista arqueológica e subalterna, identificando na genealogia da modernidade, as narrativas ideológicas com potencial silenciante das práticas quilombolas.

Esta arqueologia busca identificar os elementos formativos gerais dos discursos e não a completa cadeia de práticas, enunciados, conceitos e estratégias discursivas. Não focará só a violência epistêmica, mas ainda aquelas geradas pelo capitalismo global, as elites nacionais e o entre-lugar regional dos coronelismos, agenciamentos e conflitos internos.

Poderá ser observado em algum momento uma certa dose de funcionalismo linguístico, mas a afirmação de uma função discursiva qualquer é pressuposta, em verdade, pelo olhar dirigido às sincronias e diacronias das estruturações, de modo que o que se busca é o papel de mudança ou de estabilização ideológica assumido pelo discurso.

De um lado, será abordada em específico o aspecto da violência epistêmica, pelo qual nossa leitura seguirá as principais advertências do trabalho de Mudimbe. Por meio delas dividimos o capítulo conforme as seguintes violências epistêmicas:

- a) Silenciamento pela história
- b) Silenciamento pela ciência tipológica ou enciclopédica
- c) Silenciamento pelos essencialismos identitários e nacionalistas
- d) Silenciamento pelas contra-ideologias e movimentos

Já quanto ao mapa da exploração quilombola, buscaremos situar os seguintes processos de exploração com o qual as comunidades convivem, divididos nos seguintes aspectos

- a) Entre-lugar da exploração regional e do conflito interno
- b) Elites nacionais, sociedade disciplinar e colonialidade do poder
- c) Capitalismo global, sociedade de controle e biopoder

2.1 SILENCIAMENTO PELA HISTÓRIA

Ao compreender a estruturação moderna de discursos criadores de outros, aquele que talvez seja o principal deles, já que exerceu um papel organizador tanto para a ciência de viés idealista (da abstração pela classificação), como para a justificação das diferenças sociais, foi o historicismo. Neste sentido, buscaremos compreender o recurso seletivo à história como modo de afirmar a racionalidade, bem como mostrar que esta seletividade da história dos ditos grandes homens e monumentos, obliterou a possibilidade de ver a atuação quilombola na história.

2.1.1 A doença histórica e idealista do Direito e do Patrimônio

A estrutura linguística logocêntrica do Direito e do Patrimônio cultural não pode ser inferida como um dado histórico universal que nos ligaria a um fio civilizacional e racional desde os egípcios e os gregos até a modernidade. Incumbe-nos ver a descontinuidade moderna, responsável pela invenção destas tradições⁵⁶ que as vinculou cada vez mais a uma clivagem idealista entre a abstração e a materialidade.

Quanto ao Patrimônio cultural, esta instituição não foi bem inventada, mas já nasceu na descontinuidade moderna. Óbvio que os espólios das monarquias e o colecionismo particular foram seu embrião, mas o Patrimônio cultural foi a abstração de uma narrativa da recém-nascida comunidade imaginada nacional e para uma história linear da humanidade abstraída de toda relação social. Foi assim configurado desde o período napoleônico na França, vinculado ao monopólio do Estado-nação sobre a identidade, e ao imperialismo. Sua ideia de homem abstrato, ofuscava toda a exploração colonialista de humanos tidos por inferiores em todo o mundo.

Buscou-se criar uma identidade do imperialismo como uma expansão da razão universal testemunhada no passado pela monumentalidade do Egito, da antiguidade greco-romana e do renascentismo italiano, ocultando, contudo, que o espólio desta

56 *“tradição inventada” são práticas reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas [...] que visam inculcar certos valores e normas [...] através da repetição, o que implica uma continuidade em relação ao passado histórico apropriado [...] no qual a nova tradição inserida não precisa ser remota [...] elas são reações a situações novas que assumem a forma de referência a situações anteriores”* (HOBSBAWM, 2008: 9-10),.

monumentalidade a ser protegida, que fundou o Museu do Louvre (primeira criação do Patrimônio Cultural), na verdade, teve como base a expansão napoleônica e as colonizações imperialistas, o que vale inclusive para as tão cultuadas pinturas italianas ali exploradas. É uma visão de tal modo a-histórica que sequer associa que por detrás da arqueologia de monumentos, como as pirâmides egípcias, a realidade social que se mostraria, seria a da intensa escravização.

Já para o Direito, a invenção de sua tradição na modernidade é claramente maior, pois ele é uma instituição social mais antiga, que atravessando sincronias e diacronias sucessivas desde a pré-história, trouxe e reinventou institutos antigos e criou outros, o que faz a alguns pensarem numa tradição linear, quando os legados, na verdade, foram se reinventando conforme a estruturação de cada período histórico.

E esquecemos como o trabalho do codificador moderno do Direito Romano foi decisivo para abstrair os institutos jurídicos romanos em um caráter de universalidade civilizacional, enquanto que a sua criação na sincronia histórica romana foi bem mais um produto de um preciso jogo de interesses de classes sociais (e isto vale para o *ius civile* e o *ius gentium*). Esquecemos de compreender que tipo de estruturação social é necessária para sustentar a administração estatal e a codificação, obscurecendo muitas vezes a escravidão e a estratificação de classes por detrás da civilidade e da monumentalidade, e de seu ordenamento jurídico e seu organismo estatal.

E, por fim, esquecemos que há grupos sociais sem monumentos e institutos jurídicos, mas com representação da identidade, e com Direito, e alguns tendem a ver aí um patrimônio menor e a não ver a juridicidade nestas realidades, e mesmo quando os veem, os inferem por meio de bem culturais ou princípios jurídicos, desde etnografias e homologias de todo internas à própria linguagem racional, que tornam o Patrimônio cultural e o Direito destas realidades como outros para com as suas estruturações sociais.

A miopia da grandeza da história, na qual se procurou princípios jurídicos e monumentos, é o que obscurece a percepção da história, que, em verdade, é resultado das estruturações pelas interpenetrações, inter-relações, conflitos e imposições sociais sucedidos no espaço e no tempo.

O histórico-culturalismo idealista moderno que permeou o Patrimônio cultural desde o seu início, tem sido, passo a passo, posto em causa, a partir do movimento para uma nova museologia nos anos 60, mas sobretudo com o surgimento do patrimônio imaterial.

Já o Direito, se impregnou na modernidade, com uma missão ética civilizatória ainda fortemente refletida nas mentes, petições e

sentenças dos juristas, como reafirmação de uma racionalidade, e não como reconstrução de uma ética transmoderna e intercultural. Salvo algumas vozes em contrário, o Direito continua configurado pela ideia de que só a racionalidade legal, abstraída das contradições sociais pelo monismo estatal, é a fonte por excelência da produção jurídica.

Por sua vez, esta racionalidade que é tida como a produtora do conhecimento humano universal, é extraída desde o apelo à autoridade dos grandes homens da história e dos testemunhos históricos (monumentos, institutos jurídicos, etc), que são selecionados em detrimento de outros, para criar a suposta linealidade da razão como motriz de uma humanidade em abstrato. Como afirma o classicista italiano Maurizio BETTINI (2011):

É como se o avançar da modernidade [...] tivesse comportado no plano cultural, um simultâneo sobressalto ao passado [...] Seria a grosso modo [...] uma simples refutação da modernidade [...] ao contrário [...] este retorno de interesse à tradição se liga a motivos mais profundos (ibid: 5-6)

a nos impulsionar para a tradição não há somente a *homologação nossa*, mas também, queria dizer, a *diferença do outro* (ibid: 8)

As raízes clássicas e cristãs da Europa [...] ocupam uma posição dominante [...] A metáfora não é só ornamento, é também poderoso instrumento cognoscitivo [...] tem, de fato, a capacidade de sugestionar fortemente qualquer discurso sobre identidade e tradição (ibid: 19-20)

Selecionando alguns momentos da história em detrimento de outros [...] e apresentando-os sob a imagem de raiz, se atribui a eles a autoridade que emana da natureza (ibid: 28) (tradução nossa)⁵⁷

57 È come se l'avanzare della modernità [...] avesse comportato, sul piano culturale, un simultaneo soprassalto in direzione del passato [...] Sarebbe gossolano [...] un semplice rifiuto della modernità [...] al contrario [...] questo ritorno di interesse verso la tradizione sia legato a motivi più profondi (pp. 5-6)

a spingerci verso la tradizione non c'è soltanto *l'omologazione nostra* ma anche, vorrei dire, la *differenza altrui* (pp. 8)

Le radici classiche e cristiane dell'Europa [...] occupano una posizione dominante [...] La metafora non è solo ornamento, è anche potente strumento conoscitivo [...] há infatti la capacità di sugestionare fortemente qualsiasi discorso su identità e tradizione (pp. 19-20)

Pensamos que o dispositivo discursivo de outrificação pelo histórico-culturalismo idealista europeu moderno não havia sido, ainda, aclarado em tão sucinta e eficaz argumentação, como esta de Bettini.

É importante esclarecer que nossa posição não se trata da negação da história ou da cultura, mas da visão em tudo a-histórica da *cultura* e *história* universal, que oblitera a cultura e a história como dialética do devir social, ou seja, a historicidade.

É buscar um senso cultural e histórico que nos ligue à vida, cujo excesso de cultura e história voltadas ao passado NIETZCHE, (2003:15) chamou de doença histórica⁵⁸:

Estes homens históricos[...] eles só olham para trás a fim de [...] compreender o presente e aprender a desejar o futuro impetuosamente; eles não sabem o quão a-historicamente eles pensam e agem apesar de toda a sua história, e como mesmo a sua ocupação com a história não se encontra a serviço do conhecimento puro, mas sim da vida (ibid: 15)

O que Nietzsche vislumbra é uma história e uma cultura que se liguem à vida e não ao conhecimento puro, o do positivismo de vertente idealista. Neste ponto, não é nem considerar que não haja positividade. Mas em vez de a positividade ser aquela de Foucault, a da materialidade existencial, a da vida, ela é um idealismo que se sobrepõe à vida.

Este idealismo está muito ligado ao trabalho da ciência tipológica, que ao fazer a enciclopédia, a tipologia cultural evolutiva, a exegese jurídica, seleciona autênticos monumentos pelos quais a racionalidade é afirmada com base em uma história seletiva, que é, na verdade, uma justificação do presente.

A afirmação da racionalidade idealista pela busca do monumental do pensamento e da cultura na história, assim, reforçava algo bem moderno, que era esta própria racionalidade em construção.

Selezionando alcuni momenti della storia culturale a scapito di altri [...] e presentandoli sotto l'immagine di radice, si attribuisce loro l'autorevolezza che promana dalla natura (pp. 28)

58 O autor considera como uma doença seja o homem histórico, que se ocupa demais do passado, seja o a-histórico, que ama seu feito mais do que mereceria, e considera que o Século XIX ao buscar a cultura e a história no passado, não aprendia a se questionar sobre como e para que se viveu (ver a utilidade da cultura e da história para a vida), que é o estágio supra-histórico, que seria a cura da doença histórica (ibid: 12-15).

2.1.2 O quilombola como “quase outro” da história

De outro lado, tudo o que presentemente ou regressivamente não é contemplado por estes monumentos, passava a ser inserido como realidade inferior, sendo ainda hoje um objeto menor da história. A doença histórica e sua eleição das grandes obras, homens e feitos é, portanto, um recurso para a assimetria cultural e a diferença social.

Após dois séculos de doença histórica idealista, soa justificado e natural ver as práticas, territorialidades e juridicidades quilombolas, como outro, embora ele tenha sido parte ativa da construção da realidade social presente no Brasil.

De fato, é possível percorrer a historiografia para perceber que a ação do quilombola na história não aparece em suas práticas sociais, de modo que quando aparece, é sob um olhar ideológico, seja da repressão colonial, das teorias históricas e socioeconômicas, dos discursos de nacionalismo geral e do nacionalismo pan-africanista.

A possibilidade de inferir alguma ação por detrás destas leituras é que faz Spivak chamar a atenção para o “quase outro”, que é a busca da ação que pode ser evidenciada no vazio do texto histórico.

A própria formação do termo quilombo evidencia uma violência simbólica consistente no uso de um termo originário das línguas bantos para efeito da repressão colonial.

É uma característica peculiar do quadro 'repressão↔ resistência' escrava nas Américas (cuja insurreição de maior vulto foi a Revolução pela Independência do Haiti – 1791), como afirma (GOUVÊA, 200?), que por todo continente, as ocupações resultantes de fugas recebesse vários nomes: “*palenques*”, ou “*cumbes*”, na América espanhola; “*maroons*”, na inglesa; e “*grand marronage*”, na francesa.

Os termos revelam o conteúdo racista com que foram usados nos contextos coloniais: Maroons e grand marronage indicam precisamente a cor negra da pele fugitiva e palenque, o poste para amarrar cavalos, que aqui indica o tronco que servia para açoites.

Nei (LOPES, 2003) ressalta a origem do termo quilombo, nas línguas Bantos Quimbundo (Kilombo) e Umbundo (Ochilombo), que eram acampamentos nômades destes povos, muito usuais nas caravanas de escravos⁵⁹.

59 As caravanas de escravos eram como se dava o transporte de cativos pelo tráfico negreiro, cuja comercialização poderia durar meses da captura, negociação nas feiras no interior (a possibilidade vender um escravo já era uma prática nas próprias guerras tribais africanas, anterior ao início do tráfico no Século XV) e a chegada nos portos, cujos escravos capturados

Logo, o termo surge da práxis do tráfico negreiro daí ele aparece como distintivo para prática repressiva estatal.

Embora haja uma complexa presença de línguas africanas na formação linguística brasileira⁶⁰, mas o uso distintivo para a repressão, revela uma prática linguística que era usual, a do uso distintivo racista por meio de termos africanos, dirigido às moradias de negros, como no caso do termo Mocambo⁶¹ (que também foi usado em algumas regiões para indicar ocupações quilombolas). É o mesmo tipo de distinção que se dirigia a elementos culturais, como a capoeira, cujo termo africano foi usado para a definir um tipo penal que reprimia a prática (vide nota 55).

É um uso corrente de termos africanos para uma abjeção racista e para diferenciação social: é uma gente que se “aquilomba” nas matas, se “amocamba” nas favelas. Suas danças, músicas, batuques, religiões e jogos são lidos em documentos do Arquivo Nacional como arruaça, afronta moral, e oportunidade de revolta, acusando-se a quem apoiasse quilombolas, de criar ponto de encontro de negros (GOUVÊA, 200?).

Clóvis (MOURA, 1988: 16) cita o uso do termo quilombo em documentos oficiais já desde 1559, e a sua definição por ato oficial (para definição de um tipo penal) na resposta do Rei de Portugal ao Conselho Ultramarino em 1740 em que quilombo era: 'toda habitação de negros fugidos, que passassem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tivessem ranchos levantados, nem se achassem pilões'.

Define-se grupos de mais de 5 pessoas, distinguidos pelo signo de negros, a ocuparem partes despovoadas e a levantar ranchos e usarem ou não uma cultura material (o pilão), a quem se dirigia a repressão estatal. A ação do grupo, o que pensava, como vivia, escapa ao documento.

eram obrigados a andar por quilômetros, dias seguidos, vigiados de perto por homens armados. Nas caravanas se faziam acampamentos temporários.

60 A relação entre línguas africanas e língua portuguesa no Brasil foi inscrita no coração do tráfico, desenvolveu-se no jogo de alternâncias e de contatos lingüísticos em que as línguas africanas tiveram um papel cada vez menor: de língua plena geral (quimbundo), a língua veicular e pidginizada (“mina”), até a língua veicular (iorubá) geograficamente circunscrita a um contexto plurilingüe africano, extinta progressiva, sobrevivendo como línguas culturais ou secretas. O português progressivamente se afirmou, até sua fase de língua oficial de referência, mas durante séculos de escravidão foi colocado à prova de um uso inabitual por uma maioria de falantes “aloglotas”. Contatos múltiplos e constantes criaram um dinamismo interno de flexibilidade e fluidez estruturais, feito de resistência e de inovação, a partir de constantes reconstruções. (BOVINI, 2008)

61 Do Quibumbo “Mu'kamu”, que foram habitações introduzidas no Brasil pelos povos Bantus do Congo (LIRA, 1994: 733).

Os documentos históricos não trazem a prática da resistência, mas o registro oficial de assassinatos de senhores, roubos, buscas e captura de escravos e eliminação de quilombos (por forças públicas e “capitães-do-mato”, índios, e por outros negros). Mostram uma insubordinação individual ou coletiva nem sempre planejada (GOUVÊA, 2007?), que vai da resistência cultural aos movimentos de massa, como a revolta dos Malês em 1835 (Salvador), pontos emergentes de um Iceberg imerso na escravidão, que esconde variadas escolhas culturais e políticas.

De relatos oficiais de destruição de quilombos, raramente nos é propiciada uma compreensão das demandas por trás da destruição, e do que ocorria do ponto de vista da comunidade. São raras os relatos como o da “Invasão do Quilombo Limoeiro” no Maranhão (ARQUIVO PÚBLICO DO MARANHÃO, 1992) do qual se pode compreender em detalhes as práticas materiais e da existência de rituais de culto, contudo, que são relatos de uma destruição, é sempre uma narrativa externa e sob uma leitura do que interessava à repressão.

São poucos os documentos, como aqueles que ARAÚJO (2008) compilou sobre Negro Cosme, líder de um exército de 3.000 negros na Guerra da Balaiada (1838-42) no Maranhão, que trazem fragmentos de uma pessoa diante do sistema repressor, mostrando a transmutação de uma capitão do mato, um agente do sistema, que, de repente, aparece preso na invasão do quilombo Urubu, e que após fugir da prisão, surge já no decorrer do segundo ano da guerra, como liderança quilombola central, assinando ofícios como “Dom Cosme⁶²”. Um relato que pode nos mostrar as fazendas de origem dos escravos revoltos, permitindo ver a origem das populações negras que ali hoje vivem, para ver em quem se tornaram, e para constatar que muitas vezes a memória oral não preserva o fio condutor até a guerra, que as assimetrias elidiram uma identidade.

A história oficial, longe deste contato com a comunidade, mostra mais uma imaginação externa que ressignificou o termo quilombo de uma repressão colonial a uma luta ideológica. É a partir deste termo que se sucederam leituras sobre o quilombo, este outro que serviu tanto para a leitura racista de Nina Rodrigues, como a do pan-negrismo de Abdias do Nascimento, passando pelas escolas históricas e sociológicas.

62 Intrigante a assinatura como Dom Cosme, que Araújo indica não só como possível reprodução simbólica de signo dominante, mas como apropriação do título que era deferido ao líder da Irmandade de N. Sra. Do Rosário, não se sabendo até que ponto a revolta escrava na guerra, estivesse associada com esta estrutura social para congregação dos negros em separado no campo católico, e que estaria sendo reproduzida como signo do sistema, a reportar uma liderança quilombola.

Nesta discussão histórico-sociológica, GOMES (1995:198-201) aponta duas visões sobre os quilombos no Brasil: a culturalista o vê como continuidade com elementos culturais africanos, e a materialista, como uma resposta à escravidão. A visão culturalista inicia na década de 30, em contraponto à relação paternalista, dócil e harmônica entre senhor e escravo em Gilberto Freyre. O racismo de Nina Rodrigues já via Palmares como reprodução de tradições guerreiras Bantos. Esta ideia foi revista por Arthur Ramos, Edison Carneiro e depois Roger Bastide, para quem os quilombos seriam uma resistência cultural, baseados numa ideia estática de cultura, polarizada quanto à “cultura branca. Mais recentemente, esta ideia é reforçada pela leitura de MUNANGA (1996) sobre Palmares⁶³. Já na década de 60, as visões materialistas e da teoria da dependência, de Otávio Ianni, Florestan Fernandes, Fernando Henrique Cardoso, Clóvis Moura, José Goulart e Décio Freitas, viam o Quilombo como rebeldia escrava no seio da luta de classes, enfatizando o caráter violento da relação senhor-escravo no Brasil.

Toda esta imaginação e mais a do movimento negro, consagrou um termo cuja contaminação colonial não é isentada pela sua origem africana. Desta forma, a maior parte das leituras tendeu a ver o quilombo como a grande revolta, pouco vendo as formas mais persistentes de resistência negra, pequenos quilombos e a lenta conquista de territórios.

A relevância do Quilombo de Palmares⁶⁴, seja para a imaginação da resposta repressiva colonial, seja para as leituras acadêmicas, seja para a reconstrução identitária do movimento negro de Abdias do NASCIMENTO (1980), tendeu a dificultar a percepção da historicidade da realidade da maioria dos quilombos: rotas para fugas, acampamentos com poucos indivíduos, pequenos povoados, com rara sobrevivência autônoma, não muito distantes das fazendas, que podiam fazer roubos e furtos, ou trocas com comerciantes e homens pobres, de produtos, favores, transporte e facilidades, e sem organização bélica.

Os quilombolas, foram assim, importantes nas estratégias de ocupação de territórios, sobretudo das fronteiras, e mantiveram relações com camponeses (brancos ou mestiços) submetidos à mesma repressão, e com comerciantes com quem trocavam gêneros. Mesmo em Palmares, os trabalhos arqueológicos, demonstraram que o material da Serra da Barriga, onde se situavam seus povoados, evidenciam uma diversidade:

63 Os java ou mbangala, resistiram contra Portugal com organização parecida a Palmares e tinham ritos de iniciação similares, para fusão de clãs guerreiros

64 Ocupação de quase um século, formada por diversos mocambos, chegando, em 1670, a ter cerca de 20.000 habitantes, e com chefes militares, os principais, Ganga Zunba e seu sobrinho Zumbi.

O conceito de uma 'cultura arqueológica de Palmares' implicaria que os habitantes do quilombo compartilhavam um conjunto de normas prescritivas de comportamento que seriam aprendidas em tenra idade e que, portanto, produziam uma cultura comum. Quando arqueólogos tentam reconstruir histórias culturais com base em suposta homogeneidade da cultura material, eles produzem uma representação do quilombo que se encaixa em uma perspectiva nacionalista, subestimando os conflitos no interior da comunidade rebelde (FUNARI, 2001a):16).

A releitura mais recente, é a do art. 68 dos ADCT, com a criação do termo bastante sugestivo em si “remanescentes de comunidades de quilombo”. É como se não se tratassem de comunidades, mas de meros restos da doença histórica que, buscando ali o monumental do grande quilombo, vê nas comunidades apenas os resquícios do passado.

A ressignificação deste conceito formal se, tornou fundamental. Não se poderia utilizar como critério para definir a proteção, o dos “negros fugidos”, de modo a reduzir os quilombolas à realidade que historicamente os reprimiu, dentre tantas comunidades negras rurais que se formaram em torno da ancestralidade. Almeida, por sua vez, afirma:

É necessário que nos libertemos da definição arqueológica, da definição histórica stricto sensu [...] A ênfase é sempre dirigida ao quilombola como escravo fugido e bem longe dos domínios das grandes propriedades [...] A relativização desta força do inconsciente coletivo nos conduz ao repertório de práticas e às autodefinições dos próprios agentes sociais que vivem e construíram estas situações hoje designadas como quilombo. (ALMEIDA, 2002: 62-63)

O paulatino conhecimento das comunidades, que têm buscado se autodefinir como quilombolas em face da CRB, mostra que não foram “ilhas negras” racialmente puras, se formando em variadas relações. Em alguns casos, sua posse veio através de doações de fazendeiros, ou políticos, e para ali se manterem até o presente, viveram na constante tensão de difíceis restrições (vide NERI, 2011). As análises que ainda as veem como respostas ao sistema econômico e político, alheiam-se de suas identidades coletivas e suas especificidades forjadas enquanto realidades dinâmicas e contemporâneas. Para (LEITE, 2000: 341-342):

exigiu-se [...] um esforço interpretativo do processo como um todo [...] e sem o qual seria impossível a aplicabilidade jurídica do artigo. [...] o significado de quilombo que predominou foi a versão do Quilombo de Palmares [...] necessário relativizar a própria noção de quilombo para depois resgatá-lo [...] contemporaneamente, portanto, o termo não se referia a resíduos arqueológicos [...] ou de comprovação biológica” [...] desfazer a ideia de isolamento e de população homogênea [...] evidenciando seu aspecto contemporâneo, organizacional, relacional [...] a variabilidade das experiências capazes de serem amplamente abarcadas.

Juridicamente, o “remanescentes de quilombo” deu lugar a uma comunidade autodefinida pelo critério da ancestralidade negra e com uma territorialidade caracterizada pelo uso comum da terra (SILVA, 1996:51-64). O Decreto Presidencial 4.887/2003 estabeleceu do ponto de vista administrativo o processo de identificação: baseado na autoatribuição étnica das comunidades, de reconhecimento feito através da certificação da Fundação Cultural Palmares, e cuja demarcação e titulação das terras que recentemente saiu do INCRA para a Casa Civil, por sua vez, deve ser instruída de levantamentos cartográficos e de redundantes laudos antropológicos⁶⁵.

No momento, decorre no STF a Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 3239 de autoria do Partido Democratas, contra o referido decreto, com base numa suposta violação do princípio da reserva legal, argumento aceito pelo relator, o Ministro Cezar Peluso, mas questionado pelo voto divergente da Ministra Rosa Weber, que considerou o art. 68 dos ADCT autoaplicável e declarou a autoatribuição como um método autorizado pela antropologia e uma opção política constitucional, com base na Convenção 169 da OIT, internalizada no Brasil, na qual o Estado não pode negar uma identidade indígena ou tribal que se reconheça como tal. Mas o voto divergente viu necessidade de estabelecer um critério jurídico objetivo, que em seu ver é o marco temporal de 5 de Outubro de 1988 como o momento da existência de um espaço com uma organicidade originada em um quilombo e atrelado a uma ocupação continuada. Isto gerou vista pelo Ministro Dias Toffoli.

65 Em nosso ver, o Processo de Certificação da FCP já é um elemento suficientemente capaz para gerar o interesse Público da Desapropriação, e os laudos antropológicos mais exaustivos, por economia processual, deveriam ser parte da fase administrativa da desapropriação.

Acompanhamos com apreensão este julgamento, pois a criação de um marco temporal vinculado à ideia de uma ocupação contínua contrasta com a realidade de nossa pesquisa de campo, percebendo que a efetiva ocupação das terras teve e ainda tem de superar relações de coronelismo, relações servis e escravistas com fazendeiros, muitas vezes submetidas a milícias de “capangas”, de modo que muitas delas ainda estão ligadas a relações de subordinação local. A invisibilidade social destas realidades é ainda agravada por precárias condições de cidadania e educação. Isto dificulta até mesmo o autorreconhecimento identitário.

No dizer de LEITE (2000: 343-344):

Desenvolvem-se, neste caso, tanto dentro como fora do grupo, estratégias e negociações, que visam a resolução dos conflitos e a manutenção dos vínculos de solidariedade e valores compartilhados (ou não necessariamente) entre várias gerações. Isto significa também repensar o próprio grupo e a sua dinâmica – as lutas internas, seus conflitos – como uma parte viva e pulsante da experiência de ser e estar no mundo.

O marco temporal acaba por exigir um iter histórico para o reconhecer identitário. Faz do conceito constitucional um verdadeiro critério identitário fixo. Após a CRB de 1988, obviamente que caberia à comunidade decidir se quer absorver o conceito constitucional à sua identidade ou não.

Nenhuma comunidade era remanescente de quilombo antes de 1988, pois o advento da norma e a sua adesão a ela, indica uma clara opção identitária a ser feita, e isto faz parte de uma consciência, que é uma faculdade aberta pela norma jurídica, e que não pode ser fechada.

Esta discussão do marco temporal evidencia a dificuldade da interpretação jurídica para que seja contemplada a juridicidade que provém da própria comunidade enquanto uma realidade prática que deve ser vista conforme as especificidades dos seus processos identitários.

Em vez de observar o “quase outro” do universo jurídico próprio a cada realidade cultural, as decisões, pelos critérios da sistematicidade e racionalidade do sistema jurídico, tendem a reproduzir a criação de “outros”, retrazendo a exigência quase sempre constante da ideia do “quilombo original”. Sem a abertura do texto jurídico para o quase outro, mais difícil ainda se torna a possibilidade de criar uma interpretação diaspórica, pela qual as distintas realidades jurídicas pudessem trazer acréscimos transculturais ao ordenamento jurídico.

2.2 SILENCIAMENTO PELA CIÊNCIA E A RACIONALIZAÇÃO

Por Ciência enciclopédica indicamos a que inseria (ou ainda insere) as classificações científicas em uma rígida definição de seus objetos de modo hierarquizado. Foi revelada à exaustão pelo panótico foucaultiano, a função ideológica disciplinar que esta ciência teve para enquadrar a realidade em um cânone tão rígido, que acabou por substituir-se como a própria positividade do real.

Este se tornou um problema epistêmico para todas as ciências, o do local de poder sobre os campos que demarca, o que é ainda mais crucial nas ciências cujos objetos são culturais (como o Direito e o Patrimônio Cultural), no que, como afirma HALL (2003: 211), o estruturalismo e o pós-estruturalismo foram decisivos para:

o reconhecimento da heterogeneidade e da multiplicidade dos significados, do esforço envolvido no encerramento arbitrário da semiose infinita para além do significado; o reconhecimento da textualidade e do poder cultural, da própria representação, como local de poder e de regulamentação; do simbólico como fonte de identidade.

Na modernidade iluminista a ciência, através da enciclopédia, adquiriu o auge da sua conformação como criadora de tipologias, e se tornou o discurso preponderante para a criação de autênticas formas de percepção ideológica sobre a realidade social e o mundo.

Tais tipologias interferiram decisivamente nas hierarquias sociais, muito embora, a formação destas hierarquias já havia sido iniciada na primeira modernidade, aquela que instalou a colonialidade do poder. Nela, a demanda à igreja católica (que naquele período exercia o lugar ideológico do poder) para definir a humanidade ou não dos indígenas, ou a natureza pagã destas culturas e das africanas, mostra por detrás do texto histórico, uma realidade social de efetiva exploração econômica que se valeu da captura indígena e do tráfico negreiro para, através da colonização, criar o acúmulo que foi preciso para formar o capitalismo.

Para QUIJANO (1993), a “colonialidade do poder” pressupôs tal hierarquização dos grupos, de modo a organizar as diferentes formas de trabalho (distribuídas pelo capital com base nestas hierarquias, em que o trabalho escravo e barato ocupava a periferia) e diferentes relações entre os sexos no centro e na periferia, no que a segmentação entre povos superiores e inferiores foi a base para a distribuição da população do planeta e da divisão internacional do trabalho e do sistema patriarcal.

Quijano vê que a base conceitual desta hierarquização já era uma representação social de uma ideia muito parecida com aquela que veio a ser conhecida no Século XIX com a denominação de raça.

Mostraremos que esta denominação, por sua vez, surgiu de uma tipologia que predominou na ciência oitocentista, em que a raça era um pressuposto biológico para as diferenças humanas, o que resultou na hierarquização da humanidade em raças superiores e inferiores, cujo critério de superioridade era aquele eurocêntrico da proximidade com a cultura ou a biologia do homem branco europeu.

Entre o abandonar desta tipologia racial no início do Século XX até a sua superação, surgiram outras classificações mais sofisticadas, que ainda dividiam uma humanidade superior de outra inferior, tal a divisão entre sociedades primitivas e civilizadas, sistemas pré-lógicos e lógicos de pensamento. A superação destas fórmulas e afirmação da diversidade cultural humana veio na década de 50 com Lévi-Strauss, que procurou mostrar que não há uma superioridade entre ciência racional e a ciência do concreto, a existente nos saberes práticos dos grupos humanos.

Contudo, a ideia de que há uma racionalidade implícita a todas as demais culturas, manteve a razão como um padrão de universalidade, permitindo leituras como a da sociologia da modernização, que criou a nova hierarquização entre sociedades tradicionais e modernas, vendo como pressuposto do desenvolvimento (mote ideológico neoimperial do pós 2ª guerra mundial), que os modos tradicionais (vistos como sem dinamismo econômico) fossem substituídos pela economia racional.

Logo, ao falarmos em arqueologias práticas, de que comunidades criaram específicas dinâmicas nos territórios, nos deparamos com a dificuldade de que todas estas hierarquias e classificações foram e ainda são sobrepostas em algum grau a estas realidades. Além disto, boa parte delas (como o racismo) ainda são funcionais às violências que ainda hoje as comunidades sofrem em campo, e outras (como a modernização) ainda são usadas para justificar uma lógica de tutela ou dependência das comunidades em relação ao desenvolvimento capitalista e ao Estado.

Necessário, portanto, perceber o papel de outrificação que, por meio da reprodução da racionalização, o Estado e a ciência podem exercer para dificultar o desenvolvimento das próprias matrizes práticas das comunidades locais, em favor do pressuposto do desenvolvimento como mera inserção destas comunidades no capitalismo, principalmente nos cálculos de seus produtos, como na lógica do poluidor pagador que entra como custos de *compliance* dos empreendimentos, o que é bem distinto de conceber um *ecodesenvolvimento*, que é o desenvolvimento das distintas matrizes práticas existentes nas comunidades locais.

2.2.1 O Racismo moderno e o racismo científico

As diferenças de mentalidade e psiquismo de grupos sociais, hoje tidas como modos de pensar moldados por culturas distintas, em meados do Século XIX eram concebidas como diferenças de causas biológicas raciais, como retardos ou degenerações numa escala humana mental, visão que no âmbito da ciência se iniciou na antropologia, pelo francês Goubineau e o inglês Tylor sob a influência filosófica de Spencer.

Não há base, seja epistêmica, seja histórica, para nominar tais autores e seus seguidores de darwinistas sociais, pois seu pensamento é um evolucionismo biológico falso, é mais um evolucionismo social que veio duma discussão filosófica⁶⁶, e suas classificações biológicas raciais e pesquisas feitas sobre elas nada tinham a ver com a teoria de Darwin.

Nestas teorias, a noção de inferioridade racial não vinha das bases biológicas que jamais foram capazes de comprovar a inferioridade em si, as raças eram usadas para afirmar as diferenças, e o fundamento da ideia de superioridade racial, longe de um critério biológico, vinha de uma comparação com um padrão presumido como superior, aquele da civilização, onde a mesma racionalidade que classificava a inferioridade, era o critério exterior de outrificação do diferente como inferior.

Como afirmava (BOAS, 2005): 85) o antagonismo racial tem *“causas sociais atuantes em todo grupo social fechado, [...] racialmente heterogêneo ou homogêneo”*. Logo, o racismo foi (e ainda é) mais um discurso de natureza ideológica, e a biologia um argumento funcional para justificar a diferença, pois a causa da inferiorização do outro é de matriz social, e é inseparável da sua exploração como tal.

66 PALIAKOV (1974: XXII) relata no filósofo Spencer, a ideia de uma escala racial evolutiva, com ápice no homem branco e SCHWARCZ (1993: 57) no antropólogo Tylor a ideia das culturas como estágios progressivos de civilização. Contudo, como afirma LÉVI-STRAUSS (1993: 335-337), este evolucionismo social não é um darwinismo social, pois tanto Spencer como Tyler elaboraram e publicaram suas doutrinas antes de terem tido acesso a Darwin, e suas inspirações remontam ao Século XVII e XVIII, na ideia de estágios de humanidade (infância a maturidade) de Pascal, depois nas espirais de Vico e na escada de Condorcet, e na primeira metade do Século XIX, nos três estados de Comte, sendo, assim, uma maquiagem científica de um antigo problema filosófico: um falso evolucionismo. Para o autor, o darwinismo é uma teoria provável para compreender a evolução biológica do homem, mas não para conceber sua evolução cultural, que é mais complexa: as escavações arqueológicas mostram sequências culturais, mas é mais difícil dizer que uma cultura evoluiu desde outra. Acrescemos que Darwin não adotou à ideia de raça na sua visão de evolução humana.

É neste sentido que Quijano vê que a atual diferenciação de raça, não por este nome, já havia sido criada na colonialidade do poder, já na primeira modernidade, que se estabeleceu com as navegações. O cerne do debate de então, sobre a humanidade dos ditos índios, ou não, já teria como pano de fundo, a efetiva exploração deles como objetos.

De fato, ao conhecermos a história do Grão-Pará e Maranhão, pudemos ver que a “humanidade indígena” da bula papal ou do sermão contra o tráfico negreiro do Padre Antônio Vieira não inibiram conflitos entre colonos e jesuítas em torno escravização africana e indígena, de modo que a exploração efetiva era anterior à outrificação discursiva⁶⁷. A expulsão jesuíta por Marquês Pombal, que trouxe a *plantation*, mostra uma base real de conflitos econômicos por trás dos discursos e das leis⁶⁸.

Este não é o mero criar do outro etnocêntrico, vai além, é o outro como objeto funcional da exploração, pressuposta pela ideia de raça.

Em específico, se nomina racialismo ou racismo científico, o que foi produzido no projeto de racionalidade científica, que manteve uma continuidade funcional em favor da estrutura capitalista imperialista, no papel de justificar o colonialismo e a exploração criada pela sua expansão, não mais justificada por um projeto de salvação, mas pela ciência, inserida em um projeto civilizatório: as colônias não eram tidas como espólios da autodeterminação de povos, mas como contribuição para o progresso dos povos cujas mentalidades a ciência provara que eram racialmente caracterizadas como retardos ou degenerações⁶⁹.

67 A colonização inicial desta região escravizou o indígena por dois séculos, e até a língua geral, era o Tupi. Os Jesuítas foram expulsos em 1661 e 1682 (na Revolta de Beckman) e seus conflitos com os colonos se davam por se oporem a tal escravidão. Para os colonos, censurados em sua sanha de preação íncola, as missões jesuíticas eram um misto de abjeção e objeto de desejo, pois os índios aldeados, eram usados na agricultura, extrativismo das drogas do sertão e na produção (os jesuítas eram ricos)..

68 A expulsão jesuíta em 1759, feita por Marquês de Pombal, instalação da *plantation* do algodão e da escravização africana, mostrou um conflito de natureza econômica e de poder, em face das riquezas clericais e do interesse de reestabelecer a plenitude do exclusivo metropolitano.

69 Para (PALIAKOV, 1974: 142) a idéia de degeneração da espécie remonta ao naturalista francês Buffon que, já no Século XVIII, considerava o negro como uma degeneração sanguínea em relação ao homem branco, parecida com aquela do asno em relação ao cavalo, mas reversível. Esta idéia tomará um novo sentido no Século XIX quando o termo raça inserido por Georges Cuvier (SCHWARCZ, 1993: 47) e as classificações raciais, iniciadas por Blumenbach, tomaram corpo até atingir absurda multiplicidade tipológica (SEYFERTH, 1995: 176), que de tão subjetiva acabou por levar em causa

Os teóricos raciais recorriam à biologia como suporte para explicação das diferenças, usando as distinções de raça como uma suposta evidência científica de uma base biológica para as diferenças de mentalidades sociais. Para LÉVI-STRAUSS (1993: 328-329)

Quando procuramos caracterizar as raças biológicas através de propriedades psicológicas particulares, afastamo-nos da verdade científica [...] Gobineau, de quem a história fez o pai das teorias racistas, não concebia a "desigualdade das raças humanas" de uma maneira quantitativa, mas qualitativa; [...] a tara da degenerescência se ligava mais ao fenômeno de mestiçagem que à posição de cada raça [...] Mas o pecado original da antropologia consiste na confusão entre a noção puramente biológica da raça (supondo, aliás, que, mesmo neste terreno limitado, esta noção pudesse pretender à objetividade, o que a Genética moderna contesta) e as produções sociológicas e psicológicas das culturas humanas. Bastou a Gobineau tê-lo feito para que se encontrasse encerrado no círculo infernal que conduz de um erro intelectual (não excluindo a boa-fé) à legitimação involuntária de todas as tentativas de discriminação e de opressão.

Discordamos, contudo de Lévi-Strauss, quando este afirma que a posição particular de Gobineau, possa ser tida como um erro intelectual involuntário, não excluído de boa fé, e que apenas por consequência lógica ou de uso histórico de tal teoria, isto acabou por legitimar a discriminação e a opressão.

sua cientificidade. Para SCHWARCZ (1993: 48-49), de um lado haviam os monogenistas, que viam a humanidade como uma e explicavam diferenças raciais como degenerações da linha original, e de outro, os poligenistas, que viam vários centros de criação, coincidentes com as diferentes raças. Nesta segunda linha (predominante na segunda metade do Século XIX) Gobineau (depois do qual para LÉVI-STRAUSS (1993: 329) a antropologia passou a considerar haverem grupos raciais isolados uns dos outros, que se distinguíam tanto em raças, como mentalmente) via a degeneração como resultante da miscigenação de grupos raciais superiores com os inferiores. Para PALIAKOV (1974: 284) esta visão influenciará a “ciência eugênica” de Francis Galton, que via os caracteres mentais como hereditários, e que preconizou a idéia de pureza racial, tomada pelo arianismo nazista.

Ao contrário, os discursos e práticas assumem enunciados e relações dentro da tecitura sincrônica das estruturas sociais do contexto histórico em que são parte. Como diz (SAID, 2004: 52), o racismo dividiu homens em “*uma hierarquia de raças que desumanizou e reduziu os subordinados tanto ao olhar científico como ao desejo dos superiores*”, e assim foi para HOBBSAWM (1982: 273) um modo de “*legitimização da dominação do branco sobre indivíduos de cor, ricos sobre pobres [...] a própria ciência, o triunfo do liberalismo, podia provar que os homens não eram iguais*”. E para Quijano, o racismo foi o princípio organizador de hierarquias, que distribuiu diferentes formas de trabalho (o trabalho escravo e barato, na periferia) e diferentes relações patriarcais entre os sexos no centro e na periferia, segmentando a população mundial entre povos superiores e inferiores.

Logo, não podemos negar o papel que as teorias raciais do Século XIX tiveram para com a estrutura social em que se inseriam, que se desenvolvia pelo imperialismo capitalista, em cuja expansão e contato colonial, se produziu a discriminação racial das culturas e dos povos, tidos como retardos mentais da evolução humana, desde uma humanidade padrão, em critérios eurocêntricos de classificação.

A resposta científica ao racismo se deu de modo lento, e ocorreu primeiro a partir do refazer das hierarquias sociais. A ideia de sociedades primitivas (Frazer), que evoluíam do estágio mágico para o religioso e daí para o científico, ou de sistemas pré-lógicos de pensamento (Lévy-Bruhl) são novos modos de hierarquização social.

No início do Século XX, prevalecia na leitura de um dos pais da sociologia, Émile DURKHEIM (2000), a distinção de formas mentais superiores de pensamento e religião (as que criam um mundo de ideias estáveis, as cosmovisões) e formas inferiores (o sentido fugaz das religiões animistas africanas e totemistas australianas, baseadas na dita magia ou na feitiçaria, que antes de Durkheim não eram religião).

A vantagem desta leitura foi a de que trouxe status de religião a estas formas mentais (embora inferiores), bem como porque as analisou do mesmo modo que o fez para a política e o Estado, como instituições sociais. Contudo, manteve o equívoco de ver como superiores, as formas religiosas cujas operações mentais seriam próximas da razão, e como inferiores aquelas mais próximas dos estágios de efervescência, ligados ao corpo, que justamente são as formas sociais e religiosas mais afastadas do parâmetro racional abstrato que as classifica.

Sobre esta questão, nos esclarece muito bem a leitura de Roger Bastide, que, a iniciar de Durkheim, aponta as visões alienantes das religiões afrobrasileiras no contato com a modernidade:

Durkheim, pondo a origem da religião nos estados de efervescência coletiva, é em parte responsável pelo erro [...] os exemplos que ele dá em favor de sua tese se voltam contra ele, porque o transe [...] só faz representar na terra o que se passou outrora no mundo do sonho; [...] mais que Durkheim, certamente são os exploradores, os viajantes e os missionários os responsáveis por esta imagem [...] sobretudo quando estes viajantes eram médicos ou ainda mais: psiquiatras [...] que desconfiam da linguagem do corpo - com seu cristianismo mais ou menos maniqueísta, que os impele a identificar [...] possessos da Idade Média, [...] crises de histeria e que, desse modo, não podiam pensar o transe senão através da única categoria que a clínica lhes havia revelado (BASTIDE, 1992:144)

Neste sentido, Bastide mostra o equívoco de uma leitura que no Brasil vai do animismo fetichista de Nina RODRIGUES (1935, 1977), à ideia de bruxaria e feitiçaria presente em Mario de (ANDRADE, 1983), em uma leitura hierarquizante que ou não reconhece tais práticas como religião, ou as leem como uma religiosidade inferior.

O reconhecer das religiões afro-brasileiras como cosmovisões de igual status às religiões ocidentais é relevante, mas de outro lado, a ideia da cosmovisão é o capturar da prática para o campo racional, não vendo o distinto valor do transe e da efervescência como tais, sobretudo para populações que no decorrer de suas historicidades tiveram no transe uma representação social resistente à sistemática violência da colonialidade.

É importante perceber como o Direito foi influenciado de modo profundo em sua interpretação por tais ideologias, pois na Constituição de 1824 já havia a proteção da liberdade de culto, mas tal proteção jamais foi aplicada às religiões afro-brasileiras, e não foi por nenhum problema de técnica jurídica, mas pela forma de percepção ideológica cristã e científica de que tais práticas não seriam religiões. Veja-se que mesmo ainda hoje, tais percepções interferem num distinto garantismo das práticas religiosas, de tal modo que matar um animal para uma festa cristã ainda tem passado empiricamente por uma interpretação ambiental menos restritiva, do que matar um animal em uma festa de santo.

E isto se dá porque as hierarquias ainda interferem no avaliar das práticas, seja a hierarquia racial, seja aquela das formas superiores ou racionais, distintas das inferiores ou primitivas. Buscaremos a seguir ver como se processou a ruptura com estas hierarquias.

2.2.2 A ruptura hegemônica com o racismo no pós-guerra

Antes da 2ª guerra, o culturalismo de Boas já dizia⁷⁰ que “*não há razão para acreditar que uma raça seja naturalmente mais inteligente [...] ou emocionalmente [...] e que tal diferença influenciaria significativamente sua cultura*” (BOAS, 2005:82), e alertava que se “*insistirmos numa estratificação segundo camadas raciais, devemos pagar um preço alto na forma de luta inter-racial*” (ibid: 86). Percebe-se um momento em que o campo científico inicia a se opor às categorias raciais e seu papel produtor de desigualdades sociais. Mas, Lévi-Strauss em seu Estruturalismo é que será funcional à formação discursiva do pós-guerra, para a ruptura das inferioridades mentais e raciais.

A concepção da diversidade dos modos culturais e de pensar, sem superioridades, foi defendida por LÉVI-STRAUSS (1989: 28), ao dizer que “*em lugar de opor magia e ciência, seria melhor colocá-las em paralelo, como dois modos de conhecimento desiguais [...] mas não devido à espécie de operações mentais que ambas supõem*”. Aliás, para Lévi-Strauss, do ponto de vista tecnológico, o pensamento mítico já é um pensamento científico, havendo apenas uma distinção entre uma espécie de Ciência do Concreto (que os humanos produzem desde o neolítico) e uma Ciência do Abstrato (aquela moderna), de modo que:

existem dois modos diferentes de pensamento científico [...] não certamente estádios desiguais [...] mas dois níveis estratégicos em que a natureza se deixa abordar pelo conhecimento científico - um aproximadamente ajustado ao da percepção e ao da imaginação, e outro deslocado; como se as relações necessárias, objeto de toda ciência, neolítica ou moderna, pudessem ser atingidas por dois caminhos diferentes: um muito próximo da intuição sensível e outro mais distanciado (LÉVI-STRAUSS, 1989: 30)

O Estruturalismo de Lévi-Strauss, no pós 2ª guerra, se inseriu funcionalmente no processo político-científico de desestruturação hegemônica das teorias raciais, pois o artigo nominado *Raça e História* (publicado no Brasil como um capítulo da obra *Antropologia Estrutural Dois*), foi publicado originalmente em 1952 em uma coletânea da UNESCO denominada de “*La question raciale devant la science moderne*” (A questão racial diante da ciência moderna), que foi

70 O texto de Boas que ora citamos, intitulado *Raça e Progresso*, publicado no Brasil como capítulo da obra *Antropologia Cultural*, foi escrito em 1931.

antecedido dos textos “*Race et Psychologie*” (Raça e Psicologia) de Otto KLINEBERG (1951) “*Race et Biologie*” (Raça e Biologia) de Leslei DUNN (1951), “*Race et Civilisation*” (Raça e Civilização) de Michel LEIRIS (1951), “*L’origine des préjugés*” (A origem dos preconceitos) de Arnold ROSE (1951) e “*Les mythes raciaux*” (Os mitos raciais) de Juan COMAS (1951).

Todos que tinham uma linha de questionamento do conceito científico de raça, o qual ainda era corrente no pensamento científico de então, e cujos fatos decorridos na 2ª Guerra mundial, sobretudo o holocausto dos judeus e de outros grupos, baseado na teoria da supremacia racial ariana, criaram uma clivagem teórica, cuja origem arqueológica discursiva hegemônica, remonta aos textos citados, o que explica porque Lévi-Straus, mesmo produzindo um texto de ruptura, mantém um certo zelo com os marcos teóricos hegemônicos da própria estrutura acadêmica imperialista em que estava inserido, os apresentando como erros de consequência discriminatória involuntária.

Nos anos 50 a contestação social e política contra-hegemônica ao racismo e ao colonialismo insurgia do movimento dos não alinhados da Conferência de Bandung de 1955, da luta pela autodeterminação dos povos e das descolonizações, havendo já a produção de um pensamento social e acadêmico que se contrapunha aos efeitos discriminatórios da racionalidade ocidental. A Negritude podia ser ouvida por Lévi-Strauss na França, não só na sua versão essencialista senghoriana, que inspirará a formação das novas identidades nacionais unitárias africanas, mas pela voz literária e parlamentar Césaire (vide item 2.4).

Por isto que identificamos a ruptura feita pelo Estruturalismo como uma ruptura no campo dominante, jogando um papel funcional, para a estruturação de novos ideais de dignidade humana que permearão as novas democracias e a ordem internacional. Já estas instituições, uma vez consolidadas, serão a via para algo bem distinto da diversidade que propõe Lévi-Strauss, que é a modernização, que logo rearticulará novas tipologias científicas binárias: pobreza (sub) x desenvolvimento, tradicional x moderno, que requererá os préstimos da racionalização.

Relevante perceber que a ciência e a filosofia serão necessárias no pós-guerra, a fim de reparar a dignidade da própria racionalidade, e que a Escola de Frankfurt e o Estruturalismo serão funcionais para isto.

No caso do Estruturalismo, a estrutura como uma racionalidade implícita às culturas, que se regeria por regras universais a todas elas, é um engenhoso mecanismo que, de um lado, traz a igualdade das formas culturais, mas que imediatamente as encastrou à racionalidade: a razão se expande e se diversifica, mas continua a ser o padrão universal.

Assim, ideia da ciência do concreto de Lévi-Strauss se opõe à ideia de formas inferiores de conhecimento: irracionais, pré-lógicas, mas o fez concebendo que há uma racionalidade implícita, uma estrutura de pensamento universal a todas as culturas, baseada nas leis da linguística saussuriana (jacobsoniana), e que se estabelece como conhecimento prático da natureza e da sociedade, que não é necessariamente abstrato, mas que também estabelece, nesta racionalidade prática, uma ciência⁷¹.

O que questionamos, é o legado durkheimiano desta formulação, a necessidade de justificar como racional ou científicos, saberes práticos e míticos, mantendo a racionalidade (mesmo numa estrutura prática) como o critério para justificá-los como válidos. Ao assim ver, não se conferiu autonomia epistêmica aos conhecimentos das distintas culturas, que de pré-lógicos agora passam a serem permeados de lógica, logo continuam a não terem validade epistêmica desde sua própria realidade cultural, mas sim a partir do critério eurocêntrico da razão⁷².

Bom exemplo nos dias de hoje do resquício deste paradigma, é um argumento usado para justificação político-jurídica da proteção dos saberes de povos indígenas, tribais e comunidades locais, ao se recorrer à ideia de que tais saberes se deve proteger porque seriam cosmovisões. Sem dúvida, muitos destes saberes se inserem em próprios pensamentos religiosos, que estruturam ou se estruturam por específicas realidades sociais. Mas a necessidade de vê-los como cosmovisões nos parece um resquício da retórica que valida conhecimentos apenas se tiverem forma racional e os desvalida se não tiverem tal forma, mas sim uma finalidade prática à própria estrutura social, independente de racionalidade ínsita.

Logo, o estruturalismo objetivista concebe as diversas estruturas sociais (*e.g.* comunidade indígena, quilombola, aborigene, tribal, urbana, camponesa) como se resultassem duma estrutura universal racional, que acaba tendo função alienante, as vendo desde um produto cultural das sociedades europeias modernas, que, por mais semelhante que seja, não coincide necessariamente com tão diferentes construções sociais.

71 Tal visão da estrutura racional ínsita às práticas sociais inspirou a releitura estruturalista do marxismo de Althusser (que considera as estruturas como resultado dos modos de produção) e é o embrião do conceito de prática das ciências sociais, como o que descreveremos de Bourdieu.

72 Lembramos que o título da obra inicial do estruturalismo de Lévi-Strauss, “As Estruturas elementares do parentesco” (1948), não por acaso, é uma paráfrase da obra de Durkheim “As formas elementares da vida religiosa”. Logo, a ideia de estrutura como razão implícita social (tal a proibição do incesto como regra geral do parentesco), é asemelhada em Durkheim às formas, continua a ser uma racionalidade universal, só que sem evolução.

2.2.3 A alienação produzida pela ideia de modernização

A crença na racionalização e na burocracia estatal como um caminho que pudesse garantir a liberdade das relações e permitissem o desenvolvimento do capitalismo foi bastante solapada no contexto do pós 2ª guerra mundial.

Contudo a mudança do discurso imperialista, de um caráter colonial para a criação, por meio da doutrina Truman, de um neoimperialismo justificado pela ideia do subdesenvolvimento, trará um novo fôlego à ideia de uma modernização racional.

Surge neste contexto, a sociologia da modernização dos anos 50 aos 70. Esta sob o pretexto do desenvolvimento, partia da hierarquia entre comunidades locais, que estariam presas ao passado, denotando uma incapacidade de transcender de um pensamento tradicional para um pensamento moderno (INKELES; SMITH, 1974: 3).

A modernização, portanto, tinha como ponto de partida a necessária substituição daquilo que chamava de práticas sociais tradicionais, por modelos modernizadores de industrialização e de racionalização. Tinham, para isto, na mídia o instrumento que poderia ser usado para suscitar a mudança psicológica das populações camponesas (LERNER, 1968) de modo a que fosse alcançada a finalidade do processo de modernização.

A modernização perdeu as bases que a fundamentam em face da abertura da consciência ambiental nos anos 70 para os efeitos que o modelo modernizador ocasionava ao planeta. Para (BECK, 1995: 58)

nada é mais impregnado como unidade nas divisões políticas que a convicção de estarmos aprisionados pela dependência da racionalidade, onde as forças produtivas libertar-nos-ia da escravidão (um fatalismo industrial), mas que nos ameaça de retornar ao seu contrário”.

O autor desenvolveu a ideia da Sociedade de Risco (BECK, 2010), demonstrando que o processo de modernização é alheio aos perigos latentes que causa, os quais levam ao questionamento dos fundamentos da sociedade industrial, gerada por uma crise no consenso do progresso e pelas ameaças e efeitos indesejáveis da industrialização. Os novos conhecimentos podem transformar a normalidade em perigo de um dia para o outro, já que o progresso da ciência refuta as próprias asseverações iniciais sobre a segurança. Isto leva ao processo hipócrita de relativização pela legitimação de perigos controláveis e legalização dos grandes perigos pelo sistema, suprimindo padrões de normalidade.

Tudo isto traz a incerteza e abala a crença na ordem e instituições sociais modernas. Mas, por outro lado, favorece as críticas autônomas e a reflexividade, trazendo as subjetividades e o cotidiano ao centro da discussão política (subpolítica), que deixa de ser um monopólio público. O autor chama isto de *modernidade reflexiva*, pela qual se abre para o repensar de outras modernidades.

Isto pode ser considerado como uma espécie de reafirmação da modernização, mas também significa abertura para os questionamentos sociais que buscam reconfigurar a institucionalidade tradicional. O autor lê isto como um protagonismo da individualidade na política. É possível, contudo, observar novas identidades e movimentos sociais a proporem políticas culturais e ambientais, que é o caminho que trilharemos.

Um dos aspectos críticos à modernização que se relaciona a novos atores sociais, que visamos pontuar de modo mais específico, e que consideramos ainda não superado, é o modo como ela parte da negação daquilo que outrifica como sendo as práticas tradicionais.

Embora a ideia de conhecimentos e povos tradicionais tenha sido erigida no seio do Direito nas últimas décadas, é necessário que se perceba que a origem do termo tradicional foi um novo modo binário de articulação da diferença que sucedeu a distinção civilizado x primitivo (esta que, por sua vez, sucedeu à hierarquização de raças).

Portanto, a ideia do tradicional é a criação de um outro, que ao olhar para as práticas de diversos grupos sociais ditos subdesenvolvidos de modo genérico, não observa propriamente o valor e o potencial das práticas como criação de estruturas sociais e territorialidades.

Não se parte de um olhar de que tais práticas ditas tradicionais são modos de vida e poderiam ser o ponto de partida crítico relativo à resistência e existência destas comunidades mesmo após terem passado por processos sociais racistas, escravistas e de profunda exploração.

Não havia na modernização a consideração destas práticas como específicas manifestações de uma distinta economia e política. Ao contrário, elas são dragadas para o estático da tradição e do passado, o atraso, bem como por meio do uso funcional da pobreza produzida pela exploração capitalista, como sendo a própria justificativa de intervenção capitalista que objetivava extinguir e substituir estes modos de vida.

É neste sentido que consideramos a necessidade de desconstruir a tradição como outro da modernização, e buscar observar as práticas e as territorialidades quilombolas como elemento central de suas construções que criam novos movimentos sociais, este que, portanto, será o foco para o qual se voltará a nossa configuração da proteção jurídica e da gestão colaborativa do patrimônio cultural quilombola.

2.2.3.1 A Estrutura burocrática estatal articulada ao capitalismo

Importante perceber que a racionalização não é uma criação da teoria da modernização. Ela já havia sido identificada por (WEBER, 2002), que mostrou que o Direito o Estado foram, na modernidade, marcados pela racionalização, que foi a excessiva formalização, que criou a administração pública como ciência, e produziu um Direito excessivamente formalizado, como um sistema lógico de normas.

O pressuposto da imposição e aceitação desta racionalização consistiu em uma crença básica que foi instalada socialmente, a de que a razão seria propriamente o melhor mecanismo para organizar a sociedade, de modo que a racionalização não é vista pelo autor como um pressuposto em si da compreensão da própria ação social, mas como resultado de uma crença, esta sim que mostra o pressuposto pelo qual a ação social se moveu para a racionalização.

Em verdade para o autor, esta crença adveio do próprio desenvolvimento do capitalismo, de modo que o *consensus* (convenção entre os atores econômicos, que é a base para a criação de uma ordem econômica em uma sociedade) dos atores capitalistas foi o de que a formalização estabeleceria um marco de maior segurança para que se desse a expansão da atividade empresarial.

Ou seja, só na medida em que o Direito público se tornou um sistema burocrático capaz de garantir segurança no âmbito do Direito privado, pra que as relações econômicas se expandissem e as obrigações fossem exigíveis, foi que, diante da franca expansão capitalista como consenso social geral sobre a economia, se deu a adesão à racionalização estatal e se estabeleceu o seu vínculo com o capitalismo.

O *consensus* se modificou, mas a ideia de uma racionalização se manteve muito presente, de tal modo que é possível, hoje, identificar suas bases seja na proposta de Estado liberal ou neoliberal, seja na do Estado social, ou de bem-estar social, da mesma forma, no âmbito da ordem internacional a ideia de desenvolvimento demonstra uma crença em um processo de modernização racionalizadora.

Esta crença racionalizadora traz, em sua base, muito da doença histórica que vê determinadas práticas como a presença de um atraso no seio do desenvolvimento social, o que se torna a justificativa ideológica para a própria atuação da economia e do Estado.

Mas não se percebe a estrutura racionalizada é uma produtora de severas assimetrias que dificultam a garantia, por meio desta ordem estatal, de realidades sociais que requereriam um outro tipo de estrutura, que levasse em conta o potencial de suas práticas comunitárias.

2.2.4 Descentramento prático-poético de mulheres e práticas sociais

Além das hierarquias raciais e de superioridade racional, outro elemento capaz de entender o modo como é articulada a justificação da exploração efetiva da atividade produtiva das populações inferiorizadas pelo racismo, é a compreensão, no campo das artes e das literaturas, de uma rígida separação entre, de um lado, a ciência, artes e literaturas (tidas como alta cultura da racionalidade) e, de outro lado, as atividades práticas e simbólicas sociais, consideradas como uma baixa cultura.

Chamamos a este tipo de discurso de descentramento prático e poético, que constitui um dos mitos fundadores da narrativa imaginada da modernidade, que consiste na justificação ideológica para a divisão social e internacional do trabalho.

O descentramento é prático e poético, porque ao iniciar a divisão moderna entre teoria e prática, o monumento que foi resgatado para tal, foi retirado da Grécia antiga, a classificação aristotélica entre ciência e práticas, estas divididas entre *práxis* e *poiêseis*.

Bastará uma leitura atenta à *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, para vermos que na sua gênese moderna, esta distinção é usada de modo bem diferente do autor grego, isto porque as chamadas “belas artes” não tinham na classificação aristotélica um patamar de racionalidade, estando consideradas como atividades práticas.

Isto se deu porque a modernidade trouxe uma distinção entre uma arte de autoria, que seria uma manifestação do sujeito cognoscente, e uma arte coletiva, que desde o fim das estruturas medievais das corporações de artes e ofícios, perdeu força política e foi relegada à ideia de uma prática social inferior. Afirma WOLKMER (2015: 228):

O certo é que, ao longo dos Séculos XVII e XVIII, pouco a pouco o absolutismo monárquico e a burguesia vitoriosa emergente desencadearam o processo de uniformização burocrática que eliminará a estrutura medieval das organizações corporativas, bem como reduzirá o pluralismo legal e judiciário.

No grego, aquilo que chamamos de “ação” é indicado por duas palavras: *Práxis* e *Poiêsis*, (PEREIRA, 1998). Conforme a distinção feita por (ARISTÓTELES, 1985), no Livro VI, capítulos 4 e 5 da sua *Ética a Nicômaco*, a *Práxis* é a ação ou movimento que alimenta a alma e que indica a arte ou capacidade produtiva e de invenção, criação, maneira de produzir. Ela não tem relação com a ciência (pois esta busca o que é: as coisas originadas em si, pela necessidade ou pela natureza).

A arte, é originada pelo que a produz (a ação humana produtiva) e não pelo que é produzido (a arte não é o objeto finalizado, mas sim, a atividade de produção), por isto se rege pelo acaso, de tal modo que o erro voluntário é preferível na arte, pois ela tem uma finalidade diferente de si mesma. Ou seja, a arte em Aristóteles, é vista pelo que hoje se chama processo cognitivo, não tendo a finalidade no objeto produzido.

Já o raciocínio reto estaria na razão e não na arte, que para ele é uma relação material, logo, o processo produtivo não teria relação com o raciocínio mais elevado. Neste sentido, a única excelência artística, seria a baseada no raciocínio correto (a arquitetura), já as demais artes seriam raciocínio falso, cerâmica de arte (artes plásticas, escultura e artesanato).

Assim, Aristóteles não fazia distinção entre o que temos por belas artes e artesanato. Esta divisão é moderna, é a ideia de um gênio criativo ao mesmo tempo racional e artístico que personifica o cogito cartesiano, (é só lembrar como a razão foi associada ao gênio de Mozart).

Já a *Poiêsis* é o segundo tipo de ação humana, seria a sabedoria prática, a ação ou movimento inspirada pelas causas: do cosmos aos gestos e sentimentos humanos. Esta sabedoria prática, é também tida como a virtude fundamental, a que não pode ser esquecida e que deve guiar a alma, seja na sua parte científica, seja naquela opinativa. É a capacidade verdadeira e raciocinada de agir quanto aos bens humanos.

Se diferencia da ciência porque esta busca o que é, enquanto a sabedoria prática está ligada ao juízo em torno do que há de se fazer. E se diferencia da arte porque tem um fim em si mesma.

O fim visado pela sabedoria prática é a boa ação, buscando causas e origens sobre o que fazer. Sendo uma virtude, ela pode ser pervertida pelo vício. Não se baseia necessariamente em demonstrações científicas, podendo caminhar de outro modo que o da razão. Sua ação é a de deliberar quanto às ações boas ou más para a saúde e a vida.

Mesmo não sendo arte, é um tipo de imitação não inventiva dos gestos, sentimentos, ritmo, sons, cores, como a poesia, o teatro, a dança, a música, administração da casa e da pólis. Reúne todas as performances e outras formas de expressão. Sendo ela a virtude maior, não há uma excelência e uma imitação da *poiêsis* (uma mãe cantando para um filho, tem o mesmo valor de um cantor). A *poiêsis* envolve todos os gestos e também toda intimidade, seus gestuais e expressões.

Perceba que Aristóteles, como um notório classificador empírico, busca contemplar todas as atividades da ação humana, próprias à polis grega. Isto é relevante para perceber que a sociedade que aparece na descrição de Aristóteles é aquela dirigida por uma sabedoria prática, que comanda as ações dos gestos à administração da pólis.

Como se trata de buscar inferir as relações sociais que poderiam estar por detrás de uma forma discursiva, neste ponto podemos nos valer adequadamente da análise das formas de (GOLDMANN, 1984) para buscar a estrutura social que estaria por detrás de cada forma, de um lado o discurso que distingue ciência, práxis e poiêsis em Aristóteles e o discurso que refez esta distinção clássica para precisamente moldá-la a um tipo distinto de estruturação social que se pode ler na modernidade.

Na sociologia aristotélica, a pólis grega mostrada pela descrição não condiz com a ideia do Estados-nação modernos, pois não poderia ser descrita em termos de um Estado racionalizado e burocratizado nos moldes daquele moderno, tendo mais o sentido de uma comunidade, é algo bem mais atravessado por uma sabedoria prática e pelos costumes.

Para Aristóteles a razão é mais um calcular, um alcançar uma dimensão abstraída e apodítica de princípios do raciocínio. Isto é bem distinto da deliberação, uma vez que esta envolve não o raciocínio puro, mas a sua aplicação diante da realidade prática, no que a experiência social conta bastante para a formação deste específico raciocínio.

Podemos dizer que a ideia de uma administração estatal muito formalizada e neutra em relação à comunidade, com uma administração burocrática é algo bem distinto muito distante do modelo de Estado e de Democracia que a modernidade buscou na polis grega.

Em verdade o que temos aqui, tanto no uso da classificação aristotélica entre teoria e prática para fundamentar uma moderna divisão do trabalho, quanto no uso do Estado e a democracia grega voltado para a justificativa do sistema político moderno, é o recurso a um monumento da doença histórica. A classificação aristotélica e a pólis e democracia grega são objetos funcionais de uma discurso que, antes de exaltar o passado grego, busca ser uma justificação para uma criação moderna.

No caso da sociologia que emerge da classificação moderna, do modo como foi pensada pelas belas artes, ciências e literatura, o que se mostra é uma sociedade em que a sabedoria prática tem muito pouca influência. A dimensão da mimética do corpo, dos gestos, performances e os artesanatos e artes coletivas se encontram em um plano inferior do pensamento e da influência de poder no seio social. A sabedoria prática não é levada em conta para a administração estatal.

Complementando esta leitura por meio de dados que a análise das formas não podem informar em detalhes, podemos dizer que a distinção moderna das práticas evidencia uma superioridade atribuída às artes e atividades poiéticas ligadas às classes aristocráticas e burguesas, enquanto o afastamento dos artesanatos e miméticas corporais está ligado à liberação do corpo para a exploração do trabalho.

Desde o iluminismo, o artista passou a ser superior ao artesão, autodeterminando suas regras técnicas (aos auspícios de sua faculdade livre) e passou a ter uma própria ética (a de liberdade de criação), fazendo surgir a personalidade artística⁷³. A ideia da personalidade artística surgiu junto com a da personalidade jurídica, e delas ocorreu a da concepção liberal de indivíduo abstraído, para efeito da cidadania formal de um Estado-nação (estrutura burocrática), às custas da perda de qualquer referencial prático visível em público.

A natureza foi romantizada e alienada do seu caráter prático e poético⁷⁴ na modernidade, que foi sendo formada por conceitos de dominação⁷⁵, deslegitimando os gestos e práticas (daí surge a noção de um território abstrato da nação. O nível de abstração chega ao ponto de o Direito estatal sub-rogar o Direito costumeiro e o canônico.

Pode-se propriamente identificar as relações de classe que são escondidas pela sofisticada racionalização moderna. É um discurso que organiza a práxis e a poiésis, de modo a distinguir a elite do povo, este que, uma vez aceita a classificação prática moderna, passa a ser taxado pelo mimético e o artesanal como modo a definir e estereotipar por um dado tipo de cultura pré-formatada aquilo que seria o popular, no que o papel de Herder foi fundamental para a criação deste discurso no contexto europeu. Isto mostra propriamente o tipo de luta ideológica que se formou em torno do popular, a fim da hierarquização social.

Como vimos em Hall, este tipo de formação de um discurso ideológico de distinção de diferenças em torno das atividades práticas foi o que criou a noção de popular em Gramsci, noção a qual o autor usou para a compreender a formação do dispositivo discursivo do racismo, que parte de dadas classificações como modo de justificar as relações de exploração do trabalho.

Não é à toa, portanto, que a consequência da divisão do trabalho moderna foi muito obliterante da mulher e que no seio dos estados-nações das Américas e da expansão colonial imperialista do Século XIX este tipo de classificação prática tenha exercido um papel semelhante.

73 KOELLREUTTER (1999), exemplifica como a personalidade artística persiste, mesmo nos que pensam a relação “arte - comunidade”:

A compreensão de uma obra de arte, no entanto, só é possível quando esta puder ser entendida por um apreciador com sensibilidade artística e estética.

A sensibilidade no campo da arte depende, por sua vez, da inteligência, do ambiente sócio-cultural, da língua, da tradição, da cultura e de outros fatores

74 Subvalorizadas em relação à nova noção de tecnologia

75 Em Bacon o conhecimento das causas (ciência) visa a ampliação dos limites do império humano (BACON, 1996: 245).

2.3 SILENCIAMENTO DO ESSENCIALISMO E NACIONALISMO

2.3.1 A Cultura popular

No decorrer da descrição de nossos marcos teóricos abordamos, a partir de Stuart Hall o seu viés de desconstrução do popular.

Este viés advém de sua crítica a partir de Gramsci pela qual o autor identifica em torno do popular a atual luta ideológica que visa justificar as diferenças e respectiva exploração destes grupos.

Identifica que este dispositivo discursivo que, pela ideologia, busca sitiar o popular, constitui o mesmo tipo de discurso pelo qual na modernidade foi produzido o racismo como justificção das diferenças sociais. Foi na luta ideológica em torno dos grupos populares na Europa e no contato com os diversos grupos culturais na expansão imperialista, que tais grupos foram sendo criados como outros (dentre eles o popular) e, assim, se tornaram objetos funcionais para o racismo, que hoje o são para criar as novas formas de racismo da contemporaneidade.

Parte do pensamento marxista, entretanto, atenta às questões trazidas por Gramsci, se preocupa com o estudo mais detido da cultura popular, como no caso do pensamento de (THOMPSON, 1998):17), que asseverava que sempre há uma troca entre o escrito e o oral, de tal modo que a cultura popular somente sob uma pressão imperiosa (religiosa, nacionalista, classista) assumiria a forma de um sistema, mas que de outro lado, aponta que a cultura popular passaria por uma “*pressão irresistível acelerada em todas as partes pelos meios de comunicação universalmente disponíveis*” (ibid: 1998: 23).

Na América Latina o pensamento da libertação centrou-se, sob a mesmo questionamento gramsciano em Dussel, na questão da formação da consciência popular como lento processo no interior da hegemonia. É desta forma que algumas das revoluções no subcontinente se nominaram de culturas populares ou de Estados populares.

Contudo, como afirma BOLLÉME, citada por (DUARTE et. al, 2006: 296) “*o simples fato de dizer a palavra 'popular' implica e institui um lugar de enunciação [...] abre o discurso que o funda como poder para a tomada de palavra [...] é um ato de autoridade*”.

De fato, é esta preocupação de Hall ao apontar para a desconstrução do popular. E como já vimos, é a partir daí que ele abriu o caminho para o conceito de identidade cultural. Ele se preocupa com a formação discursiva alienante, que numa constante dissolve a força política das identidades ao torná-las neste outro, o popular, não fazendo possível ver as singularidades políticas do espaço contemporâneo.

2.3.2 Nacionalismo e Democracia racial no Brasil

Além da Ciência enciclopédica, outra instituição moderna que terá função para hierarquização social é o Estado-nação, organização estatal que a partir do Século XVIII (consolidando-se pelas visões nacionalistas do Século XIX), passou a vincular a ideia do poder soberano estatal (que desde o Século XVI já havia sido definida para os Estados absolutistas) às noções de povo unitário e de território abstrato, ainda hoje quase intactas na doutrina jurídica (basta ver ACCIOLY, 2012: 88), a despeito de já serem bastante questionadas no discurso científico.

O fato é que da base mais remota do nacionalismo cultural, a que vê um vínculo determinista entre povo e natureza⁷⁶ até GELLNER (2001: 20), o povo sempre foi lido como a identidade nacional cultural e natural, mas é obra do nacionalismo do tipo estatal a visão do território como uma base abstrata (desligada das relações de antropização) e do povo como identidade unitária⁷⁷, mesmo que esta unidade não seja uma realidade social em laços concretos, mas sim, uma abstração.

Mesmo nos primordiais estudos de Herder sobre o folclore, as tradições e mitos eram vinculados aos costumes, provando a relação do povo com a natureza, pelo que o autor era partidário da ideia de povos e de culturas (resultados de um tipo de cultivo) e não de povo unitário, organicamente hierarquizado à estrutura de poder central de Estado⁷⁸.

Como assevera Benedict Anderson esta ideia de comunidade do tipo unitária foi um discurso cujos pressupostos para criação remontam ao século XVI, e que ganhou as condições de se instalar no fim do Século XVIII, nas colônias espanholas, inglesas e portuguesas nas Américas, no desejo de suas elites de se libertar da metrópole.

Para ele, a formação deste discurso ideológico tem a característica de supor uma comunidade imaginada, pela percepção que é formada na literatura na imprensa, do vínculo comum da língua.

76 A ideia de HERDER (2002: 150) do espírito cultural do povo, desde uma língua moldada pelo vínculo passivo com a natureza e o clima, não ligava tal espírito ao Estado, algo que é obra do nacionalismo do Seculo XIX

77 Nas palavras de Gellner na página citada:

1. Dos hombres son de la misma nación si y sólo si comparten la misma cultura, entendiendo por cultura un sistema de ideas y signos, de asociaciones y de pautas de conducta y comunicación.

2. Dos hombres son de la misma nación si y sólo si se reconocen como pertenecientes a la misma nación. En otras palabras, las naciones hacen al hombre; las naciones son los constructos de las convicciones, fidelidades y solidaridades de los hombres.

78 Para (ANDERSON, 2008: 56) *"a ideia de um organismo sociológico atravessando cronologicamente um tempo vazio e homogêneo é uma analogia exata da ideia de nação"*.

Ocorre que as línguas vernáculas, não eram a realidade do ambiente literário, científico e eclesial do absolutismo europeu, em que o latim era a língua dominante dos ciclos intelectuais. Logo, a disseminação das línguas vernáculas foi obra da burocracia e de uma imprensa e literatura que passaram a usá-la.

Este tipo de imaginação foi mais favorecida nos ciclos burocráticos coloniais da América, e na Europa pela literatura romântica e por movimentos políticos de vernaculização da língua formal e unificação nacional até o início do Século XX (ANDERSON, 2008).

Interessante perceber que, inspirada em Herder, a literatura do romantismo descreve um nacionalismo de tipo cultural. Mas como meio que tornava a cultura algo abstraído, que passava (como nos irmãos Grimm) a vincular as lendas regionais a um público formalizado, ela criava, mesmo nas classes dominantes, a ideia deste vínculo abstrato e imaginário entre um e outro, contribuindo para o nacionalismo estatal.

Portanto, o marco distintivo do nacionalismo oitocentista foi ter criado uma tradição inventada que da aceitação tácita da naturalidade cultural da nação como vínculo entre o povo e o território, decorreu daí o vínculo destes com o Estado. Este que servia às elites, era agora recriado como fiel depositário de uma naturalizada hierarquia social⁷⁹.

Por sua vez, esta hierarquia era retroalimentada pelas ciências enciclopédicas, que até meados do Século XX dividiam seres humanos em raças, tornando para o nacionalismo estatal, a questão racial (pureza ariana, miscigenação, embranquecimento) o tema para a representação social e do projeto de Estado-nação, nos países centrais ou periféricos.

Aliás, o nacionalismo, como nasceu nas independências das colônias americanas, vemos que ali, as elites criaram uma imagem nacional toda discrepante da estrutura social, uma ideologia que buscou abarcar numa identidade homogênea aos indígenas e aos negros.

Com a independência do Brasil, a mestiçagem e o ideal nacional homogêneo foram temas recorrentes da nova identidade nacional. Para José Bonifácio de ANDRADA E SILVA (1964: 48-49), o despotismo:

queria que fôssemos um povo mesclado e heterogêneo, sem nacionalidade e sem irmandade, para melhor escravizar [...] é tempo também que vamos acabando gradualmente até os últimos vestígios da escravidão entre nós, para que venhamos a formar em poucas gerações uma

79 A unificação da Itália e da Alemanha no Século XIX são os marcos do nacionalismo europeu, o que exigiu a adoção de uma língua vernácula que foi imposta de modo bastante opressivo aos dialetos locais.

Nação homogênea, sem o que nunca seremos verdadeiramente livres, respeitáveis e felizes.

Como esclarece (HOFBAUER, 2006), o Brasil foi, no decorrer de sua história, atravessado pela endêmica ideologia patrimonialista do branqueamento, para a qual o discurso cristão, o racional iluminista e o evolucionista racial, foram usados para reforçar tal ideologia, que depois foi tida como o modelo identitário para o nacionalismo estatal.

A ideologia de branqueamento surgiu, para o autor, da prática patrimonialista de distribuir tarefas aos negros como degraus de status social até a alforria, de modo que os limites de cor eram uma negociação de poder. O ideal de branco, não era, no início, baseado na raça, mas na religião: o pensamento jesuíta do branco como pureza. No Século XIX, os viajantes europeus relatavam espanto com estes critérios culturais, em que os mestiços que ascendiam se viam como brancos, e se ofendiam se fossem chamados de negros ou mulatos (ibid: 172-180).

Nos discursos políticos de então, o contraponto à heterogeneidade do país, trouxe o conceito de raça, ainda sem caráter biológico, que no inicial abolicionismo dos 1820 de Soares Franco e Antônio Sequeira, se buscava, em um século, transformar o negro em branco (ibid: 187). Na abolição, os argumentos de Joaquim Nabuco eram o convívio harmônico de brancos e negros, e o critério econômico racial: o negro não era apto ao progresso, e a ganância escravista fizera cruzamentos inter-raciais abastardados, sendo o melhoramento racial e a imigração caucásica as saídas para a “pureza de sangue” da identidade nacional (ibid: 195-197).

Na virada entre os séculos XIX e XX, na formação da República, o embranquecimento se tornou a identidade nacional unitária. De tal modo que a mestiçagem, rejeitada no racialismo europeu, foi traduzida à brasileira, no peculiar spencerismo de Sílvio ROMERO (2001: 305), para quem a extinção indígena era fato, e a mestiçagem inferior (indígena, negra), causa da instabilidade moral, daria lugar a uma superior, branca.

Na mesma linha, João Lacerda, spencerista e craniologista, representou o Brasil no Congresso Universal das Raças, de Londres, em 1911, e afirmou que a tendência dos cruzamentos era o retorno à raça original, pontuando que o mulato no Brasil buscava se embranquecer, no que fora bem-sucedido em alcançar posições administrativas e políticas. Via que a imigração branca e a seleção sexual, fariam desaparecer em um século o negro no Brasil. E vendeu a ideia de que o negro fora bem tratado, e que o preconceito, tal nos EUA, não teria se dado no Brasil (LACERDA, 1911 traduzido em SCHWARCZ, 2011).

Para HOFBAUER (2006: 212), Romero e Lacerda foram aceitos e depois não foram marcados como racistas pela História, mesmo que

seus métodos ou marcos teóricos fossem racialistas, pelo fato de que aderiram à ideologia do branqueamento. Já com Nina Rodrigues, se deu o contrário, pois ele não via possível uma homogeneidade racial no país.

De fato, RODRIGUES (1977), foi o racialista mais conhecido fora do país⁸⁰. Desde Tylor, via como filogenético o desenvolvimento moral. Logo, no Brasil, as diferentes populações e climas tornavam impossível generalizar uma unidade étnica nacional, seja mestiça, seja branca. Quanto à evolução da população negra, via que ela poderia se dar pelo mestiçamento (isto teria de ser estudado) e pela educação para refinar a tendência civilizadora de sudaneses (mais evoluídos que os bantos) e, sobretudo, de iorubás, que já tinham arte/senso estético, moral com dualismo bem e mal, e religião: o culto jêje/nagô teria evoluído do fetichismo para o politeísmo. Por isto, via que o candomblé não era crime, sendo inconstitucional as agressões policiais. Ainda assim, para ele, a raça negra era um dos fatores de inferioridade do povo brasileiro.

Logo, com base na predominância ideológica do branqueamento, pode-se ver que a ideia do *paraíso racial*, de relações harmônicas entre negros e brancos no Brasil e da ausência da *linha de cor*, do preconceito e da segregação racial, sem leis que impedissem a mobilidade social dos negros, era já muito anterior a *Casa grande e Senzala* e *Sobrados e Mocambos* de Gilberto FREYRE (2013), vinha dos relatos de viagens e do pensamento abolicionista e depois do racialista. Era já uma ideia disseminada no exterior, bem antes da intervenção de Lacerda em Londres, mostrando Célia AZEVEDO (1996) exemplos deste discurso sobre o Brasil na literatura francesa e estadunidense do Século XIX.

A mudança decorrida a partir de Freyre é que o racialismo cederá lugar ao culturalismo para a descrição do étnico. A descrição do autor dos grupos formadores da sociedade brasileira é, contudo, essencialista, e em muitos momentos não consegue aplicar o método culturalista de Boas, ainda recorrendo à ideia de superiores e inferiores na descrição dos grupos. Mas, de todo modo, abre para uma leitura não determinista.

Por sua vez, o termo *democracia racial* atribuído ao autor, não foi por ele assumido até 1962, e em verdade, o termo resume um campo ideológico identitário nacional de 1930 a 1964. GUIMARÃES (2002: 137-178) mostra, em Maria José Campos, que o termo foi primeiro usado no modernismo, e nele no *movimento bandeira* de Menotti del Picchia e Cassiano Ricardo, neste a democracia racial (ausência do ódio

80 Com a escola criminalística francesa e a italiana de Lombroso, fazendo para GÓES (2015), uma tradução delas para o Brasil. Neste ponto, via a responsabilidade penal sendo indicada caso a caso, conforme o grau de evolução, sendo contra a responsabilidade uniforme do Código Penal.

racial) resultaria do zelo dos bandeirantes pela hierarquia, ao reprimir quilombos e a resistência indígena. Este discurso se mostrou alinhado ao Estado Novo varguista, como solução autoritária que não aderiria ao nazifascismo, nem ao comunismo, apenas zelaria pela identidade social.

Já Freyre, buscava se afastar desta hierarquia e do racismo e retrouxo o ideal abolicionista da miscigenação e da mobilidade social, vendo um igual contributo africano e português no papel de civilização do país. Isto era para ele uma sociabilidade não demarcada por castas ou fronteiras rígidas, uma democracia social ou étnica (e não racial).

Relata ainda Guimarães, que em 1940, Donald Pierson via esta Democracia social de Freyre por um outro viés, como uma *sociedade multirracial de classes*, onde as fronteiras raciais teriam desaparecido, e dado lugar a uma hierarquia de grupos sociais abertos. Em 1944, Roger Bastide cunhará a expressão *democracia racial*, não vendo a mera saída da raça para a classe, mas um convívio miscigenado numa liberdade estética e cultural, que teria a ver com o fator racial da miscigenação.

O fato, é que o termo adquirirá projeção internacional por meio de Artur Ramos, que em 1949, no Departamento de Ciências Sociais da UNESCO, divulgará a cultura brasileira, e sua miscigenação, como um marco para o pós-racismo. No Congresso da UNESCO de 1949, o Brasil é apresentado com *relações raciais harmoniosas*. E a democracia racial foi pela primeira vez citada em um artigo de Charles Wagley em 1952.

Para Guimarães, em 1945 com o desmonte da ideologia racista no pós-guerra e o fim da ditadura vargas, se juntará ao termo democracia racial o peso semântico da ideia de democracia neste período.

O Teatro Experimental do Negro mantinha pontos convergentes com o nacionalismo e desenvolvimentismo da época, e desde os anos 30 na Frente Negra Brasileira recebia influência de Artur Ramos e Gilberto Freyre, trazendo Guimarães, textos de líderes negros deste período, incluindo dois de Abdias do Nascimento em 1950 e 1955, em que a ideia de democracia racial era assumida, mas não como fato social, e sim como ideal a realizar, considerando-a como uma segunda abolição, já que a primeira não havia integrado o negro na economia e na sociedade capitalista. Outras divergências eram o exotismo do negro como objeto de estudo e espetáculo, e a crítica à inexistência de preconceito no país.

Esta última crítica foi, entre 1952 e 55, objeto de estudo de Roger Bastide e Florestan Fernandes no projeto da UNESCO sobre relações raciais no Brasil, no que, após absorverem as críticas do Movimento Negro, a conclusão foi a de que havia preconceito racial no país, mas que também havia um tal engajamento no ideal de democracia racial, que obstruía a percepção do preconceito incrustado. De qualquer forma,

este ideal ainda não era colocado em questão pelos autores.

Só em 1957, sob a influência de Guerreiro Ramos, o Movimento negro romperá com a democracia racial e receberá influência mais direta da negritude de Aimè Cesaire e Frantz Fanon. Também era o momento, no início dos anos 60, do movimento popular pelas reformas sociais.

É neste contexto que FREYRE (1962) abandonará a ideia de democracia social, e, só aqui assumirá a de democracia racial como um fato social já consolidado na excelência do luso-tropicalismo. Assume esta postura para se contrapor à influência da negritude no movimento negro, no que a considerava uma ideologia de tensão racial, que nada tinham a ver com a miscigenação por que passou os povos de colonização portuguesa, logo, seria um mito ou mística racial.

De outro lado, Florestan FERNANDES (1965), responde a Freyre, cunhando a expressão *mito da democracia racial* para indicar a manipulação de uma conexão dinâmica da sociedade, que na verdade é uma defesa de comportamentos e ideais aristocráticos dominantes. Para ele, seria a democratização da riqueza, da cultura e do poder nas mãos dos negros e mulatos, que poderia validar este mito.

Em verdade, mostraremos que, desde o início, o branqueamento, em sua patrimonialista distribuição de posições locais de poder, criou uma estrutura opressiva de poucos mestiços ascendentes (destes, bem poucos a acessar posições elevados), a maioria servindo de capitães-domato ou capangas, a controlar violentamente o território em benefício do fazendeiro. Os que se insubordinassem, sofriam a mais dura violência. O mesmo tratamento destinado a quilombolas e indígenas resistentes.

A aparente democracia racial, em verdade era um sistema das mais duras relações coronelistas. E a efetiva ascensão social é muito reduzida neste infernal sistema de dominação violenta.

Não é à toa que a ditadura militar de 1964 veio em nome destes ideais democráticos raciais do luso-tropicalismo brasileiro.

O Movimento Negro e Florestan Fernandes foram, na verdade, os primeiros de toda uma história a questionarem a ideologia branqueadora. Ainda assim, mantiveram a democracia racial como uma utopia nacional-popular. Isto só mostra como a tendência da identidade nacional é a de reativar a centralização estatal.

Para HALL (2006: 62), o centralismo da cultura nacional 'foi uma fonte de significados, identificação e representação, de modo que a comunidade imaginada foi "*a construção de um dispositivo discursivo, que representa a diferença como unidade ou identidade*".

Tal unidade na diferença típica deste dispositivo, explica o porquê de o Estado ter conseguido se reproduzir, mesmo nos contextos das

descolonizações afro-asiáticas do Século XX. De fato, ANDERSON (2008) ressaltou a reprodução que a comunidade imaginada continuou a operar em vários contextos culturais e históricos para reivindicar identidades diferenciadas e sob distintas matrizes ideológicas.

É o caso dos novos Estados-nação africanos desde a década de 50, cujo relato de Appiah⁸¹ mostra a justificação básica da unidade identitária nacional reivindicada pela reprodução da ideia de espírito cultural do povo de Herder, mas que aqui não é um espírito da língua, ou cultural tribal, mas sim da “raça negra”, a mesma que havia justificado sua hierarquização. Logo, uma categoria da dominação, passou a ser na contestação colonial, a unidade identitária e não por descuido, mas porque a tradição pan-africanista, desde seu início na paternalista evangelização cristã de Crummel e Blyden (e na educação dos negros de Brooker), usou o conceito raça sem uma crítica, de tal modo que:

O que eles retiraram de sua experiência comum, ao contrário, foi o sentimento de [...] sua “africanidade” compartilhada e, em sua maioria, aceitaram a visão europeia de que isto significava sua raça comum [...] Para a geração que teorizou a descolonização da África, portanto, a “raça” foi o princípio organizador central. E, como esses africanos herdaram sua concepção de “raça” basicamente de seus precursores do Novo Mundo, entendemos melhor a profunda intricação do pan-africanismo com esta concepção [...] é muito difícil ignorar a centralidade da raça no desenvolvimento da negritude (APPIAH, 1997: 28-29)

Mas o elemento mais relevante desta crítica de Appiah, é aquele em que ele questiona o próprio dispositivo nacionalista, pelo qual uma unidade étnica passaria a representar todas as diferenças:

Agora, sinto-me confiante para rejeitar qualquer retrato homogeneizador da vida intelectual africana, porque as etnografias, as literaturas de viagem e os romances de outras partes da África que não a minha são repletos [...] de estilos de vida e de pensamento que me parecem completa e pré-teoricamente diferentes da vida em Achanti [...]

81 No tocante aos autores africanos pós-modernos agradecemos ao contributo da Doutora Edelu Kawahala e da Doutora Susan Aparecida de Oliveira, especialista em literatura africana do departamento de literatura da UFSC.

Não importa o que os africanos compartilhem, não temos uma cultura tradicional comum, línguas comuns ou um vocabulário religioso e conceitual comum [...] nem sequer pertencemos a uma raça comum [...] [o] atual estado de vida intelectual africana [...] não compartilha, nem mesmo ao nível metafísico, dos pressupostos que têm estado conosco desde o início do pan-africanismo. Os africanos têm problemas e projetos demais em comum para serem confundidos por uma base espúria de solidariedade. (APPIAH, 1997: 49-50)

Este argumento de Appiah, embora fale do contexto africano, não traz um problema só africano. Seja pelo fato de o pan-africanismo ter influenciado identidades africanas, caribenhas, o movimento negro de língua inglesa, e o francófono da negritude. Seja pelo fato de questionar o próprio dispositivo discursivo identitário nacional, além da centralidade do logocentrismo estatal como lugar das identidades.

HALL (2006: 47-97) vê que o dispositivo discursivo nacional tem encontrado constantes problemas de unificação identitária pelo fato de que os dois critérios que foram usados, o da unidade étnica e da unidade racial, não são realidades sociais ou biológicas capazes de criar uma identidade. Seja em face das diásporas, seja em um só país, quanto à sua população, a unidade racial e cultural não se fundamentaram.

Para o autor, o declínio da identidade nacional está relacionado também com efeitos da globalização, que mudou as interações, trouxe deslocamentos reais de identidades e, pelo mercado global, atravessou as mias diversas representações individuais e sociais.

Com base nesta realidade, nas últimas décadas se estabeleceram lutas ideológicas sobre o multiculturalismo como novo modo de ver o espaço social, distinto da centralidade unitária do nacionalismo estatal.

Há várias propostas multiculturalistas que vão do neoliberalismo de Hayek, às propostas que elegem como diálogo a razão e o procedimento (Apel, Rawls, Habermas, Habërle, Luhmann), de modo a manter o Estado e a racionalidade como organizadores centrais do diálogo multicultural e inclusão de Direitos.

De outro lado, estão as propostas que se afastam do centralismo estatal e do nacionalismo, buscando a interculturalidade, um diálogo ainda sob mediação racional da hermenêutica, e a transmodernidade, uma nova matriz de pensamento criada pelas relações de fronteira cultural. Neste sentido último sentido, consideraremos o contributo da linguística da diáspora, os *pontos de passagem* entre universos culturais.

2.3.2.1 Os Discursos fundacionais do Estado Moderno

Um ponto específico da crítica ao centralismo estatal é observar o discurso fundacional do Estado na sua configuração moderna como uma forma de criação de outros.

A fundação do Estado foi afrontada, em geral, por um método heurístico, que buscou criar um esquema de simplificação lógica, que se deu por uma narrativa em que se criou um personagem abstrato, um homem de caráter universal a atuar em duas cenas temporais: o Estado de Natureza e a Sociedade ou Sociedade Política.

É importante asseverar o impacto que os relatos de viajantes além-mar sobre mundos outros, passados ou recebidos como imagens exóticas e selvagens, tiveram para a aceitação empírica desta narrativa, ou seja, ela não teria sido aceita como esquematização, se não houvesse a premissa de um olhar consensual acerca da existência fática da natureza do *outro selvagem* que era distinta do *homem civilizado*.

Sem um outro, o selvagem, não se poderia firmar uma imagem mental tão amplamente reproduzida por dois séculos (XVII e XVIII) em um discurso de passagem civilizacional que ainda hoje tem influência no Patrimônio cultural, na ciência política e no Direito (neste perceptível de modo ainda fortemente engajado nas sentenças judiciais, da 1ª instância às cortes constitucionais, a ideia de uma ética civilizatória).

É por isto que (MUDIMBE, 2013: 15) citando Hodgkin, em seu trabalho de 1957 sobre o nacionalismo na África colonial, vê para a África, nas narrativas de Hobbes e Rousseau, dois mitos contraditórios: a imagem hobbesiana de uma África pré-europeia, sem noção de tempo, sociedade, escrita, artes e marcada pelo medo e o perigo de uma morte violenta e a imagem rousseuniana de uma África dourada, plena de liberdade, igualdade e fraternidade.

É o discurso moderno “*de uma origem primitiva da história convencional*” (ibid: 21), que vimos, o autor considera que está na genealogia das outrificações discursivas, como a antropologia de matriz evolucionista social e o colonialismo e imperialismo do Século XIX, e que se aplicou também para ler as realidades sociais da América Latina, em todos estes contextos, está o outro selvagem, raça inferior, primitivo.

A Estrutura deste discurso mostra uma primeira cena “selvagem” ou pré-política, sendo que aqui, conforme o autor, o homem assume ou um papel antagonista (Hobbes o vê de modo pré-social em natureza egoísta e num Estado de Guerra) ou protagonista (em Locke e Rousseau, sendo que no primeiro o homem tem uma natureza racional: já vive em comunidade, conforme o ditame da lei natural da propriedade, e no

segundo tem uma natureza sentimental: a piedade natural, que será degenerada pela criação da razão e da sociedade).

A passagem para a segunda cena (política) decorre logicamente da ação na primeira cena: é uma passagem evolutiva em Hobbes e Locke e degenerativa em Rousseau, mas que em todos os casos é equalizada por um contrato social. A motivação do personagem para celebrar o contrato social, de um lado é psíquica, o desejo/necessidade de contenção da degeneração do processo civilizacional, em Rousseau, e da natureza selvagem humana e respectivo estado de guerra, em Hobbes, enquanto que para Locke, é uma motivação racional, uma conclusão lógica pela garantir a liberdade e a propriedade como direitos naturais, de modo a evitar a transgressão da lei. O Estado é visto como uma decorrência lógica ou uma necessidade, mas cujo fundamento decorre do tipo de processo de passagem concebido.

Perceba-se que estas narrativas fundacionais não se baseiam em estudos científicos empíricos de sociedades concretas, sendo que estas são usadas, quando muito, para um confronto que mostre a aproximação heurística da esquematização (esta questão do modelo aproximativo é algo que Rousseau deixa bem claro logo no início de seu Discurso sobre as desigualdades, e sequer se punha como um problema metódico na época dos textos de Hobbes e Locke).

Este estudo comparado tem como precursor Montesquieu em “O Espírito das Leis”, contudo a análise deste autor não foge à fórmula da “origem primitiva da história institucional”, não podendo ser retirada de um quadro de outrificações.

Somos seguros, portanto, em dizer que a estrutura do pensamento fundacional do Estado moderno se enquadra no dispositivo discursivo das comunidades imaginadas, como descreve ANDERSON (2008), pois é a imaginação ideológica de uma abstrata comunidade política.

Na Europa moderna, as justificações temporais e racionais para o Estado, o encarnavam como símbolo da “alta cultura” civilizacional e dos esforços para tal, quase naturalizado de modo classista para com a aristocracia ou a burguesia em suas lutas por hegemonia.

A saída deste Estado longe da base social para o nacionalismo (também cunhado de populismo), vimos em Anderson, se iniciou nas independências americanas, e fez com que o Estado, então identificado com as elites, ganhasse nova força reprodutiva, que se espalhou por toda a Europa na virada do Século XIX para o XX, o que solapou o imperialismo, e, logo depois, o contra-discurso anticolonial retrouxe o Estado para a invenção de unidades nacionais afro-asiáticas. Ele é uma força alienante e unificante que foi reproduzida em vários contextos.

2.3.2.2 A Mitologia do Direito Moderno

Além dos discursos que criam um mito fundador do Estado, o trabalho de FITZPATRICK (1998) ressalta a própria fundação do Direito moderno como a criação de uma mitologia. Assume o autor que, de fato, a modernidade foi um esforço de criar um discurso de contraposição em relação ao mito.

Mas, independente do papel do mito nas sociedades que foram ditas primitivas ou antigas, às quais a moderno foi contraposto, o mito está vibrantemente presente na modernidade.

E isto precisamente se dá ao produzir “outros”, que funcionam como autênticas aberrações: eles, os selvagens, o paraíso perdido, a cultura distinta de um estado de natureza. A estrutura do mito na modernidade se dá propriamente por meio da negação do outro. É o mito do progresso que o alheia quanto a origens aberrantes.

Logo, a mitologia moderna está relacionada à experiência do imperialismo. Para o autor o silenciamento provocado pelo e em relação ao imperialismo tem um papel ativo de constituir aquilo que pode ou não ser lembrado. Deste modo, o resultado do imperialismo é uma mitologia branca, uma mitologia de braqueamento, que cria uma insensibilidade em relação ao outro.

O Direito moderno, portanto, é uma forma de mitologia branca, sendo o elemento principal da mitologia moderna. Isto pode ser mostrado pelo caráter contraditório do Direito, pois o Direito é autônomo, contudo é socialmente contingente; se identifica com ordem e estabilidade, mas é historicamente modificável de modo sensível; é um imperativo soberano, mas também uma expressão do espírito popular; tem uma transcendência quase religiosa e um caráter idealista, mas também uma temporalidade mundana e uma existência presente.

Somente quando as contradições o exigem, o Direito se mostra como um recurso ao debate que busca conciliação, do contrário, ele é uma forma de autoridade racional que rechaça a divisão da vida entre esferas míticas diferentes. Estas contradições do Direito evidenciam a sua estrutura mítica, cuja coerência só se reconhece dentro dele.

O fundamento mítico do Direito está precisamente na mitologia pela qual ele surge em ligação com o progresso racional e contraposição à natureza e ao estado selvagem, motivo pelo qual ele também estaria vinculado às distinções modernas de raça.

Precisamente a sua vinculação ao progresso racional, ligado à liberdade e à igualdade, mostrou a contradição do Direito como mito, na medida em que no seio colonial estas mesmas normas e princípios se

voltavam de modo completamente despótico em relação aos povos nativos, de modo que como objeto unitário e universal o Direito não passava de uma justificação primordial do imperialismo, como um instrumento que teria o papel de buscar elevar os povos em relação ao seu presumível barbarismo.

Embora o nacionalismo seja uma reação romântica ao senso universalista do iluminismo, o Direito também serviu para criar o senso de civilidade e evolução das nações, se convertendo em uma poderosa figura de identidade nacional que segue sendo capaz de representar o ideal de branqueamento.

De outro lado, o direito por meio da fórmula do sujeito de direito, negou a “comunidade natural”, para criar a abstração do Direito como uma ligação com indivíduos isolados e separados das relações sociais.

Já a noção de raça fazia com que na prática, fossem justificadas as assimetrias, por meio da consideração de uma ideia evolutiva dos diversos sujeitos, o que fazia que nem todos tivessem o mesmo status como sujeitos de direitos. Deste modo o direito acabava por criar um modelo branqueador do sujeito de Direito.

Aponta o autor, por fim, que o próprio Direito passou a ser concebido de modo branqueado, como uma realidade pura, confinada à sociedade política e fechada em relação à sociedade.

O ponto mais crítico da superação desta mitologia será, para nós, precisamente este de compreender como o direito é profundamente modificado em face das intensas modificações sociais e no decorrer da história, e ao mesmo tempo pode ser considerado como um fenômeno social persistente em quase todas as sociedades e períodos.

Buscaremos questionar as noções de pureza do direito, de modo a conceber um pluralismo jurídico, no sentido de compreender o Direito como uma realidade social que não estabelece autorregulações de todo independentes em relação à sociedade, de modo a compreender as relações estruturantes entre a sociedade e o Direito.

2.4 SILENCIAMENTO CONTRA-IDEOLÓGICO

Uma das contribuições mais relevantes de Mudimbe para este trabalho é a necessidade que se analisem as alienações produzidas pelo aspecto trans-histórico, ou seja, a compreensão de que as contra-ideologias e mesmo os discursos dos movimentos sociais podem conter em suas formulações elementos essencializantes, que dificultam a crítica pela qual as gnoses poderiam se desatrelar das outrificações.

O autor dirige esta crítica seja para a análise dos discursos acadêmicos que buscam emancipar as gnoses, seja para os discursos produzidos pelos movimentos com a mesma finalidade. Como exemplo do primeiro tipo de análise está a revisão crítica do próprio Houtondji (seu ponto de partida), e, sobretudo a sua crítica à etnofilosofia.

Já como exemplo do segundo tipo de análise, está a uma crítica mais geral que é hoje muito dirigida na África e no Caribe ao pan-africanismo e à negritude, de que podemos exemplificar além de Mudimbe, Houtondji, Aphia, M'bembe, e Paul Gilroy.

O primeiro tipo de análise se reflete neste trabalho em uma série de críticas que parcialmente dirigimos a alguns pontos dos nossos marcos teóricos e do pensamento crítico latino-americano:

a) Crítica à identificação que fazem Boaventura Sousa Santos e Stuart Hall, das epistemologias do sul e da diáspora, com a pós-modernidade, sem perceber que por mais que a tradição pós-moderna tenha aberto a compreensão do outro e para sua reconstrução discursiva, as realidades sociais latino-americanas não passaram pelo mesmo tipo de descentramento do sujeito moderno, e foram impactadas séculos antes pela colonialidade do poder e pela violência;

b) Crítica às análises binárias (como a adoção por Boaventura do *Não* e do *Ainda Não* de Ernst Bloch para fundamentar as *sociologias das ausências e das emergências*) e aos limites da hermenêutica, como instrumento do campo racional, que pressupõe tradução cultural para este campo, fazendo com que o intercultural, ao final, seja operado pelo próprio racional (isto vale para a hermenêutica pluriótica de Fernet-Betancourt e para a diatópica de Boaventura), apontando a opção de observar as traduções já feitas nas fronteiras culturais, pela diáspora;

c) crítica à ideia do popular na América Latina, que acaba vendo os movimentos contra-hegemônicos por meio de um reducionismo.

A seguir complementaremos a primeira crítica acima, asseverando que o quilombola é transmoderno e não pós-moderno.

Depois abordaremos a crítica ao essencialismo pan-africanista, focando no Brasil o nacionalismo negrista de Abdias do Nascimento.

2.4.1 O quilombola é transmoderno e não pós-moderno

Conforme se percebe pela descrição do nosso método no capítulo 1, a tradição pós-moderna, sobretudo a pós-estruturalista influenciou o nosso trabalho. Mas, uma coisa é admitir que a percepção das estruturas discursivas de criação do outro, que os discursos pós trouxeram, foi um elemento metódico importante, outra bem diferente, é a partir daí buscar criar um vínculo identitário inexistente entre a crítica quilombola e a pós moderna. Isto porque se as duas críticas surgem no contexto da emergência de novos atores sociais, contudo, estes atores tiveram processos históricos e identidades formados de modo bastante distinto.

De um lado, está uma crítica pós-moderna, que se deu quando o sujeito moderno teve sua identidade racional (ciência, *cogito* cartesiano, iluminismo) descontrada em favor de novas em identidades, criando as aberturas discursivas no campo racional, a que este trabalho se propõe.

Para HALL, (2006: 44) isto se deu a partir de 1968, e pelos pressupostos: 1 - da descoberta marxista das estruturas que limitam o sujeito, 2 - do inconsciente freudiano que diminui a importância da razão, 3 - da linguística que viu os limites do pensamento para além da cultura, 4 - em Foucault, da demonstração do “poder disciplinar”; e 5 – dos novos movimentos sociais no contexto de 1968: contrários à burocracia e a favor de organizações sociais espontâneas, sobretudo o feminismo que denunciou a dominação simbólica e a noção de humanidade (face à diferença de gênero) e que politizou a subjetividade.

Houve uma tendência pós-moderna ao heterogêneo, fragmentado e emaranhado das identidades de Deleuze e Guattari em sua visão de multiplicidade (DELEUZE; GUATTARI, 1996: 13), que se opôs à racionalização, na qual as identidades eram vinculadas a um tipo de raiz pivotante: uma hierarquia, uma “*unidade que é suposta para chegar a duas*” (DELEUZE; GUATTARI, 1996: 12). A isto, eles contrapõem o rizoma⁸², uma raiz em feixe, que conecta experiências descontínuas.

É inegável que esta leitura abriu um viés para a complexidade das relações e do mundo, o que trouxe a Teoria da Complexidade (MORIN, 2015) como um novo paradigma integrador não homogêneo, baseado nas diversas conexões de experiências. Mas o rizoma também abriu para o heterogêneo, o que em nosso ver, se for o caminhar para o desejo maquínico, sem sujeito, implicará na ausência de identidade, o que traz claras implicações para a anulação das subjetividades insurgentes.

82 A raiz rizomática é um emaranhado de ramos sem que se consiga identificar um centro. Esta metáfora do rizoma, ou de um tipo de organização em rede mas sem uma estrutura hierarquizada.

É possível, sem dúvida, ver as estruturações sociais quilombolas como sendo delineadas por inter-relações complexas entre uma estrutura social comunitária e diferentes níveis de conflitos e interações. Um modo de ler tal complexidade sem criar uma camada ideológica sobre as práticas quilombolas é a poética da relação de GLISSANT (2001) pela qual ele relê o rizoma de Deleuze e Guattari, onde a identidade envolve o meio ambiente, seres humanos e culturas, para além de um vínculo com a própria origem, sendo ainda, os vínculos que as relações (e sua poética de contos e mitos) estabelecem com ou outros.

Portanto, aquilo que da crítica pós-moderna se mostrou válido em nossa leitura, foi o remodelar da identidade como uma identificação, de modo a buscarmos estas identificações nas historicidades que criaram as práticas, territorialidades e relações quilombolas.

Por este viés, o sujeito quilombola, é apenas transversalmente moderno. Ele também foi descentrado, entretanto, isto se deu bem antes de 1968, foi o descentramento criado pela colonialidade do poder e a divisão internacional do trabalho por ela produzida, sobretudo a prática violenta do tráfico negreiro, que gerou uma clivagem, e esta afetou o quilombola em sua prática (dividida entre tradições e práticas impostas pela colonização) e lhe negou a produção de um discurso, já que o seu discurso prático rearticulado foi insistentemente lido como outro,

Portanto, a ligação do sujeito quilombola com a modernidade se deu por meio de sucessivos atravessamentos ideológicos, sobretudo das práticas violentas funcionalmente ancoradas nestes atravessamentos, que os viam como povos pagãos ou inferiores, excluídos da salvação ou da racionalidade ocidental, isto tendo justificado que tenham sido dragados a um projeto que se via como bem superior ao de suas culturas, para fazer parte do criar da modernidade, ingressando pelo instrumentalizar de seu corpo como força de trabalho para o acúmulo de capital outro.

O presente momento de abertura de novas identidades que desmascaram as estruturas opressivas ancoradas na modernidade, faz surgir seja as tentativas pós-modernas de rearticulação dos sujeitos e dos campos do saber modernos (como este trabalho), conjuntamente com estas estruturas discursivas que participaram transversalmente da modernidade, desde as assimetrias geradas, e cujo discurso se ancorou em suas práticas (jamais tradicionalmente puras) e pela articulação de defesas dos territórios, ingressaram como pautas para a racionalidade.

A nossa ancoragem no pós-colonial, na fronteira cultural e na diáspora, visa precisamente aplicar ao nosso trabalho uma linguística não binária, que permita buscar as transculturações feitas pelas práticas e pelos territórios quilombolas, e que transculturam o campo racional.

2.4.2 Crítica ao essencialismo racial pan-africanista

Na esteira da criação discursiva de *outros*, pontuaremos a crítica que já era feita por Aimé Cesaire e Frantz Fanon ao viés essencializante da uniformização das variadas experiências diaspóricas por meio de uma ideia obliterante de raça negra como elemento identitário universal.

Esta é uma crítica que vai além da ideia do *racismo invertido*⁸³, pois não se trata de pontuar que o uso da categoria *raça negra* acaba por reproduzir o mesmo referente racial discriminador.

É uma crítica que busca fugir à ideia da essência fixa de negro, principalmente quando esta essência fixa pode ser utilizada para fazer retornar o referente racializado. Em vez de observar a diversidade social que a colonialidade e o racismo armadilharam como negras, de tal modo que a única solução política para estes grupos foi assumir o significante negro como modo de evidenciar o racismo, agora, na determinação dos direitos civis, se busca retornar à armadilha do conceito biológico de negro, o mesmo que historicamente delimitou estes grupos como outro.

O que a crítica à ideia de uma essência fixa do negro visa fazer compreender é que por detrás do negro, seja do referente racializado da colonização, seja do referente político contestatório, o movimento negro, o quilombo, o terreiro ou outras estruturas sociais externamente identificáveis como negras, que está uma pluralidade de formas de organização que os ditos negros lograram instalar fora, às margens ou mesmo dentro ou em acordo com a aristocracia dominante.

Da crítica ao sujeito moderno, não decorreu a extinção do sujeito, mas o vislumbre de formas de subjetividade reprimidas ou não vistas em face das hierarquias modernas. Da mesma forma, a crítica à história e à antropologia não redundou na extinção destas disciplinas, mas em outras histórias e antropologias de realidades que antes eram desprezadas. É o mesmo para a crítica ao racismo, na qual negro foi a delimitação de um outro pela violência colonial, e isto hoje abre para a diversidade negra.

A afirmação do significante negro, não em seu sentido racial, mas como uma identidade, busca evidenciar a diáspora e a redistribuição de populações que não eram negras, eram mina, fanti-ashanti, fon, iorubá, malê, mandinga, banto, e que por serem negras no olhar sempre externo do colonizador que as diminuía, isto foi usado por ele para justificar a exploração e negação de espaços e posições nas sociedades em que os

83 Segundo (CASHMORE, 1996: 322), racismo invertido ou racismo negro é o processo pelo qual se aceita as categoria de diferenças de raças, que foi imposta na história para justificar a dominação e o privilégio, e por esta categoria se busca negar a validade de ideia de inferioridade e degeneração.

ditos negros foram inseridos, ou que pela promessa de participação (cuja efetiva ascensão social era muito rara, tendo na verdade de serem leais partícipes da opressão), como no Brasil, o colonizador manteve a ideia do negro pela afirmação do ideal de brancura que o assimilava.

É neste sentido que a afirmação do significativo negro se tornou a posição política contemporânea, que semanticamente permitiu vir à tona suas várias posições como sendo identificadas pela inferioridade a que, velada ou diretamente, as relegava o racismo. E desta forma o referente racial foi ressignificado no sentido identitário, não para reafirmar o sentido negativo do racismo, mas para repeli-lo e tornar possível a criação de uma posição social positiva para “negro”.

O pressuposto ideológico para a articulação de lutas em torno do significativo negro, remonta ao pan-africanismo e à negritude, que eram movimentos anticolonialistas reunidos em torno da opressão do negro vivida no seio dos sistemas coloniais britânico e francês, e que desde o seu início se articulavam com o movimento negro estadunidense.

No contexto do pós-guerra, o foco deste movimento negro, que se articulava em escala mundial, era o de avançar na obtenção de direitos, com as descolonizações africanas, e os movimentos por direitos civis nos Estados Unidos e anti-apartheid na África do Sul, no que os líderes oscilavam em estratégias de resistência pacífica (Martin Luther King Jr.) ou de resistência violenta (Malcon X), sendo icônico o caso de Nelson Mandela que migrou da resistência violenta antes de sua prisão, para a transição pacífica que redundou na sua saída da prisão, fim do regime e sua eleição como presidente, com um projeto multiculturalista.

Por sua vez, no Brasil, o movimento negro iniciou a se aperceber no final da década de 50 que o projeto nacional desenvolvimentista e a democracia racial, em verdade não contemplavam a efetiva integração do negro à sociedade brasileira. O avançar da redemocratização de 1945 sem que a situação de inferioridade do negro fosse modificada, e o recrudescimento da guerra fria e do conservadorismo aristocrático em oposição ao movimento de reformas sociais (simbolizado pelas reformas de base de João Goulart), fez transparecer para os negros que o projeto de democracia racial era, em verdade, uma mistificação ideológica.

Esta mistificação se tornou mais clara quando Gilberto Freyre se voltou contra a influência da negritude no Movimento Negro e, enfim, adotou a democracia racial, mas não para afirmar direitos aos negros, e sim como uma ideologia lusotropicalista que baseou o *stablishment* da ditadura militar de 1964, que assim como a varguista, se erguia pela defesa da sociedade, desta feita para preservar a tradição democrática racial brasileira e contra a ingerência de movimentos estrangeiros.

Por sua vez o movimento negro percebeu que faltava à sua luta um marco contra-ideológico que desmistificasse o mito da democracia racial. É neste sentido que a negritude entrou na reflexão do movimento, afirmando Abdias do Nascimento em 1968, às vésperas de seu exílio:

Entendo que o negro e o mulato – os homens de cor [...] devem ter uma contra-ideologia racial e uma contraposição econômico-social [...] Aqui entra a negritude como conceito e ação [...] Enfrenta o reacionário contido na configuração de simples luta de classe [...] tal simplificação é uma forma de impedir ou retardar sua conscientização pela espoliação por causa da cor e da classe pobre a que pertence. (NASCIMENTO, 1968)

O desmascarar da democracia racial será o alvo da resistência negra nos anos 70. Para GUIMARÃES (2002: 166-169) a imagem de democracia racial que o governo militar queria passar nas relações internacionais, sobretudo com a África, fez com que a ditadura tivesse de negociar incentivos a manifestações afro-brasileiras e que a repressão contra elas fosse menor que a que se deu na ditadura vargas.

Para o líder negro Joel RUFINO DOS SANTOS (1985) este foi o colapso da democracia racial quanto ao pacto ideológico de repressão aos negros que sustentava, o que permitiu o avançar do movimento negro nos anos 70, senão como movimento político (que era proibido), mas na seara cultural. Isto gerou um ambiente de autoafirmação cultural e de novas lideranças (com a de Joel) e militância negra.

Com a redemocratização, a representação política surgiu através do Movimento Negro Unificado – MNU, em 1978, que buscou integrar a história anterior às novas lideranças. Sua pauta foi a denúncia ao racismo e à democracia racial e a busca de construção de uma identidade racial positiva, através da afirmação do que Abdias do NASCIMENTO (1980): 255) chamou de quilombismo, em que os quilombos são vistos como símbolo da resistência negra à escravidão.

O quilombismo contudo não indica apenas o quilombo no seio da floresta e com difícil acesso. Ao contrário indica todas as associações que os negros conseguiram estabelecer às margens ou mesmo no sistema colonial, que Abdias chama de autênticos quilombos legalizados, com papel relevante na comunidade negra (irmandades, confrarias, clubes, grêmios, terreiros, centros, tendas, afoxés, escolas de samba, gafieiras).

É relevante perceber esta conceituação quilombista, para ver que nos anos 80, sobretudo com a forte representação negra na recriação dos partidos políticos no país, e com a liderança de Abdias do Nascimento

na constituinte, a demanda ao direito de diferença cultural e aos Direitos Sociais e Cívicos dos negros adentra na arquitetura da CRB.

Logo, a proteção ao patrimônio cultural quilombola e a garantia de seus territórios, está, assim, imbuída deste sentido quilombista, de observar os diversos tipos de comunidades negras rurais, formadas pela ancestralidade negra, e não o apelo ao *quilombo original* e ao *marco temporal* para a consciência identitária da origem negra da comunidade, que vemos como faculdade aberta pela norma (vide capítulo 3).

Percebe-se, portanto, que esta construção quilombista de Abdias do Nascimento se afina com a crítica ao essencialismo que relatamos.

Esta crítica, já mostramos em Hall, Gilroy, Mudimbe, Appiah, não nega a possibilidade da reconstrução narrativa identitária, como no caso do quilombismo. Esta recriação, contudo, não pode ser a da velha identidade negra como essência fixa, mas a abertura para a diversidade de experiências que a colonialidade armadilhou como negras, que em verdade, criaram diferentes histórias e formas de viver e conviver em territórios, com outros grupos e com a colonialidade e o capitalismo.

É neste sentido, que Appiah mostrou a herança essencialista de Crummel e Blyden no pan-africanismo e Gilroy mostrou o mesmo resquício em Du Bois. E é do mesmo modo, que Aimé Césaire e Frantz Fanon criticam a ideia de negro essencial em Leopold Senghor.

O que estas críticas mostram é que o termo negro quando de seus primórdios no pan-africanismo, era um referente racializado e que este referente da raça não foi contestado criticamente por estes autores, já que eles, em verdade ainda estavam imbuídos pela ideologia racialista.

De fato, o pan-africanismo surge como movimento inspirado em Crummel e Blyden, pastores evangélicos estadunidenses que buscaram no fim do Século XIX fazer um retorno ocidental em busca da África ancestral, sendo que, em verdade, seu paternalismo dos negros estava muito imbuído de uma matriz civilizacional e evangelizadora. É ver que o 1º Congresso Pan-africano em Londres em 1900, foi de iniciativa de Williams, mas se deu sob esta influência evangelizadora estadunidense de Turner. E que críticas dos autores caribenhos (Williams, Gravey e Maran) e, sobretudo do estadunidense Brooker, redundaram num modelo de educação de negros por negros que é ainda civilizador.

Logo, como mostra Gilroy, todo um legado essencialista estava em Du Bois ao conceber a igualdade de direitos para os negros, que será a base da luta pelos direitos civis estadunidenses por todo o Século XX.

É, portanto um essencialismo que será passado em certa medida para as gerações de africanos que o pan-africanismo incentivará a saírem para estudar nas metrópoles, inicialmente Joseph Hayford e na geração a

seguir Padmore, Kenyatha e Nkrumah. Sobretudo Nkrumah será o importante filósofo do conscientismo⁸⁴, e o ideólogo de língua inglesa da independência dos povos africanos da tutela colonial, e depois, na Década de 60, da ideia de Unidade dos novos Estados africanos contra o neocolonialismo (para aprofundar, sugiro ler DEVÉS-VALDÉS, 2011)

Já na África francófona, semelhante movimento de africanos e de caribenhos para estudar em Paris, finda por estabelecer nas décadas de 20 a 50 do século XX um movimento político, literário e acadêmico anticolonialista e antirracista, denominado de negritude e que se liga ao pan-africanismo, formando a rede internacional de resistência que na África será a base para o movimento de descolonização do pós-guerra, fornecendo alguns dos primeiros presidentes dos novos Estados-nação.

No interior da Negritude, inicialmente se estabelece a ideia essencialista de Leopold Senghor, que supôs que entre cultura africana e raça negra haveria uma identidade, o povo negro, caracterizada por uma essência distinta, a emoção, enquanto a razão seria ocidental.

Assim, o conscientismo de Nkrumah e a negritude de Senghor voltam seus olhares para os povos e tradições africanas, mas imbuídos de um racismo acrítico, reabarcaram toda uma diversidade em uma só identidade racial ou cultural negra, que fundamentou os Estados-nação africanos, o que explica o porquê da mera reprodução da estrutura ocidental, que também se baseia em uma fictícia unidade nacional.

Ares diversos oxigenaram o mar do caribe, em que a negritude tinha outras cores com a crítica de Aimè Cesaire, que discordava do colega Senghor, considerando que a ideia de negro seria uma realidade inerente à existência do colonialismo e do racismo, de modo que a sua validade se dava somente a fim da superação das estruturas que criaram o negro como fenômeno social, não buscando afirmar o elemento racial como sustentáculo de uma identidade (para um aprofundamento sobre a negritude sugiro a leitura já citada de Devés Valdés, e mais a de CESAIRE: 2006 e os comentários de EZE: 2001 e OLIVA: 2014).

Frantz Fanon aprofunda ainda mais a crítica ao negro essencial. Para ele Cesaire quebrou o status assimilacionista caribenho, ao valorar positivamente o negro como sujeito histórico. Mas na negritude o *negro universal* esconde as diferenças no interior do dito “povo negro”, mesmo de sua memória. Ele se volta contra a ideia senghoriana da emoção e do ritmo como elementos da cultura negra em distinção a uma branca, o que além de ser uma justificativa de ordem colonialista, é uma leitura que despoja o negro de toda e qualquer identidade.

84 Via uma consciência igualitária dos povos africanos, que contrastava com a exploração de classes do colonialismo e do imperialismo.

Para FANON (2008), a pele negra não deposita valores, pois não existe o negro, mas os negros. A Negritude não tem senso unívoco, alberga várias tendências e apropriações, possibilita diálogo e aceitação da diversidade dos negros, a fim de avançar ao humanismo sem raças, que seria a verdadeira meta do fim do colonialismo, que produziu seja o racismo de que o negro é vítima, seja o negro subordinado,

Fanon identificou a psicologia da colonização, pela qual o negro, diante da hostilidade colonial, teve na violência ou na sua alienação e assimilação como branco os psiquismos preponderantes. No seu dizer:

O nativo nunca deixa de sonhar em ocupar o lugar do colonizador - não em se converter no colonizador, mas em substituir-se ele mesmo pelo colonizador. Este mundo – hostil, pesado e agressivo, que se defende das massas colonizadas com toda a dureza que é capaz – representa não só o inferno do qual deseja sair o quanto antes, mas também o paraíso proibido e ao alcance da mão, que está protegido por terríveis cães guardiães (FANON, 2000: 84) (tradução nossa⁹²)

Em *os condenados da terra* FANON (1968) traz vários casos clínicos sobre esta psicologia colonial e aprofunda a sua crítica à colonização. Não é atoa que a negritude Cesaire e Fanon vem sendo lida por MIGNOLO (2006) como parte do giro descolonial e que GROSGOUEL (2006) a leia como ideologia produtora de diferença colonial, que entra na redefinição do sistema-mundo.

No seguimento da crítica ao essencialismo, DEPESTRE (1980) em *Bonjour et adieu à la negritude* diz que o caráter da negritude é contra-ideológico, mostra a invalidade da tese da supermacia branca e o direito do negro de exercer sua iniciativa histórica, mas que a negritude deverá se destruída, uma vez que o fim desta crítica não se esgota no simples afirmar do negro, e sim na realização da sociedade sem raças.

Mais recentemente GLISSANT (2001) traz uma nova ruptura, por meio da *poética da diversidade*, que se dá pela *poética da relação*. Em (GLISSANT, 2002: 54-55) ele viu que a negritude fez uma saída do lugar (a busca da África) para a tomada de consciência histórica, o que se justificou pelo fato de a parte africana do ser antilhano ter sido reprimida pela ideologia estabelecida durante um longo tempo. Mas no momento em que esta parte africana é assumida, ela se torna superada para a identidade, e a recorrência ao lugar africano passa a ser uma alienação quanto ao lugar a que se pertence e às relações com o outro.

Ele define dois modos de estabelecer a identidade, de um lado a

cultura atávica, estabelecida pelo mito, com sentido de origem, ligada à história (que é filha do mito), e também um sentido de universalidade, que produz uma legitimação generalizada a despeito das outras culturas. A cultura atávica pode estar em uma comunidade local que seja regida pelo mito, ou em uma identidade nacional ou uma narrativa imperialista.

De outro lado, está a cultural compósita, que se estabelece por meio da poética da relação, que se dá por meio do conto (da oralidade que nos liga aos outros por meio das histórias, onde o mito é apenas um complemento), e a identidade se dá por meio das tramas de relações que compreende o outro como inferência. Quando a oralidade do conto for continuada na escrita (como nos escritores latino-americanos), ela terá este desvio irradiado no qual o absoluto ontológico será eliminado

A realidade seria uma totalidade complexa que consiste em uma luta dialética entre contos e mitos que integram o meio ambiente, seres humanos e culturas, sendo a identidade bem mais do que a essência ou o vínculo com uma origem, se ligando ainda às relações e aos vínculos que elas estabelecem com ou outros e suas origens. Logo:

Em nossos dias temos de conciliar a escrita do mito e a escrita dos contos, a memória do Gênesis e a pré ciência da Relação, e essa é uma tarefa difícil. Mas que outra poderia ser mais bela? (GLISSANT, 2001): 65)

A relevância da crítica ao essencialismo negro se dá pelo fato de que ele ainda se manifesta em influentes teorias do movimento negro, seja seu resquício racialista pan-africano, seja o culturalista senghoriano.

Um exemplo da primeira matriz se encontra em NASCIMENTO (1980: 266-268), em que este prevê a criação de uma *ciência negro-africana* de nítida base racialista, pois seria o estudo da massa encefálica e forma craniana, da psiconeurologia e psicocriminologia, etnologia e sociologia do fenômeno mental psiquiátrico da brutalidade sádica dos europeus para escravizar, torturar, estuprar, assassinar e ainda justificar estes atos por metáforas, e escondê-los numa fria objetividade e desumanização que mais seria uma mórbida compulsão à destruição em massa, cuja mostra mais recente, para ele, seriam as armas nucleares.

Se este argumento de Nascimento fosse alegórico, teria o efeito de mostrar que todos os fatos que ele narra para estudo da ciência negro-africana, realmente se deram na história recente como aparelhos usados pelo racismo, não só contra negros, mas contra judeus, loucos, mulheres, da precisa forma como ele descreve. Isto evidenciaria que a ideologia é a mais grave das doenças históricas, criadora de patológicos

comportamentos coletivos sobre os quais realmente se dispõe de pouco conhecimento, não se podendo saber em que medida ideologias atuais, mesmo a negritude, não estão criando ou justificando novas violências.

Mas em um momento em que no pós-guerra, e racismo foi desmontado e o racismo combatido, e com a crítica de Foucault aos hospícios e outros aparelhos disciplinadores do corpo, depois a crítica geral às próprias estruturas sociais como produtoras de violência, a defesa de uma ciência negro-africana por Nascimento evidencia este resquício racialista pan-africano, até porque esta formulação em análise, foi articulada precisamente desde uma citação ao pan-africanista Cheikh Anta Diop, daí Nascimento inferindo a sua ciência negro-africana.

De outro lado, naquele momento de anistia no Brasil, a proposta de NASCIMENTO (1980: 275-277) de um Estado nacional quilombista se colocava como opção diante de uma próxima redemocratização. Ela tem uma clara inspiração essencialista cultural, vendo a identidade negra como base para uma identidade do tipo nacional. Percebe-se que a proposta mesmo com a diversidade social que tinha o quilombismo no autor e com a sua concepção de sociedade criativa, não pensou em nova forma de Estado, do tipo multicultural (a negritude já abria para este tipo de visão), mas foi a do clássico Estado monista, incluso com separação dos poderes, só que pensado em uma base de igualdade, com garantia de 50% dos cargos para mulheres, se opondo à burocracia e se baseando nas relações com os membros sociais, propondo a mudança não violenta para uma economia cooperativo comunitária e a propriedade coletiva, combatendo o colonialismo, o imperialismo, o capitalismo e o racismo e contendo a pauta inédita da defesa da qualidade ambiental.

A realidade da atuação do movimento negro na redemocratização do país, com o forte contributo parlamentar de Nascimento, foi diferente e caminhou para uma ampliação de direitos civis e forte atuação como identidade social, e daí adveio a propriedade das terras quilombolas e o combate ao racismo, com a primeira lei com tal fim (Lei 7.716/1989), e a descentralização do movimento, sem desmantelar o MNU, criando-se entidades da sociedade civil. Isto redundou no abandono da democracia racial pelo país, que se alinhou à Conferência de Durban, e fez surgir as políticas de ação afirmativa, e seu reconhecimento constitucional.

Desta forma, consideramos os resquícios essencialistas apontados como já superados pela práxis e o avanço teórico do movimento negro brasileiro e do próprio Abdias do Nascimento até o fim do século XX, no que a proposta quilombista é uma formulação anti-essencialista que traz clara influência à nossa proposta de arqueologias práticas quilombolas, que devem ser vistas como *arqueologias quilombistas*.

2.5 MAPA DA EXPLORAÇÃO QUILOMBOLA

Todos os elementos de silenciamento aqui mostrados visam fazer ver a doença histórica e ideológica que condiciona o obliterar da razão para as realidades comunitárias quilombolas e suas práticas sociais. O fato é que detrás destes aparelhos ideológicos estatais ou racionais está uma efetiva exploração que eles escondem e justificam, que é nosso objetivo mostrar neste momento. Neste sentido vamos inverter o viés da leitura do sistema-mundo. Em vez de mostrar o capitalismo e as alianças deste com as elites nacionais e destas com as regionais, mostraremos a violência pela perspectiva da comunidade, do local para o global.

Visamos fazê-lo sob esta perspectiva pelo fato de que em campo, para as comunidades, aparece primeiro o coronelismo e a cooptação de capangas. Estes são o resquício dos antigos capitães do mato, as milícias de violência paraestatal, que muitas vezes eram lideradas por mestiços da confiança do senhor de escravos. Mesmo após a abolição, nossa pesquisa de campo mostrou que até os anos 70 do século XX esta era uma prática usual no Maranhão e que desde o surgir das organizações de trabalhadores rurais, ela deu lugar nos anos 80 à dita “pistolagem”, aos matadores profissionais contratados para seletivamente eliminar as lideranças, como modo de debelar a resistência (NERI, 2011).

Aquilo que leituras de claro viés ideológico como a democracia racial escondem, bem longe de uma prova empírica da teoria, é o modo como foi forjada a psicologia da colonização para que o branqueamento fosse instalado. A possibilidade de ascensão no sistema patrimonialista descrito por FAORO (2012), bem longe do Estado, tinha como base a lealdade ao senhor por parte do negro ou mestiço que ascendia, o que redundava na direta participação desta minoria ascendente na repressão, seja de cunho moral, seja como capanga, para a obtenção da alforria ou depois da abolição, por conseguir algum quinhão de terras.

As lideranças quilombolas, após longo processo de formação na prática e na teoria dos movimentos, tem consciência da articulação da violência pela qual passaram em campo com a colonialidade do poder e o pacto aristocrático do Estado brasileiro com o projeto branqueador e depois com a democracia racial, de modo que enquanto ainda viviam este tipo de relação de violência em campo, o país vendia uma imagem de paraíso da ascensão social sem barreiras raciais, e as elites locais e nacionais usavam desta imagem para se articularem com o capitalismo e daí propiciar o pacto nacional populista que industrializou o país.

É por isto que primeiro buscaremos evidenciar o entre-lugar da dominação, para reintegrar o sistema-mundo pela poética da relação.

2.5.1 O entre-lugar do coronelismo e do conflito interno e sua conexão com o sistema-mundo pela poética da relação

Enquanto, o pacto nacional populista articulava entre os anos 30 e 70 o processo de urbanização, cujo pressuposto era a modernização, nela o êxodo rural e a substituição do dito tradicional pela racionalidade, as relações que se mantinham no meio rural do país ainda preservavam em muitos lugares as práticas da colonialidade do poder, vivenciando uma inalterada vigência de uma ordem paraestatal de origem escravista.

Esta prática de violência da colonialidade perpassou do período escravista até os anos 70 do Século XX, momento o qual a articulação no país de movimentos culturais, sindicais, e rurais (aqui com atuação das comunidades eclesiais de base), solaparam o privilégio aristocrático e a própria ditadura militar, abrindo caminho para a redemocratização.

A reação aristocrática no meio rural dos anos 80, sobretudo na zona de expansão da fronteira agrícola de então, trazia tensão na região fronteira do chamado *bico do papagaio* (entre Maranhão e Pará) com a existência de uma lista pública de líderes religiosos e de trabalhadores rurais com o preço que poderia ser reivindicado pela morte de cada uma das lideranças, bem como o revide da morte de fazendeiros, que criou na época um dos conflitos mais violentos da história recente do país. O massacre de Eldorado dos Carajás em abril de 1996 e o assassinato da missionária Dorothy Stang em 2005, são ainda decorrência deste conflito que vem se processando no avançar desta fronteira agrícola até hoje.

O fato, é que, de modo bem distinto da narrativa do paraíso racial e depois da democracia racial, a realidade em campo das comunidades foi até muito recentemente e ainda é em muitos rincões, uma realidade de silêncio e medo da violência como marca de toda uma história.

O discurso do paraíso e da democracia racial davam a entender que se deu uma estrutura social horizontal, com livre ascensão de negros e mestiços. Na verdade, a realidade histórica foi bem diferente, onde desde a época da escravidão, os indivíduos ou grupos que optavam por resistir ao patrimonialismo, e depois ao coronelismo, eram tratados de um modo bem distinto, e logo sofriam a advertência do próprio grupo sobre aquilo que lhes podia acontecer em face da insubordinação.

A dita ascensão de negros e mestiços à alforria e ao privilégio de concessão de terras pelo senhor, na verdade era de um grupo de poucos privilegiados que em troca de privilégios, auxiliavam o controle do território, seja no papel de coerção social difusa, seja no próprio papel do capanga a fazer avisos e a executar sentenças de queimas de casa, e

proibição ao demais membros comunitários de ajuda ao expulso.

Para quem estiver pensando que esta nossa descrição se trata de algum relato de uma história muito antiga da época da escravidão, na verdade ela é um relato atual, de uma história recente, vivida por alguns ainda hoje, e que tinha a plena configuração acima descrita pelo menos até os anos 70. Dos 65 informantes com quem obtivemos contato, acumularam-se relatos de pessoas que foram expulsas (podemos falar com alguns morando em outras comunidades da região, que relataram a sua expulsão), ou os relatos de moradores que passavam a morar de baixo de mangueiras, alguns que ali morreram adentados, sem poderem ter ajuda de parentes e amigos, ou que morreram depois de tristeza (que chamam de purga). Exemplificamos com o seguinte relato oral:

Eles tinham que ir, eles tinham que ir pra casa do Seu Fazendeiro, fazer a limpeza do seu pátio, a limpeza da sua estrada, a limpeza de lá por onde eles quisessem que fosse limpo, através dos nossos pais. Era com chuva, era com formiga, era com sol, era da maneira como tivesse, eles saíam, no dia que ele mandasse o aviso “é pra fazer”, tinha de ir. Então, aconteceu que quando o João Ferreira da Costa, com todos os outros descendentes mais velhos, nosso, descobriram que as terras, que o patrimônio não era deles, e foi descoberto eu não sei qual foi a maneira, porque nesse tempo eu era menina pequena, mas eu via muito sofrimento na casa dos meus pais, na casa dos meus vizinhos, dos meus parentes, quando eles começaram a desobedecer esse chamado, eles começaram a derrubar as casas da gente, começaram a derrubar as casas da gente, eles derrubavam hoje, hoje quando eles saíam, hoje mesmo se juntavam todo mundo e iam fazer aquela barraquinha ali, como se fosse uns arretirante que chegaram, faziam de novo, faziam a dele, faziam a dele, cada um fazia sua barraquinha e ficava. Quando eles faziam a casinha de novo, eles marcavam novamente, nova derruba de casa, quando chegavam, tinham aquelas pessoas, mesmo deles que convivia com a gente, e deles igual a gente, deles também que tava no mesmo patrimônio, deles que também era pobre, deles que viviam também na mesma coisa, vinham junto, é, melhor tem uma história dumas,

como é que a gente diz, dumas adulância, eles adulavam lá, eles iam lá pra pedir, pra ganhar as coisa, então eles se juntavam e vinham pra ajudar a fazer o trabalho. Quando viam que toda vez que eles derrubavam, tornavam a levantar, aí passaram a queimar, queimaram as nossas casa, nesse tempo em.. em 67, eu me lembro bem que, que nesse tempo eu já era mãe, eu já era mãe dessa menina bem aqui, e aí eu me lembro que minha mãe estava grávida e aconteceu que a minha mãe deu a luz numa estribariazinha dum animal, porque não tinha casa nessa época, porque tinham derrubado a casa do meu pai, tinham queimado, e nós tava nessa situação, eu morando na Santa Tereza, que nessa época eu já era mãe, mas eu morava em Santa Tereza, eu tinha a minha casa lá, mas vim. A minha mãe morreu nessa situação por falta de abrigo que não tinha.

Depoimento de Francisca Tuíca – Almas – Brejo
(NERI, 2011: 129-130)

Chamamos a atenção para o fato de que a depoente relata aqueles que serviam como capangas dos fazendeiros como: “*eles que conviviam com a gente, igual à gente, que estavam no mesmo patrimônio* [legado ancestral da terra], *que também eram pobres, viviam na mesma coisa* [a mesma violência]”. Percebe-se nesta afirmação como o conflito interno ao grupo é sentido com uma alteridade em que o pertencer identitário inclui a diferença, permite o acesso ou inferência do outro.

Isto em nosso ver, mostra como na experiência da diáspora, a identidade se comporta menos como essência, e mais como diferença e pontos de passagem entre o seu contar da história e o contar do outro. De fato, ao definir a desapropriação das terras, o surpreendente foi que o grupo de Criulis que participou dos massacres aos moradores de Vila das Almas, foram reconhecidos por esta comunidade para efeito da divisão da terra, na medida em que eram partícipes da mesma violência e da mesma ancestralidade. Isto não preteriu o conflito entre estes grupos que é ainda revivido ao se recontar a história, mas a narrativa que prevaleceu (de Vila das Almas) não eliminou a existência de um outro modo de contar a história por Criulis (do tipo, éramos obrigados pelo fazendeiro).

Na encenação da peça teatral sobre estes massacres, pudemos presenciar o choro dos membros de ambos os grupos como reconhecer mútuo de pertencimento identitário àquela narrativa.

Isto mostra que a poética identitária verificada se dá bem mais

como uma poética da diversidade glissantiana, de tal modo que não é possível falar da realidade social quilombola sem que se veja uma trama complexa em que a história da comunidade se liga rizomaticamente em uma cultura compósita com as tramas de outras comunidades, como o legado indígena do território e com culturas atávicas ligadas à imposição patrimonialista do fazendeiro e à articulação deste com a democracia racial e a articulação desta para criar o pacto populista aristocrático e daí sua ligação com o capitalismo, em que é possível tanto ao quilombola inferir a racionalidade, como a esta, na medida em que inserida na poética da relação, refazer o sentido de todas as escritas, incluindo a escrita legal, da gestão e da economia, todas para as quais concebemos a poética da relação como método de compreensão da complexidade.

Assim, é de baixo para cima que vamos reconstituindo a tecitura do sistema-mundo por meio deste texto quilombola que insere na escrita a oralidade, criando *pontos de passagem* entre realidades, o que em nosso ver permitirá criar uma matriz transmoderna.

Deste modo, quanto aos quilombolas, vemos a microssociologia de milhares de comunidades que criam uma tecitura macrossociológica da diversidade que compreende todo o universo quilombola no Brasil. Isto, contudo não significa uma heterogeneidade fragmentada, uma vez que o que conecta a identidade quilombola é a própria trama de histórias e experiências dos territórios, no que também estão ligadas a outras comunidades hierarquizadas pela colonialidade do poder e o racismo.

Isto indica de outro lado, que as culturas compósitas quilombolas tiveram no decorrer da formação do capitalismo e agora do capitalismo global uma constante tentativa de cooptação pelo que WEBER (2002) chama de sistemas de dominação social. É neste sentido que até a abolição da escravatura estavam sob o sistema de dominação escravista legal, mas que sempre foi empiricamente mais o sistema patrimonialista de dominação paraestatal pelo fazendeiro, e depois da abolição este sistema de dominação patrimonialista coexistiu com a adoção legal, desde a república, do sistema capitalista, e de recente com o capitalismo global, sobretudo com a sua grave crise ecológica.

A partir da década de 70 do Século XX se identificou a presença de movimentos sociais organizados para embater politicamente com as práticas de violências ilegais ainda presentes nas relações sociais, e para defender específicas pautas e projetos políticos e de mundo.

Esta tensão do embate de práticas e visões de mundo é fulcral para ler os territórios quilombolas. Conflitos hoje existentes podem ter raiz em práticas históricas mais antigas (sucessivas relações de violência que se acumularam) que convivem com conflitos atualmente gerados.



Figura 2: Isolamento, Conflitos com capangas e fazendeiros e a monocultura da soja
 Fonte das fotos: NERI, 2011: 100-117

As fotos acima mostram alguns conflitos de origem atual havidos em 2011 em comunidades que visitamos, como as monoculturas de soja recentemente plantadas que encastravam a histórica comunidade “Lagoa Amarela” (onde Negro Cosme comandou 3 mil negros na Balaiada), ou em “Barro Vermelho” (local histórico de batalha na mesma guerra), um conflito de terras com um político que poucos anos antes se apresentara como dono⁸⁵ e usava sua posição para criar o isolamento da comunidade e constrangê-la a sair (obstruiu obras da estrada e do Programa de eletrificação “Luz para todos”, e só não inviabilizou a educação infantil porque moradores ergueram escola improvisada e se comprometeram em transportar a professora de barco no período de alagamento).

Ainda práticas que tem origem no patrimonialismo se mostraram na fazenda Caruaras (com registro no Século XIX de rebeldes balaios), que agora, após secular convivência no lugar, tiveram a chegada de um pretense herdeiro, que estava tentando lhes impor a proibição de telhar

85 Este não era um fazendeiro tradicional, mas um migrante cheado poucas décadas antes na região, notório grileiro de terras para políticos e empresas.

casas (resquício de uma antiga prática relatada pela memória oral de proibição de construção de casas em adobe), e em Canabrava, comunidade instalada no lugar sem oposição desde o fim do Século XIX, onde pretendo dono, também recém-apresentado, e cuja família jamais teve relação com a comunidade (suspeitamente ele é o próprio proprietário do Cartório de Registro Civil de Brejo-MA), entrou em conflito com a comunidade, tendo ocorrido um espancamento de um morador (vide figura 2) por capangas que miliciavam o território (vide NERI, 2011: 100-117).

Os relatos orais nas 20 comunidades visitadas mostraram um quadro em que com as posses já constituídas⁸⁶, elas se depararam em algum momento do século XX, com a chegada de supostos donos que passavam a lhes impor a renda (deviam lhes pagar com produção pela moradia⁸⁷) pela articulação de capangas⁸⁸, cuja ação para o fazendeiro, era mais que cobrar renda: há relatos recorrentes da obrigação de serviço doméstico (até o transporte do “patrão” no lombo de serviçais em Vila das Almas na década de 60), da proibição de construir casas de alvenaria⁸⁹, derrubada ou queima de casas, proibição de recursos naturais, assassinatos, mortes (vide NERI, 2011: 100-130).

86 Os primeiros a chegar (a Bom Sucesso e Saco das Almas) desde a África na 2ª metade do Século XVIII, com o fracasso das sesmarias pombalinas, tiveram doadas propriedades no início do Século XIX (a de Bom Sucesso, por herança em troca do trabalho dos negros e Saco das Almas, teve doados $\frac{3}{4}$ de légua aos ditos crioulos em 1816, pela participação em uma guerra), depois ao longo do Século XIX, com o malogro de antigas fazendas, posses foram formadas por ex-escravos. (ASSUNÇÃO, 1988: 131-132) identificou além destes três casos na região de acesso histórico de negros às terras, o acesso pelo matrimônio e legitimação de filhos com escravas. Já no Século XX, identificamos novas comunidades a serem formadas com a migração para oeste em busca de terras devolutas e fugindo dos antigos fazendeiros.

87 Esta prática não passava por contrato formal de aforamento.

88 No Século XIX, no marco da escravidão, comunidades posseiras sobretudo, sofriam a repressão privada dos capitães do mato ou a oficial das tropas de linha (vide ALMEIDA, 2008: 126-137). A revolta popular contra as tropas de linha, sobretudo contra a pega - o recrutamento forçado - foi uma das causas da guerra da Balaiada: 1838-1841.

89 Diferente de políticos do Maranhão, como o ex-gerente de Planejamento Jorge Murad, que em 2002 declarou não ser negativa a moradia em casa de palha, ou o Senador João Alberto, que em 2005 disse que “*casa de taipa é hábito maranhense herdado dos escravos e índios*” (JORNAL PEQUENO, 2006), vimos que a casa de taipa e o telhado de palha no Baixo Paranaíba foram menos hábito cultural e mais limitação advinda da posse precária da terra, do temor de derrubada ou queima da casa, na relação de violência.

A considerar que muitas das práticas materiais comunitárias hoje existentes advêm ou podem ser contrapostas às relações impostas pela colonialidade do poder, mesmo no pós-abolição, e mais recentemente, foram contrapostas a restrições de recursos naturais criadas na revolução verde, somos tentados a ver seus territórios apenas pelas relações históricas de exploração determinadas ou de quem seriam dependentes.

O espaço rural jamais se resumiu à *plantation*, a grande fazenda monocultora para exportação com escravaria, como descrita por Caio Prado Jr., que Francisco Texeira da Silva e Ciro Flamarion Cardoso tem criticado, por reduzir as relações coloniais ao Senhor e ao Escravo, não dando relevo a áreas periféricas e ao campesinato (FAUSTO, 1995: 58).

De fato, sempre existiram pequenos posseiros tolerados (negros ou mestiços que prestaram certo favor ao fazendeiro, receberam terras por doações ou matrimônio), ou cujas frestas do território não se lograva reprimir, formando comunidades quilombolas (aliadas ou em disputas, entre si ou com indígenas), pagando os camponeses renda para abastecer as fazendas de alimentos (os quilombolas inseridos via acordo com os camponeses), ou abastecendo e hospedando capitães do mato e tropas de linha estatais (ALMEIDA, 2008: 137). Por mais racional e severo⁹⁰ que fosse o controle das posses camponesas, seu disciplinamento sempre foi mais quanto ao produto final oferecido, do que quanto a relações sociais e ambientais criadas por elas, cujas ocupações eram bem diversas da *plantation*, suas territorialidades partiram da base indígena e acréscimos africanos ou coloniais, e com base nas específicas realidades ambientais, cujas dinâmicas socioambientais são quase desconhecidas pela ciência.

Deste modo, a proteção e garantia dos territórios comunitários é a base para a liberação de todo o potencial criativo e ainda reprimido de consciência possível comunitária ligada a tais territórios, configuradas por meio de suas práticas culturais e socioambientais, que hoje, através dos seus movimentos sociais, tem sido traduzidas e adentrado como consciência possível na construção de projetos econômicos e políticos de classe, ligados a seus próprios valores sociais, cuja legitimidade requer uma constante aproximação para com as realidades vividas pelas comunidades em campo e para com as lutas que têm travado.

90 Em São Raimundo, Data Saco das Almas, o informante Manoel Gracinda (Manoel Antônio Texeira dos Santos) relatou que as noções de medidas da roça foram impostas pelo branco: uma braça seriam 11 palmos e 1 linha 25 braças, sendo que se a planta fosse de alguém questionador do “patrão”, este daria ao capataz de palmo grande a tarefa de medir a área que lhe cabia da planta, de modo a onerá-lo com pagamento a maior em relação aos que fossem subservientes. A racionalidade aparece como meio de opressão.

2.5.2 Colonialidade do poder, sociedade disciplinar e elites nacionais

Os fatores preponderantes para a compreensão do porquê que até a década de 70 o patrimonialismo continuava, sem atuação em contrário do Estado, a ser a ordem social empírica do meio rural do país, tem a ver com a visão ideológica da modernização, pela qual as comunidades do meio rural seriam tradições estáticas que significavam o atraso quanto ao desenvolvimento e que deveriam ser simplesmente substituídas por grandes projetos de colonização (financiados pelo Banco Mundial), e diz respeito ao pacto aristocrático populista e sua ideologia da democracia racial, cuja hegemonia foi desarticulada pela redemocratização do país.

O que podemos perceber é que até aquele momento vigia uma dominação social característica do disciplinamento do corpo.

Esta dominação pode até o fim da Ditadura Vargas ser vista na plena configuração da sociedade disciplinar descrita por Foucault, pois era uma ordem jurídica legal disciplinadora, que partia da tutela da cultura e dos grupos culturais pelo Estado nacionalista. Mas albergado por esta ordem disciplinadora, estava uma dominação social empírica que mantinha, em verdade, o velho patrimonialismo e suas práticas também de disciplinamento, contudo relacionadas à colonialidade do poder (nela o racismo) como mecanismo de controle dos territórios, que sempre esteve relacionado com o regime fundiário do país.

Com a redemocratização de 1945 a 1964, o desenvolvimentismo e a urbanização foram a tônica do viés modernizante de país, mantido pela ditadura militar de 1964 a 1985, cujos fortes preconceitos quanto às ditas sociedades tradicionais, viam no êxodo rural a solução do país.

No meio urbano se formou um pacto nacional popular em que foi depositada na expansão da sociedade capitalista a possibilidade de saída de uma sociedade disciplinadora para a aquisição de direitos e de renda às massas empobrecidas, mistificando o anseio da sociedade próspera e democrática com o da democracia racial, a ideia que o desenvolvimento beneficiaria as massas mestiças e negras do país.

A democracia racial partia de um pressuposto que simplesmente negava a existência do racismo e que via no meio rural uma relação de harmonia entre o patriarcado e as comunidades, portanto, as relações de violência no campo e a estrutura fundiária que as possibilitavam calcada ainda na Lei de Terras de 1850, simplesmente negavam os conflitos e mantinham intactas as condições para o patrimonialismo.

A ditadura militar de 1964 surge em contraposição aos primeiros movimentos urbanos e camponeses que buscaram articular um amplo campo de reformas de base para o país, inclusive a reforma agrária.

Não é à toa que ainda em novembro de 1964, o Estatuto da Terra (Lei 4.504/1964) foi uma das primeiras preocupações da ditadura militar na tentativa de estabelecer uma ótica de acesso à terra por meio da propriedade individual ou familiar, mas buscando também inserir a lógica da empresa e da cooperativa rural, e albergando tudo isto em uma lógica de grandes projetos de colonização (art. 4º da lei).

A ótica da colonização se destinou às áreas de fronteira agrícola da amazônia brasileira (que originaram o atual arco do desmatamento, que vai do Maranhão ao Acre), e junto com isto se deram outros grandes projetos mineradores (Carajás, Serra Pelada), e hidrelétricos (Tucuruí).

Sobretudo nas zonas em que as secas nordestinas e a fuga da violência dos fazendeiros, já havia trazido levadas de trabalhadores rurais (Maranhão e Pará), sem contar com a população indígena e quilombola já presente nestas áreas, o impacto destes projetos foi o de gerar intensa marginalização destas populações, sobretudo na medida em que a ação de grileiros de terras⁹¹ anulavam formalmente as posses da população, e por meio da velha ação da expulsão violenta por meio de capangas, impediam que a reforma agrária e o acesso aos projetos de colonização fossem uma efetiva realidade para estas populações. Isto, como já dito, fez da zona do bico papagaio um barril de pólvora nos anos 80, que na medida da expansão da fronteira agrícola para o Pará, resultou na migração do conflito, trazendo o massacre de Eldorado dos Carajás em 1996 e o assassinato da missionária Dorothy Stang de 2005.

Portanto, a lógica de modernização do campo, cujo caso mais emblemático foi o Maranhão⁹², trouxe um acúmulo de conflitos.

91 Grilagem é a técnica de falsificação de documentos pela qual se põe o papel em uma caixa com grilos, cujos excrementos, dão-lhe aspecto envelhecido.

92 Na década de 70, projetos de colonização se basearam na Lei Estadual 2.979/1969 (Lei Sarney de Terras). A COLONE (Cia de Colonização do Nordeste), extinta em 1994, com US\$ 100 milhões de prejuízo, colonizou o Alto Turi (Noroeste do Estado), e dos 18.000 lotes, só entregou 1.757, a maioria já comprados por fazendeiros. O projeto de colonização de Barra do Corda, colonizou a região central do Estado. E a COMARCO (Cia Maranhense de Colonização) colonizou 1.700.000 hectares no Centro Oeste e mais 400.000 no Litoral Noroeste, limítrofe à COLONE. Destes, só 300.000 eram para colonos, os demais foram adquiridos por Grupos econômicos a preço módico, sem leilão, em sua maioria nada se implantou, findando na desapropriação das áreas ao INCRA com ágio de até 24.000%. Os posseiros das terras foram expulsos por policiais e por milícias armadas, num episódio conhecido por “limpeza de terras”. Por grilagem e perda de prazo em ações discriminatórias (lei 6.383/76),

2.5.3 Capitalismo global, sociedade de controle e biopoder

A partir a década de 70 do Século XX, a criação da interlocução das comunidades pelo movimento sindical na luta pela reforma agrária e depois por movimentos sociais de defesa de específicas identidades, se dá em face dos embates com os projetos de modernização e os efeitos nefastos da lógica capitalista do campo para o recrudescimento de uma violência que ultrapassava os limites do antigo patronato e agora se tornavam sistemáticos a esta própria lógica de expansão capitalista.

Necessário compreender estes conflitos sob a ótica da mudança do sistema-mundo (WALLERSTEIN, 1991), ou seja, da formação do que (DIRLIK, 1997) chama de capitalismo global, e que vemos que é a complexa articulação de um sistema de dominação que reúne, em escala global, todos os sistemas de dominação atuais e anteriores.

Para Dirlik, a lógica do capitalismo global é bem mais articulada, contemplando uma áurea ideológica multiculturalista, em que a ordem internacional tem se tornado um espaço em que o pós-colonial é bem absorvido, em seu apelo ao local, às comunidades, à superação racista e às diversidades, tendo sido objeto de preocupação de setores ilustrados, enquanto o capitalismo global estabelece nova ordem de conflitos.

Esta própria mudança da sociedade disciplinar para a dita *sociedade de controle*, já havia sido vista pelo próprio (FOUCAULT, 2008b) e concebida por DELEUZE (2008)⁹³ em que não é necessário mais o confinamento, e o controle é dissipado em um espaço aberto, feito a curto prazo e por meio da rotação, onde a corrupção ganha uma enorme potência. O atual controle é feito por meio do mercado financeiro, do consumo, do marketing e do meio digital.

dos 300.000 hectares para colonos, apenas 150.000 foram implantados, mas não foram executados os recursos previstos, e os colonos ficaram em áreas de solos ruins, sem infraestrutura e assistência técnica. Os corredores das rodovias para prover infraestrutura ao projeto, que destinavam 200 km de largura à colonização, sofreram grilagens, acoçando camponeses a 30 metros de terra. (PEDROSA, [S.d.]).

93 Para Deleuze sociedade disciplinar chegou ao auge no Século XIX por meio da propriedade dos meios de produção e de outros espaços de confinamento do corpo, para docilizá-lo para a produção, sendo a conquista de mercados feita pela redução de custo, especialização (fordismo) e colonização. Já na sociedade de controle, criada logo após a 2ª guerra mundial, a produção é dirigida ao 3º Mundo, a fim de criar um capitalismo de sobre-produção, em que o controle é feito pelo produto e pelo mercado, exercido através da substituição de importação, do marketing e do banco. (ibid: 223-224).

Há três décadas já previa Deleuze, que a instalação do controle passaria pelo dissipar de fronteiras e quanto aos $\frac{3}{4}$ da população do planeta relegada à miséria “*pobres demais para a dívida, numerosos demais para o confinamento*”, o controle teria de enfrentar “*a exploração dos guetos e favelas*” (DELEUZE, 2008: 224). No Brasil, a inserção dos bens de consumo nas favelas por meio do parcelamento do cartão de crédito e do empréstimo de baixa renda, e a conexão às mídias digitais está consolidado no meio urbano, e em consolidação no rural.

A despeito disto, não é o controle financeiro e midiático que mais impacta as comunidades quilombolas, e sim outro aspecto da sociedade de controle, ligado à atual crise ambiental, que é o biopoder. Este as insere nas tensões relativas ao controle da vida. O biopoder, para FOUCAULT (1988: 134), é um campo de controle que desde o Século XVIII, fez a espécie humana entrar “*como algo em jogo em suas próprias estratégias políticas*”:

o fato de viver não é mais esse sustentáculo inacessível [...] cai, em parte, no campo de controle do saber e de intervenção do poder [...] é o fato de poder encarregar-se da vida [...] que lhe dará acesso ao corpo [...] ‘bio-história’ [são] as pressões por meio das quais os movimentos da vida e os processos da história interferem entre si [...] ‘biopolítica’ [designa] o que faz com que a vida e seus mecanismos entrem no domínio [...] do poder-saber (ibid: 134)

Chamamos a atenção neste ponto, para a crítica que MBEMBE (2003) faz à biopolítica de Foucault para ressaltar que ela não é mais capaz de explicar as formas contemporâneas de subjugação, propondo o conceito de *necropoder*, que é o uso da morte como estratégia de poder, como mecanismo de controle e gestão da vida em relação a territórios e populações que são concebidos ideologicamente como ameaça latente (a exemplo da Palestina, da África e do Kosovo), de tal modo que a morte se torna seja o exercício da dominação, seja a forma de resistência.

O conceito de *necropoder*, é portanto, chave a para compreender a formação de zonas de morte no Brasil, decorrentes da expansão capitalista desenvolvimentista iniciada desde a década de 50, primeiro com o intenso êxodo rural e formação de um processo de urbanização em que camadas marginalizadas da sociedade tiveram na morte uma experiência constante e intrínseca à formação de dinâmicas espaciais urbanas estruturadas pela dominação racial (ALVES, 2011: 119).

Do mesmo modo, observamos os limites das políticas de modernização capitalista do campo que desconsideraram as estruturas de dominação patrimonialista, intrinsecamente ligadas à colonialidade do poder e o racismo como seu modo intrínseco de estruturação, de modo que a sua aplicação empírica produziu o necropoder e criou no meio rural, sobretudo nas zonas de expansão da fronteira agrícola, autênticas zonas de morte, como no caso da zona Centro-oeste do Maranhão nos anos 80 e zona Centro-leste do Pará nas últimas décadas.

Mais recentemente, a implantação da chamada *revolução verde*: com imensas áreas de monoculturas de cana, soja e eucalipto, bem como da pecuária intensiva, sendo que muitas terras em que acabaram por se instalarem foram histórico alvo de questionamento relativo a grilagens nas décadas anteriores, promovem a criação de novos tipos de zonas de necropoder, não necessariamente relacionadas à violência atávica.

A restrição ou extinção das zonas agroflorestais, que eram tidas como de uso comum, relacionadas às atividades extrativas, criaram nas áreas por nós estudadas uma sensível diminuição de acesso por centenas de comunidades aos recursos florestais e fluviais impactados., gerando impacto quanto à fome e à insegurança alimentar (NERI, 2011: 80-81).

Desta forma, devemos expandir os limites do controle biopolítico e da sua produção de zonas de necropoder para o impacto gerado pelas monoculturas, de um modo geral, inclusive na medida em que sementes transgênicas competem com as crioulas, seja para a atual crise ambiental do planeta, seja para as territorialidades e os processos de gestão ambiental das comunidades locais em diversas zonas, tendo em conta o imediato impacto que tais monoculturas podem gerar para a produção da fome e da insegurança alimentar destas comunidades.

São novas formas de necropoder com as quais as comunidades têm tido de se deparar e que acentuam ainda mais a sua vulnerabilidade e marginalização diante do controle da vida pelo capitalismo global.

**CAPÍTULO 3: PROTEÇÃO JURÍDICA DO PATRIMÔNIO
CULTURAL QUILOMBOLA**

Este Capítulo 3 usa um método de procedimento sociológico de viés construtivista, abordagem estruturalista genético de Bourdieu. Pensa-se menos em termos de estrutura lógica do Direito e do Patrimônio cultural, e mais em termos da construção ou estruturação inter-relacional e conflitiva entre grupos e instituições, focando a compreensão de vetores de reestruturação social.

Consideram-se assimetrias culturais do logocêntrico Patrimônio cultural e do prático-significativo diaspórico quilombola, buscando-se um vetor estruturante para conceber, acautelar (do ponto de vista da gestão) e proteger juridicamente o Patrimônio cultural quilombola.

Antes de compreender uma normalização (sociedade disciplinar) ou uma regulação (sociedade de controle), baseada em textos legais e procedimentos administrativos, preferimos estabelecer um problema sociológico. A estruturação das relações entre o Patrimônio cultural e as territorialidades quilombolas, e seus diferentes vetores identitários.

De um lado, um vetor fossilizante, essencializante, vislumbra os bens culturais como tradições fixas, essências abstraídas, de fora, pelas classificações científicas e procedimentos administrativos, cujo vínculo com as práticas se torna limitado pela imagem esperada. A memória ligada a esta imagem não tem viés social, é suscetível de cooptação pela comunidade imaginada. A identidade é fossilizada ao ser ligada a um passado, que draga o quilombola para a doença histórica do atraso.

De outro lado o vetor agenciador vê o caráter dinâmico da ação, memória e identidade, mas o observa como instrumento de luta política, que embora seja relevante para as novas posições no campo racional, como pautas reivindicativas e jurídicas, é sempre uma luta no interior do campo logocêntrico, requerendo uma hermenêutica mediadora.

O vetor que buscamos construir, todavia, é o estruturante, que contempla o agenciamento, mas não se resume a ele, pois se baseia nas construções diaspóricas. Vislumbra um vínculo dos bens culturais com as práticas e significações, na trajetória de conflitos e interpenetrações.

A ação, memória e identidade não se ligam à história e à cultura como passado, mas como vida, dialética social presente na comunidade, que referencia constantemente a trajetória da sua ação e memória para criar posições identitárias, e atuar exteriormente nas lutas ideológicas.

Estas posições identitárias coincidem com as territorialidades, as pautas políticas e jurídicas da luta biopolítica não essencializável, é uma luta por práticas de vida, *estruturas de experiência*. Os bens culturais

não se confundem com classificações administrativas e científicas. Não são realidades abstraídas, isoladas de processos ambientais. Centram-se na comunidade, não no passado, têm papel identitário ativo, continuam a serem produzidos por uma variabilidade viva de escolhas.

Vemos o patrimônio cultural como construções identitárias simbólicas e materiais dos grupos, desde suas práticas socioambientais, de modo que, seja a gestão cultural, seja a proteção jurídica, deveriam favorecer tais processos identitários e ambientais, e no caso quilombola isto seria realizado pela autogestão cultural comunitária.

Logo, o acautelamento e preservação do Patrimônio cultural, em nosso ver, incidem nos processos identitários e ambientais que definem as posições pelas quais a ação, a memória e a identidade são articuladas no território e na política. Não podem indicar a imutabilidade social ou interferir na decisão coletiva de manter ou não certas práticas, memórias e esforços pessoais e sociais para produzir e referenciar bens culturais.

Tais processos se ligam a relações sociais e históricas que criaram certas práticas, que também podem ser tidas como processos ecológicos que configuraram os territórios históricos quilombolas e que criaram específicas agrobiodiversidades, cuja característica é a de não se ligar a uma estereotipada tradição, mas a de ser uma reconstrução intercultural das práticas africanas em um território anteriormente configurado por práticas indígenas e marcado pelas práticas advindas da colonialidade. Isto requer ver que sob tais práticas incorre além da gestão cultural, a gestão ambiental, e nesta aquela relativa à economia ecológica.

A compreensão dos processos identitários e ecológicos integrados à territorialidade, faz-nos ver o patrimônio cultural quilombola como patrimônios vivos, ligados às *estruturas de experiência* quilombolas, estas que não são essências abstraíveis, mas produções socioambientais, psíquicas, narrativas e de pensamento, que articulam diferenças nas complexas e contraditórias relações assumidas no contexto regional, histórico e ambiental, e que passam por constantes transformações.

Estes processos identitários e ambientais não são objetos de estudo, mas a produção ativa de conhecimento, este que não pode se ligar apenas à produção da ciência (epistemologia) e da arte (estética), mas a uma mais ampla gnose, que inclui os conhecimentos criados no seio social. Conhecimentos que não são moldados por tradições, mas recriados pelas relações, incluindo os contatos e conflitos como a colonialidade e a globalização. A cultura é tida como uma construção prático-significativa e ambiental, que produz saber desde as práticas e relações, que criam as sincronias (estruturações) e as diacronias (desconstruções e descontinuidades práticas e significativas).

3.1 CONCEBENDO UMA RECONSTRUÇÃO SOCIAL DO DIREITO E DO PATRIMÔNIO CULTURAL

A questão que se coloca diante da hipótese acima articulada, é que do ponto de vista logocêntrico (o que inclui a produção desta Tese nesta tradição), o quilombola não aparece como gnose, processos ambientais e identitários e territorialidades, mas como *outro silenciado*.

Ou seja, a despeito de reconhecermos as práticas e conhecimentos produzidos pela experiência da diáspora quilombola, estas aparecem para a linguagem legal e administrativa como outros. Pode-se suceder uma alienação ao transformar tais práticas em bem cultural e ambiental.

Não é pensar que a mera adoção do Patrimônio cultural ou do ambiental pelos quilombolas seria a reprodução orgânica da dominação (como pensariam Bourdieu e Althusser), o que como já relatado, vemos ser uma crítica superada, considerando a possibilidade de o bem cultural e o ambiental vir a agregar capital cultural às comunidades.

Mas se trata de conceber como o Patrimônio cultural e a noção de conhecimentos associados à biodiversidade, proteções que incidem nas práticas socioambientais quilombolas, podem contribuir para agregar valor aos processos identitários das comunidades, inclusive na medida em que articulem seus movimentos sociais.

Consideramos que o patrimônio cultural, como o ambiental, não pode ser tido como uma mera sintaxe discursiva interna à linguagem epistêmica e administrativa que tem o condão de silenciar as práticas quilombolas, não se devendo isolar os “bens culturais” e os “bens ambientais” quilombolas como meras classificações científicas, e dos inventários, registros, certificações e outros processos administrativos.

Isto redundaria em criar uma meta realidade racionalizante sobre o quilombola, que se for vista de modo tautológico, circular dentro de si, se afastará do conteúdo das referências comunitárias e dos territórios.

A questão é a de conceber um vetor estruturante para a proteção e a gestão integrada no aspecto cultural e ambiental, que antes de pensar em procedimentos administrativos e na mediação hermenêutica (que valide práticas e conhecimentos quilombolas pela linguagem racional), considere uma estruturação, uma construção de conhecimentos a partir dos processos identitários, movimentos sociais e autodefinições.

Não é o Estado ou o mercado, e sim os processos identitários que, numa eventual colaboração, definiriam como e o que continuaria a se produzir ou não; como na memória algo seria visto como passado ou com um sentido presente, a articular posições nos atuais espaços e tempos sociais, políticos e ideológicos.

Tais decisões só podem se dar de dentro para fora, em uma prática ambiental, social ou ritual, e não por meio de um ato administrativo ou do controle do mercado. A comunidade poderá não querer se expor a uma plateia ou ter seus saberes como bem de mercado para serem comprados pelas multinacionais, como também poderá querer acessar ao financiamento da cultura e ver a sua economia ecológica articular redes socioambientais e movimentos políticos.

É sempre a organização social que decidirá reproduzir o esforço cultural de suas práticas e das recriações que a articulem numa ecologia política e numa economia ecológica. E o único modo de avaliar as decisões, é observar o capital cultural (sua valorização econômica, social e política) e o impacto nos processos identitários.

De outro lado, isto não é um desfocar do Sistema-mundo que leve à mera desfragmentação cultural que sirva ao capitalismo global e seu novo mecanismo da sociedade de controle, considerando que entre a utopia e a realidade, as interpenetrações e os conflitos são duas faces de uma mesma moeda da totalidade dialética em construção.

Logo, vemos que a proteção e a gestão do Patrimônio cultural e ambiental quilombola deveria ser pensada pela ótica de uma reconstrução social do Direito e do Patrimônio cultural, em que as experiências práticas e discursivas das territorialidades quilombolas confirmam o conteúdo dos bens culturais e ambientais.

Isto implicará não em uma hermenêutica que traduza ao racional os conhecimentos interculturais, mas em uma matriz intercultural e transmoderna, pensada por um deslizamento linguístico diaspórico.

Sem dúvida que isto se inicia, do ponto de vista do Direito e do Patrimônio cultural na admissão de uma intertextualidade da norma e do processo administrativo, de modo a se poder, deste monolítico texto, interpretar, nos espaços vazios deste texto, a textualidade do que Spivak chama de *quase outro*, a existência de um texto quilombola obliterado pelo eurocentrismo e que pode ser buscado pelo vazar do texto racional.

Estes vazios, contudo, são a abertura do texto racional, ainda se está no âmbito deste e não no da matriz intercultural. Esta, só será vista pelos *pontos de passagem* entre tais vazios e o universo quilombola.

É por meio da epistemologia da diáspora, de suas efetivas rasuras do espaço (territórios) e tempo racional, anterior às hermenêuticas, nas conflitivas relações de interpenetração e transculturação da matriz colonial de poder, na criação de posições identitárias e territórios articulados em lutas políticas, que se acessa a matriz intercultural.

Este capítulo focará a reconstrução social do Direito e o próximo, a do Patrimônio cultural.

3.1.1 A reconstrução social do Direito

Ao buscarmos ler os bens culturais e conhecimentos tradicionais quilombolas a partir da proteção das práticas culturais e dos territórios, estamos a defender dispositivos jurídicos da sociedade, no que inserimos esta construção teórica nas tradições jurídicas gerais que fazem a leitura sociológica do Direito (Direito Livre de Kantorowicz e Erlich, e Sociologia jurídica de Gurvitch e Pound) e a crítica jurídica (seja a crítica marxista alternativa, seja a tradição pós-estruturalista no Direito).

Já no âmbito do Direito brasileiro, estamos inseridos na tradição que (WOLKMER, 2015: 215) nomina de Pluralismo jurídico, que para ele é o termo mais adequado para evidenciar a prática do Direito insurgente, buscada pelas correntes que por um equívoco metodológico e pela influência italiana do *Uso alternativo do Direito*, eram chamadas na década de 90 de Direito alternativo (isto envolvia o Positivismo jurídico de combate, a Hermenêutica judicial alternativa e o Direito insurgente). Estas correntes, em geral, são “*uma crítica “que não reconhece a identificação do Direito tão só com a lei, nem que apenas o Estado produz Direito, o que é diverso da negativa à lei”*” (ibid: 221).

(DERANI, 2008): 19-20), fazendo uma leitura sociológica do Direito, pelo *âmbito da norma* de Friedrich Müller, nos lembra que a concretização de normas jurídicas é comprometida com a realidade social, não se dando somente na interpretação do texto da norma, mas também no campo que envolve não só o direito e as instituições estatais, mas também a história, a cultura, a política, e a sociedade civil, não sendo uma tarefa só do aplicador institucional investido, com base nos imperativos genéricos do “dever ser”. Para ela, o Direito deve ser visto no seu “ser em sociedade”, bem como a delimitação formal da Constituição se daria no quadro da “organização social”, cabendo à doutrina contextualizar a norma, a partir das faculdades por ela abertas.

Aquilo que buscamos acrescer a tal discussão, por nossos marcos teóricos, é que a abertura social do Direito sem a mudança da estrutura linguística do Direito, fechada numa sociedade de intérpretes, em que as juridicidades com estrutura linguística não racional são traduzidas para o jargão jurídico hermético, não passa de mera retórica da dominação ideológica da sociedade pela mesma mitologia jurídica moderna. A Arqueologia discursiva do Direito Idealista moderno fez ver que esta abertura social do Direito significa em Luhmann, no convencionalismo, em Hart e Dworking, e também se mostrará em Habermas, Habërle, o mesmo Direito da sociedade de intérpretes, da linguagem hermética. A questão aqui posta é a reestruturação diaspórica do Direito.

3.1.1.1 O habitus e a reestruturação do Direito por identidades culturais

Se buscarmos a juridicidade das práticas de resistência ao capitalismo global, veremos que já há uma práxis social e jurídica empiricamente considerável que demonstra a acertada leitura pós-colonial, sobretudo a de Hall, de que a articulação contemporânea de posições legítimas de resistência tem se dado por meio das identidades culturais.

As identidades são “posições de cultura” (traduzindo melhor a *cultural location* de BHABHA (1998)), que após um profundo trabalho crítico interno, buscam legitimidade política para sua afirmação, e cujo espaço de atuação antes de ser o do Estado, tem sido o das práticas (gestuais, corporais e territoriais) e da comunidade como resistência.

É interessante perceber que na já citada crítica de Dworking a Hart, o estadunidense via o inglês como um romântico, a defender formas de Direito quase em desuso na sociedade atual, cuja articulação requereria bastante instrumentalização de uma argumentação moral.

As identidades culturais, entretanto, mostram, no atual contexto, que todo o esforço do fechar dogmático não resistiu às reestruturações sociais do Direito, surgidas das demandas críticas propostas pelas diversas identidades, mostrando a força social no criar de juridicidade.

Independente da generalidade deste fenômeno, isto permite ler, ao menos, que numa situação de crise, formações jurídicas que eram tidas como um passado do Direito, na verdade não estavam tão fadadas deterministicamente ao ocaso, e que esta impressão era bem mais fruto de uma ideológica miopia da análise que assim concluía.

Bem ao contrário, sem qualquer mudança no Direito positivo, a reestruturação social da resistência tem trazido novas formas e posições jurídicas articuladas por identidades culturais. Clássica a afirmação de Weber de que se pode mudar a sociedade de capitalista para socialista sem que se necessite mudar um só dos artigos dos códigos e da Constituição. Há, de fato, alguma base referencial de leitura da realidade pela sociedade, que mais cedo ou mais tarde, engaja a interpretação.

A leitura estruturante que fazemos do Direito é a de que este se manifesta, seja em uma comunidade quilombola, uma associação, um sindicato, ou numa nação, como uma disposição social (ou um conjunto de disposições) ao mesmo tempo convencional e coercitiva criada pela estruturação genética de subjetividades e grupos sociais, e em suas inter-relações, no que se institui aquilo que Bourdieu chama de *habitus* (vide item 1.4.1), que são as justificativas ideológicas da realidade social⁹⁴.

94 Em Bourdieu *Habitus* é o processo pelo qual tanto uma mulher cabila se vê

Uma característica do *habitus* é criar o Direito como instituição pela qual, desde esta matriz de realidade, cria os consensos e os impõe aos membros comunitários, em uma específica dominação social.

O Direito não é autônomo ao grupo social, pois é ligado ao *habitus*, e, como ele, advém das disposições sociais pelas quais se estabelecem as bases para as prescrições e suas modificações e para o referencial linguístico de interpretação das prescrições positivadas.

A criação de grupos sociais de intérpretes especializados desde a divisão social do trabalho, confere sem dúvida, a criação de disposições sociais específicas do Direito, mas isto não elide o seu vínculo com as estruturas genéticas e a modificação do *consensus* que exigirá uma modificação do Direito positivo e/ou um esforço reinterpretativo, no qual historicamente este tem se mostrado engajado, se necessário.

É a mudança do *habitus* que explica o porquê de o mesmo artigo da Constituição estadunidense que estabelecia o princípio da igualdade ter sido interpretado em um momento histórico como conforme a prática de segregação racial, e em outro momento ter-se considerado tal prática como disforme. Também não é possível entender o atual fenômeno do ativismo judicial sem que se perceba uma estruturação genética social em sua base (sem garantia de bandeira política) a estabelecer posições ideológicas que legitimam novos *habitus* de dominação jurídica.

Outra nota importante é que o *habitus* não é uma representação ideológica que advém da racionalidade, esta que é apenas camuflagem ideológica. O *habitus* é, em verdade, esquema social tecno-econômico-simbólico criado desde o sentido prático (a mediação prática junto às condições sociais, ambientais e econômicas e pelas relações, recriando ou reafirmando a sociedade, seja quanto a funções e meios, seja quanto às representações), de modo a conferir uma “justificação do real”, ideologias que “naturalizam” as relações e e as diferenças.

WEBER (2002: 253-258) afirma que mesmo com todo o esforço de racionalização da modernidade, é muito pouco provável que haja um Direito formal garantido socialmente por si mesmo, como uma ordem, ressaltando que o processo de formalização moderno era fruto de um *consensus*, não sendo o Direito formal algo com uma força social maior que os costumes para estabelecer o caráter coercitivo do Direito.

Logo, é por meio do *habitus* que se explica a nota característica do Direito, que o distingue da moralidade. A moral é o internalizar da representação ideológica do *habitus*, feita pelos próprios sujeitos. Já o

como inferior a um homem cabila (imposição do *habitus* numa sociedade homogênea), como o pelo qual uma classe se vê como inferior à outra (reprodução do *habitus* dominante em uma sociedade heterogênea).

Direito é uma das manifestações externas do habitus, quando este impõe uma convencionalidade, surge nas disposições sociais, que conforme o vigente sistema de dominação, são dirigidas pelo corpo social a dadas condutas elegidas. Isto cria também a abertura no espaço social da possibilidade de algum membro propugnar a exigibilidade de condutas.

O habitus, enquanto esquema tecno-econômico-simbólico propõe também certos padrões estéticos, técnicos, rituais, cognitivos e ambientais, que nem sempre são condutas coercitivamente exigidas pelo corpo social (mas em boa parte das vezes são de modo veemente), de modo que, a despeito da maleabilidade de variações próprias à ordem econômica de um grupo, estas não deixam de trazer um padrão exigível.

Observando apenas a imediata coerção pelos membros sociais, a tendência é que juristas, como Hart e Dworking, neguem um sentido de juridicidade a tais práticas. Mas um olhar mais atento à estruturação, mostrará que elas se ligam ao processo mesmo de mediação prática do habitus, que, por elas, sempre está em reestruturação genética.

Desta forma o Direito não pode observar a juridicidade apenas na convencionalidade e na coercitividade (aqui nos afastamos em definitivo do convencionalismo jurídico⁹⁵), devendo, outrossim, na estruturação, ampliar o seu foco para a garantia das práticas, sejam singulares, sejam sociais, como na proteção da corporalidade LGBTTT ou dos territórios, neste último caso, vemos as práticas como modo de pensar, por exemplo, seja o Direito urbano, seja o Direito indígena⁹⁶. De todo modo, está em questão o olhar atento para a reconstrução dos habitus pelas identidades culturais, de modo a contemplar a reflexividade social.

95 Os convencionalistas assumem diversas posições, que vão desde a *mera constatação* do Direito como fato social (Coleman, Zipurski), passando pela *tese das fontes sociais* de RAZ (1985), de que se deve estabelecer uma identificação de conteúdo entre o Direito e conduta humana, sem recorrer à moralidade, até a *tese social* de POSTEMA (1982), de que o Direito não é avaliado pelas condutas das instituições, mas como uma instituição social que só existe se for realmente vigente: dirigir a conduta humana. Esta tese social se aproxima da nossa compreensão de Direito garantido, que com base em Weber é a vigência social ligadas às crenças, de modo que para nós o Direito seria uma disposição surgida da imposição dos habitus. Mas falta a esta aproximação convencionalista a compreensão da reconstrução prática e do papel argumentativo das identidades culturais.

96 No primeiro exemplo temos em mente, o papel da corporalidade na diáspora para a afirmar resistências. No segundo, o mesmo papel é desempenhado pelo território, e pensamos na noção de território histórico de Ferrigni, cuja gestão territorial urbana se baseia numa prevenção de conflitos e riscos a partir de uma leitura das práticas urbanas vernaculares.

3.1.2 Teoria Garantista das Práticas

O garantismo jurídico, como o argumenta (FERRAJOLI, 2015: 244-248) tem percebido a necessidade de se basear nos princípios de *acionabilidade para além de um direito individual de ação*, sendo que os princípios, por sua vez, são vistos como o direito que é objeto de argumentação, enquanto as regras como direito objeto de aplicação.

Já há, portanto, associando esta teoria com o convencionalismo, como contemplar regras convencionais dos grupos sociais, desde os referenciais já existentes, uma teoria de que as regras convencionais são objeto de aplicação jurídica imediata. Um passo além convencionalismo, se propõe o contributo *original desta Tese para o Direito*: ver as regras na materialidade das práticas, defendendo que regras tecno-econômico-simbólicas (individuais ou do grupo) que tenham uma materialidade, como, por exemplo, uma corporalidade ou uma territorialidade, que elas também são objeto de aplicabilidade imediata. Já a própria identidade cultural que se articula em torno das práticas, entra como objeto de argumentação da legitimação da posição política no espaço democrático.

De outro lado, estamos plenamente de acordo com a posição de (WEBER, 2002: 253-258) sobre o que seja um *Direito Garantido*, de que ele é algo que advém de um consensus, quando a coação jurídica em um grupo social tem uma provável validade empírica por si mesma. Sob esta ótica, ele inclusive vê que a garantia do Direito estatal tendo menor probabilidade de se impor por si mesmo, quanto ao Direito costumeiro.

Em outras palavras, a força da juridicidade do Direito racional só foi possível pela crença na racionalidade e detrás desta, em verdade, esteve uma certa composição de interesses capitalistas, e isto não se difere muito do Direito de sociedades que se fundamentam na religião e costumes, onde a força da sua juridicidade pressupõe também interesses mascarados em crenças que naturalizam certa dominação jurídica.

O que faz com que a ordem jurídica atual não aplique a liberdade constitucional de religião e reprima, via regras infraconstitucionais, terreiros de umbanda ou de candomblé é o fato de que estas práticas religiosas, numa crença da colonialidade do poder, pouco tem sido vistas pelo intérprete estatal como tendo juridicidade que as coadunem ao conceito de religião. Tais crenças coloniais são tão fortes no aparato policial brasileiro, que fazem com que exista um direito das prisões com mandado judicial (algumas cobertas pela televisão) e um das “batidas” policiais nas favelas, sem mandado e sem base no ordenamento formal.

Nestes casos, o sistema lógico de normas, não se mostrou um direito garantido em si, pela formalização jurídica, em verdade tem sido

instrumentalizado por ordens jurídicas garantidas por interesses e crenças por eles criadas, como nos casos da ordem capitalista e da colonialidade do poder, nesta muitas das ordens jurídicas garantidas (como a da truculência policial) são bem afastadas das principais éticas, ou padrões de moralidade, que hoje são propostos e defendidos acadêmica, jurídica ou politicamente.

É por isto que não podemos falar em garantismo jurídico sem práticas jurídicas materiais identificáveis. Quando se fala em liberdade individual, por exemplo, várias práticas poderiam se propor como sendo contempladas. Qual o critério jurídico a se usar, senão o de buscar excluir as crenças do jurista, e analisar apenas a juridicidade da prática?

Ou seja, identificada a materialidade de uma prática ligada a uma identidade cultural que não enfrente restrição a partir de explícitos princípios constitucionais e da jurisprudência (e.g. uma prática nazista, de violência, de truculência estatal) é mister do jurista, sem preconceitos morais, compreender que ela é uma regra objeto de aplicação, que na resolução dos conflitos será objeto de ponderação como qualquer regra.

Por sua vez, nesta ponderação, deve-se ter em conta seja na argumentação em Ferrajoli, seja na proporcionalidade em ALEXY (1999), que podem incorrer assimetrias culturais que tornem a ponderação desproporcional. Isto trará a necessidade de uma hermenêutica de matriz intercultural e transmoderna, o que será proposta em um momento mais avançado da presente argumentação.

Agora, ainda pende explicar o que se entende por identidade cultural como objeto de argumentação que legitime as posições políticas e jurídicas em um espaço democrático. Argumentativamente, é uma identidade que propõe uma posição de legitimidade, e esta identidade se mostra no espaço social por meio de práticas e territorialidades, que, por sua vez, em face da legitimidade proposta, acabaram conseguindo se impor, mediante o habitus, adquirindo uma força política e jurídica que finda por criar as reestruturações sociais.

É neste sentido que o garantismo das práticas, é também o das identidades, e abre a perspectiva para compreender uma democracia do espaço social, e não do Estado. Se o Direito é a disposição social convencional e coercitiva de uma dominação social, as práticas contraculturais das identidades, por sua vez, são as células das reestruturações. E é neste preciso ponto que é muito importante que o Direito mova sua atenção para as identidades como capitais culturais, que propondo legitimações das várias posições sociais que podem ser ponderadas pelo garantismo, construam uma *democracia dos capitais culturais*.

3.1.3 Democracia reflexiva do espaço social, ou dos capitais culturais

Para uma “democracia de capitais culturais”, do tipo reflexiva social, as identidades culturais são muito preciosas, pois elas articulam posições de luta ideológica que buscam legitimidade. Estas posições pressupõem a profunda crítica interna e acúmulo de capital cultural, de tal modo a assumirem relevantes proposições jurídicas.

Foi assim que se deu com as lutas antirracistas e anticoloniais dos negros e indígenas, com as das mulheres, a LGBTTT e as atuais lutas biopolíticas, elas pressupõem primeiro um profundo trabalho crítico de acúmulo de capital contracultural até assumirem posições legítimas.

A racionalidade, principalmente em sua conformação idealista, separa os aspectos da integralidade da vida social por essências. Cria campos abstratos que se desligam da materialidade, dissolvendo a gnose e a reordenando por meio do epistêmico, um campo organizador da realidade. Torna-se ela própria, a razão, um campo ideal unificador do pensamento, criando instituições centralizadas para cada área, e abarcando tudo pelo centralismo estatal.

De outro lado, a tradição marxista que se baseia na materialidade, também produz essencialismo, ao abarcar distintas posições e produções ideológicas de vários grupos, em posições binárias gerais, que desviam o olhar das criações e reconstruções sociais de cada experiência social.

As identidades culturais, em contraponto, são as *gnosés* ou *estruturas de experiência* que por meio das lutas ideológicas travadas, criam e renovam posições que se propõem à legitimidade social.

O trabalho crítico das identidades culturais é o que permite que sejam neutralizadas as assimetrias culturais, de modo a que elas possam articular posições que ultrapassem a forma da resistência e, mesmo tempo no seio do espaço logocêntrico, historicamente, se verifique o seu reconhecimento como legítimas posições político-jurídicas.

É muito importante perceber que sem uma identidade cultural que a reconstrua, a própria Democracia é um termo anacrônico, é um dos monumentos da doença histórica do Direito. É necessário assumir as aspirações que se busca esconder por meio da invenção da tradição de uma história que nos remonta aos gregos.

Tais aspirações democráticas são contemporâneas, mostram a luta identitária dos vários grupos para a construção de um espaço político e jurídico social e não apenas estatal. E a construção deste espaço é a de uma identidade presente, que só na medida da garantia das práticas, é que poderá ser reapropriada por elas. Do contrário ela será a democracia bastante grega, com uma hierarquização social símile à da Grécia antiga.

3.1.4 A historicidade do Direito

O viés Estruturante que se assume, portanto, vê a “historicidade do Direito”, relativa ao estudo das práticas jurídicas e das sincronias e diacronias da dominação jurídica em continuidades e descontinuidades temporais. Importante ver que historicidade não é o mesmo que História, pois esta é a compreensão do passado e aquela é a compreensão dos processos que construíram o passado e o presente, e quanto a este, da descontinuidade que o singulariza. É uma leitura foucaultiana que não descarta a evolução, mas a vê como continuidades nas descontinuidades.

Isto não se ajusta muito bem à visão histórica funcionalista e evolutiva da teoria dos sistemas de Talcot PARSONS (1974), que tem sido usada para ver o Direito como um sistema autônomo, com específica função e que pode ser mostrado dentro de uma evolução histórica. Neste ponto nossa contraposição, em verdade, se volta mais ao funcionalismo da teoria dos sistemas autopoieticos de LUHMANN (2005), este que por mais que pense em uma abertura cognitiva do Direito, ainda o vê como sistema fechado, e mais ainda, com personificada autonomia funcional quanto a sociedade, como se fosse um organismo em relação com o seu meio ambiente.

Torna-se necessária, em parte, a distinção de GIDDENS (2003: 29-30) entre os sistemas (atividades cognoscitivas de atores humanos no espaço-tempo) e as estruturas (regras e organizações de recursos), sendo que estas são caracterizadas pela dualidade estrutural: estabelecem uma limitação à ação, mas esta, conforme os recursos, relações e interações, pode historicamente modificar as estruturas. Mas discordamos de Giddens quando ele vê as estruturas como “ausência do sujeito”, algo por fora do espaço e tempo, pois ele próprio diz que a ação produz estruturas e que estas resultam da consciência prática e da racional.

O Estruturalismo genético, ao qual aderimos, traz-nos a compreensão da gênese, a estruturação integrada dos níveis ambiental, das atividades e das estruturas mentais, não asseverando esta distinção idealista da estruturação (estrutura como pensar apenas mediamente influenciada pela ação), de modo que a estruturação genética é em multiníveis integrados, em que o meio ambiente, a biologia e psiquê humanas e as práticas tecnoeconômicas e simbólicas dos grupos compõe uma dialética estrutural com implicações mútuas.

O conceito de estrutura emergente, pinçado por Luhmann de Maturana e Varela é bem recebido por nós, mas a estrutura emergente não seria o Direito, e sim o grupo ou a sociedade de cujas disposições sociais, emerge o Direito. E a estruturação emergente aqui pensada é

genética, contemplando as inter-relações nos níveis, institucional (onde está o Direito), individual e biológico humano, e com o meio ambiente cultural, natural e cósmico, e sobretudo das inter-relações sociais.

Por esta leitura, o Direito é uma estrutura de poder e exerce funções, mas não é autônomo, pois surge como uma instituição fruto das disposições sociais e da dominação social (inclusive alguns grupos ou classes exercem maior ou menor influência sobre ele), de modo que sua estrutura ou função pode alterar conforme estruturação, mas não é tão frequente que altere, contudo se alteram as relações que o Direito estabelece em face de dada historicidade.

O que as análises funcionalistas, em verdade, buscam para o Direito, é conferir-lhe uma ideia já quase clássica, aquela da estabilidade da estrutura jurídica independente das mudanças sociais, quando em verdade, a estabilidade de uma estrutura jamais lhe será conferida pela sua função, e sim, pelo processo de relações que a estrutura cria com a sociedade. Prova disto é que o Direito tem geralmente um papel engajado (para o bem e para o mau) nas crises e transformações sociais.

Só a historicidade do Direito pode explicar o porquê que certas condutas que hoje, na estruturação de um habitus em que é ressaltada a crise ambiental, são alvo de cada vez maior proteção, enquanto há um século atrás tais condutas eram tidas como liberdade econômica, que comandava o *consensus* em que fundava aquela sociedade.

É ela que mostra a mudança de dominação pela qual as práticas quilombolas que hoje são protegidas como Patrimônio cultural, antes estavam em um sistema de dominação (com o qual ainda podem conviver) em que eram criminalizadas. Aliás, a luta ideológica entre a interpretação que usa de dispositivos penais ou os constitucionais para reprimir ou proteger o quilombola está em disputa.

Esta disputa diz respeito ao fato de que a atual dominação convive com duas juridicidades. A da normatividade como nota do Direito da sociedade disciplinar, e de outro lado, a regulação, que busca o controle das aparentes liberdades, sobretudo o controle biopolítico.

Pela historicidade podemos ver como o Direito abstraído no sistema de normas ou de regulações se relaciona com um tipo de estruturação social, conforme a qual, certas condutas e relações serão alvo de maior ou menor grau de convencionalidade e de coercitividade social, a depender da sociedade e do momento histórico. Isto também permite olhar para a própria estruturação como critério de juridicidade e criar uma contrapartida que passe a focar os capitais das identidades culturais para a garantia de um espaço democrático reflexivo.

3.1.5 Crítica à mera abertura procedimental e simétrica do Direito

Sob este viés, temos de nos opor a outro aspecto luhmanniano, a legitimação pelo procedimento (LUHMANN, 1980). Ela foi um passo para superar a ideia de neutralidade do Direito abstrato, pois para o autor, o procedimento seria movido por incerteza, cuja legitimidade viria do debate social, este tido, contudo, por uma linguística binária.

O centralismo burocrático não legitimaria juridicidades práticas, e mesmo o debate racional, não contemplados pela hermética linguagem judicial e do sistema de normas jurídicas. O procedimento cujo diálogo é um fato social, desconsidera as assimetrias da outrificação logocêntrica.

A mesma crítica dirigimos à sociedade aberta dos intérpretes constitucionais, sendo relevante para a abertura do sistema jurídico aos atores sociais, mas cuja amplitude da abertura e viés procedimental pensado por HÄBERLE (2002) mostram uma abertura insuficiente para a aspiração intercultural necessária a uma democracia transmoderna.

É a mesma crítica que (DUSSEL, 2015: 44-47), em seu projeto transmoderno, dirige às teorias do diálogo entre culturas pressuposto pela simetria multicultural: a *ética do discurso* de APEL (1999), a *ação comunicativa* de HABERMAS (1999), que pressupõem sistemas sociais racionais para que o diálogo cultural se proceda, sem se questionar sobre a tradução cultural, baseando-a nas leituras presumivelmente isentas da antropologia. Já o multiculturalismo altruísta do *overlapping consensus* de Jhon RAWLS (2002), não só pressupõe, mas exige a aceitação de procedimentais ocidentais por todas as distintas matrizes culturais.

Para o autor, na prática, a ação imperialista da potência militar tem imposto esta aceitação ocidental pelas demais culturas, por meio das ditas “*guerras preventivas*”, que disfarçam, sob o pretexto de defesa da democracia, os autênticos enfrentamentos culturais.

Logo, a presunção da legitimidade do racional, é uma produção de “outros”, impedindo a observação de outras matrizes de juridicidade que poderiam ser vistas pela observação das diversas práticas jurídicas.

A objeção moralista jurídica de que nem todas as práticas dos sistemas sociais poderiam ser considerados como Direito, tem da nossa parte uma clara assertiva positiva. Mas, a primeira análise moral que teríamos de fazer é o porquê de um sistema democrático que impõe hierarquizações e que é fundado em uma básica assimetria estatizante deveria, então, ser aquele obviamente eleito como *habitus*?

Claro está, que, a par das intrigantes questões morais, é melhor usar deste espaço para imprimir um esforço de pensar uma matriz transmoderna para o Direito.

3.1.6 Crítica à hermenêutica racional

Este desafio, por sua vez, requer uma crítica à hermenêutica racional. Consideramos os atuais tentativas da hermenêutica diatópica de SANTOS (2010) e de hermenêutica pluriótica de FORNET-BETANCOURT (2010) importantes referências para uma hermenêutica intercultural a atuar no campo racional.

DUSSEL, (2015: 48-64) vê várias etapas para o diálogo intercultural, o que se inicia no autovalorizar dos saberes negados até a crítica cultural interna, seguido da crítica de fronteira, até a maturação de conhecimentos e forças pra uma crítica transmoderna, a dos *seres fronteiriços* como positivities em acréscimos mútuos.

No caso do Direito, além do pressuposto fundamental da abertura do sistema jurídico quanto à sua estrutura linguística hermética e à sua fechada sociedade dos intérpretes, as propostas de mediação linguística como a de Luhmann, além de não se preocuparem com as assimetrias culturais, se baseiam em uma linguística binária, não contemplando o reestruturar das transcódificações, que se iniciaria pela intertextualidade da norma e da administração pública (do patrimônio cultural, no caso).

Isto primeiro requer que se veja, como diria Spivak, a rede de sujeitos, desejos, interesses e poderes que se situam na criação do texto jurídico e administrativo em páginas brancas, foscas. A presunção de uma neutralidade destas produções jurídicas oblitera como mero objeto as realidades sociais a que se direcionam, como a quilombola, que por detrás deste branqueamento, não podem ser vistas por seus referenciais transculturais, fazendo ver a criação de um outro pelo texto jurídico.

Depois requer que outras páginas em branco intermédias, as que criam os essencialismos e os binarismos, também sejam reveladas. É necessário compreender a assimetria causada pelas camadas ideológicas do formalismo jurídico e das linguagens científicas de mediação que o Direito utiliza (a antropologia, por exemplo). Todo este aparato ideológico também dificulta ao intérprete jurídico que ele possa ler a discursividade prática subalterna.

O passo a seguir seria colocar estes textos em páginas transparentes, umas sobre as outras, de modo a ver mais claramente as camadas de dominação que se interpõem até chegarmos ao texto transcultural. A noção derridiana do “quase outro” proposta por Spivak, mostra que o outro pode ser buscado nos espaços vazios, mas que não se pode criar uma total transparência da intertextualidade cujas camadas entrelaçadas fariam da transparência ainda fosca, atrás da qual o outro ainda pareceria com um vislumbre etnocêntrico (o surgir como

corporalidades e performances é politicamente relevante, mas não é a identidade mais profunda). Este vislumbre não é o *outro*, é o *quase outro* de que fala Spivak. Ele não é o acesso à gnose subalterna, mas permite ver as singularidades, pontos de passagem, que eclodem neste intertexto cristão e idealista ocidental, e que são materialidades visíveis.

O quase outro, portanto, é apenas um primeiro passo hermenêutico em que ainda estamos trabalhando a abertura linguística do texto jurídico racional. Este passo é necessário para a abertura a seguir até a linguística da diáspora.

A atual teoria de tradução intercultural defendida no âmbito jurídico por SANTOS (2010) se baseia na tradução racional do texto político do movimento social, sem ponderar a perturbação linguística do agenciamento e nos mantendo no campo racional, sendo uma ética de alteridade, mas não abrindo para o esforço transcultural da tradução (vide o item 4.1).

A linguística da diáspora, por seu turno, traz a nossa atenção para o capital cultural e para os pontos de passagem entre universos. Fundamental a atenção a tais pontos de passagem, que são as aberturas que já foram efetuadas por meio da estruturação da juridicidade subalterna na intertextualidade social racional, já rasurou o espaço-tempo logocêntrico por meio de práticas híbridas que podem ser observadas pelo jurista (e que não estão suscetíveis ao manipular agenciador do ativismo judicial).

Práticas de transcodificação como a do território (o terreiro de candomblé, a comunidade de periferia, a comunidade campesina, quilombola, indígena) e as das performances discursivas, corpóreas e dos gestos, que mostram exterioridades das identidades culturais individuais e coletivas que podem servir ao jurista como materialidades que delimitem muito bem o objeto de proteção jurídica.

Esta é uma “delimitação do Direito pela prática jurídica”. Ela, por sua vez, traz consequências críticas, como o afastar da teoria dos bens jurídicos, esta que em vez de observar a juridicidade das práticas, cria abstrações e presunções ideais das quais o jurista se vale para delimitar uma proteção. A delimitação prática, por sua vez, foca as materialidades criadas pelas práticas jurídicas (e isto vale não da mesma forma para as práticas do Estado e do mercado, e para as práticas comunitárias e subsidiárias sociais).

Nesta tese, a delimitação prática do Direito será focada em contraponto à teoria dos *bens culturais*, buscando mostrar que o benculturalismo é a abstração museológica que impede uma proteção do patrimônio cultural através de um garantismo prático.

3.1.7 Legitimação pela relação

Neste ponto, percebe-se que a hermenêutica em si, já não se mostra um instrumento suficiente para o garantismo prático. É por isto que buscamos contribuir com a arqueologia das práticas como uma tradução feita de modo construtivista junto à comunidade, e de modo aliado às traduções feitas pelos movimentos sociais e pelas práticas científicas interdisciplinares necessárias a tais arqueologias.

Neste sentido a arqueologia das práticas pode assumir sejam processos de autogestão comunitária, os de gestão colaborativa entre poder público e comunidade, e de prestação jurídica participativa.

Deste modo, a Teoria da Estruturação antes de ser uma legitimação pelo procedimento, propõe uma “*legitimação pela relação*”. É a relação o elemento fundamental a uma estruturação genética. A relação que o procedimento possa ter com a comunidade é para nós um elemento fundamental de legitimação do procedimento.

Um bom exemplo é a campanha de erradicação do sub-registro de nascimento que foi decorrida em 2005 no município de Santa Quitéria do Maranhão, a qual participamos na altura, e cuja legitimação do procedimento se deu pela relação da prática advocatícia, a do Ministério Público e do Judiciário com a comunidade, por meio de visitas e Fóruns de Direitos, em parceria com o CEDEPRODC. Pela relação se delimitou o problema crônico do sub-registro de nascimento no município, o que propiciou o mobilizar do município em torno do procedimento judicial. Isto projetou o município no Prêmio Nacional de Direitos Humanos,⁹⁷.

A *legitimação pela relação* é uma inculturação do procedimento por meio de arqueologias práticas ou outros meios de *gestão colaborativa da justiça* que levem em conta a aplicação de métodos linguísticos diaspóricos que permitam a criação de *portos de passagem* entre o procedimento e a comunidade.

Consideramos que a inculturação teórica do Direito é muito importante, do ponto de vista do método, para produzir uma Matriz transmoderna da Ciência jurídica. A academia poderia ter um relevante papel para mostrar à sociedade dos intérpretes jurídicos os direitos não reconhecidos e os critérios de reconhecimento das juridicidades práticas.

97 Reconhecido pela Secretaria Especial de Direitos Humanos da Presidência da República como o primeiro município a atingir este compromisso do país no âmbito do Direito Internacional, e que passou a snominar uma categoria do referido prêmio, o Prêmio Santa Quitéria do Maranhão. Esta ação foi a maior inspiração do nosso trabalho para que viéssemos a inculturar nossa prática jurídica e anos depois, a da nossa pesquisa.

3.1.8 O garantismo prático e o neoconstitucionalismo andino

Aquilo que o garantismo prático propõe é uma forma de olhar os Direitos não mais pelo primado idealista, mas sim por práticas jurídicas que materializem os *habitus* e identidades que propõem legitimidade no seio de uma ordem constitucional ou que sejam práticas de povos com Direito de Autodeterminação no interior desta mesma ordem.

No caso específico da garantia das práticas jurídicas próprias às comunidades quilombolas, estas territorialidades, veremos no item 3.5, além de estarem explicitamente garantidas pelo art. 68 dos ADCT, ainda são protegidas pelos Direitos e Garantias presentes em Tratados Internacionais de Direitos Humanos, que pelo art. 5º, § 2º da CRB, tem aplicação imediata no ordenamento jurídico brasileiro.

Em tal caso, será precisamente requerido ao jurista a identificação e integração ao ordenamento jurídico das práticas quilombolas que se mostram no âmbito da proteção não só daquele território, mas daquela cultura que o configura, que, por sua vez, também é definida como patrimônio cultural pelo art. 216 da CRB.

Embora a ordem constitucional brasileira tenha como fundamento o pluralismo (art 1º, V), mas não se autodefine de modo explícito como plurinacional e não adota o pluralismo jurídico. Contudo, por força do princípio da Autodeterminação dos Povos (art. 4º, III) e da explícita proteção no texto constitucional dos povos indígenas e das comunidades quilombolas, as práticas destes grupos se mostram direitos humanos que adentram ao sistema de proteção das garantias constitucionais.

O garantismo jurídico defendido por Ferrajoli propõe que a existência de um Direito constitucional demanda uma garantia adequada da parte do Estado, de tal modo que a inexistência da garantia seria, em si, uma inconstitucionalidade. Esta Teoria superar a ideia das garantias como advindas da legislação ordinária (Estado de Direito Legal) ou os instrumentos de mera natureza cautelar, que apenas afastam violações, de modo a evidenciar a necessidade de ordens constitucionais que tragam um sistema de garantias adequadas à proteção dos Direitos.

Um tal sistema de garantias, pensado dentro da tradicional ordem jurídica lógico-racional ocidental sobre a qual reflete Ferrajoli já é, em si, uma tarefa bastante complexa como engenharia político-institucional.

Se visto desde o neoconstitucionalismo andino e sua abertura para uma ordem jurídica pluralista, isto requereria um mais amplo sistema de garantias constitucionais, sem o qual a efetivação das normas jurídicas advindas dos distintos povos poderia se tornar sem eficácia, a requerer uma espécie de chancela legislativa estatal ou jurisdicional.

Em um sistema jurídico como este, que admite o pluralismo jurídico ou naqueles, como no Brasil, em que o reconhecimento de direitos humanos indígenas e quilombolas implica no reconhecimento de alguns direitos não estatais, logo seria necessário um mais amplo sistema de garantias adequadas a todos estes Direitos.

Não por acaso esclarece SANTAMARÍA (2008) a Constituição do Equador de 2008 estabeleceu um dos mais amplos sistemas de garantia constitucional, com instrumentos de proteção de todos os direitos, e também aqueles relativos à liberdade, à intimidade, ao acesso à informação, à eficácia do próprio sistema jurídico e aos direitos humanos, envolvendo mais que as medidas cautelares (preventivas da violação), também o processo de conhecimento (para reparação), e considerando a violação não só como um ato dos agentes de Estado, mas também de particulares, podendo ainda abranger políticas públicas, atos administrativos, normas, e podendo ser acionada por qualquer cidadão.

Uma vez que o Brasil participa do Sistema Interamericano do Direitos Humanos, é mister dizer que as medidas de garantia de Direitos Humanos ali previstas, que exigem a reparação de todos os Direitos violados, se incorporam ao ordenamento jurídico brasileiro, de tal modo que além das garantias da CRB, também são aplicadas no Brasil os institutos protetivos deste Sistema (vide LEDESMA 2004).

Ocorre que sem a compreensão de um garantismo prático, isto é, sem os reconhecimentos das distintas estruturas da oralidade, práticas e relações socioambientais e simbólicas que criam o Direito em grupos diversos, sem a produção de uma semiose social intercultural entre o texto lógico constitucional e as práticas destes grupos, não haverá sequer a percepção de um Direito, quanto mais a observação de uma lesão a Direitos Humanos e a possibilidade de acionar as garantias previstas para a sua proteção ou reparação.

É neste sentido, que não se pode falar em garantismo jurídico se não se observar a necessidade de que ele seja um garantismo de práticas jurídicas, e não só do Direito em abstrato.

É necessário fazer observar estas distintas estruturas do Direito que não se apresentam em um caráter normativo, identificar a produção das juridicidades práticas, e a intrínseca relação entre a poética da diversidade das narrativas, em sua percepção de uma ancestralidade ou do sagrado, e as práticas dos territórios, desde a criação dos laços sociais de coesão do grupo, às relações ambientais e socioeconômicas, até a produção de complementariedade e conflito com outros grupos.

Procuraremos a seguir trazer alguns exemplos de juridicidades práticas que possam ser úteis a esta discussão aqui aberta.

3.1.9 Exemplos empíricos de juridicidades práticas

Podemos exemplificar com a iniciativa da Lei de Livre Acesso ao Coco Babaçu, a qual acompanhamos por alguns anos de nossa prática jurídica. Esta é uma lei proposta pelo movimento das quebradeiras de coco babaçu (MIQCB), que requer a garantia de uma prática coletiva, aquela costumeira de que as quebradeiras poderiam circular livremente no território, mesmo em propriedades de fazendeiros, para exercer sua atividade. É uma regra jurídica, a qual, com a implantação das grandes monoculturas da revolução verde, passou a gerar um conflito em torno desta prática, a ponto de as quebradeiras proporem a sua formalização jurídica (para melhor conhecimento vide SHIRAIISHI NETO, 2004).

Outro exemplo de juridicidade (para muitas mentes jurídicas improvável) é a *prática da promessa ao João Velho* em Vila das Almas. Na comunidade há a prática tecnoeconômica e socioambiental da trocas de diárias na agricultura, extrativismo e arquitetura vernacular, baseada nas relações de laços sociais (como as de família, compadrio, amizade e batismo de fogo⁹⁸) (NERI, 2011: 157-158), a qual na atividade da farinha da mandioca adquiriu uma representação simbólica e ritual sincrética do rito católico da promessa, que passou a ser feita a um ancestral histórico da comunidade, este que exercia a função de torrador de farinha de mandioca:

Importante fazer um parêntese para asseverar que, com base no conceito descrito por LEROI-GOURHAM (1964), a “Cadeia Operatória” da Mandioca, desde o raçado da área a ser plantada, à plantação, colheita e, principalmente, no seu beneficiamento e produção da farinha ou da fécula, envolve todos os laços de solidariedade, na troca de diárias entre parentes e compadres e na utilização da mão de obra de toda a família. [...] Nos relatos orais, a dita “farinhada” não apareceu só como um momento de trabalho, sendo a casa de farinha relatada como um local para onde convergem os amigos e parentes, onde estes se congraçam com histórias e anedotas, que servem para uma certa sublimação da própria árdua atividade. É evidente que um personagem como “João Velho”, pela função que ocupava ter certa centralidade e ser um referencial comum a todos

98 Laço de amizade celebrado em ritual de compadrio na fogueira de São João ou São Pedro e que socialmente cria obrigações mútuas (NERI, 2011: 158)

que fazem parte daquela cultura compartilhada, passa a ocupar um papel relevante no imaginário coletivo que liga a atividade à própria identidade comunitária, a tal ponto de ocupar um espaço na seara da religiosidade. (NERI, 2014: 186)

Assim, vinculado a um processo de subsidiariedade econômica comunitária - a troca de diárias – foi criada uma representação narrativa, referenciada nas conversas da comunidade em torno da farinha e pelas milhares de garrafas de cachaça ofertadas no cemitério local a um ancestral local que praticava a atividade. Esta narrativa, difusamente, senão cria, mas fortalece uma regulação social de laços e obrigações sociais e de uma obrigação econômica, a troca de diárias, que assume a juridicidade, é um dever, contra o qual a maior sanção será a exclusão da rede de trocas que amplia a capacidade produtiva de tal modo, que sem ela se torna impossível, basicamente, viver na comunidade (uma pessoa não consegue sozinha fazer uma roça, extrair e quebrar suficiente coco, ou construir uma casa, e as pessoas sem acesso a estes bens eram, na comunidade, as que tinham uma forte inimidade do coletivo social).



Figura 3: Cemitério de Vila das Almas (esquerda) e túmulo do "João Velho" (direita) No túmulo as centenas de garrafas acumuladas e os Pagadores de promessa Francisco, Reinaldo Santos Silva e Paulo Sérgio de Oliveira. Fonte da figura: NERI, (2014: 183)

A relação deste tipo de juridicidade com o sistema de dominação jurídica deve ser ressaltada, isto porque muitas regras relativas à agricultura e ao agro-extratativismo (como a criação de gado solto e a extração nos babaçuais) foram primeiro uma imposição da colonialidade do poder do fazendeiro ou do capitalista comprador, e que com a racionalização e a modernização passaram a assumir conflitos com certas proposições jurídicas legais ou relações de dependência capitalista ou para com algumas políticas públicas.

Antes de inferir certa dominação jurídica de teorias gerais, incumbe um olhar mais acurado para o que os Estudos subalternos chamam de Entre-lugar, o lugar dos coronelismos e das elites locais que

instrumentalizam o Direito para impor a ordem jurídica local. É importante ver isto para se pensar as resoluções de conflitos em torno destas comunidades.

É por isto que pensamos em um intertexto constitucional que seja *diasporizado*, hibridizado pela fronteira cultural da juridicidade prática, com uma posição mais ativa do sujeito de direito.

Percebe-se a dificuldade de dar um primeiro passo, pelo qual o texto constitucional ou a prática da Administração pública não sejam algo sintático, hermético à sua própria estrutura lógica: a interpretação do Patrimônio cultural e ambiental como mera prática administrativa de certificação do conhecimento tradicional ou de inventário de bens culturais, pela qual a ordem jurídica empírica será profundamente alienante.

Mais difícil é evitar a reprodução do texto essencializado criador de outros, prontos para serem amalgamados a uma narrativa nacional. A essência é o refazer do recurso idealista moderno que justificou a colonialidade. O buscar da essência do quilombo original, é o recriar da abordagem do outro que legitima os conflitos.

O uso do próprio termo quilombola será uma alienação, se não mostrarmos sua cadeia subjetiva e de exploração. É ao restaurarmos a subalternidade quilombola, que se tornará possível assim chamá-la. É necessário fazer surgir ao texto constitucional esta subalternidade, e não a ideia do “quilombo original”.

Sem esta diáspora do texto, o direito garantido não será o da juridicidade prática, mas sim os dos entre-lugares de dominação, acrescidos da imposição da sociedade disciplinar e do controle biopolítico tendente ao necropoder, como articular-se-á no capítulo 4.

O que buscamos neste trabalho é ler uma reestruturação jurídica que na CRB resultou na emergência da subalternidade quilombola em um texto normativo. Deste modo, mais importante de lermos os artigos da CRB que trazem a proteção dos territórios quilombolas e a do Patrimônio cultural quilombola, se torna relevante fazer o quilombola realmente falar na Constituição, que as territorialidades e práticas culturais quilombolas sejam as práticas jurídicas protegidas, e não as ideais prescrições racionais extraída destas normas constitucionais.

3.2 O “BENCULTURALISMO” E O MEIO AMBIENTE CULTURAL

Ao focarmos a prática cultural, esta crítica não quer dizer que busquemos desvalidar o conceito da CRB de bem cultural como algo intrinsecamente ligado à ação e memória de identidades culturais formadoras da civilização brasileira. Em verdade, o conceito constitucional é bastante avançado para a concepção garantista das práticas, compreendendo a ligação entre Patrimônio cultural e práticas sociais, tal se articulará mais a frente.

A crítica ao bem cultural consiste em dois aspectos principais. O primeiro é o que na doutrina italiana tem sido chamado de benculturalismo, o bem cultural como a mera prática estatal de seus procedimentos administrativos, tal os inventários, registros e tombamentos, ressaltando o viés constitucional colaborativo entre comunidade e Estado, que no caso de patrimônios vivos deveria, para nós, consistir em processos de autogestão cultural.

O segundo é superar a compreensão do bem cultural a partir da noção de bem jurídico do Direito Civil, no que os trabalhos de SOUSA FILHO (2006), com a compreensão dos *bens socioambientais*, e de MARQUESAN (2007), com o *meio ambiente cultural*, trazem a compreensão de que a tutela do bem cultural se aproxima daquela do bem ambiental na CRB, enquanto bem de uso comum e em face da função social da propriedade.

Outros trabalhos precursores, que se tornam referências para a análise que se procederá, embora não se lide diretamente com as suas temáticas, são os de BRASIL PINTO (2003) e de SASS (2016). O primeiro trabalho parte ainda de uma definição filosófica em abstrato de um Direito idealista baseado em valores estéticos e de harmonia da paisagem, mas tem o mérito de avançar de modo inédito para a ideia de um Direito Paisagístico ligado à salvaguarda da saúde espiritual e física da população, sendo um precursor da ideia de Direitos Territoriais como ligados aos direitos culturais e ambientais da população em relação às paisagens por eles construídas, que defendemos nesta Tese.

De outro lado, o trabalho de SASS estabelece uma crítica muito válida para o presente trabalho, relativa às tentativas de apropriação intelectual da biodiversidade através da propriedade intelectual, sobretudo por meio do instrumento das patentes internacionais. Nesta Tese é fundamental a existência deste conflito necropolítico entre a propriedade industrial e os direitos culturais e territoriais quilombolas, no que a postura crítica da autora, no campo da propriedade intelectual, estabelece um diálogo implícito e complementar com este trabalho.

3.2.1 Superação do benculturalismo e do ordenamento jurídico empírico repressor cultural

A crítica benculturalista italiana ressalta que o presente momento demonstra uma mudança estrutural do Direito em relação ao patrimônio cultural muito semelhante àquela decorrida no pós segunda guerra, quando as “ciosas da arte e de interesse histórico” deram lugar ao “bem cultural” como um conceito abstrato que buscou ampliar o ciclo do que se poderia entender por patrimônio cultural, mas que, entretanto, foi funcional a um totalitarismo de Estado em torno da legitimação e imposição do que é cultural (que na Itália girou em torno do conceito de civilização), funcionando o Estado como um tutor da ordem. Para Luigi COVATTA (2012), benculturalismo é:

a dimensão autorreferencial que a política dos bens culturais assumiu quando, para Salvatore Settis, “as velhas caras antiguidades e belas artes” vieram a se transfigurar “em um seis por meia dúzia, o bem cultural”. O “benculturalismo é filho legítimo do ministerialismo”. O órgão neste caso, criou a função [...] não só o discurso da tutela ativa, mas também o do peso da pesquisa [...] De fato, são antes de tudo culturais as razões para denunciar [...] o único caso “em que um mesmo sujeito pode legitimar, impor, executar e analisar uma obra qualquer [cita Ricci] [...] um permanente “Estado de exceção” (que como tal, é sempre alimentado pelos tutores da ordem) (Tradução nossa⁹⁹)

Lorenzo CASINI (2012) assevera a preocupação de Covatta e ainda pontua que a categoria do bem cultural traz uma desatenção aos sujeitos em favor de uma excessiva atenção aos objetos, com progressivo esquecimento do contexto, sobretudo o ambiental em que o

99 la dimensione autorreferencial, cioè, che ha assunto la politica dei beni culturali da quando, come scrisse tempo fa Salvatore Settis, "le vecchie care antichità e belle arti" vennero trasfigurate "in quattro e quattr'otto in beni culturali" [5]. Il "benculturalismo" è figlio legittimo del "ministerialismo". L'organo, in questo caso, ha creato la funzione [...] non solo il discorso sulla tutela attiva, ma anche quello sul rilievo della ricerca [...] Sono innanzitutto culturali, infatti, le ragioni per denunciare [...] l'unico caso "in cui uno stesso soggetto può legittimamente imporre, eseguire e collaudare una qualsiasi opera" [...] un permanente "stato d'eccezione" [6] (spesso alimentato, come in qualsiasi Stato di polizia, dagli stessi tutori dell'ordine),

bem estava inserido. Ressalta ainda, muitos fatores que põem em crise a materialidade do bem cultural, como as instalações de arte contemporânea e a proteção do patrimônio imaterial, noções as quais a normativa jurídica não oferece um conteúdo.

Estas afirmações não se adéquam totalmente ao contexto brasileiro, uma vez que na lei italiana o Patrimônio Cultural é separado em uma tutela distinta dos bens paisagísticos e dos bens culturais, tendo o patrimônio imaterial, desde a vigência na Itália da Convenção da UNESCO, sido traduzido pelo termo “Herança Cultural”, objetivando distinguir o regime entre a tutela dos bens culturais (ligada à práxis benculturalista estatal) e a do patrimônio imaterial, ligada às ditas “comunidades de herança” (práxis viventes, memórias, representações, reinterpretações) e que tem muito se inserido nos projetos de desenvolvimento territorial.

Roberta Tucci, entretanto, aponta os conflitos em torno desta separação, já que no campo dos bens culturais há o livro dos bens demoantropológicos (culturas populares), com histórico papel dos antropólogos e etnomusicólogos quanto ao estudo destas tradições populares. Isto, por sua vez, na prática local da *herança cultural* gerou um conflito acerca do papel do antropólogo, de modo que a abordagem:

oscila entre colaboração densa e prolongada com os antropólogos, com resultados que são fruto de intensa participação e aliança, e a refutação da figura do antropólogo, em uma visão comunitária segundo a qual o pertencimento geográfico e familiar a uma localidade é a única chave de conhecimento e compreensão do próprio patrimônio. (TUCCI, 2013: 188) (tradução nossa¹⁰⁰)

O que a crítica benculturalista de Covatta e Casini pontua é que a noção de bem cultural deveria passar por uma profunda mudança legislativa e interpretativa, para integrar a cultura imaterial, os bens culturais e ambientais.

Em que pese a estrutura jurídica distinta entre os dois países, fazemos este exercício de Direito comparado pelo fato de que os problemas apontados pela contemporânea crítica benculturalista italiana

100 oscilla fra collaborazioni dense e prolungate con gli antropologi, con risultati che sono frutto di intensa partecipazione e alleanza, e il rifiuto della figura dell’antropologo in una visione autarchica secondo cui l’appartenenza geografica e familiare a una località è l’unica chiave di conoscenza e di comprensione del patrimonio stesso

se referem as mesmas relações jurídicas entre o Direito e a administração pública e a comunidade na interpretação do patrimônio cultural na CRB¹⁰¹.

Embora a conceituação de bem cultural da CRB contemple os bens imateriais e toda a dimensão prática da ação (formas de expressão, modos de criar, fazer e viver, obras, objetos, edificações, os espaços e entorno e os conjuntos paisagísticos urbanos e dos sítios arqueológicos), da memória e da identidade e abra para a colaboração da comunidade, entretanto fica claro que o acautelamento e preservação do patrimônio, convive entre as práticas estatais benculturalistas da desapropriação, vigilância, registro, inventário e tombamento (este no Decreto 25/1937 era o critério formalista para tornar uma bem móvel e imóvel em Patrimônio cultural), e a literal produção de um “outro”, as outras formas de acautelamento e preservação (art. 216,§ 2º da CRB).

Isto, de um lado, aponta para a liberdade criativa de novas formas de categorizar os bens culturais desde a gestão colaborativa, mas mostra que esta se distingue da práxis benculturalista de até então, apontando a necessidade de ver o conflito outificante e de buscar harmonizar as duas ordens jurídicas, aquela benculturalista do órgão público e aquela prática da comunidade.

Em verdade, a CRB nos traz um grande desafio hermenêutico, pois seu conceito comporta um anacronismo normativo. Enquanto traz a possibilidade de formas de colaboração com a comunidade, ainda mantém para o órgão público uma ótica benculturalista do inventário, registro e, principalmente do tombamento.

Este instituto ainda descrito pelo Decreto-Lei 25/1937 foi criado no seio de uma lógica que compunha um outro ordenamento jurídico,

101 Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

I - as formas de expressão;

II - os modos de criar, fazer e viver;

III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas;

IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;

V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

§ 1º O Poder Público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação. (CRB, 1988)

em que o Patrimônio Cultural era um elemento do controle nacionalista dos bens e identidades culturais por parte do Estado, sendo o tombamento, o formalismo jurídico a partir do qual se definiria o que é patrimônio cultural: um bem jurídico móvel ou imóvel do Direito civil adquiriria um “status” cultural a partir do momento em que o Estado o celebrizasse pelo Tombamento (art. 1º § 1º).

Na ótica da CRB o valor cultural está na sociedade, independente do reconhecimento estatal. Já o ordenamento de 1937 não reconhecia o social e o imaterial do Patrimônio, privilegiando a história monumental da colonialidade (as cidades históricas, a casa grande).

Esclarece (FUNARI, 2001b: 26) que *“desde o início houve sempre dois grupos de pessoas no país, os poderosos com sua cultura material esplendorosa, cuja memória e monumentos são dignos de reverência e preservação e os vestígios esqualidos dos subalternos”*.

Os objetos etnográficos poderiam ser contemplados como bens móveis, mas só interessavam se fossem excepcionais, e eram vistos de modo separado das realidades sociais que os produziam, sem se preocupar com as referências identitárias e com a difusão dos valores das populações. Eram objetos de estudo, valorizados apenas nesta perspectiva, não contemplando a lei, a dimensão da imaterialidade que tais objetos representavam e a materialidade social a que se vinculavam.

BRUMANA (2006) critica o viés folclórico da missão cultural de Mário de Andrade, que ao passo que estudava religiões afrobrasileiras, adquiria os objetos de culto confiscados pela polícia. A despeito destas contradições, na época a visão de Mário de Andrade era a menos assimétrica. Prestando uma consultoria informal ao Ministro Gustavo Capanema, o escritor redigiu um esboço para a redação do Decreto 25/1937, colocando em um patamar de igualdade formal diferentes matrizes culturais (arte ameríndia, arte arqueológica, arte popular, arte histórica, arte erudita nacional, arte erudita estrangeira, artes aplicadas nacionais e artes aplicadas estrangeiras). De sua proposta só restou esta ideia nos livros do tomo, que contempla boa parte destas classificações para efeito de registro do tombamento (MARQUESAN, 2007: 52-53).

A ideia do escritor ainda contemplava uma ótica binária, e embora discordamos de Marquesan de que abrangia a cultura imaterial, ela seguramente buscava lidar, no seio de uma narrativa nacional, com as assimetrias da representação, algo bem distinto da lógica de tutela da identidade cultural e dos grupos culturais, que adotou o Estado-novo varguista.

3.2.1.1 Evolução normativa do Patrimônio cultural

O fato é que o ordenamento de 1937 era funcional à repressão de culturas e religiões afrobrasileiras, tidas como contrárias a costumes e à paz pública, confiscando objetos ritualísticos e reprimindo terreiros, enquanto que de outro lado, no mesmo período, o Estado varguista e a “era do rádio” propiciava de modo funcional ao seu totalitarismo, a criação de representações de culturas de massas tendentes ao controle social, como no caso do samba, forjado em acordos com a burguesia, bem distintos da prática do samba de roda no candomblé (da Ciata).

Já o atual ordenamento é aquele que erigiu o patrimônio imaterial 15 anos antes da Convenção da UNESCO.

De fato, para dizer que a **CONVENÇÃO DO PATRIMÔNIO MUNDIAL CULTURAL E NATURAL (UNESCO, 1972)**, sequer cogitou um patrimônio imaterial, de modo que, por ela, só se contempla:

monumentos, grupos de edifícios, ou sítios de excepcional valor universal, histórico, estético, arqueológico, científico, etnológico ou antropológico, além das formações físicas, biológicas e geológicas excepcionais, habitats de espécies ameaçadas, e áreas de valor científico ou estético excepcional.

Neste caso, poder-se-ia até ponderar que nem tudo teria um valor universal a toda a humanidade para ser alçado a patrimônio mundial. Mas não se pode negar, a sua lógica da monumentalidade. Basta olhar o mapa dos sítios patrimônio mundial¹⁰² e identificar o eurocentrismo da lista, evidenciando que o critério cultural desta convenção é ligado a um modelo de civilização¹⁰³. As exceções a esta lógica, incorreram nas cidades históricas ou arquiteturas modernistas do “novo mundo”, e nos sítios arqueológicos (monumentais ou de arte rupestre) e paisagísticos, naturais e etnológicos, mas estes ainda vistos por meio de um valor intrínseco estético ou civilizacional.

Um aspecto positivo é a conexão do meio ambiente e suas transformações com os objetos. Ressalta DERANI (2015):

A Conferencia Geral em sua 17ª sessão em Paris,

102 Vide: <http://whv.unesco.org/en/list>

103 O percorrer da lista mostra que ela contempla as edificações monumentais da história europeia (os burgos do fim da idade média, as igrejas e castelos, e as obras cuja acumulação patrimonial surgiu por meio de guerras (aquisições napoleônicas) e colonizações imperialistas que centralizaram bens monumentais e de valor estético de todo mundo na Europa.

16 de novembro de 1972, traz uma essencial contribuição para o reconhecimento de que todo o patrimônio humano se faz com e a partir da natureza. Esse documento que define patrimônio mundial faz a ligação entre os conceitos de conservação da natureza e preservação dos objetos culturais. A relação entre o patrimônio cultural e a herança cultural é clara e dirige os programas da UNESCO sobre cultura e meio ambiente.

É na década de 90 que veremos ser impulsionada mais efetivamente estas conexões entre meio ambiente e cultura, gerando em 1992 a concepção de paisagem cultural como uma das tipologias do Patrimônio Cultural e Natural (UNESCO, 1992). DERANI (2015) ressalta a importância da Conferência do Meio Ambiente do Rio de Janeiro de 1992 para esta guinada na concepção do Patrimônio Cultural.

No que tange à equidade intergeracional como princípio [...] sujeitos de direito futuros passam a ser oficialmente tutelados a partir dos documentos construídos por ocasião do encontro das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, em 1992. Em 12.11.1997 foi aprovada pela 29ª Conferência Geral da Unesco a Declaração sobre Responsabilidades das Gerações Presentes para as Futuras Gerações [...]

No sétimo artigo, a Declaração estabelece que as presentes gerações devem identificar, proteger e salvaguardar a herança cultural tangível e intangível, e transmitir essa herança comum para as futuras gerações

Perceba-se que, nesta declaração, foi a primeira vez que a (UNESCO, 1997) utilizou o conceito de *Intangible Heritage*, o patrimônio imaterial. Outro documento neste processo foi a Declaração Universal da Diversidade Cultural (UNESCO, 2001), que protege a diversidade cultural como patrimônio comum da humanidade, considerando a cultura como diversidade de formas assumidas através do espaço e do tempo, ou seja, de relações socioambientais, buscando a interação harmoniosa entre os grupos e pessoas, a inclusão e a participação, sendo a diversidade cultural inseparável da dignidade humana, e os direitos culturais, parte dos direitos fundamentais.

Por fim, a concepção do Patrimônio imaterial ou intangível, que buscasse abarcar mais que o objeto cultural ou a paisagem, atingindo a

significância destes para os modos de vida social, isto só foi aceito no âmbito da Convenção do Patrimônio Imaterial da Humanidade (UNESCO, 2003) (recepcionada no Brasil pelo Decreto 5.753/2006), considerando as expressões da vida e tradições que comunidades, grupos e indivíduos, em todas as partes do mundo, recebem de seus ancestrais e passam aos seus descendentes, compreendendo as recriações de suas relações com a natureza e a história, protegendo os instrumentos, objetos e artefatos, e os espaços que lhe são inerentes, de modo a perceber o valor cultural como inerente e significativo em todos os aspectos da vida humana, requerendo a busca da significância social dos objetos e dos conceitos culturais e valores das diversas culturas.

Portanto, chegamos a um momento em que foram formulados instrumentos que demonstram juridicamente a percepção do Patrimônio Cultural de modo a relacionar os bens culturais com as dinâmicas sociais e com os processos de ressignificação social.

Só a partir daí que iniciou a se pensar no âmbito da UNESCO em uma gestão em colaboração com a comunidade, que só veio surgir a partir da implantação do Patrimônio imaterial¹⁰⁴ e bem mais recentemente no seio de alguns projetos endossados pela UNESCO. A ligação entre a cultura e o lugar, gestão do patrimônio e gestão do território, só recentemente tem sido assumida na discussão, sem caráter normativo, aberta pela Declaração de Quebec do ICOMOS¹⁰⁵ (Conselho Internacional de Monumentos e Sítios) 2008, sobre o “*spiritus loci*”.

No Brasil, o Patrimônio imaterial e a gestão em colaboração ligada às territorialidades dos grupos culturais, são perspectivas abertas bem antes, em 1988 pela CRB.

Também foi esta carta política brasileira que trouxe em favor das expressões e manifestações culturais, além da proteção do Patrimônio cultural, a proteção de suas práticas na seara dos Direitos humanos, uma vez que elas são protegidas como direitos culturais¹⁰⁶, o que as articula aos direitos fundamentais individuais e coletivos, não só quanto à

104 No âmbito europeu podemos citar o projeto MEDINS que contemplou o inventário do Patrimônio imaterial em Portugal, França e Itália (vide CARVALHO; BARATA (2008); BARATA; CARVALHO (2008); BARATA; GONÇALVES (2008)

105 O ICOMOS é uma organização que assessora a UNESCO quanto aos sítios e monumentos.

106 Art. 215. O Estado garantirá a todos pleno exercício de direitos culturais [...] § 1º O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e as de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

liberdade de culto e inviolabilidade das práticas religiosas, mas a liberdade mesma dos gestos e práticas culturais enquanto liberdade de expressão e pensamento.

Mas a dimensão anacrônica e assimétrica do texto constitucional em relação ao conflito entre as práticas benculturalistas garantidas à administração e as policiais que ainda reproduzem as respectivas ordens jurídicas empíricas da tutela ativa estatal do Patrimônio cultural e da repressão das mesmas camadas da população brasileira a quem se dirige a proteção cultural, mostra um contraste profundo entre os padrões éticos a que se propõe o atual ordenamento e os conflitos práticos que se torna necessário resolver.

A despeito dos belos valores ideais erigidos pela CRB, sua efetivação perpassaria pelo garantismo das práticas que podem ser propostas ao Direito como direitos culturais e patrimônio cultural, envolvendo tanto a pesquisa acadêmica, quanto as decisões administrativas de gestão em colaboração tendente a uma autogestão cultural, quanto as decisões judiciais que viessem a focar os capitais culturais das diversas identidades.

Consideramos que a Emenda constitucional nº 71/2012, que estabeleceu o art. 216-A da CRB, veio precisamente para estabelecer regras de gestão participativa pela qual esta assimetria poderia ser equilibrada, havendo ali princípios de gestão participativa que inserem a possibilidade do desenvolvimento de projetos descentralizados em que as comunidades locais possam adquirir protagonismo sobre a definição, delimitação e fruição do patrimônio cultural, o que, vemos que, quanto às comunidades indígenas e quilombolas poderia caminhar para projetos de autogestão cultural e ambiental de seus capitais culturais.

Mas esta abertura do ordenamento jurídico, sem a criação de métodos construtivistas de gestão e da decisão judicial, pode indicar uma senda aberta para o ativismo judicial e para o agenciamento das identidades por meio dos órgãos estatais e jurisdicionais. É por isto que no próximo capítulo trataremos a arqueologia das práticas como um dos caminhos construtivistas que poderiam ser percorridos neste sentido.

3.2.2 Superação do bem cultural em sentido civilista e afirmação do Meio ambiente cultural

Antes propriamente de avançar neste ponto, incumbe abordar a questão da superação da compreensão do bem cultural a partir da noção de bem jurídico do Direito Civil

A aceitação da ampliação do conceito de bens culturais como algo que não é formalizado pelo Estado, mas sim que está na sociedade, ainda sofre resistência, em face da integração interpretativa que isto requereria em relação ao conceito geral de bem jurídico do Direito Civil.

A vastidão daquilo que pode ser considerado como cultural: absolutamente tudo o que vem da ação ou criação humana, ou mesmo a própria natureza valorada a partir de uma significância, gerou a reivindicação de antinomias entre o bem cultural e também o bem ambiental em relação à clássica noção civilista do bem jurídico, pois sejam as coisas, sejam a honra e a imagem, quase tudo que o Direito Civil protege, também seria bem cultural e direito cultural, e isto poderia restringir a propriedade e outros direitos fundamentais de natureza civil, levando em conta que o tombamento de um bem cultural pode até acarretar na sua desapropriação pelo Decreto-Lei 25/37.

Importante lembrar a diferença entre coisa e bem no âmbito da teoria do Direito Civil, conforme afirma (FIUZA, 2004: 71), de que bem é tudo aquilo que é útil às pessoas e que coisa é tudo o que é dotado de existência autônoma e capaz de ser subordinado ao domínio das pessoas. A despeito das críticas a este conceito, como a de que no Direito Civil existem direitos de caráter imaterial (imagem) e que este ramo referencia as pessoas pelos valores que elas atribuem aos bens (individuais: relativos à personalidade, morais: honra, imagem e a família; e econômicos: negócios jurídicos e obrigações), mas a perspectiva utilitarista deste conceito, e da conceituação civilista em geral, é paradigmática para mostrar como a teoria do bem jurídico não é suficiente para a albergar os bens culturais.

Neste sentido, SOUSA FILHO (2006) em sua obra estabelece um importante contributo, num esforço interpretativo para integrar o Direito Civil à Constituição, buscando compatibilizar ao conceito de bem cultural, seja com as classificações de bens jurídicos do Código Civil brasileiro, seja com o próprio Decreto-Lei 25/37, entretanto chegando à configuração de que o bem cultural tem uma natureza diversa, como uma nova categoria de bem jurídico, o *bem socioambiental*, que guardaria a dimensão material, na qual estão aos direitos individuais de uso, gozo e fruição, mas que teria uma dimensão imaterial, na qual seria

um direito coletivo, que limita os primeiros apenas no sentido de evitar que o bem seja deteriorado (SOUZA FILHO, 2006: 21-25).

Um exemplo interpretativo deste esforço de Souza Filho, é a interessante questão que instigou no decorrer de sua obra, e que o levou ao fim, a estabelecer uma interpretação conforme a Constituição. A questão, foi a reivindicação dos Índios Krahó, acerca da recuperação pela comunidade de um machadinho ritualístico, que representava para aquela nação o retorno da “alma da tribo”, e que se encontrava tombado como patrimônio cultural junto ao IPHAN, e sob o cuidado técnico de conservação e/ou exposição por parte do Museu Arqueológico e Etnológico da Universidade de São Paulo.

O questionamento posto era se é possível a um grupo cultural reivindicar a preferência de preservação do patrimônio cultural em face do Estado, tendo em vista que a Constituição da República não admitiu um Estado Plurinacional e só reconheceu autonomia administrativa até o nível dos municípios? A leitura da obra dá a entender que esta reivindicação não teria uma base formal jurídica para solução do aparente conflito entre indígenas e o Estado brasileiro.

Contudo, o autor, em dado momento da obra, vai desenvolvendo uma maturação, e acaba por trazer este interessante argumento, que demonstra que a lógica constitucional dos bens culturais faz um vínculo entre tais bens e um dado grupo cultural formador da sociedade brasileira:

O que une estes bens em um conjunto, formando-os patrimônio, é o seu reconhecimento como reveladores de uma cultura determinada, integrante da cultura nacional. Entretanto, com em sem técnica jurídica, com ou sem reconhecimento jurídico, o conjunto dos bens materiais e imateriais que revelam uma cultura são patrimônio cultural daquela cultura. Se o Direito é capaz de criar normas protetoras, impondo ao Estado sua proteção, é outra coisa. Cumpre ao povo detentor ou reconhecedor da cultura, a sua proteção, o que inclui exigir do Estado atos concretos (SOUZA FILHO, 2006: 46)

Esta evolução argumentativa do autor, é a base doutrinária da qual partimos para considerar o garantismo prático e a arqueologia das práticas como instrumento de autogestão cultural comunitária quilombola, que vemos neste caso como o melhor meio para atender ao fim da colaboração determinada pela CRB.

MARQUESAN (2007: 53-54) dá um contorno à questão pelo qual o bem cultural na CRB se liga à atividade valorativa do grupo formador da sociedade, independente de reconhecimento Estatal:

Do conceito constitucional, é importante salientar a amplitude, abarcando tanto a dimensão material como a imaterial; a referência à formação da identidade brasileira; os bens criados pelo homem e aqueles que, de origem natural, por ele são especialmente valorados e, principalmente o fato de que o bem cultural tem valor em si, prescindindo de qualquer reconhecimento jurídico-institucional, para que venha a merecer uma política de preservação.

Portanto, claro está, e explicaremos melhor no próximo tópico, que o bem cultural vem da referenciação e da prática do grupo formador, pelos elementos que a CRB considera como necessários para estabelecê-la: ação, memória e identidade.

Necessário perceber que a CRB veda ao Estado o monopólio do acautelamento e preservação dos bens culturais. A colaboração da comunidade é, assim, pressuposto da legalidade do acautelamento e da preservação, não podendo a comunidade ser alheada.

Tendo em conta que a referenciação é dinâmica na comunidade, o bem cultural não é o fóssil musealizado do grupo formador, mas uma patrimonialização como constante gestão pública, que não é gestão do Estado, e sim uma colaboração entre Estado e comunidade, isto tem consequências para além do bem cultural, pois quando na realidade social a ação do Estado ou do setor privado traz lesões aos modos de viver que produzem as referenciações culturais, há, pela integração com o art. 215, § 2º da CRB, lesão a um direito cultural, que se torna uma lesão a direitos humanos quando o grupo for um patrimônio vivo¹⁰⁷.

Evidente que a locução “*outros grupos participantes do processo civilizatório nacional*” do artigo citado, pode trazer a empresas e outros entes privados a reivindicação de direitos culturais atinentes às suas atividades. Mas o que estamos pontuando é uma regra objeto de aplicação imediata da CRB, a de que a atividade de referenciação e as próprias práticas, identidades e memórias dos grupos formadores da sociedade brasileira configuram direitos culturais garantidos pela CRB.

107 Um indígena pode referenciar-se ao celular, à televisão, às sandálias, sem deixar de ser indígena. A coisa muda de figura quando é obrigado a migrar para a cidade ou a ser deslocado, estas ações interferem em suas referências culturais. Esta é a preocupação que se deve ter com patrimônios vivos.

É forçoso perceber que a teoria do bem jurídico não é mais capaz de promover uma integração do sistema jurídico, levando em conta que a complexidade dos problemas da contemporaneidade, fez erigir uma multirreferencialidade de valores que abstraíram novos bens jurídicos.

Por exemplo, quase todos os bens jurídicos civis podem sofrer limitações em face de bens ambientais (os problemas e valores que este ramo do Direito visa proteger), mas isto não implicou que o Direito ambiental se sub-rogo superior ao Direito civil.

Sociologicamente isto mostra o conflito em processamento entre ordens jurídicas empíricas. Mas juridicamente traz a constatação de que ambos os bens são regras válidas, sem uma superioridade de uma ou de outra, no que, se admitindo o contrário, isto seria a ingerência totalitária do Direito em favor de uma das ordens sociais em embate jurídico.

Claro que o resultado histórico deste embate jurídico empírico trará um novo habitus que penderá a interpretação em favor do civilismo ou do ambientalismo, o que quando ocorrer, terá uma conexão prática como os problemas enfrentados pela sociedade.

O Direito, contudo, busca ser um sistema em que as demandas e teses possam encontrar o espaço de articulação e de possível legitimação histórica válida de uma ordem social.

Percebeu-se portanto, desde de trabalhos de ALEXY (1999) e de FERRAJOLI (2015) que além de um lugar de regras e de bens jurídicos positivados, o Direito requer um trabalho de ponderação de princípios pelos quais os valores e as teses em discussão na sociedade adentrem no processo mesmo de produção jurídica.

No caso do bem cultural e do direito cultural, quase todas as práticas humanas poderiam configurar direitos culturais e todos os bens jurídicos civis poderiam configurar bens culturais.

Mas a ponderação a se fazer é a de que o bem cultural ou o direito cultural não desnaturariam outros bens jurídicos ou direitos, nem trariam imediatas restrições a eles (não visam retirar valores jurídicos agregados por outros ramos do direito), a não ser que isto se mostrasse necessário à cautela ou preservação própria ao patrimônio cultural, ou ao exercício da prática protegida como direito cultural.

Na maioria das vezes, o bem cultural não perde a sua função econômica, e ao contrário, agrega valor cultural que gera repercussões no valor econômico e social do bem jurídico, pois mesmo pertencendo a uma pessoa ou grupo social, sua fruição passa a ser de interesse público, e isto traz para ele interesses econômicos, turísticos, educacionais, etc.

Consideramos que o Patrimônio cultural tem uma proteção jurídica símile ao Direito Ambiental. Como afirma DERANI (2003: 73)

Direito de propriedade [...] vincula-se a um valor econômico diretamente relacionado com o objeto [...] Nesta relação jurídica, a apropriação por terceiro depende da vontade do sujeito detentor [...] No entanto, o direito de apropriação da coletividade fundado no princípio da função social da propriedade é um direito de fruição. Este direito de fruição relaciona-se com o direito de todos em perceber os efeitos positivos do bem que contribuam para a vida em sociedade. O proprietário do bem tem o dever de fazê-lo útil e de certa forma fruível pela sociedade.

O que o Direito exige, portanto, é que o valor econômico do bem, se harmonize com a fruição coletiva do valor ambiental. Este mesmo raciocínio pode ser aplicado na relação entre o bem cultural em conflito com a propriedade ou com outros bens e direitos. A eventual restrição ocasionada pelo bem cultural (não só o que o Estado tenha reconhecido, mas uma referenciação ou uma prática identitária efetiva na sociedade) advirá da fruição do bem cultural ou da garantia de uma prática limitada.

Neste sentido, deu um importante contributo MARQUESAN (2007: 101-190), que trouxe uma completa teoria da perspectiva do Meio Ambiente Cultural (MAC), de que há um regime comum de proteção jurídica entre o Patrimônio cultural e o Direito ambiental.

Ela considera que o meio ambiente amplia o sentido do direito à vida, para a sadia qualidade de vida e do meio ambiente ecologicamente equilibrado, no que a cultura está inserida nesta equação, chegando à construção do MAC. Destaca, sob influência de Alexy, que os conflitos em matéria de direitos fundamentais tem sido resolvidos, no Brasil, por meio dos princípios: os fins e postulados basilares que condensam o sistema jurídico e resolvem os problemas no viés metaindividual. Como o art. 5º, §2º da CRB estende os direitos fundamentais de modo a abranger outros princípios da CRB e dos tratados internacionais, logo, o MAC informa um princípio ampliativo dos direitos fundamentais.

Ressalta, ainda, quanto ao bem cultural, que nele podem incidir os princípios ambientais da prevenção (quando necessária a recuperação dos bens culturais), da precaução (que incide diante do risco de prejuízo irremediável), do poluidor pagador (para exigir a reparação dos danos ao patrimônio), bem como o princípio da função social da propriedade (que na seara do patrimônio cultural vinculará limitações ou desapropriações, apenas se a natureza do bem exigir) e o princípio da solidariedade intergeracional (MARQUESAN, 2007: 112-167)

Neste sentido, entendemos que no caso dos bens culturais, as

restrições que, hipoteticamente, poderiam advir à propriedade ou outros direitos, teriam lugar quando um risco ou um dano advindo do direito ou de uma exploração econômica, impossibilitasse a realização de uma prática cultural ou o acautelamento e preservação de um bem cultural (bastando que fosse minimamente afetada a qualidade ambiental ou cultural), exigindo medidas de acautelamento, prevenção, precaução, ou reparação, que objetivasse o cessar do risco ou do dano.

De outro lado, como a colaboração da comunidade é pressuposto de legalidade do acautelamento e preservação, e como a referenciação comunitária é constante recriação, as *outras formas de acautelamento e preservação* do art. 216 § 1º da CRB indicam menos burocratismo e mais gestão participativa da memória e da prática identitária, o que é bem reforçado pela inserção do art. 216-A que aponta para um viés de gestão participativa da cultura e da economia e do território criativo.

Quando dizemos isto, não queremos dizer que o inventário, o registo, o tombamento não possam ser realizados pela administração, mas que eles não seriam um fim em si, e deveriam se inserir no seio de projetos de gestão participativa em estratégias definidas na comunidade.

Consideramos primeiro que as outras formas de acautelamento e preservação compreendem as políticas culturais que já contempladas em políticas públicas constitucionais, como pesquisas científicas sobre os grupos culturais, ações de turismo, de divulgação do patrimônio e da diversidade cultural, ações educacionais contra discriminação cultural e voltadas à diversidade cultural e às identidades culturais, ações de saúde que fortaleçam as práticas medicinais tradicionais, ações de preservação ambiental, desenvolvimento sustentável, justiça restaurativa, etc.

Ressaltamos, por exemplo, no caso quilombola que a política de reforma agrária, a política agrícola e de assistência técnica, programas de agroecologia, artesanato ou outras cadeias da economia da cultura e do turismo podem ser integradas à gestão cultural.

No marco do art. 216-A da CRB e do atual Plano Nacional da Cultura, o já citado Plano Cultural das Comunidades e Povos Tradicionais abre a senda para esta perspectiva.

Contudo, como já ressaltada, tudo isto deveria ser pressuposto de metodologias construtivistas de gestão cultural que tendessem para a autogestão comunitária, no que traremos a nossa experiência de arqueologia das práticas no capítulo 4.

3.3 PROTEÇÃO DO PATRIMÔNIO CULTURAL QUILOMBOLA

As Terras tradicionais das comunidades quilombolas são garantidas pelo art. 68 Ato Constitucional das Disposições Transitórias da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, no que já discutimos a necessária ressignificação do conceito de remanescente, a contemplar a proteção de comunidades negras rurais identitariamente ligadas à dimensão da ancestralidade e da territorialidade.

A ampla discussão sociojurídica desta ancestralidade e territorialidade é reforçada pela compreensão de que se ligam a práticas e bens culturais que configuraram os territórios quilombola, vislumbrando que a ação, memória e identidade destas comunidades são protegidas na CRB tanto como Patrimônio cultural brasileiro, quanto como direitos culturais. E este é o contributo original desta Tese.

A revelação desta proteção cultural às comunidades quilombolas aparece inicialmente porque, sendo caracterizáveis como grupos afro-brasileiros, são um dos tipos de grupo formador da civilização brasileira expressamente citados no artigo 215 caput c/c § 1º¹⁰⁸ da CRB, que lhes garante direitos culturais, e, assim, isto inseriria seus bens culturais, considerados individualmente ou em seu conjunto, como contemplados pelo conceito de Patrimônio cultural brasileiro do artigo 216¹⁰⁹, em fadê de suas referências à identidade, ação e memória de um grupo formador. Reforça isto o fato de que o § 5º do art. 216 determina expressamente o “tombamento” dos documentos e sítios dos “Antigos Quilombos”¹¹⁰ o que é o único caso de tombamento constitucional.

Ocorre que não se pode afirmar que apenas o sítio (um termo que sozinho referencia a um lugar) que se ligue a um quilombo do passado (um antigo quilombo) seja tombado constitucionalmente, enquanto uma comunidade, no lugar que ocupa, que além da memória, mantém a ação e a identidade quilombola, que este território não receba proteção como Patrimônio cultural, enquanto o sítio da antiga escravidão o receba.

108 Art. 215. [...]

§ 1º O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e **afro-brasileiras** e de outros **grupos participantes do processo civilizatório**.

109 Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes **grupos formadores da sociedade brasileira**

110 § 5º Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos.

Mais uma vez aqui, se mostra a ótica do remanescente, de que o quilombo seria algo antigo, um resto ou resquício de um passado que o constituinte, imbuído de doença histórica, via como pertencente a uma realidade longínqua e não viva e presente na sociedade atual.

Aliás, mesmo que considerássemos que a CRB busca proteger apenas os sítios arqueológicos, que neste caso seriam as comunidades quilombolas que se extinguíram e deixaram apenas os vestígios de sua ocupação, ainda assim dever-se-ia dizer que as atuais comunidades quilombolas conteriam vestígios arqueológicos de interesse patrimonial.

A contemporânea arqueologia, já faz muito tempo que rompeu com a antiga corrente histórico-culturalista e já avançou para ver que um sítio arqueológico são os processos, contexto ambiental, interpretações que possam ser buscadas quanto a uma ocupação humana.

Logo, no caso dos sítios arqueológicos presentes nas atuais comunidades quilombolas, as jazidas ali existentes já encontram um contexto social e ambiental, processos e interpretações que podem ser plenamente conferidos em face da etnoarqueologia de uma comunidade viva, que pode em tudo participar para conferir sentido a tais sítios.

Neste caso, este contexto e processos sociais, pelo atual conceito de sítio arqueológico, seria parte do próprio sítio a ser tombado, de modo que é impossível arqueologicamente que haja a mera separação dos vestígios, como se nada tivessem a ver com a comunidade atual.

Todo este argumento desperdiçado é para mostrar o que é óbvio, que o termo sítio deve ser melhor lido como território, uma vez que conforme a noção já citada de Milton Santos, o território é configurado por uma materialidade, envolve todo o sentido prático de sua criação por um grupo humano que lhe acrescenta criações materiais e simbólicas.

Logo, a melhor solução para esta antinomia jurídica mostrada, é compreender que a atual comunidade quilombola, na sua ação, memória e identidade ligada a seu passado e à sua própria configuração enquanto território, como uma materialidade linguística, estrutura de experiência, que a integralidade das referências criadas por sua história e por sua identidade, tudo isto é patrimônio cultural brasileiro.

Isto implica dizer que a comunidade quilombola, titulada ou não, que sofra uma ameaça a seu território histórico, ou que tenha alguma de suas práticas ameaçadas (muitas serão ainda, conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade) por uma violação qualquer, que a ela, como portadora de um patrimônio cultural e titular de um direito cultural, tem a seu dispor os instrumentos jurídicos de proteção do Meio ambiente cultural, podendo reivindicar os princípios da prevenção, precaução, do poluidor pagador e da função social da propriedade.

Acrescente-se a esta tutela ambiental, a possibilidade de que esta mesma lesão seja considerada como uma lesão a direitos humanos, conforme os instrumentos de proteção articulados. Isto confere à comunidade quilombola o direito de autodeterminação de sua vida, que além de expressamente previsto na CRB, consistem em direitos humanos recepcionados via tratados do Direito Internacional

Em suma, consideramos a comunidade quilombola, independente de sua titulação ou reconhecimento de seu patrimônio cultural pelo Estado brasileiro, que ela seja considerada um sujeito de direito titular de legitimidade seja para se autodeterminar, seja para buscar a proteção de sua identidade, memória e ação social.

Este é o mesmo motivo pelo qual consideramos que se o Estado brasileiro for omissivo quanto a exercer colaboração com a comunidade para o acautelamento e proteção do seu patrimônio cultural, lhe é facultada a possibilidade, como titular de um direito cultural e em face da autodeterminação de sua vida, de criar instrumentos de autogestão cultural, os quais não poderão ser censurados pelo Estado, bem como de buscar a colaboração para as estas iniciativas de autogestão cultural.

É o mesmo motivo pelo qual consideramos que mesmo que o art. 216, § 1º fale em colaboração com a comunidade, considera-se que neste caso prevalece a autogestão comunitária, e que a colaboração do Estado seria dirigida ao apoio às criações da comunidade.

Souza Filho, ao indagar sobre se o bem cultural é do Estado ou da sociedade: quem tem preferência? No estágio inicial de seu argumento, ponderou: *“mesmo as legislações que admitem a pluriculturalidade de seus Estados nacionais, o fazem em relação aos povos indígenas, não a admitindo em relação a outras localidades e povos minoritários”* (SOUSA FILHO, 2006: 46)

Discordamos de Souza Filho neste ponto da prerrogativa cultural dos grupos indígenas. Pensamos que na CRB se pode extrair uma clara proteção cultural das Comunidades quilombolas.

Necessário, contudo, quanto a esta proteção, ler a CRB por meio do texto diaspórico do território quilombola, de modo a que se possa superar o conceito de *remanescente* e de *antigo quilombo*, para buscarmos proteger a identidade cultural quilombola como patrimônio.

Diante deste pressuposto, podem ser identificados, que se apresentam alguns problemas constitucionais e administrativos que traremos a seguir.

3.3.1 Tombamento constitucional quilombola

O problema central da proteção do patrimônio cultural quilombola na CRB é a definição do instituto do tombamento. É uma antinomia, na medida em que o tombamento no ordenamento jurídico brasileiro é um instituto delimitado pelo Decreto-Lei 25/1937, no que teríamos de nos valer de norma infraconstitucional para interpretar a CRB, sendo que esta norma traz resquícios de um contexto bem diverso.

Se não é mais o único instrumento, mas daqueles usados pelo Estado, é o fossilizante, que se volta apenas para bens móveis e imóveis, e os liga à conservação, protege as características de bens, para que permaneçam do modo como foram tombadas (art 1º c/c § 2º, Dec.-Lei nº 25/1937). De outro lado, ele é um instrumento bem apto à proteção de territórios, sendo muito usado para a proteção de conjuntos urbanos e de paisagens culturais, exigindo a compreensão da dinâmica territorial.

A ameaça mais grave é aquela de que pelo do uso deste instituto se vincule um patrimônio vivo ao benculturalismo estatal, no sentido de que o Estado, trazendo restrições quanto à conservação do território de um dado modo ligado à noção de *antigo quilombo*, impeça a criação da proteção de uma identidade contemporânea. De todo modo é evitar que volte a ser instalada uma lógica de tutela estatal da identidade.

Sobre a conformação contemporânea do Tombamento:

Com a evolução ampliativa [...] fatos associados a eventos menores, às histórias dos derrotados, à arquitetura vernacular [...] conduzem à exegese da lei do tombamento em consonância com o texto constitucional. ((MARQUESAN, 2007: 213)

Para além da discussão [...] de ser o tombamento servidão administrativa, limitação ao direito de propriedade ou, ainda [...] uma mescla de servidão administrativa com sacrifício ao conteúdo do direito de propriedade, não parece demasiado recuperar que o bem cultural é sempre de titularidade difusa ou coletiva, razão pela qual o tombamento irá afetar a propriedade privada somente quando serve ela de suporte à expressão daquele (ibid.: 215)

Da afirmação da autora, pode-se perceber que o Tombamento não pode mais ser concebido sob uma ótica de afetação da propriedade ou do território, estabelecendo uma titularidade difusa pela comunidade, tendo de considerar as práticas vernaculares e a produção de territorialidade.

Logo, o Tombamento só visará rigidez da conservação se a inscrição visar a ela (um prédio histórico tombado por dadas características), mas há situações que não necessitam de rigidez. A despeito desta mudança, não se pode negar que o tombamento ainda é a prática mais excepcional da administração, voltada às situações paradigmáticas.

Antes mesmo de estabelecer a mera assertiva negativa ao uso do tombamento como instrumento de proteção de um território quilombola, relembremos que o bem cultural na CRB se liga à identidade, memória e ação do grupo formador e que a ótica de acautelamento e preservação no art. 216, § 1º é bem mais a de uma gestão pública colaborativa, em que os instrumentos de que se valerá para a proteção dizem bem mais respeito às estratégias de valorização escolhidas nesta gestão.

O que se deve criticar é a prática benculturalista estatal que veja nos procedimentos estatais os únicos legitimadores do bem cultural. Mas haverão situações em que a própria comunidade veja no tombamento um instrumento apto para a sua estratégia de valorização.

Um caso emblemático de ressignificação do tombamento foi sua escolha para proteger terreiros de candomblé, o que prestigiou o grupo e trouxe a ele maior segurança contra a truculência do aparato estatal, contribuindo para a identidade e para a inviolabilidade de culto.¹¹¹

Para SANT'ANNA (2011) o processo de patrimonialização é uma construção social de valor (ético, estético, afetivo) atribuído a objetos ou práticas, criados e propagados para outras funções, mas reconhecidos em um dado momento como patrimônio. Para ela, todos nós elegemos uma foto, uma memória, objetos ou práticas significativos. Bem cultural seria o produto desta construção social. Antes surgia pelo viés estatal, mas o viés comunitário foi contemplado pela democratização trazida pela CRB, que exigiu que a sociedade participe seja da escolha dos bens, seja dos meios de gestão, não restritos só aos estatais (inventariar, registrar, tomar), podendo advir outros, a partir da necessidade social.

Um exemplo dado pela autora foi a “viola machete”, usada no samba de roda da Bahia, ela estava em vias de extinção, e caso isto se

111 Foi tombado pela União em 1984 o Terreiro de Candomblé *Ilê Axé Iyá – Casa Branca do Engenho Velho* em Salvador – Bahia, no Livro do Tombo Etnográfico, ficando a comunidade como depositária, seguindo a partir de 1999 com o Tombamento de mais 6 terreiros (5 na Bahia e 1 no Maranhão) (IPHAN, 2012), e de mais um em 2014. O IPAC (Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia) tombou 20 terreiros de Salvador e Recôncavo Baiano até o momento. Já o município de Salvador, pela Lei 17.709/2015 declarou o conjunto de Terreiros de Candomblé da Cidade como patrimônio cultural, determinando a regularização fundiária dos imóveis.

desse, o tombamento seria uma forma de acautelar, mas não foi o caso, e para acutelar esta viola, foram necessárias apenas fazer oficinas de artesanato com antigos artesões que passaram a atuais sambadores o conhecimento dos modos de fazer.

É evidente, portanto, que a regra do § 1º do art. 216 considera a melhor forma de acautelamento como a deliberação democrática entre o Estado e a Comunidade, é a que deve prevalecer, de modo que mesmo que o § 5º do art. 216 determine o tombamento, será junto à comunidade quilombola, que se buscará a melhor estratégia conjunta. Mesmo documentos e objetos arqueológicos tombados, não poderiam perder a referência da comunidade.

Por exemplo, poder-se-ia criar uma estratégia de tomar partes do território para centro interpretativo arqueológico, “casas museu” ligadas a referências comunitárias. pelas características do Território, tombá-lo como paisagem cultural, mas sempre tais definições sendo tomadas em estratégia conjunta com a comunidade.

Em suma, o tombamento não estaria em si descartado, mas não seria uma obrigatoriedade de manter a comunidade ou a sua memória, sob uma determinada forma de passado extrinsecamente idealizado: “o antigo quilombo”. Afastamo-nos do patrimônio fossilizante como mero inventário, registro e tombamento benculturalista do Estado. É pensar na gestão pública em colaboração, onde instrumentos não se sobrepõem às referências da comunidade.

Também os bens culturais não são considerados em si, isolados da identidade, do vínculo desta com a historicidade quilombola, cujos vestígios ou documentos a ela relacionados, trazem à comunidade estudos e conhecimentos.

Consideramos ainda mais que o art. 216, inciso III protege os espaços em torno das manifestações artístico-culturais. Isto mostra que o território é um espaço em torno de práticas culturais, o que abrange o espaço de uma casa de terreiro ou de um bairro ou um sítio rural.

Independente do instrumento que se use para esta cautela (um habeas corpus, o registro cultural, ou o tombamento de casas ou territórios), somos da posição que o fundamental é, além de afastar imediatamente as ameaças e lesões ao patrimônio, promover o acautelamento e a preservação do patrimônio cultural, por meio de uma política de gestão cultural, que para além do bem cultural em si, busque a identidade, suas práticas e referências.

3.3.2 Problemas administrativos

O tombamento constitucional traz problemas administrativos, porque é um caso em que a CRB limitou a discricionariedade da administração pública, não deixando margem para o órgão público¹¹² estabelecer outros critérios de prioridade, ou se omitir quanto ao acautelamento e preservação do Patrimônio quilombola. Além disto ela elegeu uma forma específica de cautela, devendo-se compreender como interpretar a ação administrativa a se processar daí.

O Decreto 4.887/2003, estabelece em seu art. 18 c/c parágrafo único que, na identificação dos “remanescentes de comunidades de quilombo” do art. 68 dos ADCT, os documentos e sítios encontrados, que sejam detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos, devem ser comunicados ao IPHAN, pela Fundação Cultural Palmares. Percebe-se que o referido Decreto, um ato administrativo, interpretou o dispositivo constitucional, resolvendo separar uma realidade, antigos quilombos, objeto do patrimônio cultural, de outra, remanescentes de comunidades de quilombo.

Nesta lógica, o acautelamento patrimonial deveria ocorrer só no caso em que reminiscências históricas do território quilombola se referiram a “antigos quilombos”. Não vemos, contudo, como separar o que em campo seria o antigo quilombo, do que seria a comunidade. Isto seria considerar o acautelamento patrimonial apenas uma questão de Estado, o que vai em desacordo com a colaboração determinada pelo art. 216 § 1º da CRB. Da nossa parte já argumentamos a necessidade de superar a lógica do remanescente e do antigo e compreender que a comunidade é a única materialidade à qual se ligam ambas as proteções.

Como já visto, o patrimônio cultural não é definido pelas formas benculturalistas do Estado, como o tombamento, o inventário, o registro da cultura imaterial (Decreto 3.551/2000). É estabelecer uma estratégia de preservação e acautelamento com a comunidade, de modo a que ela seja referenciada, evidenciada, valorizada, sem gerar uma limitação à proteção, que busque apenas os documentos do passado da comunidade e os objetos arqueológicos por ela deixados, desconsiderando a identidade, o Patrimônio Vivo das práticas e do território.

Do mesmo modo que um homem adulto mantém suas memórias de infância como parte de sua identidade atual, e ainda tais memórias podem reforçar seu sentido de vida, também a gestão cultural deve ser pensada para fortalecer o pertencimento identitário do grupo formador.

112 No caso, o IPHAN: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, e a Fundação Cultural Palmares (Dec. 4.887/2003) instrui o processo.

O Decreto 4.887/2003, desconsiderou que não podem estar protegidos como Patrimônio Cultural os quilombos extintos, cujos sítios seriam tombados vinculadamente pela Constituição, e não o estarem as comunidades quilombolas ainda existentes, pois os sítios e documentos encontrados naqueles territórios, têm a ver com a ação, a memória e a identidade das comunidades atuais, ou dos quilombos em geral. Os sítios nada mais serão do que os próprios territórios que serão demarcados. Enquanto os documentos não têm relação somente com o passado, mas também com a memória da comunidade.

O Decreto em seu art. 5º determina que o Ministério da Cultura e a FCP assistirão o INCRA para garantir a identidade cultural dos remanescentes de comunidades de quilombo. Já o art. 16 determina a FCP como uma prestadora de assistência jurídica à comunidade após a titulação. Logo, a FCP jamais poderá sub-rogar a comunidade, sendo garantida a participação comunitária em o todo o processo (art. 6º).

Portanto, o acautelamento patrimonial, não poderá deixar de levar em conta a autodefinição identitária da comunidade atual. De outro lado, a representação jurídica da comunidade pela FCP não pode ser tida como uma ótica de tutela da comunidade pelo órgão estatal.

Conforme o art. 216, § 1º da CRB, consideramos que o processo de identificação da comunidade como quilombola, além de fazer laudos e demarcar terras, deveria junto a comunidade, compreender suas memórias, cultura material e imaterial (não só a deixada do passado), mas a produzida hoje, de modo estabelecer uma colaboração para a gestão do Patrimônio cultural.

Aliás, afora a certificação da autoatribuição, a tarefa da FCP junto com o Ministério da Cultura durante o processo de identificação é assistir o INCRA para garantir a identidade cultural das comunidades (art. 5º), que estaria em contato de campo com as comunidades, fazendo vistorias e contratando laudos antropológicos. Caberia à FCP estabelecer um contato de campo com as comunidades e instruir o processo de acautelamento patrimonial, junto ao IPHAN.

Acautelar o patrimônio, nem sempre quer dizer tomar ou registrar. As vezes, bastaria incentivar iniciativas de autogestão da memória em espaços comunitários, produzir um filme ou materiais didáticos escolares sobre a história comunitária, tudo aquilo que é política constitucional e que poderia retornar à comunidade ou ser difundido externamente, como modo de garantir a autoestima e divulgar os valores sociais: tudo isto é acautelar. Aliás, seja o registro, seja o tombamento junto ao IPHAN da cultura material e imaterial identificada em campo não faz sentido apenas como arquivo naquele órgão, o

verdadeiro acautelamento de qualquer patrimônio é a sua valorização pelos instrumentos mais adequados que o referenciem à comunidade.

Deve-se compreender a importância da territorialidade quilombola como dinâmica socioambiental, a fim da preservação efetiva dos bens culturais. Pois, são precisamente as territorialidades existentes e vivas que são capazes de preservar os bens culturais correlatos a suas dinâmicas sociais, muito embora possam modificá-los e aprimorá-los às suas ambições atuais. Por exemplo, não se pode pensar em preservar o candomblé sem que se garanta a existência dos Terreiros como espaço social das religiosidades afro-brasileiras.

Da mesma forma, não se pode simplesmente, alhear comunidades de seus documentos e objetos históricos, registrar os elementos da cultura material e imaterial ou tomar bens móveis e imóveis junto ao IPHAN, sem se preocupar com os processos identitários.

Por fim, importante dizer que vivemos um momento de indefinição administrativa sobre a competência para a desapropriação, que só em Maio de 2016 foi alterada pela MP 726 de 12 de maio, para Ministério da Educação e Cultura, depois a MP foi retificada em 20 de maio, voltando a competência para o INCRA, e, finalmente, o Decreto 8.780 de 27 de maio, a transferiu para a Casa Civil.

O próprio Decreto 4.887/2000 se encontra em questionamento da sua constitucionalidade junto ao STF. O cenário administrativo atual é, portanto, de indefinição quanto à própria legitimidade do processo de identificação e delimitação de territórios quilombolas, por consequência o quadro administrativo relativo ao Patrimônio cultural quilombola, que na lógica do Decreto, tem as dificuldades apontadas, caminha para que duas regras constitucionais de aplicabilidade imediata, a da proteção aos Territórios e a do Patrimônio quilombola, fiquem sem efeito prático.

A Teoria Garantista das Práticas, contudo, considera a identidade e a territorialidade quilombola como práticas jurídicas que seriam regras objeto de aplicação para efeito do art. 68 dos ADCT e 216 e 216-A da CRB. Isto, por sua vez iria bem além da ótica do Marco Temporal, que se adéqua à lógica do “*quilombo original*”, uma identidade pronta como o outro que é esperado de fora pela narrativa da colonialidade.

Logo, há no Marco temporal a confusão do *quilombo original* com o *direito originário*, este que para SILVA e SOUSA FILHO (2016: 79) indica que o direito à terra está na origem da formação da identidade e da vida e existência do Território Quilombola a se autodefinir. É ter em conta para SOLAZZI e WOLKMER (2016: 50) o conjunto de práticas e entendimentos que enfrentam a dogmática e o sequestro legislativo da vontade popular e, via pluralismo jurídico, trazem a interculturalidade.

3.4 CONCEITO CONSTITUCIONAL DE PATRIMÔNIO CULTURAL

Conforme o art. 216 da CRB o Patrimônio cultural brasileiro são os bens materiais e imateriais portadores de referência (trazem consigo a possibilidade de contar, relatar) a ação, a memória e a identidade de um grupo formador da sociedade brasileira.

O bem cultural não é uma essência fixa do grupo formador, mas a produção de uma narrativa da sua ação, memória e identidade, esta que não se dissociará das lutas ideológicas, das tensões entre as construções materiais e simbólicas do grupo e os discursos e instituições (escolas, mídia, museus e aparelhos estatais) que numa sociedade de controle, o atravessam ideologicamente, cujo resultado pode redundar no controle e/ou na produção de posições de diferença dos territórios e identidades.

De todo o modo, o conceito constitucional considera todos os elementos que possibilitem a produção de referência ao grupo formador (incisos I a V do art. 216), as relações que ele cria com o mundo: os objetos materiais (edificações, obras, documentos, artefatos, vestígios arqueológicos e paleontológicos), corporalidade e formas de expressão, as criações imateriais (intelectuais, espirituais, científicas), as criações artísticas e tecnológicas, as conjugações entre o material-corporal e o imaterial (performance teatral, cinematográfica, corporal, esportiva, musical, ritual, dança, língua), e a ação do grupo (modos fazer e viver), além do conjunto paisagístico urbano e rural transformado, ou resultado de instalações museológicas/artísticas na paisagem, ou herdado (sítios arqueológicos, patrimônio paleontológico, geológico, o código genético, físico-químico, atômico e galático) e a referência ou conhecimento do grupo em relação à natureza, o planeta e o cosmos.

Logo, o conceito constitucional não faz distinção de valor cultural entre a teoria/ciência e a prática, também não distingue entre cultura erudita (literatura e música erudita e belas artes) e a cultura popular (artesanato, literatura, música e danças populares), ou o monumental e civilizacional (relativo à cidade) quanto ao oral e o rural.

Do ponto de vista da ação, contempla seja as criações modernas, tal as científicas e tecnológicas, e os lugares de interesse científico (paleontológicos, arqueológicos, paisagísticos), mantém as práticas anteriores ligadas aos documentos e monumentos, e libera a *práxis* e a *poiêseis* aristotélica das classificações hierárquicas decorridas em face da racionalidade moderna e da colonialidade do poder, de modo a contemplar também a prático-poiética do cotidiano (que a modernidade descentrou) e da comunidades indígenas e locais, abrangendo uma ampla diversidade cultural da ação, seja ela racional, seja vernacular.

Logo, contemplou tudo o que se refere à *práxis* e à *poiêsis*, ou seja, todas criações artísticas e científicas e a dimensão da natureza e dos gestos humanos, sem distinção entre a vida comunitária e a sua imitação artística (vide item 2.2.1), pois se protege todas as formas de expressão (inciso I) e os modos de fazer, criar e viver (no inciso II).

Isto é importante par que se perceba que quando o artigo 215, § 1º contempla como direitos culturais as manifestações das culturas dos grupos formadores, considere-se não só os modos de ciar, mas ainda a proteção aos gestos, expressões e modos de fazer e de viver identitários.

Assim, os modos de fazer, ligados às atividades artesanais, os modos de criar, ligados às criações artísticas e científicas, os modos de viver, ligados aos costumes, tradições, ao meio ambiente e à vida como fenômeno complexo, e também todas as formas de expressão (língua, performances, etc), estão todos no mesmo patamar de proteção jurídica.

Não assiste mais à sociedade brasileira, após a CRB, que estejam em cena hoje distinções de patamar e prioridade nas políticas culturais que privilegiam o erudito e o científico em relação ao artesanal, corporal e expressivo oral e gestual. Existem de fato, assimetrias que não permitem que esteja contemplada tanto da estátua de Duque de Caxias (erguida em São Luís do Maranhão em homenagem ao exército), quanto a do Negro Cosme – líder quilombola perseguido naquela gerra pelo primeiro (inexistente na cidade), mesmo que ambas as figuras sejam notórios símbolos da Guerra da Balaiada no Maranhão. Isto mostra o papel ativo ideológico dos aparelhos estatais e da história na afirmação de dadas narrativas e esquecimento de outras no patrimônio cultural.

Ainda que o Plano Nacional de Cultura (Lei 12.343/2010) preveja um específico plano das comunidades tradicionais, as assimetrias fazem com que na realidade não haja o mesmo acesso às políticas culturais entre uma comunidade quilombola e uma equipe cinematográfica.

O patrimônio cultural protege tanto o valor poiético da ação do canto de uma mãe para um filho, quanto ao valor do canto de um artista profissional. Seria possível acautelar os gestos que sejam socialmente significativos e pensar em uma colaboração social para fazer um museu, financiar um filme sobre, e isto seria perfeitamente constitucional. Logo, não seria contemplada apenas as ações de mimese da poiética (narrativa artística literária e teatral e as ditas belas artes) que relatasse o gestual, mas a própria ação das expressões, modos de fazer e viver, que estão contemplados de modo amplo pela proteção.

Protege-se os gestos, expressões, formas de fazer e de viver não só do ponto de vista coletivo, já que muitas vezes o acautelamento irá incidir sobre um praticante individual que mantenha o saber, buscando

preservar a prática e fortalecer a identidade, seja internamente, seja pela difusão social dos valores dos grupos, o que vai dos valores indígenas aos valores do mercado, considerando-se que o pluralismo político é um princípio da República brasileira (art. 1º inciso V da CRB).

Se lermos todas estas atividades poéticas do ponto de vista dos direitos culturais, podemos perceber uma ampla proteção da CRB aos gestos, rituais, alimentação, intimidade (adicional dimensão a tal direito fundamental), sentimentos e corporalidades, não só no viés coletivo, mas ainda do praticante individual do modo de viver, fazer e expressar.

Diferente da poética aristotélica que vinculava a *poiêseis* aos costumes, nas sociedades atuais, há os movimentos contraculturais. No passado os costumes se colocavam contrários a manifestações que foram legitimadas, como a separação, o divórcio, a união estável e o casamento homossexual, que ganharam legitimação democrática. Sendo a proteção aos costumes de natureza infraconstitucional, estes não podem se opor aos gestos e modos de viver que tem criado novas identidades culturais nas sociedades atuais, cuja proteção é de natureza constitucional.

Vemos, pois, a garantia das formas de expressão e modos de viver como um direito fundamental, já que o art. 5º, § 2º da CRB afirma que *“os direitos e garantias expressos nesta Constituição não excluem outros decorrentes do regime e dos princípios por ela adotado”*.

Por exemplo, o assédio a uma mulher e a injúria a um LGBTQTT, ambos em face de suas gestualidades e corporalidades, seriam lesões ao direito fundamental às próprias formas de expressão e modos de viver. A prostituição é modo de viver e corporalidade. Os rituais de sacrifício de animais dos terreiros de religião afro-brasileira, são protegidos como culto, e também como formas de expressão e modos de fazer. Aliás, a cozinha é uma poética constitucionalmente protegida.

Os limites ou conflitos que se possam legitimar contrariamente ao direito cultural às formas de expressão e modos de fazer e viver, só podem advir da ponderação principiológica constitucional. É neste sentido que se vê decisões do STF, em face do meio ambiente, a favor dos direitos dos animais e contra práticas culturais de maus tratos¹¹³.

113 Supremo Tribunal Federal, REsp 153.531-8/SC. Relator: Min. Marco Aurélio. 03/06/1997

COSTUME – MANIFESTAÇÃO CULTURAL – ESTÍMULO – RAZOABILIDADE – PRESERVAÇÃO DA FAUNA DE DA FLORA – ANIMAIS – CRUELDADE. A obrigação de o Estado garantir a todos pleno exercício de direitos culturais, incentivando a valorização e difusão das manifestações não prescinde da observância do inc. VI do art. 225 da Constituição Federal, no que veda prática que acabe por submeter os

Assevere-se ainda, que o Inciso IV do art. 216 protege os espaços em torno das manifestações culturais ou artísticas. Isto quer dizer que a CRB protege os espaços em que se dão os modos de criar, fazer, viver e formas de expressão. Isto reforça as inviolabilidades dos locais de culto, da intimidade, vida privada e honra e da casa (art. 5º, incisos VI, X, XI da CRB), mas também de qualquer outro espaço relativo a práticas culturais, bem como dos espaços paisagísticos urbanos ou rurais.

Isto possibilita afirmarmos que os territórios quilombolas, além de serem garantidos pelo art. 68 dos ADCT, são sítios detentores da sua historicidade (art. 216, § 5º) e espaços das práticas e conhecimentos tradicionais associados quilombolas (inciso IV). Logo, independente de se caminhar para o tombamento constitucional, a proteção cultural reforça a proteção do território quilombola.

Restará a outros pesquisadores, já que não o esgotaremos neste trabalho, observar se outras comunidades locais que não as indígenas e quilombolas (diretamente protegidas na CRB) poderiam reivindicar a proteção de seus territórios como espaços em torno de práticas culturais, bem como se autodeterminar como povos no Brasil (abordaremos esta questão no item a seguir), buscando o reconhecimento jurídico disto.

Desta forma, vislumbramos um garantismo prático que amplia a leitura dos direitos fundamentais a partir do exercício das práticas que são protegidas como direitos culturais, cujas manifestações definidas no art. 215, § 1º da CRB se relacionam a toda a dimensão da ação descrita nos incisos I a V do art. 216, em uma ampla proteção prático-poiética, que não leva em conta só o indivíduo formal da cidadania, mas suas práticas, cuja busca de legitimação abre as faculdades sociais da norma.

Considerados estes aspectos relativos à ação, abordaremos a seguir, o segundo elemento o qual referencia o Patrimônio cultural, que é a memória do grupo formador da sociedade brasileira.

Também sobre este elemento se abre um intenso campo de lutas ideológicas, já que, como diz (BASTOS, 2015) a criação da memória será também a produção de esquecimento. Logo, no patrimônio cultural as narrativas são marcadas pelos produtores institucionais, científicos e políticos, e nem sempre o discurso que emerge confere uma efetiva relação com a práxis e a identidade do grupo formador.

Ver-se-á no próximo capítulo, que em campo identificamos que a memória da comunidade pesquisada se relacionava tanto às referências que os bens culturais materiais e imateriais traziam à tona, como as dos conflitos e discursos racistas que vivenciaram em sua historicidade.

animais à crueldade. Procedimento discrepante da norma constitucional da denominada “Farra do Boi”. In: (MARQUESAN, 2007): 94)

Da mesma forma que fizemos para a ação, buscamos faculdades abertas pela norma constitucional para a consideração da memória como este vir à tona de um acúmulo de lembranças e esquecimentos dos grupos formadores, seja em relação aos conflitos e ideologias que os atravessaram, seja em relação à sua prática e poética no espaço-tempo.

Neste sentido, compreendemos também a memória do território, no sentido que este guarda as heranças, trocas culturais e produções que acumulam uma interculturalidade que se manifesta arqueologicamente, independente dos esquecimentos produzidos pelas atuais identidades.

Consideramos também toda a abertura imaginativa do espaço e do tempo que a paisagem, os vestígios arqueológicos do território, a geologia e o cosmos suscitam para a produção de interpretações do mundo e de saberes comunitários acerca de sua relação com a natureza.

A memória que focamos, portanto, é aquela que emerge do que Bourdieu chama de sentido prático, que considera a consciência como um processo genético criado diante das condições econômicas e técnicas por uma mediação prática, da qual resultam representações. Este modo de ver a memória remonta tanto à tradição marxista da consciência criada pela mediação do trabalho (MARX, 1993), quanto a nietzschiana, da consciência como relação vital: intrincamento do material e imaterial.

É uma memória ligada ao que o arqueólogo LEROI-GOURHAN (1990) chama de *o gesto e a palavra*, os processos mentais decorridos a partir dos gestos práticos e simbólicos que suscitaram a evolução da estrutura mental e social humana (evolução do tipo processo-estrutural, como também foi a biológica¹¹⁴), pois foram os gestos que trouxeram no homem a atividade criativa, a comunicação gestual e a deliberação, bem anteriormente ao surgimento da língua. Trata-se de uma prática-poética da relação (no senso glissantiano), que teve no gesto a base das relações que amplificaram funções mentais e sociais, depois trazendo a língua e a organização étnica, esta, a estruturação que nos marca há 40 mil anos.

114 Nos apoiamos na teoria da cognição de MATURANA e VARELA (1980), para quem a consciência é um processo mental evolutivo da cognição, esta que se sucedeu seja nas estruturas da biologia, psicologia e epistemologia. Mente e consciência não são coisas, mas processos, e isto supera a distinção cartesiana entre *res cogitans* e *res extensa*. A cognição foi o *processo mental* subjacente à evolução, e a *mente* uma atividade imanente à matéria em todos os níveis da vida, de uma célula aos processos de percepção e comportamento. Já as *estruturas vivas* emergem do processo cognitivo, sendo o cérebro uma das que operaram a cognição. A consciência, é o processo cognitivo surgido com a complexidade neural do cérebro. Ela evoluiu da consciência primária (dos vertebrados à maioria dos mamíferos) à consciência reflexiva, cuja característica é a consciência de si mesmo.

O foco da *doença histórica* na civilização e no monumento, não faz ver que, na evolução humana, a civilização foi o “*desenvolvimento de um dispositivo territorial que é [...] a intervenção da cidade no funcionamento do organismo étnico*” (LEROI-GOURHAN, 1990: 172).

Logo, o elemento principal da compreensão da memória humana é o processo pelo qual se dá a prático-poética da relação homem-mundo, que pela criação (prática, poética, artística, científica) tem estabelecido as consciências simbólicas e as territorialidades resultantes da *relação*, criando uma equação entre os recursos, a densidade populacional e a evolução tecnoeconômica do grupo (ibid: 152)

A civilização é apenas um dos tipos de territorialidade possível, e não a única narrativa pela qual, obviamente, somente a memória relativa à cidade e seus específicos valores será lembrada no âmbito do patrimônio cultural, o que exclui todos as territorialidades rurais e seus apropriados valores culturais de uma participação nesta narrativa, ou as relega a um segundo plano, até suscitar o seu esquecimento.

Quando falamos de uma prático-poética constitucional protetiva dos gestos, expressões, modos de criar, fazer e viver, esta é a proteção da base expressiva gestual da memória evolutiva humana, sendo uma abordagem capaz de contemplar a memória dos grupos formadores da sociedade brasileira, não só pela sua participação na civilização.

Esta crítica traz a necessária ressignificação do termo civilização presente no art. 215, § 1º, de modo a perceber que tal conceito ali associado a culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, quer indicar não aquela narrativa civilizacional imperialista oitocentista, mas uma narrativa que distingua a realidade intercultural brasileira.

E isto faz com que se atencie para o campo de lutas ideológicas em torno da memória dos grupos partícipes desta distinta civilização.

Boa parte destas lutas ideológicas no Brasil, estão relacionadas à afirmação de territórios, o que requer a percepção de uma memória das práticas culturais que formaram tais dispositivos territoriais, sem relatos na história tradicional. Seria necessário atenciar para o sentido prático dos grupos, no que os seus bens culturais e processos ambientais podem evidenciar a memória do que Ferrigni chama de um território histórico, as práticas vernaculares que criaram os territórios.

Já o terceiro e último elemento do conceito constitucional é a referência do patrimônio cultural com a identidade do grupo formador.

Em sua origem filosófica, identidade era um termo metafísico e um princípio da lógica aristotélica (o axioma $A=A$) (ARISTÓTELES, 1984), indicando que cada coisa tem a sua identidade que a separa das outras, uma totalidade abstraível, o Ser, que distingue as diferenças.

O termo na antropologia do século XIX era usado neste sentido, para identificar as essências culturais e delinear as diferenças.

A ruptura com tal ideia de identidade se deu em HEIDEGGER (1973:78) que retomando a Parmênides de Heléia, traz a ideia de que o Ser, em verdade, faz parte da identidade, vendo-a como algo que pode aparecer em face de relações de co-pertinência identitária.

É neste sentido que o conceito é usado hoje nas ciências sociais, uma co-pertinência que os indivíduos estabelecem com os grupos e com a coletividade, sendo também o sentido usado pelo art. 216 da CRB.

Aquilo que pontuamos com base na atual discussão do tema é o caráter reconstrutivo da identidade, sua constante ressignificação coletiva e individual, que é defendido, além de Stuart Hall, por Bauman.

Zigmunt BAUMAN (2005), preocupado com o que ele chama de modernidade líquida, define a identidade como uma autodeterminação, o “eu postulado”. Para ele, as identidades reforçam as comunidades como lugar que as definem. A identidade não está em questão na comunidade da vida e do destino (cujos membros vivem juntos em ligação absoluta).

Só nas comunidades em que as crenças de pertencimento tiveram seus mecanismos desmascarados, cujas ideias são formadas por uma variedade de princípios, foi que a identidade coletiva caiu em um desinteresse, trazendo a construção das identidades individuais.

Estas identidades individuais são uma constante batalha contra a dissolução e a fragmentação (modernidade líquida), na tentativa de uma reestruturação social em outras bases, já que o consolidar da identidade perpassa pela recriação de vínculos e conexões entre as pessoas.

Stuart Hall, já descrevemos, também vê a identidade como reconstrução, mas analisa o surgimento de novas identidades de um modo diferente de Bauman. Elas não representam uma luta entre uma fragmentação individualista e a reconstrução coletiva, mas sim, a articulação de novas posições de diferença no seio das lutas ideológicas.

De um lado as essências e diferenças classificadas em hierarquias sociais na modernidade, ao serem desmascaradas, liberaram práticas e subjetividades silenciadas que tiveram a oportunidade de se rearticular.

Contudo, o atravessar da variedade de discursos ideológicos (os aparelhos de estado, a mídia e as outras identidades culturais), fazem com que a rearticulação das novas identidades se mostre de um modo contraditório, com multireferências que não permitem o estabelecimento de posições binárias (como a distinção burguesia e proletariado).

As identidades neste sentido, mostram a rearticulação de posições subjetivas ou coletivas silenciadas, por meio da criação de posições discursivas novas, que podem até assumir alguma essência (como a do

negro), mas que buscam, em verdade, pontuar as diferenças de suas experiências subjetivas e sociais, criando novas posições políticas.

Portanto, para o autor, a identidade cultural (que é aquela que nos interessa para efeito do conceito de patrimônio cultural) surge a partir do senso de pertencimento étnico, racial, religioso, linguístico, que era na modernidade resumido à figura da identidade nacional, e ao vínculo individualista e da cidadania formal com a centralidade estatal, mas que no contexto atual, sem um padrão essencial fixo, é a articulação de novas posições sociais e políticas dos grupos culturais (HALL, 2006).

É neste sentido, que vemos o quilombola como a articulação de uma nova posição política de um grupo cultural, motivo pelo qual na discussão que decorre no STF sobre a constitucionalidade do Decreto 4.887/2003, nos opomos à exigência de um marco temporal, pois a fórmula “remanescente de comunidade de quilombo” surgiu apenas em 1988 no art. 68 dos ADCT, séculos depois da existência comunitária, logo, só após a promulgação da CRB, é que a comunidade poderia vir a criar uma identidade com esta fórmula, que não pode ser presumida como essência anterior. De outro lado, esta exigência desconsideraria que muitas comunidades ainda teriam de superar opressões e assimetrias atuais, até que pudessem vir a se reconhecer como quilombolas.

Consideramos, assim, que ao falar da comunidade quilombola, conforme o conceito de identidade do art. 216 da CRB, o que surgiria como grupo formador, não seria uma essência fixa ligada ao passado escravista, mas toda a trajetória da comunidade até o presente, o que inclui o atravessamento ideológico dos discursos opressores, racistas, e dos aparelhos ideológicos estatais e midiáticos sobre a comunidade, de tal modo que as mudanças culturais, tal o cessar de manifestações culturais e adesão à cultura midiática, não podem ser lidos meramente como fragmentação da identidade, considerando a identidade cultural como marcada por multireferências, que não anulam a comunidade como a estrutura básica identitária do grupo.

Concluindo, o conceito constitucional de Patrimônio Cultural não considera os grupos formadores da sociedade brasileira como essências fixas, mas como identidades em constante reconstrução, cuja memória e ação se relaciona ao seu sentido prático, a todas as ações práticas e poéticas que podem referenciar a sua história e a produção de bens materiais e imateriais no decorrer do tempo, considerando estes bens como a possibilidade de criar referências esta mesma identidade, memória e ação do grupo formador.

3.5 OS BENS CULTURAIS QUILOMBOLAS NA INTERNACIONAL PROTEÇÃO DE MODOS DE VIDA AUTODETERMINADOS: DIREITOS HUMANOS RECEPCIONADOS NO BRASIL

Como o conceito constitucional de Patrimônio Cultural traz o grupo formador da sociedade brasileira, buscaremos agora compreender as comunidades quilombolas no quadro jurídico de sua proteção enquanto grupos autodetermináveis no Direito brasileiro e no Direito Internacional, uma questão multidisciplinar no âmbito do Direito.

Não podemos abstrair o valor intrínseco das práticas e bens culturais, desconsiderando sua relação com os modos de vida que também tem sido objeto de proteção jurídica no âmbito dos Direitos humanos, dos modos de produção protegidos pelo Direito do trabalho, Direito econômico e Direito ambiental desde o Direito internacional.

A prática e o bem protegido culturalmente, no Direito Econômico é um arranjo produtivo da economia criativa, no Direito Ambiental, conhecimento tradicional associado a biodiversidade, no Direito do Trabalho, o trabalho vinculado ao território, nos Direitos Humanos, elemento do modo de vida protegido. O recortar do patrimônio cultural quilombola, não pode excluir a proteção sistêmica que o Direito confere a tais bens, como modos de vida, produção e relações ambientais.

As graves questões ambientais em curso na atual problemática global tem aberto uma perspectiva de interdependência ambiental e econômica dos Estados-nação, que para SCHRIJVER (2008: 2) faz com que estes estejam *entrelaçados em uma rede de tratados e cooperação internacional*, o que tem construído uma Ordem Internacional cada mais horizontal, requerendo novas formas de cooperação política.

As Comunidades locais estão no âmago da cooperação que vem se formando desde uma sociologia de novos sujeitos de direito globais, o que têm alargado o âmbito dos Direitos constitucionais e do Direito Internacional. O ponto de partida deste processo, foi o princípio da autodeterminação dos povos, no seio da descolonização do pós-guerra.

Ali se reivindicava a soberania dos povos sobre os recursos naturais de seus territórios, se opondo a monopólios de exploração obtidos por empresas privadas no marco de uma injusta ordem jurídica colonialista, criada pelo poder imperialista anteriormente afirmado.

Contudo, o contexto de formação dos novos Estados nacionais independentes, acabou obscurecendo a personalidade jurídica autônoma dos povos quanto às suas dinâmicas territoriais. A autodeterminação dos povos, embora seja um princípio vigente no Direito internacional, foi obliterada no que diz respeito à soberania dos recursos naturais nas

resoluções da ONU, para dar lugar à figura do novo Estados-nação¹¹⁵, , este que reproduziu como natural a estrutura monista ocidental, sem incluir a autodeterminação como pluralidade cultural em seu interior.

Deve-se pesar a inicial importância geopolítica dos novos Estados-nação em um contexto bipolar e para criar a posição de não-alinhamento da Conferência de Bandung (1955), que contribuiu para a reformatação do Direito Internacional, criando novos tipos de relações diplomáticas, não mais centradas apenas dos Estados norte-planetários.

Este contexto bipolar criou a reprodução ideológica da ideia dos Estados-nação como titulares naturais das narrativas das comunidades imaginadas nacionais e da representação legítima de interesses, de modo que os novos eram os mesmos atores geopolíticos monopolistas, sem considerar possíveis conflitos que se poderiam estabelecer entre os povos e a burocracia estatal, ou o papel que os novos Estados poderiam desempenhar para recriar os interesses multinacionais em seu interior.

Acrescente-se a isto o fato de que o conceito de desenvolvimento se estabeleceu como uma espécie de receita neoimperialista¹¹⁶, num contexto em que os interesses das grandes potências contrapostas na bipolaridade da guerra fria, coincidiam precisamente com sua demanda de alinhamento dos novos Estados-nação aos seus blocos geopolíticos. Estes propunham modelos de desenvolvimento econômico oferecidos, ambos que partiam do olhar da pobreza como justificava ideológica da intervenção econômica dos países industrializados nos países alinhados.

Deste modo, as práticas sociais de comunidades locais eram desconsideradas de qualquer valor econômico, não se levando em conta a diversidade das matrizes culturais.

115 Com efeito, Schrijver (2008) mostrou como até a Década da 60, o Princípio da Soberania Permanente sobre os recursos naturais era relacionado, nas resoluções das Nações Unidas, ao direito de auto-determinação dos povos, entrando, contudo, em desuso tal associação, após as independências nacionais, onde a soberania sobre os recursos naturais voltou a ser relacionada, nas resoluções, como um atributo exclusivo dos Estados.

116 Basta para isto a lembrança de OLIVEIRA (2015) de que a terminologia subdesenvolvimento surgiu no discurso inaugural de 1949 do Presidente americano Harry Truman, substituindo o binômio metrópole/colônia por desenvolvimento/subdesenvolvimento, uma nova roupagem imperialista, pois a ação colonialista era mascarada como missão civilizadora, e na era do desenvolvimento, do Programa de Desenvolvimento Internacional de 1950, a pecha do subdesenvolvimento e da pobreza justificou intervenções econômicas junto aos novos Estados-nação, lendo a diversidade cultural dos povos como atraso, e para isto propondo o 'fair dealing' (negócio justo) democrático, para promover o desenvolvimento de áreas subdesenvolvidas.

Contudo, com o passar do tempo, foi possível perceber que as comunidades locais no interior dos novos Estados-nação e também daqueles criados nas descolonizações do Século XIX, não tinham necessariamente a diversidade dos seus elementos culturais e de suas territorialidades contempladas pela estrutura clássica do Estados-nação.

O Estado moderno europeu, desde que criado no Século XVI pela união de pequenos feudos e burgos em torno do poder de soberanos ou assembleias nobiliárquicas, sempre foi o controle do espaço, a regular a propriedade e a circulação de bens, baseado no monopólio do território e na naturalização do povo. O Território é tido como espaço sob o controle monopolista indissociável da ideia de soberania estatal. Já o povo, pela ideologia nacionalista do Século XIX, pressupõe uma uniformização étnica, seja como presunção jurídica, seja como uma invenção da identidade nacional e do monopólio estatal da cultura

Por meio de Appiah e de Mudimbe pudemos identificar a base ideológica essencialista do unanimismo da raça negra como elemento sociológico que fundamentou o novo Estado-nação africano bem longe da pluralidade cultural das gneses africanas e bem mais ligado à ideia de controle do território e do povo

Este ponto é importante para compreender como no Direito Internacional, mesmo depois de consolidados os novos Estados-nação do Século XX, se estabeleceu um conflito entre o princípio da Soberania sobre os recursos naturais por parte dos Estados e o da autodeterminação dos povos. A pesquisa de SCHRIJVER (2008: 9) identificou nas Nações Unidas, várias injunções formuladas para reivindicar que a soberania dos Estados sobre os recursos naturais não fosse exercida nos territórios nacionais contrariamente ao interesse da população e povos indígenas, com base no princípio da autodeterminação dos povos.

A existência do conflito mostra também que há uma ponderação jurídica em discussão sobre o caráter absoluto de soberania estatal sobre recursos naturais e território, em face do princípio da autodeterminação dos povos, este que tem sido usado para defender o direito do grupo de manter determinadas relações socioambientais, suas próprias dinâmicas sociais realizadas por meio das específicas práticas culturais, que lhes conferem uma dada sustentabilidade como territórios, protegidos como modos de vida pelos direitos humanos.

Esta ponderação propõe que o Estado-nação não é mais o único elemento político de legitimidade para determinar a propriedade e os processos de circulação de bens nos territórios. Para além da perspectiva unicamente contratualista do Estado, tem-se percebido como legítimo do ponto de vista político considerar as diversas dinâmicas culturais que se

estabelecem no seu interior, como processos específicos de apropriação sustentável, que possam ser consideradas pelo Direito como normas de gestão destes territórios por estes grupos. Para Derani:

Os elementos do patrimônio ambiental são apropriáveis. A apropriação é a ação humana de tomada de um objeto para satisfação de uma necessidade, ou de uma vontade, ou desejo. Esta apropriação não significa necessariamente inserção do objeto no âmbito de um poder individualizado, excludente, isto é, na forma de propriedade privada. Há diversas formas de apropriação que geram ou não direitos de propriedade. (DERANI, 2003: 67)

Em relação ao surgimento e afirmação da autodeterminação dos povos como princípio, esta foi inicialmente prevista na Carta das Nações Unidas, reafirmada por meio de outras dimensões nos instrumentos sucessivos do Direito Internacional¹¹⁷.

Já a Convenção nº 169 (OIT, 1989) (internalizada pelo Decreto 5.051/2004 no Brasil) é um instrumento do organismo internacional para as relações de trabalho, que protege os povos indígenas e tribais, reconhecendo os artigos 5º, 8º, 14 e 16 desta Convenção seus “*valores e práticas sociais, culturais religiosos e espirituais*”, “*o direito de conservar seus costumes e instituições[...]desde que não sejam incompatíveis com direitos fundamentais*”, os direitos de posse e propriedade das “*terras que tradicionalmente ocupam*”, e de voltar a elas “*assim que deixarem de existir as causas que motivaram seu traslado*”, desta forma, vendo tais povos como territórios autônomos, modos de produção criados por específicos bens e práticas culturais.

As decisões mais representativas desta ponderação em curso, são as da Corte Interamericana de Direitos Humanos, que têm estabelecido uma espécie de jurisprudência socioambiental, reconhecendo a proteção

117 Em 1966, na XXI Assembleia Geral das Nações Unidas, os Pactos Internacionais dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais e dos Direitos Civis e Políticos (que só foram internalizados no Brasil pelos Decretos 591 e 592 de 1992), reafirmaram o Direito dos povos à autodeterminação livre, tanto no que diz respeito à sua condição política, ao seu desenvolvimento econômico, social e cultural, direito de estabelecer sua própria organização jurídica e política, por suas instituições sociais, e de determinar processos de gestão territorial com base em suas práticas culturais, reafirmados na Declaração e no Programa de Ação da Conferência de Direitos Humanos de Viena de 1993 e na Declaração da ONU sobre os Direitos dos Povos Indígenas, de 7 de Setembro de 2007.(ainda não internalizada no Brasil)

do meio Ambiente em compasso com os direitos territoriais indígenas e tribais, direito à informação ambiental, afastamento da violência física, deslocamentos, e estabelecimento de novas espécies de danos morais, à espiritualidade e valores culturais, em face de empreendimentos autorizados pelos Estados, como nos casos Mayana (Suma) x Nicarágua (2001), Moywana x Suriname, Yake Axa x Paraguai, Sawhoyamaxa x Paraguai, Xákmok Kásy x Paraguai e Kichwa Sarayaku x Equador¹¹⁸.

Importante ligar a autodeterminação dos povos com a Declaração e Programa de Ação da III Conferência Mundial de Combate ao Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e intolerância correlata, de Durban, 2001, já que foi o racismo que estruturou a ideia de práticas inferiores (ainda persistente no viés do atraso), considerando sua superação como um fator para a diversidade das práticas culturais.

No Brasil, normas legais que mantinham resquícios colonialistas, e que viam os povos indígenas como incapazes do ponto de vista civil e previam a sua tutela como prerrogativa do Estado, só foram revogadas tacitamente a partir da promulgação da CRB (por serem contrárias a seus artigos 231 e 232), e explicitamente em 2002 com o novo Código Civil. A Constituição adotou, em seu art. 1º, inciso V, o pluralismo político como fundamento da República e do Estado Democrático de Direito e absorveu, em seu art. 4º, inciso III, a autodeterminação dos povos, nas relações externas, mas isto também é um compromisso constitucional internacional quanto aos povos inseridos no país.

Mas, excetuando o artigo 231 da CRB que reconhece os Índios em face da sua organização socioeconômica, costumes, línguas, crenças e tradições¹¹⁹, não há a definição pela CRB de outras comunidades que poderiam se autodeterminar no país, o que foi um caminho aberto pela recepção do art. 1º, inciso 1-a da Convenção 169 da OIT (povos tribais são os que se distinguem, total ou parcialmente, pelos próprios costumes, tradições, legislação, condições socioeconômico-culturais). e do inciso 1-c do mesmo artigo que define o critério da autodefinição identitária para determinar tais grupos.. O art. 5º, §2º da CRB estende os direitos fundamentais para abranger outros princípios da CRB e dos tratados internacionais. Logo, após a recepção da referida convenção no

118 Neste ponto agradecemos a colaboração da Doutora Eliane Moreira, pós-doutoranda do PPGD-UFSC.

119 Com efeito, o art. 1º, inciso 1-b da Convenção 169 da OIT considera como indígenas os descendentes das populações que habitavam o país na época da conquista, colonização, ou do estabelecimento das atuais fronteiras, que conservam, mesmo que parcialmente, suas próprias instituições sociais, econômicas, culturais e políticas.

Brasil como princípio de direitos humanos, o Estado brasileiro não pode negar ao um povo que se autodefinia em torno de suas práticas culturais, a proteção de seus territórios e modos de vida.

Em nosso ver, é indubitável que, através da compilação do art. 68 dos ADCT e do art. 216 § 5º da Constituição da República, o Estado brasileiro reconheceu a autodeterminação de comunidades quilombolas, isto porque, como já argumentado, por tais instrumentos determinou a propriedade das suas terras, bem como a proteção do patrimônio cultural destes territórios, não havendo como desconsiderar sua proteção como comunidades definidas por próprias tradições históricas e culturais e próprias condições sociais e econômicas, configurando a definição de povos tribais da Convenção 169 da OIT¹²⁰. Confirma esta concepção o fatos de a discussão hermenêutica do referido art. 68 dos ADCT e a regulação do Decreto 4.887/2003 terem concebido a autoatribuição étnica como critério de reconhecimento das comunidades quilombolas.

Nada impede, contudo, que outras comunidades brasileiras sejam distinguíveis por próprias tradições históricas e culturais e condições socioambientais e econômicas, podendo serem protegidas pela autodeterminação dos povos, ainda mais tomando-se em conta o indicativo do art. 215, § 1º da Constituição, que relaciona culturas populares, indígenas, afro-brasileiras e grupos partícipes do processo civilizatório nacional, ao Patrimônio cultural brasileiro. Logo, comunidades que mantenham territorialidades ligadas, mesmo que parcialmente, as próprias tradições históricas, e práticas culturais populares, indígenas, afro-brasileiras ou de outros grupos partícipes da civilização, poderiam se autodefinir e buscar esta proteção.

Como exemplo, as cartografias sociais do antropólogo (ALMEIDA, 2005; 2006; 2006b; 2006a; 2007; 2007a; 2007b; 2007c) têm evidenciado territorialidades extrativistas (castanhais do povo, quebradeiras de coco babaçu, peconheiros, piaçabeiros), artesanais, ribeirinhas, pecuárias (fundos de pasto, faxinais), organizadas para reivindicar suas territorialidades, sem falar dos seringueiros e de outras comunidades, que buscam a proteção de seus territórios no Brasil.

Além desta reivindicação da autodeterminação destes povos, a percepção jurídica destas diversas territorialidades também aponta para a proteção na seara do Direito ambiental internacional e brasileiro.

120 A ficção jurídica povos tribais não deve, como poderia parecer, ser considerada como proteção de uma cultura, sociedade e economia estáticas, vinculada à ideia de fossilização das comunidades, devendo considerá-las como dinâmicas sociais, econômicas e territoriais.

3.5.1 Proteção ambiental dos territórios

A existência de tal diversidade de territórios comunitários no Brasil, traz também outra dimensão de sua proteção no que diz respeito à sustentabilidade ambiental, conforme o Direito internacional e o Meio ambiente cultural e propósitos de desenvolvimento econômico e social sustentável na CRB, a considerar os conhecimentos tradicionais e os processos de produção e gestão dos recursos naturais, pela apropriação individual e coletiva destes modos de vida.

Dentre os princípios da ordem econômica do art. 170 da CRB, estão a *valorização do trabalho humano*, a *defesa do meio ambiente*, a *função social da propriedade* e a *redução das desigualdades sociais*. Dentre os da ordem social, estão o *primado do trabalho* e *objetivo da justiça social* (art. 193). E o meio ambiente ecologicamente equilibrado (art. 225) é tido como *bem de uso comum do povo* e *essencial à sadia qualidade de vida*, requerendo a *preservação dos processos ecológicos essenciais* e da *diversidade do patrimônio genético*.

Estas territorialidades têm a potencialidade de realizar pelos seus conhecimentos tradicionais e modos de produção, os princípios da justiça social, da função social da propriedade e do primado do trabalho humano, além da redução de desigualdades e do equilíbrio ambiental, na medida que configurem processos ecológicos de diversidade biológica, em face da diversidade da apropriação cultural do meio ambiente.

Uma eventual objeção quanto ao contraste de tais territorialidades em relação ao modo de produção elegido na Constituição da República brasileira é questionável, já que como argumenta DERANI (2008: 8), a CRB escolheu o modo de produção capitalista, baseado na economia de mercado e na livre iniciativa, entretanto, será observando as relações realmente existentes que se poderá contemplar os modos de produção que emergem no Brasil, compreendendo a existência de outros modos de produção, que nessa sociedade coexistem com o modo de produção dominante, não se podendo, simplesmente nivelar o Brasil aos demais Estados Capitalistas, e assim, elidindo o compromisso com o espaço e tempo da sociedade brasileira.

Ficou notória no âmbito internacional a defesa de SHIVA (2003), na Convenção da Diversidade Biológica, do contributo das comunidades locais para o meio ambiente, apontando o valor ecológico dos sistemas agroflorestais para a biodiversidade e a biomassa, dos conhecimentos tradicionais milenares que seriam a base destas estratégias ambientais.

Isto não seria como timbrar estas territorialidades com um selo de garantia de sustentabilidade, desconsiderando eventuais degradações

ambientais ou disparidades socioeconômicas a elas associáveis. Mas, da mesma forma que há o compromisso constitucional de desenvolvimento capitalista sustentável (sem a criação da sociedade de risco), vemos o compromisso com a sustentabilidade destas territorialidades.

Logo, necessário compreender a proteção jurídica das práticas e bens culturais destas comunidades, no âmbito de uma gestão mais ampla que a cultural, que considere o Desenvolvimento Sustentável.

VINUALES (2012), em *“Foreign Investment and Environment International Law”* traz um quadro da relação entre os investimentos estrangeiros e o Direito Ambiental, sobre o impacto que a consciência ambiental tem propiciado para tornarem mais ativos os Tratados sobre o meio ambiente no Direito Internacional, reformatando e restringindo o investimento estrangeiro. Na parte II deste livro, o autor estabelece um quadro internacional acerca das questões do Direito ambiental que tem impactado o investimento internacional, no que identificou no capítulo 8, a proteção da diversidade biológica e cultural como um destes fatores. Em especial, ele dá atenção às decisões da Corte Interamericana de Direitos Humanos sobre as comunidades indígenas e tribais.

Não há, pois, como negar que no seio internacional a questão das comunidades locais tem se estabelecido como relevante na discussão do desenvolvimento sustentável, seja pelas restrições que a proteção a tais territórios acarretam, seja pela reformatação que tem trazido nos moldes do desenvolvimento verde, da percepção de que se poder afirmar outros processos de desenvolvimento sustentável, que não só o capitalista.

Podemos perceber que estas comunidades saíram da dominação jurídica da modernização, em que, ideologicamente, o binômio riqueza e pobreza as excluía de proteção jurídica e de políticas econômicas e sociais, em face de estarem marcadas pela ideia do atraso, alastrada a tudo o que era tido como pré-capitalista, avançando agora ao momento de afirmação de sua relevância para o desenvolvimento sustentável.

Isto de um lado, pode ser ideologicamente funcional à reinserção das comunidades nas mesmas estratégias de dominação, como projetos desenvolvimentistas (no molde dos atuais programas de combate a pobreza do banco mundial), ou na reafirmação de modelos capitalistas dependentes, ou que criem a dependência das comunidades ao Estado (no molde dos atuais programas de transferência de renda).

Mas abre a possibilidade, que articulamos nesta tese, de uma gestão econômica e ambiental comunitária, baseada nos apropriados bens culturais, que seriam a base para um viés de ecodesenvolvimento, e no caso da gestão cultural, criando um vetor de fortalecimento da identidade e da economia da cultura.

Logo, para nós, a proteção jurídica em tela, não visa proteger romanticamente uma pretensa pureza primitiva da organização social, ou uma relação de natividade com o território, mas a relação ambiental que suas práticas culturais estabelecem como dinâmicas sociais, pensando na sustentabilidade das práticas e bens culturais que configuram a gestão ambiental desta apropriação sustentável.

Neste contexto, algumas normas jurídicas internacionais têm asseverado a relevância ambiental destas práticas:

- O Princípio 22 da Declaração do Rio 1992, que dá relevo ao papel que comunidades locais têm para o meio ambiente e o desenvolvimento, pelos seus “conhecimentos tradicionais”;
- O artigo 8 (j) da Convenção sobre a Diversidade biológica de 1992, ressalta o papel de comunidades locais ao uso sustentável da diversidade biológica e recomenda a divisão equitativa dos benefícios da utilização dos “conhecimentos tradicionais”;
- Mais recentemente, o Protocolo de Nagoya de 2010, que entrou em vigor em 2014, regulou a divisão equitativa dos benefícios dos conhecimentos tradicionais, o que gera uma clara relevância para tais conhecimentos como valor econômico

De um lado, a CDB se preocupou com a “*cobiça mercantil a ser, segundo os padrões internacionais de registro de patentes de invenções e outras formas de propriedade intelectual, apropriadas por grandes empresas multinacionais.* (DANTAS, 2003: 91).

Mas esclarece (DERANI, 2002:156), a norma fala de acesso ao conhecimento tradicional, permite uma apropriação do sujeito acessante, que “*torna-se proprietário privado de algo que não é privativo de ninguém, pois ou pertence a todos (patrimônio genético), ou pertence a uma coletividade específica (conhecimento tradicional associado)*”.

E como diz (RUBIO 2004), os conhecimentos tradicionais, sob esta ótica, “*lamentavelmente acabam se associando reduzidamente aos direitos de mercado, das empresas e dos grandes proprietários, e não aos direitos de seres humanos e/ou dos povos*”¹²¹.

É a lógica do bem jurídico, da abstração de uma prática produtiva como produto, este considerado como um bem utilitário ao mercado, que foi o marco do desenvolvimento da economia capitalista como um sistema artificial de leis matemáticas, fora do qual estavam a vida e o meio ambiente, como externalidades econômicas em relação a tais bens.

Ocorre que na atual sociedade de controle, as liberdades que se

121 *cuando, lamentablemente, éstos acaban asociándose reducidamente a los derechos del mercado, de las empresas y de los grandes propietarios y no a los derechos de los seres humanos y/o de los pueblos*

conferem a comunidades, em verdade, escondem um movimento em que o mercado busca transformar a própria vida, incluindo conhecimentos tradicionais, como objetos utilitários na ótica dos bens de mercado.

Esta transformação da vida em bem de mercado se dá por meio do direito de patentes de qualquer passo inventivo que seja passível de aplicação industrial, conforme o art 27.1 do Acordo TRIPS. Isto reforça uma ótica em que processos da vida são vinculados ao desenvolvimento capitalista, e desvinculados do desenvolvimento de suas matrizes.

É neste sentido que consideramos o viés do garantismo prático em que a proteção jurídica, antes da abstração de bens, perceba práticas comunitárias a proteger, bem como que estas mesmas práticas sejam o ponto de partida para um viés de ecodesenvolvimento, de tal modo que não é possível separar os conhecimentos das identidades comunitárias.

Outro aspecto crítico à CDB, é que além de abrir espaço para que os conhecimentos comunitários sejam vinculados ao mercado, tende a centralizar o monopólio do Estado, estabelecendo em seu art 15 (1) que o acesso aos recursos genéticos pertence aos governos nacionais em decorrência do princípio da Soberania sobre os recursos naturais (ao qual adere em seu art. 1º). Contudo, o art. 8 (j) da CDB obriga o respeito dos Estados aos conhecimentos tradicionais associados.

Logo, quanto à biodiversidade como propriedade da coletividade, a titularidade é do Estado, no que consideramos um equívoco na redação do artigo a afirmação do governo como titular. O Estado é a instituição em si, o governo é apenas uma administração temporária do Estado.

Já quanto aos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade, em face da redação do artigo 8 (j) e da autodeterminação dos povos, a titularidade é da comunidade detentora do conhecimento.

No Brasil, a existência do Meio ambiente cultural como princípio constitucional, em que os bens socioambientais redimensionam o direito à vida, mais distante se está da interpretação monopolista pelo Estado do acesso ao patrimônio genético pelas comunidades. Seria grave ofensa ao direito à vida, se fosse exigido a uma comunidade que antes de acessar o patrimônio genético, ou seja, de exercer processos ecológicos essenciais a seus modos de vida, que ela o solicitasse ao governo.

Tanto assim o é que o art. 6 (2) e 7 do Protocolo de Nagoya deixa claro que o acesso ao recurso genético requer consentimento prévio informado e que no caso dos conhecimentos tradicionais associados, tal consentimento requer o envolvimento das comunidades indígenas e locais, requisitos necessários também para efeito do certificado de conformidade previsto no art. 17 (3).

Evidente está que o recurso genético é visto, em sua origem *in-*

situ, ligado à socio-biodiversidade ou territorialidade da comunidade, sendo esta a titular do acesso ao recurso como processo ecológico do seu modo de vida, criado desde suas práticas e bens culturais.

É neste sentido que Derani, sobre a revogada Medida Provisória nº 2.186-16/2001, traz-nos um esclarecimento, de todo válido para a atual Lei 13.123/2015, de que ela:

reconhece um direito de acesso preexistente, que é o direito das comunidades indígenas e comunidades locais no uso e exploração do conhecimento que detêm sobre o patrimônio genético [...] a ele não se outorga um direito de propriedade [...] é protegido [...] sob o nome da “Proteção ao Conhecimento Tradicional Associado” [...] Como consequência, um conjunto de direitos, garantias e limitações passa a se impor sobre esta relação (DERANI, 2003: 79-80)

A relação entre conhecimentos tradicionais associados e os bens culturais da comunidade é asseverada na referida lei, que concernente ao conhecimento tradicional associado¹²² ao patrimônio genético¹²³, afirma em seu art. 8º, § 2º que *integra o patrimônio cultural brasileiro e poderá ser depositado em banco de dados, conforme dispuser o CGen ou legislação específica*”, e no § 3º que os inventários culturais estão dentre as formas de reconhecimento de tais conhecimentos.

Esta correlação, contudo, privilegia a lógica do banco de dados e do benculturalismo centralizados nos órgãos estatais, sem voltar-se para a faculdade aberta na CRB, da gestão em colaboração, que neste caso, além do patrimônio cultural, focaria a sustentabilidade das práticas.

Não se pode falar em acautelar e preservar os bens culturais e os conhecimentos tradicionais associados, se os modos de vida estiverem em ameaça. Logo é necessário pensar um vetor estruturante destas práticas culturais, seja no viés identitário, seja no da sustentabilidade.

Do ponto de vista jurídico, para (SHIRAIISHI NETO, 2004):11): *“o Direito precisa considerar as práticas jurídicas não formalizadas, que se impõem como necessárias por força da existência do grupo”*. E isto para nós incorre na proteção destas práticas em todas as suas

122 Definido pela lei como a informação ou prática de população indígena, comunidade tradicional ou agricultor tradicional, sobre as propriedades ou usos diretos ou indiretos associada ao patrimônio genético. (Art 2º, II)

123 Definido pela lei como a informação de origem genética de espécies vegetais, animais, microbianas ou ou espécies de outra natureza, incluindo substâncias oriundas do metabolismo destes seres vivos. (Art. 2º, I)

dimensões jurídicas: a proteção do território, da cultura, do meio ambiente e como práticas econômicas sustentáveis.

Neste ponto, é imprescindível trazer à discussão o voto separado de WEERAMANTRY (1997: 96), no âmbito do caso Gbičikovo-Nagymaros, discutido na Corte Internacional de Justiça:

O direito ambiental internacional está agora em uma fase de formação, assim como o direito internacional em seus estágios iniciais. A riqueza da experiência do passado a partir de uma variedade de culturas está disponível para ele. Seria uma pena se isso fosse deixado inexplorado meramente por causa de atitudes de formalismo que veem tais abordagens como não sendo inteiramente rigorosas.¹²⁴

Deste modo, o autor percebe a importância do contributo que as práticas tradicionais das comunidades locais têm para o Direito Internacional, vendo-as como Direito costumeiro internacional:

os sistemas jurídicos não incluem apenas sistemas escritos, mas também os tradicionais, que pesquisadores modernos têm mostrado não serem menos sistemas legais do que os escritos, e em alguns aspectos ainda mais sofisticados e bem afinados do que eles. (ibid: 109)

O direito vivo diariamente observado por membros da comunidade, cujo cumprimento é tão axiomático que é tido como certo, não é privado do caráter de direito pelo padrão de redução à escrita. Escrever é naturalmente útil para estabelecer a segurança, mas quando um direito como o dever de proteger o meio ambiente é tão bem-aceito que todos os cidadãos agem segundo ele, esse direito faz parte do sistema jurídico em questão. (ibid: 109)

Lembramos que as normas costumeiras no Direito internacional tem um valor elevado, em face de este não se estabelecer como uma hierarquia, aos moldes de uma Constituição, mas sim, desde Tratados horizontais. Na maioria das vezes princípios do Direito internacional emergem do costume. Para o autor, o princípio do Desenvolvimento Sustentável tem a natureza de direito costumeiro, de modo a contemplar nesta norma as práticas costumeiras ambientais que o realizam:

124 Agradecemos ao colega Honácio Braga pela prestimosa tradução.

no direito internacional, há indícios abundantes do grau de reconhecimento geral, entre os Estados, de uma determinada prática como obrigatória para dar ao princípio do desenvolvimento sustentável a natureza de direito costumeiro (ibid: 103-104).

Devemos examinar não só o que tem feito os modernos sistemas de irrigação falharem; é mais importante entender o que fez com que sociedades tradicionais de irrigação tivessem sucesso [...] ao longo de milhares de anos, e que os sistemas de irrigação modernos raramente durem mais do que décadas [...] uma conciliação entre os métodos e a natureza da terra, da água e do clima. O direito ambiental moderno precisa anotar a experiência do passado para conciliar o desenvolvimento com os imperativos ambientais. (WEERAMANTRY, 1997: 109)

Embora seja um voto dissidente, é importante perceber que foi a primeira e única manifestação da Corte Internacional de Justiça acerca do conteúdo do Princípio jurídico do Desenvolvimento Sustentável.

A leitura de Weeramantry para o princípio do desenvolvimento sustentável, não desconsidera a possibilidade de uma matriz capitalista sustentável, mas observa que mesmo esta deveria buscar compreender os métodos aplicados pelas comunidades locais para uma longevidade milenar de processos ambientais e produtivos intergeracionais.

Por sua vez, o Direito deve buscar nestas realidades, as normas e princípios e que poderiam ser usados seja pela produção legislativa, seja pela jurisprudencial para concretizar o desenvolvimento sustentável.

De outro lado, isto abre a perspectiva para ver nestas realidades, matrizes distintas daquela capitalista, que na medida em que mantenham processos ecológicos aptos à intergeracionalidade, são protegidas pelo princípio do Desenvolvimento sustentável.

Com relação às comunidades quilombolas, já demonstramos que através da CRB é possível identificar a sua proteção pelo viés da autodeterminação dos povos, já que a Constituição prevê seja a proteção dos territórios quilombolas, seja a sua proteção cultural, e que conforme a Convenção 169 da OIT, são protegidas as comunidades que tenham a sua organização social baseada, ao menos de modo parcial, em suas específicas tradições, costumes e práticas culturais.

Símile é o critério de proteção da Convenção da Diversidade Biológica, voltado às específicas práticas culturais que sejam associadas à biodiversidade, garantido o direito de acesso direto às comunidades

que tenham tais práticas como parte de sua organização social e de sua vida, e assim, garantindo também o desenvolvimento sustentável destas práticas. Independente da revogação do art. 7º, inciso III da Medida Provisória 2.186-16/2001, que incluía as comunidades quilombolas no quadro da proteção da CDB, isto não retirou estas comunidades desta proteção, a considerar o quadro constitucional da sua proteção como comunidades e quanto às suas práticas culturais.

Consideramos ainda, o vínculo legal, já citado, entre os conhecimentos tradicionais associados e os bens culturais.

Levando em conta a gestão em colaboração com a comunidade como princípio constitucional para os bens culturais, consideramos que esta gestão colaborativa deve se voltar de modo integrado para todos os aspectos protetivos das práticas culturais quilombolas, dos bens culturais, dos conhecimentos associados à biodiversidade e da sustentabilidade econômica e ambiental das práticas comunitárias.

Logo, a partir da proteção jurídica, identificamos um modelo de gestão colaborativa que leve em conta a ligação entre os bens culturais e as práticas culturais, e que considere o acesso de algumas destas práticas à biodiversidade e a dimensão mais ampla da sustentabilidade econômica e ambiental destas práticas.

Corroborar esta visão os princípios de gestão cultural participativa do art. 216-A da CRB e a previsão no Plano Nacional de Cultura de planos culturais das comunidades e povos tradicionais e de ações relacionadas à economia da cultura e aos ditos territórios criativos.

É neste sentido, que se torna necessária a produção de uma crítica à ideia da gestão participativa como um mero procedimento formal no que diz respeito à administração da justiça, ou como imposição da matriz lógica dos planos racionais às comunidades, a considerar a participação como uma introdução das comunidades na racionalidade.

É neste sentido que consideramos a gestão colaborativa através da criação de métodos construtivistas, que partam das práticas e conceitos que constituem os universos comunitários, retirando daí os princípios que orientarão as decisões e os planos, o que será abordado no próximo e último capítulo.

**CAPÍTULO 4: A GESTÃO TERRITORIAL-CULTURAL
E A ARQUEOLOGIA DAS PRÁTICAS**

*Sou só um sertanejo, nessas altas ideias navego mal. Sou muito pobre coitado.
Inveja minha pura é de uns conforme o senhor, com toda leitura e suma
doutoração*

João GUIMARÃES ROSA (1994: 12-13) – Grande Sertão: Veredas

Este Capítulo 4 usará de o método de procedimento arqueológico por meio de uma abordagem que é o construto metódico da arqueologia das práticas, para compreender a genealogia dos territórios quilombolas enquanto historicidades prático-simbólicas das paisagens, não vendo os grupos como tradições isoladas, mas em *relações* e *pontos de passagem* entre estruturas de pensamento que hoje compõem a trama de uma totalidade complexa e diversa de experiências sociais.

Objetiva-se fazer ver as transculturações da diáspora que criaram uma epistemologia de foneira, pela qual surgiram posições religiosas, estéticas, éticas e políticas. São posições resistentes às assimetrias das hierarquizações e silenciamentos inferiorizantes (sobretudo o racismo) que ainda dificultam o seu reconhecimento na medida da mistificação da racionalidade como única origem e como viés de universalidade.

Mas estas posições podem ser inferidas pela ótica da *relação* (Glissant), na medida em que se produza uma intertextualidade em que a oralidade e as práticas biopolíticas que, a despeito da tensão constante com ordens de violência sucessivas, criaram os territórios quilombolas de modo compósito com as práticas coloniais e em rede de solidariedade com outras comunidades, que estes contos e gestos conectados na relação, por ela adentrem ao texto jurídico econômico e cultural, para hibridizá-los em novas práticas de administração da justiça e de gestão.

O que propomos vai além da gestão participativa, pois esta quer dizer que o outro se torna parte da razão, daí buscando o inserir em uma matriz lógica (tal aquela da análise SWOT¹²⁵) para abstrair planos, o que nas atuais formas de gestão racional é a menos invasiva, de modo que na maioria das vezes a gestão participativa acaba impondo à comunidade a linguagem de planejamento administrativo racional.

125 SWOT é um método de planejamento estratégico usado para avaliar as Forças (Strengths), Fraquezas ou Limitações (Weaknesses), Oportunidades (Opportunities) e Ameaças (Threats) de um projeto. Albert HUMPHREY (2005) diz que este é um tipo de análise que veio da pesquisa do SRI International (de Stanford) entre 1960-1970, para descobrir o que havia de errado com o planejamento e criar um novo sistema, no que se pensou que o que é bom no presente é Satisfatório, e no futuro é uma Oportunidade. O que é ruim no presente é uma Falha, e no futuro é uma Ameaça (Threats), surgindo o termo SOFT, que depois foi chamado, no próprio SRI de SWOT, mas não sabe dizer por quem, mas que não veio de Harvard ou do MIT.

Ao contrário, vemos os processos comunitários ambientais, econômicos, estéticos, religiosos, éticos, como regra jurídica aplicável ao caso (ou que entre com igual status da regra legal na ponderação dos conflitos normativos) e como a gestão ambiental, cultural e econômica a orientar o planos. A interpretação jurídica e os planejamentos estratégicos só adentrariam após a relação com as comunidades e após reconhecidas estas normas e princípios extraídos das suas gnososes.

A legitimidade pelo procedimento, modelo hoje concebido para a participação, na verdade anula o contributo da comunidade e torna a participação uma mera fase processual a ser superada, após a qual se presume que ela foi plenamente realizada, sem que os modos de vida e suas existencialmente positivas normas jurídicas e de gestão de recursos sejam, no mínimo, considerados nas decisões jurídicas e administrativas, que abordam em geral só aquilo que existe no campo da racionalidade das leis formais, e fora delas, na literatura, belas artes e ciências.

É necessário que estes processos de gestão, que são juridicidades, são normas e princípios produzidos pelas práticas e pelo sentido prático que confere as visões de mundo, e que como modos autodetermináveis de vida, são protegidos pelo Direito, e como construções do espaço e do tempo, são leis científicas válidas, que eles adentrem como traduções feitas pelas próprias comunidades, estas que devem ser consideradas com o mesmo valor jurídico e científico para cada área de conhecimento hoje estabelecida como saber-poder monopolizador das traduções.

Pode ser que a comunidade busque o apoio de um antropólogo ou de um cientista, mas mesmo que ainda não se perceba a legitimidade de sua tradução autêntica, é relevante perceber a autodefinição comunitária, de tal modo que a inferência de sua identidade, suscitada pela ótica da relação, vislumbre um modo de vida que requer respeito à autonomia.

Portanto, a lógica dos laudos e de outras traduções monolíticas voltadas para o procedimento, deve, em nosso ver, dar lugar a outro tipo de prática jurídica e administrativa, que nós chamamos de *legitimidade pela relação*, que permita o acesso ao gesto e ao conto, às práticas e às histórias, que conferem a segurança jurídica e científica que advém da positividade existencial, que só pode ser acessada pela relação.

Quando se lê João Guimarães Rosa, é a gestualidade das práticas e a oralidade de Riobaldo, ou Otacília, que adentram à escrita, a permitir que leitor ingresse no universo do outro, se estabelece a segurança, que só a relação pode dar, de que as veredas são um território sertanejo.

Da mesma forma, um território quilombola só poderá ser compreendido em um senso de segurança jurídica, se a relação com a oralidade e os gestos adentrar diasporicamente no procedimento.

Buscaremos neste capítulo, exemplificar com dados de campo relativos à peça de teatro de Vila das Almas e ao processo de museologia comunitária que foi possível estabelecer, precisamente desde um viés da relação com a comunidade e do construtivismo das práticas como a base para o contato com a identidade e para a escolha dos bens culturais que seriam objeto do processo de patrimonialização, de modo que a escolha dos meios para acautelar a memória, a ação e a identidade puderam ser feitos autonomamente desde um processo de gestão comunitária.

Portanto, defendemos a possibilidade de que a realização de bens culturais quilombolas e modos de acautelamento dos mesmos possa se dá, conforme a colaboração entre o Estado e as comunidades que prevê a CRB, de um modo a favorecer processos de autogestão comunitária. Isto é plenamente apto aos casos em que se trate de patrimônios vivos, em que a ação, memória e identidade consiste nos modos de fazer, criar, viver, formas de expressão, conhecimentos da paisagem, biodiversidade e do cosmos da própria comunidade e sua territorialidade.

Outrossim, consideramos que tais processos de autogestão sejam integrados no que diz respeito à gestão cultural, ambiental e econômica, uma vez que são as práticas culturais quilombolas ao mesmo tempo a incidirem nas proteções dos modos de vida, como direitos humanos, dos direitos e bens culturais, do Direito ambiental, econômico e das relações de trabalho ligadas aos modos de produção comunitários.

Acrescentemos que, desde a teorização de Glissant, a relação é para nós, o método mais apto à complexidade (sem que esta seja mais uma recriação de universalidade e reimposição da matriz racional), de modo que estabelecer processos de relação com comunidades diversas e a considerar suas práticas de modo integrado nos aspectos econômico, ambiental e cultural é a melhor forma conectar a trama da diversidade rizomática que constitui a própria complexidade. E ver a complexidade como o construir de relações de alteridade, é, por sua vez, o construir da matriz transmoderna, uma vez que esta supõe que as experiências de cada um, incluindo a moderna, se complementem.

Isto é também, criar a possibilidade de traduções interculturais, e é por isto que é necessário que façamos uma crítica aos atuais modos de conceber na América latina a interculturalidade e a tradução intercultural que consideram a mediação por meio da hermenêutica. Mostraremos que a hermenêutica é um passo importante, mas que é necessário que a tradução ultrapasse o campo da racionalidade como mediação.

4.1 HERMENÊUTICA E TRADUÇÃO INTERCULTURAL

A possibilidade de complementariedade de conhecimentos e de experiências e necessidade de romper a estrutura monolítica dos campos racional e burocrático para que diversas experiências culturais possam hibridizá-los e criar uma matriz transmoderna de conhecimentos, vem sendo discutida na América Latina por meio da interculturalidade.

Importante ressaltar que na experiência latino-americana antes da interculturalidade, o pressuposto é a inculturação, ou seja, é necessário na tradição da libertação que o pensamento latino-americano crie uma imersão nas diversas experiências sociais indígenas, rurais e urbanas, de modo a que estas possam reconfigurar a racionalidade.

A interculturalidade, por sua vez, foi o salto para o pensamento além da razão, de modo que não se trata apenas de inculturar esta, mas de criar uma base de pensamento a partir da complementariedade das experiências culturais em um diálogo intercultural.

Contudo, a razão ainda tem sido privilegiada como o instrumento mediador entre as diversas experiências, tanto é assim, que é por meio da hermenêutica, o instrumento clássico interpretativo da filosofia, que tem sido pensada a criação da matriz intercultural.

A crítica de FOrNET-BETANCOURT (2010), busca trazer uma compreensão pluricultural à filosofia, contra a ontologização de culturas e os processos de dominação pelo monoculturalismo do Estado e outras instituições modernas. Contudo, a nova hermenêutica pluriótica não traz a interculturalidade, que pressupõe o amplo diálogo entre as culturas, mas apenas a modificação interna ao campo racional

É precisamente neste sentido, que DUSSEL (2015: 48-64) avança para a ideia de que a interculturalidade será alcançada por uma matriz transmoderna, maturada pelos conhecimentos e forças críticas dos *seres fronteiriços*, o que pressupõe várias etapas do diálogo intercultural: primeiro o autovalorizar dos saberes negados, depois a crítica cultural interna e, enfim, a crítica de fronteira.

Portanto, a modificação da hermenêutica faz parte do processo de crítica interna da razão, mas a interculturalidade requer uma crítica de fronteira cultural que passa para os acréscimos mútuos de conhecimento. Esta crítica de fronteira, embora pressuponha para a razão, o modificar da hermenêutica tradicional, mas não se esgota nesta modificação, pois a interculturalidade será realizada pelos acréscimos das outras culturas.

A mesma crítica pode ser feita a Boaventura Sousa SANTOS (2010) e suas epistemologias do sul (novos processos de validação de conhecimentos desde as novas populações e relações geradas pelo

colonialismo e o capitalismo, em sua maior parte no sul do planeta) caracterizadas por duas ideias centrais: a da ecologia dos saberes e a da tradução intercultural.

O autor partiu em SANTOS (2002:81) da ideia do conhecimento emancipatório, que seria, de um lado, um revalorizar o caos e, de outro, *“um revalorizar a solidariedade como forma de saber [...] o conhecimento obtido no processo, sempre inacabado, de nos tornarmos capazes de reciprocidade [...] que converte a comunidade no campo privilegiado do conhecimento”*. Está aqui o debate local e global e sobre o papel da comunidade na mudança do espaço-tempo. Já em SANTOS (2003), ao falar do papel da cultura no debate pós-colonial, já aparecia a tradução como instrumento fundamental para o saber emancipatório. Até que a tradução e a ecologia dos saberes surgissem como conceitos chave dos saberes emancipatórios por excelência: as epistemologias do sul.

De um lado, a Ecologia dos saberes SANTOS (2010: 44-45) vê que há várias práticas e relações entre os seres humanos e a natureza que implicam em distintas formas de conhecimento, que são incompletas, requerendo o diálogo e debate intercultural. Já a tradução intercultural (SANTOS, 2010: 46-51), é o procedimento de criar inteligibilidade recíproca entre culturas, seja dos saberes, seja das práticas e seus atores.

Sobre os saberes, a tradução intercultural seria uma hermenêutica diatópica¹²⁶, buscando isomorfias culturais (estruturas similares em formas culturais diversas, e.g. a Sumak Kawsay andina não é isomórfica à ideia capitalista do desenvolvimento à base do crescimento infinito, mas o é para com a ideia de sustentabilidade) ou pela tradução da memória oral (como na filosofia da sagacidade africana).

Aqui mais uma vez a tradução é vista por meio da hermenêutica como instrumento racional mediador, o que é ainda mais agravado pelo exemplo da sagacidade, já que a etnofilosofia africana é um método que parte de uma perspectiva ontologizante: as culturas são lidas mais por seu valor ontológico, do que como diversidades. Além disto, a isomorfia recai no estruturalismo objetivista, que pressupõe uma estrutura lógica por detrás de todas as culturas, mesmo que elas não sejam racionais.

Já no que tange à tradução de práticas e atores, o autor considera apenas a inteligibilidade racional entre formas exteriores de organização e os objetivos de ação dos movimentos sociais, a fim da articulação em rede de resistência à globalização, e aborda a tradução de práticas culturais através de uma analogia com a ciência, para considerar as práticas como se fossem a ciência aplicada dos saberes culturais.

126 Diatópica é a variação geográfica ou afastar das línguas (DUBOIS, 2011: 183). Hermenêutica diatópica é a entre línguas e/ou culturas diferentes.

Vemos este recorte como idealista (não há construção dos saberes pelas práticas, mas estas seriam aplicações dos saberes da cultura, quase transcendentais) e exterior (pressupõe as práticas a partir dos discursos políticos dos movimentos sociais). Ao contrário, vemos os saberes e os discursos políticos como construções práticas, de tal modo que a sua legitimidade ou validade requerem uma aproximação com a vida. Ao considerar apenas a comparação externa das formas e objetivos dos movimentos sociais, a tradução pensada por Santos, não busca adentrar ao âmbito cultural e prático, tornando-se suscetível ao agenciamento.

Mesmo para o objetivo buscado pelo autor, da inteligibilidade e articulação em rede de movimentos a fim de tecitura política contra a globalização, não basta a tradução racional de seus discursos, sendo requerida a mediação prática, de modo que o reconhecer dos gestos e das práticas diversas é a base para a interlocução. Isto o próprio SANTOS (2010: 51) admite, ao dizer que a tradução seria algo complexo não só pelo número e diversidade de movimentos sociais, mas por se ancorar em culturas e saberes diversos.

Falta ao autor, precisamente, esta ancoragem na cultura. Uma tradução que permita buscar uma arqueologia prática, no sentido que se possa entender a genealogia da prática, dos assédios ideológicos que a condicionaram, às explorações em que se inseriu, as relações que foram estabelecidas com a paisagem e com os demais grupos com quem se relacionaram, os conflitos internos vivenciados, e, sobretudo as configurações práticas da comunidade e do território que foi produzido.

Observar em que medida estas práticas transitam entre um universo próprio e o universo do outro, mesmo o do dominador, vendo a interculturalidade como a própria criação e saturação de um espaço de fronteira no qual podem ser observados os *pontos de passagem* (conforme a diáspora de Hall) e as *relações* que foram estabelecidas.

Os estudos pós-coloniais e a diáspora perceberam, assim como Boaventura Santos, a necessidade da tradução, mas esta busca ser feita por uma linguística não binária, que tem na contradição algo parte do movimento e da relação entre os universos culturais.

Isto permite ver não só as reconstruções dos vários territórios, mas também vislumbrar a reconstrução da Economia, do Direito e do Patrimônio cultural para além das formas discursivas estruturadas nas sociedades burguesas da modernidade, de modo a serem reconstruídos a partir dos contributos de outros conceitos e enunciados próprios a diversas configurações culturais e territoriais numa perspectiva intercultural, como as dos territórios quilombolas, cujas práticas foram criadoras de economias, processos culturais e ambientais e juridicidades.

Isto é ver o reestruturar das transcódificações, que criaram uma intertextualidade da lei científica, da economia, da norma jurídica e do processo administrativo (do patrimônio cultural, no caso). Os pontos de passagem são as aberturas já efetuadas por esta intertextualidade social racional, que já rasurou o espaço-tempo logocêntrico por meio de práticas híbridas que podem ser observadas sem manipulação política, mas como dados, plenamente aferíveis.

São práticas de transcódificação, como a do território (do terreiro de candomblé, da comunidade de periferia, da comunidade campesina, quilombola, indígena) e as das performances discursivas, corpóreas e dos gestos, que mostram exterioridades destas identidades culturais individuais e coletivas que servem ao conhecimento.

Em nosso ver são conhecimentos válidos a prescindir da burocracia e do conhecimento científico, mas que podem também criar relações com os diversos campos do saber racional e burocrático, transformando a noção de conhecimento positivo destas epistemologias. Na medida em que se possa conceber tais conhecimentos como leis arquitetônicas, paisagísticas, ambientais, econômicas ou de outras ciências e como normas jurídicas positivamente válidas, eles modificam o próprio conhecimento racional e abrem caminho para uma gnose.

Tomando por base a experiência de exposição museológica de minha dissertação de mestrado, esta poderia ser vista como uma tradução intercultural, já que partiu de uma ecologia dos saberes, a compreensão de não hierarquia entre conhecimento científico e conhecimento comunitário e vice-versa, bem como da criação de um diálogo entre os modos e métodos diferentes de conhecimento da comunidade e da expertise científica que trazíamos para a comunidade.

A comunidade já dispunha de sua organização associativa e de um quadro de lideranças políticas, sociais, religiosas e culturais com quem interagimos, sem as quais o conhecimento das práticas e do território seria para nós impossível, e de outro lado, escolhendo algumas pessoas para serem qualificadas por nós para que participassem de nossa pesquisa. Enquanto fizemos uma formação em pesquisa social a tais membros, quanto à aplicação de questionário científico e o planejamento museológico de uma exposição temporária (NERI, 2011: 28), que ainda trazia um empoderamento científico aos movimentos sociais da comunidade, que poderia servir à sua luta identitária e pelo território, de outro lado, isto permitiu uma melhor aproximação à realidade estudada, mas facilmente se conseguindo envolver as manifestações culturais e os vários segmentos sociais na criação e participação na exposição, ou improvisar os materiais representativos locais.



Figura 4: Exposição experimental feita em Vila das Almas;

Fonte: NERI(2011:174)

Mas, em verdade, esta já era uma realidade linguística possível¹²⁷: já estava estruturada na própria comunidade antes de nós. O diálogo entre ciência e comunidade foi favorecido pelas estruturas dos movimentos sociais comunitários, que já produziam discursos desde as visões de mundo forjadas nos territórios, discursos de reivindicação que surgiram da luta pela vida e pela terra e que se estruturaram nas cinco últimas décadas em movimentos sociais¹²⁸ para a interlocução ou embate com o Estado e os grupos sociais antagonônicos. Como diz Alain Touraine:

127 Realidade possível porque foi apenas uma experiência ainda não replicada em outras comunidades para verificar sua validade, também porque a partir de (GOLDMANN, 1984: 100), deduzimos que se a experiência se mostrou como fato, então a consciência possível da comunidade já permitia tal estruturação e tipo de linguagem usada, que externamente chamamos de Patrimônio cultural.

128 Do nosso convívio como advogado sindical, identificamos nos anos 60 no Maranhão o início de movimentos sociais rurais pela teologia católica da libertação em suas comunidades eclesiais de base, que para BETTO (1981) ajuraram “a criar ou fortalecer formas de organização popular autônomas, desvinculadas do Estado e da Igreja”. As primeiras associações e STTR's foram iniciativas a partir das CEB's, que criaram autonomia. Em 1972 na criação da FETAEMA eram 12 STTR's, sendo hoje 213 (FETAEMA, 2014). A segunda fase histórica se dá no fim dos anos 70, quando a SMDH (SMDH, [S.d.]), o CCN (CCN, 2009), os movimentos de educação popular, o feminismo, e seus recortes étnico- racial, de gênero e geração, além dos conflitos de terra com projetos de modernização, dissolveram a centralidade sindical, surgindo nos anos 80 específicos movimentos de jovens, mulheres rurais, quilombolas, trabalhadores sem terra, quebradeiras de coco babaçu e pedagogia da alternância: a Associação das Casas Familiares Rurais (ARCAFAR) e a União das Escolas de Família Agrícola (UAEFAMA).

o campo cultural: a historicidade duma sociedade é o lugar dos conflitos mais importantes [...]

O movimento social é a conduta coletiva organizada dum ator lutando contra seu adversário pela direção social da historicidade em uma coletividade concreta. Não se deve separar jamais as orientações culturais e o conflito social. (TOURAINÉ, 2006: 255) (tradução livre nossa¹²⁹)

Também o diálogo intercultural entre a linguagem museológica e a comunidade foi favorecido por mais que seus movimentos políticos, mas por uma tradução autêntica que já era procedida autonomamente pela comunidade em relação ao teatro e às artes plásticas.

Uma peça teatral de autoria comunitária já havia sido pensada e criada por iniciativa do movimento social: foi iniciativa da primeira líder mulher que buscou no teatro uma linguagem de saber-poder-memória diversa da tradicional: masculina e patrilinear¹³⁰. Uma linguagem que, criasse diálogo intergeracional entre a história de luta pela terra, em especial de alguns massacres vividos, e a juventude atual.

Havia um hiato entre as atuais inclinações dos jovens, voltadas às influências midiáticas, mesmo que regionais (fórró cearense, tecnobrega, sertanejo) e as tradições culturais que vinham sendo cessadas em face da morte dos líderes, os ditos “cabeças”, e do desengajamento juvenil. Um exemplo é o Tambor de crioula¹³¹, que estava em extinção, e cujos membros ainda vivos, queriam apresentá-lo aos jovens, na esperança de que alguns deles se interessassem em continuar a brincadeira. Outro exemplo, foi a extinção da tradição do Bumba-meu-boi¹³², que crianças

129 el campo cultural, la historicidad de una sociedad es el lugar de los conflictos más importantes [...]

El movimiento social es la conducta colectiva organizada de un actor luchando contra su adversario por la dirección social de la historicidad en una colectividad concreta. No se deben separar jamás las orientaciones culturales y el conflicto social.

130 O poder por 200 anos (até o sindicato: anos 70, Séc. XX) pertenceu a um só família, a cada geração legado ao promogênito homem. (NERI, 2011: 145)

131 Tambor assemelhado ao de Mina (religião afro-brasileira que era vetada) no catolicismo travestido de expressão cultural em modo de promessa.

132 Dança com personagens folclóricos em torno de um boi, num auto em que o vaqueiro (Pai Francisco) mata o boi do fazendeiro para atender ao desejo da mulher grávida (Catirina) de comer língua, recorrendo depois a uma pajelança indígena para ressuscitá-lo, o que redundava numa festa.

estavam buscando resgatar, mas que na ausência do conhecimento das “toadas” (as músicas) locais, os jovens tiveram de usar uma gravação de “Boi-bumbá” (do Amazonas).



Figura 5: Atividades e traduções artísticas de iniciativa comunitária
Fonte da Figura: NERI (2011: 175)

Tabela 3: Autoria das atividades da comunidade

Peça de Teatro: Diretora: Maria Ludovica Costa Ferreira (Dudu)

Principais Atores:

Protagonistas: Gisele Costa Ferreira (Mãe), Hernane Costa Ferreira (Zé Alberto)

Coadjuvantes: Maria da Conceição Gonçalves (Januária), Chico do Claro (João Patrício), Zuleide Cunha (Filha)

Antagonistas: Vitalino Santos Costa (Capanga), Jucivam (Fazendeiro)

Líderes do Tambor de Crioula: Manoel Nuci e José Antônio Patrício

Coreógrafa das Danças: Geциane Costa Ferreira

Fonte: NERI (2011: 175)

Em suma, a estruturação comunitária, internamente, já tinha os seus discursos e suas traduções artísticas para acautelar a memória e a identidade comunitária. O nosso contributo museológico é que foi favorecido por estas iniciativas autônomas, de modo que a linguagem museológica não foi algo hermético e extrínseco, mas sim uma construção com a equipe comunitária, esta que nos trouxe as práticas do seu universo: gestos, gírias e dialetos, relações sociais e objetos.

Tabela 4: Composição da Equipe comunitária de pesquisa

Assistentes de Museografia e de Pesquisa socioeconômica

Vitalino Santos Costa e Zuleide da Paz Cunha

Assistente de Desenho, Museografia e Pesquisa socioeconômica:

Marcos Antônio Costa Silva

Auxiliares de museografia

Claudinete Gomes Félix, Ana Cristina do Nascimento Costa, Francisco Ferreira da Costa (Chico do Claro), Francisca Ferreira da Silva (Francisca Tuíca) e Francisca Sabino

Auxiliares de Pesquisa Socioeconômica

Claudinete Gomes Félix, Zuleide da Paz Cunha, Francisca Gonçalves Bastos, Adriana Maria da Costa Almeida, Maria da P. Socorro da C. Lima e Francisco José da Conceição

Guias das Visitas Arqueológicas

Antônio Bastos da Silva (Antônio do Zé Pedro), Francisco Gonçalves Bastos (Chico do Zé Pedro) e Venilson Pereira Vieira (Maxixe)

Fonte: NERI (2011: 33)

Os materiais locais (objetos artesanais, comidas, o giral, o altar da N. Sra. de Aparecida, o cercado da roça, as esteiras onde antigamente se sentavam os membros da família para comer, as garrafadas medicinais, os desenhos idealizados por designer da comunidade) reportavam realidades diversas, vividas por esta ou pelas anteriores gerações, considerando uma identidade inerente entre aqueles objetos e os gestos e sentimentos que só poderiam ser catalisados por aquela comunidade.



Figura 6: Processo de criação da exposição experimental

Fonte da figura: NERI (2014: 183)

Naquele momento nos inspirávamos na pedagogia de (FREIRE, 1979, 1987), calcada na ideia de conscientização, que considera possível a partir de palavras geradoras (os vocábulos mais ligados ao universo

cultural e à realidade social e histórica comunitária), poder-se gerar a tomada de consciência da realidade e da visão de mundo. Neste caso, além de palavras geradoras, tivemos por base as imagens e objetos geradores ligados a práticas sociais e a fatos históricos vividos pela comunidade, de modo que o conteúdo expositivo foi preenchido pelos sentimentos e expressões dos expectadores, a dar significação aos objetos no âmbito dos próprios enunciados individuais ou coletivos.

Podemos, portanto, afirmar que se estabeleceu inteligibilidade recíproca entre a experiência técnica e científica museológica trazida por nós e a experiência histórica e cultural vivida e criada pela comunidade, que Fornet-Betancourt chamaria de hermenêutica pluriótica, Boaventura Santos chamaria de tradução intercultural, e Henrique Dussel de matriz transmoderna, de modo que se criou uma experiência intercultural, no sentido de que se trouxe acréscimos mútuos seja da expertise científica à comunidade, seja desta para a racionalidade moderna.

Mas é importante perceber que nas demais comunidades que visitamos, estas condições encontradas em Vila das Almas não eram iguais. No próprio território de Saco das Almas, a comunidade de Santa Cruz ainda mantinha uma relação de temor à figura histórica do fazendeiro e hoje à família dele, apresentando um comportamento muito diferente daquele de Vila das Almas. Buscava-se não falar em público das relações históricas vividas e o modo de passar a memória era mais reservado à família. De modo que uma estratégia intercultural nesta comunidade, bem como o uso de peça de teatro ou de exposição ou não seria apropriado, ou demandaria maior tempo para conhecimento da historicidade e modo de viver específico sensibilização da comunidade.

Logo, não se trata nesta Tese de simplesmente generalizar a experiência de Vila das Almas para que seja reproduzida em todas as comunidades quilombolas a mesma experiência de gestão cultural ali vivenciada. Trata-se de identificar os princípios da gestão intercultural e os aspectos que consideramos necessários para que seja possível em cada caso, estabelecer uma específica e única experiência intercultural própria a cada comunidade.

A estruturação política e cultural de cada comunidade é diversa, os territórios são diferentes, e mesmo que fossem assemelhados (como Vila das Almas e Santa Cruz), as historicidades são diferentes, de tal modo que cada identidade cultural quilombola será peculiar e requererá uma abordagem específica. Mas é possível perceber desde já que a historicidade, a territorialidade e a estruturação da comunidade são fatores fundamentais para que se alcance a estratégia específica mais adequada, necessitando-se de ferramentas para aferi-los.

Aquilo que chamamos de arqueologia das práticas considera, de um lado, a formação linguística da comunidade, ou seja, continuidades e descontinuidades que podem ser identificadas na formação discursiva e que trazem uma noção da historicidade e uma compreensão a partir dos mitos e dos contos, das relações que se deram, seja a eventual tendência para uma estrutura mítica ligada a uma origem unívoca, seja a tendência para as histórias que estabelecem os laços sociais, as relações com os ancestrais, como o outro e o território. Neste sentido se insere também a história oral, a etnologia, a literatura, as artes cênicas, os conhecimentos medicinais e o estudo da religiosidade como pontos de passagem entre o conhecimento científico tradicional e este universo simbólico.

De outro lado, esta arqueologia das práticas considera as relações de espaço e tempo que as práticas e gestos reproduziram no território por meio de processos já extintos ou ainda produtivos, que podem indicar, seja para a formação arqueológica da paisagem, de práticas biopolíticas de resistência, seja as atuais práticas tecnoeconômicas e processos ambientais a serem considerados do ponto de vista da gestão econômica e ambiental calcadas nas componentes da agrobiodiversidade e do ecodesenvolvimento.

Além disto, devem ser vistos os atravessamentos ideológicos das práticas patriarcais, patrimonialistas, da colonialidade do poder, da modernização, do capitalismo global, dos totalitarismos, dos aparelhos ideológicos de estado e midiáticos e dos próprios marcos teóricos e leis que trazemos para a análise, que ainda hoje reproduzem hierarquias (como na atual segmentação entre sociedade moderna e tradicional¹³³), considerando as ressignificações identitárias que podem ter sido refeitas diante destas ideologias.

Nosso foco não é o de abstrair os bens culturais quilombolas no sentido universal, mas criar uma abordagem para compreender a ação, a memória e identidade quilombola enquanto historicidades, vendo o patrimônio cultural como produção de significado identitário em relação com as práticas. Da mesma forma, a gestão econômica e a ambiental são vistas como a produção de valor que possa ser agregado à práticas econômicas e sustentabilidade já produzidas pelas comunidades.

Em outras palavras, 'consideramos o patrimônio cultural pela produção das *políticas culturais* dos movimentos sociais e comunidades

133 Ainda em autores críticos como HOBBSAWM (2008:85) este tipo de segmentação é perceptível quando ele diz que sociedades tradicionais se caracterizariam pelo costume imutável que “*não impede as inovações e pode mudar até certo ponto, embora evidentemente seja tolhido pela exigência de que deve parecer compatível ou idêntico ao precedente*”.

quilombolas. Afirmam (ALVAREZ; DAGNINO; ESCOBAR, 2000: 17) que a noção inglesa de *cultural politics* dos estudos culturais atenciona para o laço constitutivo entre cultura e política, o conjunto significativo que integra as práticas sociais e as relações de poder nelas embutidas, o processo pelo qual o cultural se torna um fato político. Diferente disto, na América Latina a política cultural tem sido vista como ação de Estado ou de instituições culturais, terreno separado da sociedade, ligado à produção e consumo de bens culturais, como as das artes.

Mas para os autores, os Estudos culturais apontavam a relação entre práticas e significados, mas ainda davam ênfase à textualidade e às artes, não vendo os movimentos sociais como vitais na produção cultural. Já nas análises antropológicas pós-estruturalistas, cultura é uma produção de práticas e significados em simultâneo. Tais posições foram criticadas por não abordarem a exploração social, que criaria a urgência materialista que supera o viés cultural. Mas as construções políticas dos movimentos sociais são campos de relações que formam as práticas e os significados. É neste sentido que, citando Hall, os autores afirmam que a textualidade não é suficiente, não conseguindo abordar as estruturas e formações resistentes que permeiam a cultura, de modo que os Estudos culturais devem abordar o “algo asqueroso lá em baixo”, a tensão entre, de um lado, o textual, significativo, narrativo, discursivo e, de outro lado, as práticas, atores sociais e relações de poder subjacentes (ibid: 18-21).

Desta forma, há algo mais que o textual e cultural e que a redução à exploração material, e isto explica o porquê dos movimentos sociais de marginalizados buscarem, antes de tudo, recuperar seu estatuto de seres humanos, com cidadania e direitos. Por isto, para os autores, as políticas culturais não se dão só nos ditos *novos movimentos sociais* (em que a identidade é relevante: ecológicos, indígenas, femininos, homossexuais e de direitos humanos), vendo em movimentos camponeses, operários, de favelados, de mulheres, não a mera luta convencional, mas também o pôr em movimento forças culturais que visam ressignificar interpretações dominantes e desafiar as práticas políticas estabelecidas, lutando pela democratização e ampliação do sistema político (ibid: 22-24).

Na verdade, políticas culturais são formadas quando as diferentes práticas e significados entram em conflitos umas com as outras, criando processos que buscam redefinir o poder social, o que se dá também nos movimentos sociais de direita e neoconservadores e nas formações estatais, de tal modo que as políticas culturais são formações híbridas, que de alguma forma se contrapõem ou buscam recriar formas

dominantes. Os movimentos sociais portanto, compreendem uma constante relação com as *culturas políticas dominantes* (ibid: 25)

No caso das culturas políticas dominantes na América Latina, a influência do racionalismo e individualismo europeu sempre foi grande, mas conviveu contraditória e híbridamente com a exclusão da injusta sociedade com hierarquia oligárquica, sem diferença público e privado, com relações personalistas e paternalistas, em que seja os ideais liberais, seja a desigualdade foram mascarados pela democracia racial. Com a urbanização e incorporação das massas, o novo arranjo dominante foi o populismo como forma de inclusão subordinada, desde a promessa de direitos políticos e sociais a serem garantidos pelo desenvolvimentismo nacionalista, o que criou a ideia de Estado forte, como autêntico criador social, seja no populismo e conservadorismo, seja na esquerda. Com o surgir da contestação social, vieram as ditaduras militares, pela pressão internacional contra as alternativas socialistas, e usando da eliminação política para manter a estrutura social excludente. Logo, o surgir dos movimentos sociais latino-americanos nas últimas décadas criou versões plurais de cultura política que vão além do refazer da democracia liberal formal, confrontando a cultura autoritária com novos significados para os direitos e espaços sociais, e para a ética e a política.(ibid: 27-29).

No caso das comunidades quilombolas, vimos que elas ainda não superaram de todo a criação de autênticas zonas de necropoder, como o acúmulo das relações autoritárias coronelistas a pressionarem por terras disputadas em face de novas ações de modernização do campo e de instalação de monoculturas da revolução verde. Suas políticas culturais se contrapõem ao mesmo tempo a ações disciplinares paraestatais, às tradicionais formas normativas do uso capitalista da terra e às novas formas biopolíticas da monocultura e de sementes transgênicas.

Neste contexto, suas práticas culturais, além dos significados e funções culturais internos, adquirem uma força como políticas culturais que se propõem tanto do ponto de vista da cultura, quanto do ambiental, do econômico e do político.

Logo, o Patrimônio cultural quilombola vai muito além da abstração de bens culturais no sentido clássico, compreendendo, em verdade, a intrínseca ligação entre bens e práticas culturais, e que seja a eleição de bens culturais quilombolas, seja a gestão em colaboração que é requerida pela CRB em relação a eles, devem abranger todas estas dimensões de valor (cultural, ambiental, econômico e político) que as *políticas culturais quilombolas* adquirem para a atual construção social das comunidades enquanto ação, memória e identidade, relacionadas de modo dinâmico a certas práticas e bens culturais.

4.1.1 Reestruturação da gestão econômica e ambiental

Desde que o conceito do desenvolvimento sustentável surgiu na Resolução 42/187 da Assembleia Geral da ONU de 1987, que aprovou o relatório Brundtland (Relatório “nosso futuro comum da Comissão de Meio Ambiente e Desenvolvimento), e foi em seguida inscrito como princípio do Direito internacional na Declaração da ECO 92, o desafio teórico multidisciplinar, como relata VEIGA (2009: 157) foi aliar o conceito de desenvolvimento (que MONTIBELLER-FILHO, 2001 diz que surgiu para aliar o crescimento capitalista com a distribuição de riqueza) com o conceito biológico da sustentabilidade (de que não haja o comprometimento dos recursos em face das práticas de exploração, no caso das práticas predatórias), refletindo as ocupações humanas das atuais gerações de modo equilibrado com o das futuras gerações.

A fórmula do relatório Brundtland (ONU, 1987: 41) considerou o binômio conceitual *necessidades* – de gerações atuais (priorizados os mais pobres) e futuras, e *limitações* – da tecnologia e organização social sobre o meio ambiente, para a capacidade de atender tais necessidades.

A leitura mais corrente foi ver que o desenvolvimento sustentável deve inserir todos os grupos humanos no crescimento e distribuição da riqueza capitalista, para a partir daí apenas racionalizar os limites deste crescimento de modo sustentável para as presentes e futuras gerações.

Não foi levado em consideração os modos comunitários de produção ou o meio ambiente como fatores limitantes da expansão do capitalismo. Basta para isto ver como tem sofrido forte resistência no seio do Banco Mundial a ideia de Herman DALY (2007: 9-11) de que a economia é, na verdade, um subsistema do ecossistema planetário, de modo que haveria um optimum de exploração, acima do qual será a economia comprometida, pela incapacidade de regenerar o ecossistema, o que esbarra na ideia do crescimento como base da solução da pobreza em escala mundial, e ao mesmo tempo mostra o limite desta ideia.

Assim, as comunidades e o meio ambiente entram na teoria econômica clássica sob a ótica da externalidade econômica. Isto indica duas coisas, uma que se os efeitos da expansão capitalista em relação a elas forem negativos, isto deveria incidir na internalização destes efeitos no custo do produtor capitalista, como no dito princípio do poluidor pagador. Outra, que o meio ambiente e as comunidades estão de fora do sistema econômico, são vistos de modo externo, incluindo na economia apenas os produtores que geram valor de mercado aos seus produtos e os custos seriam inerentes à aquisição de serviços no seio deste mesmo mercado como sistema referencial de valor.

Logo, a existência de valores econômicos distintos daquele do mercado é desconsiderada pela economia clássica. As comunidades que mantêm específicos valores de troca e de uso que são baseados nas próprias relações sociais, não tem tido seus sistemas sociais, ou os princípios de utilização dos recursos naturais que estabelecem, levados em conta como sistemas sociais e econômicos.

A pecha da pobreza e do atraso, pela qual a modernização tachou estas comunidades, tem sido desmascarada por trabalhos como *Colapso* do Biogeógrafo Jared DIAMOND (2005) e *Desenvolvimento como liberdade* de Amartya SEN (2010), que apontam que os cenários de dificuldade exigem uma intensa solidariedade, bem como que não há relação direta entre a capacidade de sobreviver e a renda da população.

Mesmo a sociologia ambiental, que como afirma HANNIGAN (2009: 35) adveio na década de 70 como crítica à modernização, teve dificuldade de superar a modernidade como espaço social para a reconstrução ambiental. Ela partiu do realismo quanto à crise duradoura da degradação, buscando os fatores sociais desta crise (Canton e Dunlap viam que o aumento da competição econômica afetou a capacidade ecológica global, e Schnaiberg via que a cadeia de produção capitalista em direção a lucros cada vez maiores gerou uma série de conflitos que redundaram na crise ambiental) e depois se centrou nos arranjos sociais ambientalmente seguros, baseada na ideia de modernização reflexiva de Beck e na modernização ecológica de Spaargaren e Mol. Sem dúvida, são relevantes as críticas de Beck à modernidade como produtora da sociedade de risco, mas, ao mesmo tempo, ele continuou a apostar na capacidade da racionalidade e da modernidade de superar os problemas por elas criadas. A modernização ecológica, por seu turno desconsiderou os efeitos da modernização para a criação dos problemas sociais e ecológicos, principalmente no terceiro mundo, e permeada pelo espírito do relatório Brundtland, viu a solução no próprio avançar tecnológico da modernização, para a criação de uma matriz tecnológica ambiental.

Ao contrário, a criação de problemas, ao mesmo tempo, sociais e ecológicos, como a pobreza, resultou do avançar capitalista, a partir das externalidades criadas pelos efeitos da expansão da exploração colonial imperialista e depois da modernização. A inferiorização, redistribuição e docilização de populações e seus corpos para a produção capitalista foi seguida pelo descarte dos grupos e áreas não mais adequados aos novos processos tecnológicos, estes que sempre criaram novos movimentos populacionais em torno da economia, de marginalizados e periferizados em relação aos centros de acumulação de entropia econômica (em que o conforto e os bens de posição são os mobilizadores do alto consumo).

Como afirma ALTVATER (1995) a expansão do mercado, seja geográfica, seja pela lógica de acúmulo de capital, criou efeitos externos cada vez maiores. Estas externalidades ínsitas à lógica do lucro não têm sido limitadas pelos sistemas de regulação, nem se tem podido lograr a sua interiorização no sistema capitalista, demonstrando um deficit de socialização como algo próprio à lógica do mercado. Logo, para o autor, não é por meio da regulação mercantil, primando pela interiorização de custos sociais e ambientais (humanizando o mercado), que a reprodução destas externalidades será superada, mas pela criação de formas não mercantis de regulação social.

De fato, como ressalta MONTIBELLER-FILHO (2001: 172-179), a economia ecológica tem se baseado em métodos que buscam corrigir ecologicamente a economia capitalista ou as contas nacionais.

É neste sentido que se tem pensado no PIB VERDE, o Produto Interno Bruto que amortiza a depreciação do capital natural, ou na substituição do IDH pelo Índice de Desenvolvimento Socioambiental, que insira a amortização ambiental na análise do fator renda do IDH. Isto segue a lógica de absorção de custos sociais e ambientais pelo mercado, a compensação ambiental, seja a dirigida a regiões ou países que sofrem com as trocas ecologicamente desequilibradas (depreciação ambiental ou emissões de poluição), seja pela inversão ambiental (como pensam El Serafy e David Pearce) em que impactos ambientais são compensados pela garantia de emprego e renda em outros setores.

Podemos ainda acrescentar nesta lógica, o PSA, o Pagamento por Serviços Ambientais (política de compensação e incentivos por serviços ambientais prestados, já presente em algumas Políticas Públicas no Brasil¹³⁴) e o sequestro de carbono e outros mecanismos do Protocolo de Quioto para o chamado desenvolvimento limpo.

Montibeller-Filho ressalta ainda, que há mesmo em alguns que defendem o desenvolvimento de atividades produtivas comunitárias fora do mercado, o ecologismo popular, os que o veem dentro da ótica da economia capitalista, buscando o financiamento pela compensação do próprio mercado, o que acaba por justificá-lo, sem perceber que é a economia capitalista a geradora das externalidades que continuarão a limitar o meio ambiente destas comunidades e a interferir para criar os processos sociais e decisórios políticos que as tem afetado.

134 São exemplos o Programa Próambiente do Ministério do Meio Ambiente, o ICMS ecológico em alguns Estados, os Projetos de Compensação Ambiental decorrentes de Impactos Ambientais compensados por empresas, incentivos pela Reposição Florestal feita por madeireiros, Isenção de ITR para RPPN's (Reservas Particulares do Patrimônio Natural), dentre outros.

Para o autor, a lógica do valor de mercado acaba por ser o critério a ser atribuído para a compensação, havendo dificuldades de avaliar o preço do desgaste de um bem ambiental (o critério de Hueting, de que o valor da recuperação ambiental seria o mais apropriado, talvez seja o menos danoso), mas é difícil avaliar os interesses das gerações vindouras, de modo que este preço tende a ser subvalorizado. Mesmo com a expansão da consciência ambiental, na prática a absorção dos custos tem se dado só quando há forte pressão externa, mas a lógica do lucro faz esta absorção não se manter por um longo tempo na prática capitalista, sendo pouco provável que se crie o capitalismo sustentável.

De fato, a economia capitalista é uma rede artificial de interesses, cujo valor dos produtos e serviços se define pela lógica de seu sistema de trocas, pressuposta pelo lucro, de modo que os recursos, após adentrarem ao sistema como produtos, tem seu valor representado por esta lógica de todo artificial, alheada à relação ambiental ou social. Seria, portanto, necessária uma economia cuja matriz tivesse como base as diversas relações socioambientais que poderiam ser estabelecidas.

Este caminho é assumido por diversas vertentes, seja a científico tecnológica de VEIGA, a reformista de (NORGAARD, 1997: 83)¹³⁵, a adoção de uma nova economia socialista de cariz ambiental pensada por MONTIBELLER-FILHO, ou o apontar para a economia verde, tal em ALTVATER na sua nova matriz energética renovável de base solar, a partir da qual seriam criadas novas instituições socioeconômicas e políticas. Como ressalta Leff:

Dentro dos diversos enfoques da sustentabilidade – entre a economia ambiental, a economia ecológica e a racionalidade ambiental –, se distinguem compreensões e vias radicalmente diferentes de construção do mundo: um se configura e se constrói sob a racionalidade econômica hegemônica; o segundo num “jogo de harmonização” entre racionalidade econômica e ecológica; o terceiro se funda nos potenciais ecológicos e identidades culturais, na construção

135 Seria preciso para a sustentabilidade econômica, ambiental e social novas instituições que buscassem conservar os ativos naturais para os nossos filhos, regenerar os recursos renováveis e a biodiversidade e criar novos conhecimentos científicos e opções tecnológicas para poupar energia e evitar o gasto intensivo, adotando novos padrões de educação e consumo, e criando correções do mercado, incentivos verdes, tudo isto implicando em uma abordagem complexa, múltipla e equilibrada

de uma racionalidade social alternativa (Leff, 2004), baseada na diversidade cultural, reinvenção dos modos de apropriação social da natureza e de habitar um território. Esta disputa de sentidos na construção do mundo sustentável não é só um debate teórico: é uma confrontação de racionalidades, que se manifesta no campo da ecologia política em conflitos e lutas pelo território (LEFF, 2014: 457) (tradução nossa)¹³⁶

Logo, em relação à racionalidade econômica tradicional, uma comunidade local tem uma bem distinta estrutura social econômica, na qual o recurso ambiental é a base para as relações, trocas e laços que se dão em seu interior, de modo que os processos ambientais se inserem na própria atribuição social do valor econômico.

Como assevera HANNIGAN (2009), o realismo da sociologia ambiental deu lugar à inserção da perspectiva construtivista que criou as correntes sociológicas construcionistas ambientais e co-construcionistas, pelas quais o enfoque passou a ser os processos sociais, políticos e culturais e sua intrínseca relação com a natureza, buscando ver como as condições ambientais são definidas. Isto criou seja posições de relativismo dos problemas ambientais (face ao caráter construído de tais problemas), seja a abertura para outras construções sociais, de modo a ver as ditas sociologias ambientais emergentes. Nelas, *“a percepção de que a organização social e a produção do conhecimento são fundamentalmente fluidas, dinâmicas e adaptáveis [trouxe] uma forte sugestão que elas percolam dos movimentos de raiz* (ibid: 201).

Estas construções são em SANTILLI (2009) agrobiodiversidades: processos culturais, conhecimentos, práticas e inovações agrícolas criadas e partilhadas nos últimos dez a doze mil anos por uma trama

136 Dentro de los diversos enfoques de la sustentabilidad – entre la economía ambiental, la economía ecológica y la racionalidad ambiental –, se distinguen comprensiones y vías radicalmente diferentes de construcción del mundo: uno se configura y se construye bajo la racionalidad económica hegemónica; el segundo en un “juego de armonización” entre racionalidad económica y racionalidad ecológica; el tercero otro se funda en los potenciales ecológicos y las identidades culturales en la construcción de una racionalidad social alternativa (Leff, 2004), basada en la diversidad cultural, la reinvencción de los modos de apropiación social de la naturaleza y de habitar un territorio. Esta disputa de sentidos en la construcción del mundo sustentable no es sólo un debate teórico: es una confrontación de racionalidades que se manifiesta en el campo de la ecología política en conflictos y luchas por el territorio

diversa de comunidades. Para nós, estas agrobiodiversidades não são tradições isoladas e fixamente situadas, sendo mais estratégias criadas em redes de relações e que, mais recentemente, diante da colonialidade foram reativadas e partilhadas no viés resistente da ocupação dos territórios, criando o que LITTLE (2002) chama de cosmografias, os saberes ambientais, ideologias e identidades historicamente situados que um grupo social utiliza para estabelecer e manter seu território.

Estas cosmografias agrobiodiversas, portanto, constituem saberes que se ligam bem menos aos mitos de origem, que GLISSANT (2001) chama de cultura atávica (esta é mais ligada à noção de ancestralidade e espiritualidade nas comunidades) e bem mais ao que ele nomina cultura compósita, um conjunto de práticas sem senso de origem fixa, criadas em uma rede de relações que ultrapassam a própria origem comunitária e se expandem para outras comunidades como conhecimentos, ao mesmo tempo, específicos do próprio território e relações históricas, e difusos como estratégias de solidariedade e complementaridade.

Estes saberes do território, ao mesmo tempo podem ter uma origem arqueologicamente identificada como muito antiga, e terem um sentido político absolutamente contemporâneo no seio duma identidade, criando uma específica política cultural, ou como base para reconstruir a racionalidade, como no caso do conceito indígena de Sumak Kawsay, que no neoconstitucionalismo latino-americano ressignificou a ideia de desenvolvimento, criando o princípio do *buen vivir* (bem viver)¹³⁷.

137 Constitución de Ecuador de 2008 (EQUADOR, 2008):

Artículo 275. El régimen de desarrollo es el conjunto organizado, sostenible y dinámico de los sistemas económicos, políticos, socio-culturales y ambientales, que garantizan la realización del buen vivir, del Sumak Kawsay. [...] La planificación propiciará la equidad social y territorial, promoverá la concertación, y será participativa, descentralizada, desconcentrada y transparente. El buen vivir requerirá que las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades gocen efectivamente de sus derechos, y ejerzan responsabilidades en el marco de la interculturalidad [...] y de la convivencia armónica con la naturaleza.

Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia (2009):

Artículo 306.

I. El modelo económico boliviano es plural y está orientado a mejorar la calidad de vida y el vivir bien de todas las bolivianas y los bolivianos.

II. La economía plural está constituida por las formas de organización económica comunitaria, estatal, privada y social cooperativa.

III. La economía plural articula [...] los principios de complementariedad, reciprocidad, solidaridad, redistribución, igualdad, seguridad jurídica, sustentabilidad, equilibrio, justicia y transparencia.

É por isto que tais territorialidades podem adentrar como alternativas para identificar princípios para uma nova matriz econômica ambiental. Vimos no capítulo anterior como WEERAMANTRY (1997) defende a identificação destes princípios e que eles teriam um caráter normativo, no sentido de que seriam regras que contribuiriam para a ponderação do princípio jurídico do desenvolvimento sustentável.

O desenvolvimento sustentável destas comunidades, portanto, partiria não dos cálculos do sistema capitalista, mas de uma distinta base, que para (SACHS, 2000: 9) identificaria *o conhecimento que a população tem do seu meio para usá-lo como ponto de partida*.

Esta distinta matriz do desenvolvimento sustentável é chamada de *ecodesenvolvimento*, que é um desenvolvimento que parte das práticas socioambientais. Estas sendo práticas sociais cuja valoração econômica se baseia na relação ambiental, ao serem fortalecidas, seriam também uma base para o desenvolvimento de uma economia sustentável.

Uma noção semelhante é usada por (FERRIGNI, 2010: 11-12) em que o que ele chama de território histórico é visto como uma base seja para extrair princípios para o seu modelo de gestão urbana e dos riscos relativos ao território (como aqueles sísmicos), seja para criar uma nova concepção do conceito da UNESCO de Paisagem Cultural:

O conjunto de recursos culturais difusos é habitualmente definido "patrimônio menor", ainda que na realidade frequentemente constitua o nervo da cultura de uma comunidade[...] desde 1992 a UNESCO introduziu a "Paisagem Cultural" entre as categorias que constituem o Patrimônio da Humanidade. Nesta acepção, todavia, o termo define sempre um território de alto valor histórico-documental, paisagístico, morfológico. Já os elementos que constituem o *menor*, quase jamais tem valor excepcional. Com efeito, seu valor deriva sobretudo por representarem ao território o que a parte antiga da cidade é para o inteiro organismo urbano. É a memória da ação de modificação operada pelas gerações passadas [...] Não é, pois, infundado considerar o patrimônio cultural menor como viés "histórica" do território, documento da cultura (tradução nossa)¹³⁸

138 L'insieme delle risorse culturali diffuse viene abitualmente definito "patrimonio minore", anche se in realtà spesso costituisce il nerbo della cultura di una comunità [...] dal 1992 l'UNESCO ha introdotto il "Paesaggio Culturale" tra le categorie che costituiscono il Patrimonio dell'Umanità.

Importante perceber que a afirmação das práticas territoriais ligadas às comunidades latino-americanas e seus movimentos sociais não visa uma nova mitologia para conformar nova estrutura social, institucional e ideológica. Não podemos negar quanto às comunidades quilombolas que pesquisamos, que os problemas de sustentabilidade enfrentados por elas dizem respeito à sua maior vulnerabilidade social, diretamente decorrente das consequências e estruturas remanescentes da escravidão, da modernização e da revolução verde, a limitá-las.

O movimento da Justiça Ambiental surgido nos Estados Unidos nos anos 80, tem buscado estabelecer as ligações entre a injustiça social e problemas ambientais (ACSELRAD, 2000), enfatizando a situação de maior vulnerabilidade ao risco ambiental por parte de populações que enfrentam a pobreza e outros problemas sociais, como uma propositada transferência social do risco de grandes empreendimentos industriais ou agrícolas e de projetos de resíduos sólidos e líquidos para tais territórios.

Logo, não vemos as práticas quilombolas isoladas da comunidade como recriações de essências românticas sem qualquer relação com as explorações vivenciadas historicamente. Em vez, a sustentabilidade de uma comunidade, para MONTIBELLER-FILHO (2001: 159-160), é vista a partir de seu espaço ambiental, do conjunto de relações internas e externas que definem tal espaço não de modo isolado, mas nas fronteiras econômicas que trazem o acesso ou limitação a recursos e que produzem as depreciações e emissões de poluentes. Assim, os limites sustentáveis de uma comunidade tem intrínseca relação com estruturas de biopoder e, pela exploração acumulada, com o criar de zonas de necropoder, em que a comunidade tem a morte e a fome como experiência recorrente.

Desta forma, as práticas culturais como contributos originais em cosmografias agrobiodiversas, assumem as dimensões de biopolíticas e de políticas culturais, pois surgiram na luta e nas relações em favor da vida comunitária, se opondo ao necropoder (colonialista, modernizante e globalizante), e daí assumindo o viés político-cultural, propondo novas significações para a sociedade, a economia, a política, as instituições e os direitos civis. Como diz LEFF (2014: 446):

Nella accezione internazionale, tuttavia, il termine definisce sempre un territorio di alto valore storico-documentale, paesaggistico, morfologico. Gli elementi che costituiscono il *minore*, invece, quasi mai hanno valore eccezionale. In effetti il loro valore deriva soprattutto perché rappresentano per il territorio quello che la parte antica della città è per l'intero organismo urbano. E' la memoria dell'azione di modifica operata dalle generazioni passate [...] Non é quindi infondato considerare il patrimonio culturale minore come la parte "storica" del territorio, documento della cultura

A construção e implantação do ambientalismo nos territórios latino-americanos é propriamente uma história política: a história de uma luta pela reapropriação cultural da natureza e dos territórios de vida dos povos. Estas lutas se vão configurando dentro do marco de uma crítica dos modelos de desenvolvimento implantados tradicionalmente desde a época da conquista e da colônia, da instauração dos Estados-nação e seus regimes político-constitucionais (tradução nossa)¹³⁹

Importante perceber que mesmo ao contribuírem para a refundar o Estado ou a racionalidade tais (bio)políticas culturais continuam a ser lutas sociais. BRAVO (2015: 281) nos alerta como, mesmo no Equador, cujo refundar do Estado plurinacional trouxe o Sumak Kawsay, nos deparamos com o perigo de estruturas centralistas e desenvolvimentistas serem sobrepostas à base social, esvaziando o potencial libertador.

Logo, ao propormos as políticas culturais das comunidades como base para o Patrimônio cultural quilombola, não buscamos esgotá-las pela sua institucionalização. Ao contrário, focamos uma democracia menos estatal e mais reflexiva social, baseada nas políticas culturais.

Consideramos a Museologia Comunitária que vivenciamos em campo como uma experiência de política cultural junto aos Movimentos associativos e de defesa (sindical, de direitos humanos) da comunidade quilombola pesquisada, uma vez que se partiu de uma peça teatral criada pela comunidade e porque se centrou nas práticas e no fortalecimento da memória e da identidade. Vemos este tipo de política cultural baseada na autogestão comunitária, não só do patrimônio cultural, mas de modo relacional, em interconexão institucional com o ecodeenvolvimento e a gestão territorial, como um instrumento constitucionalmente válido para preconizar o princípio da gestão colaborativa com a comunidade.

Além disto, consideramos o viés relacional para a possibilidade de que as diversas políticas culturais comunitárias criem uma matriz intercultural e transmoderna de cunho relacional, ou seja, criem redes sustentáveis quilombolas e de outras comunidades, vislumbrando nova tecitura de espaços sociais independentes do Estado, que a um só tempo

139 La construcción e implantación del ambientalismo en territorios latinoamericanos es propiamente una historia política: la historia de una lucha por la reapropiación cultural de la naturaleza y de los territorios de vida de los pueblos. Estas luchas se van configurando dentro del marco de una crítica de los modelos de desarrollo implantados tradicionalmente desde la época de la conquista y de la colonia, de la instauración de los estados-nación y sus regímenes políticos y constitucionales

possam contribuir para o desenvolvimento sustentável local e planetário.

Do ponto de vista local SCHEUNEMAN e OOSTERBEEK (2012: 45-46) trabalham com a ideia da Gestão Integrada o Território

meios, instrumentos e recursos, de que a gestão integrada do Território se deve adotar, encontram-se dispersos na sociedade atual, em diversos quadros institucionais públicos e privados, pelo que a sua articulação nos diversos territórios é essencial. A forma mais eficaz de o fazer, para concentrar os meios e potenciar novas dinâmicas de governança, é a criação de centros de recursos, ou seja, de núcleos de reflexão participativa e geradora de discussões prospectivas e de ações, com vista ao desenvolvimento integrado, diversificado e sustentável. Tais centros devem articular ensino (níveis superior e profissional), a projeção de memórias e identidades (“museu”) e a articulação de agentes operativos dos setores público e privado, envolvendo empresas e ONGs (SCHEUNEMANN; OOSTERBEEK, 2012:45-46)

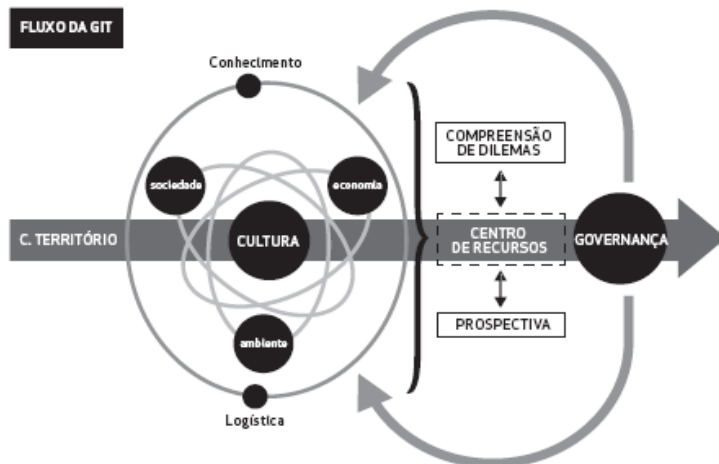


Figura 7: Fluxo da Gestão Integrada do Território

Em que pese o contributo da gestão integrada do território para o desenvolvimento local sustentável, mas é necessário um segundo passo para que ela não permaneça como o fazer iniciativas de cunho local sem o acúmulo para uma matriz transmoderna. Este segundo passo será dado pelo paradigma da relação, de modo a possibilitar experiências mútuas

de traduções interculturais em um viés mais profundo da formação de redes de traduções práticas, do compartilhar das histórias e experiências socioambientais dos diversos grupos e suas ecologias dos saberes.

A relação e a sua respectiva poética da diversidade é, como concebe Glissant, um modo diverso de ver a teoria da complexidade em relação àquele concebido por Morin, a partir de uma trama de práticas e de contos que cria uma ótica da complementaridade do outro, abrindo o espaço para a relação. Esta trama da relação é, pois, uma nova forma de ver também o que MORIN e KERN (2003) chamam de era planetária.

Neste sentido, isto se difere da preocupação de Morin quanto ao que ele chama de balcanização, no sentido de que *“a proliferação das novas nações impede a formação de vastas confederações ou federações tomadas necessárias pela inter-solidariedade cada vez maior dos problemas”* (ibid: 73). Sem descartar as confederações planetárias idealizadas pelo autor, consideramos também para a gestão dos problemas globais, as redes sustentáveis da sociedade civil baseadas em articulações em nível comunitário. O processo de balcanização visto pelo autor, em nosso ver se liga ao aprisionar da diversidade cultural por projetos estatais nacionalistas. Já a construção de redes internacionais baseadas em processos de sustentabilidade local, não necessariamente estatais, calcada na poética da diversidade, busca nova solidariedade política para a gestão planetária, baseada na diversidade ecológica.

Logo, consideramos o desenvolvimento sustentável planetário desde os processos de relação das diversas experiências comunitárias sustentáveis, em contraponto ao modelo exploratório que traz o risco de colapso. Dizemos que desde Século XIX a existência humana foi posta em risco, sem precisar do exagero antropocêntrico do antropoceno¹⁴⁰. O fato é que o artefato da evolução humana atual, que se caracteriza pelo descentrar moderno de nossas anteriores referências prático-poéticas, se tornou a exploração do planeta inteiro.

140 Em verdade a era geológica do quaternário já foi inserida por causa dos hominídeos, pois a formação geológica atual só se diferencia da terciária em relação aos terraços fluviais e zonas costeiras. Já o período do holoceno marca a última glaciação após a qual se deu a dita revolução neolítica e daí o atual modelo civilizacional. As extinções e o aumento da temperatura em curso não suplantam os parâmetros do próprio holoceno: não há marcadores para se falar em nova era geológica. Logo, o antropoceno é antropocêntrico, evidenciando mais o marco da história humana, do descentramento prático-poético feito pela industrialização e colonização do planeta, que trouxe risco de colapso e injustiça ambiental, bem como afetou outras espécies e o clima planetário em uma escala geológica muito rápida para a regeneração.

Logo, a Era Planetária, em verdade, nos chama à sustentabilidade dos sistemas socioeconômicos e do meio ambiente, na reconstrução de tecituras sociais práticas e poiéticas necessárias às relações ecológicas, consideradas desde as estruturas microssociais, ou seja, será necessário um desenvolvimento ligado às práticas, relações, territorialidades que foram desconsideradas como externalidades, mas das quais poderão depender a teorização das estruturas sociais adequadas aos problemas ambientais que desafiam a imaginação teórica e científica atual.

Seria reconstruir a estrutura planetária em rede que relacionasse nossa criatividade poiética, prática e científica, a nos ligar à diversidade que representamos como processo evolutivo, e a reconstruir as conexões de um novo sentido de comunidade planetária, pela complementaridade de experiências subjetivas e sociais e de traduções interculturais.

A percepção da diversidade de dinâmicas locais tem despertado a reelaboração da ideia de desenvolvimento no próprio espaço europeu: o viés do bloco econômico deu lugar à comunidade europeia, e nesta tem se contemplado as redes de desenvolvimento local¹⁴¹. Logo, a criação de identidades e governança transnacional convive com redes sustentáveis de identidades locais. Buscar-se-á aliar a poética da diversidade (rede de arqueologias práticas complementares) à complexidade da economia ambiental (análises de multifatores, impactos e circuitos de feedback) e à gestão cultural em colaboração, para construir a ecossocioeconomia.

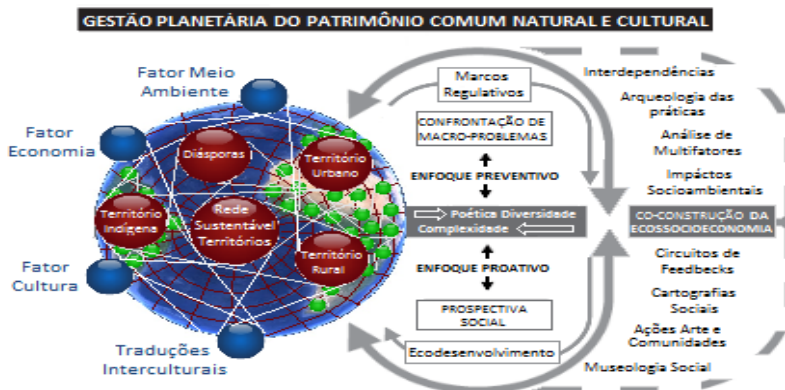


Figura 8: Gestão Planetária

141 Sobre a matriz de Desenvolvimento Rural Local Sustentável que vem sendo pensado na União Europeia por uma rede de universidades, vide: <http://ec.europa.eu/agriculture/rur/leader2/rural-pt/biblio/index.htm> <http://ec.europa.eu/agriculture/rur/leader2/rural-pt/biblio/compet/contents.htm>

4.1.2 Reestruturação do patrimônio cultural

Ressaltamos que a ligação entre a gestão sustentável do ponto de vista econômico e ambiental é inseparável da gestão do patrimônio cultural, que é o objeto precípua desta Tese. Pois a Gestão Cultural não depende só das medidas propriamente culturais, mas do equilíbrio das várias políticas públicas que incidem numa comunidade, na medida que não busquem desintegrar, mas fortalecer a ação, memória e identidade.

No caso dos dados socioeconômicos e culturais da nossa dissertação de mestrado (NERI, 2011: 167), pôde-se identificar que a comunidade se sustentava desde uma economia de subsistência muito ligada as práticas de solidariedade, como as trocas de diárias, que eram a base para o sistema produtivo. Em seguida, o Governo, baseado na ideia de pobreza, buscou intervir com subsídios econômicos, introduzindo a economia de base monetária. O aumento da renda por tais subsídios, de fato se deu em mais de 1.000% em relação aos dados do IDH 2000, cuja renda per capita era uma das piores do país (R\$ 11,00 para o município de Brejo, Maranhão), aumentando para R\$ 126,00 em nossa pesquisa.

Contudo, a maior parte da renda era ligada à população inativa (beneficiários da segurança social) e a renda das atividades agrícolas e extrativistas tradicionais ainda era de R\$ 10,00, de tal modo que se a comunidade tivesse de voltar a depender destas atividades, viveria em uma condição de indigência pior que a anterior a inserção das políticas de transferência de renda. A economia comunitária se tornou dependente dos subsídios de Estado, sem alternativa produtiva sustentável.

O ideal seria o desenvolvimento das próprias práticas, no sentido de usar a economia baseada nos laços sociais aliadas a técnicas de produção agroecológica que trouxessem maior renda autônoma. Um fator positivo é a identificação da melhora dos dados educacionais e de saúde, mas a baixa inclusão digital e a falta de alternativas produtivas estava gerando um movimento de migração dos jovens.

O que vemos é que não é possível olhar só para a gestão de bens culturais e obliterar que a mudança da matriz econômica, sem o avançar de políticas que busquem o desenvolvimento econômico das práticas e da territorialidade, terá um impacto profundo nestes bens culturais.

Não há como deixar de perceber que o acautelar e o preservar cultural estão ligados à sustentabilidade das práticas, não se isolando as políticas culturais das políticas públicas de educação, saúde e assistência social já existentes, que nem sempre tem um olhar voltado para as práticas comunitárias (ressalvamos a saúde da família, programa que tem preservado a medicina tradicional).

Em verdade, a política cultural é elemento central de pautas reivindicatórias que buscam o desenvolvimento sustentável. A relação entre práticas culturais e o desenvolvimento é unânime nos movimentos quilombolas, associações, sindicatos de trabalhadores rurais e ONG's atuantes na causa quilombola, em que a ação, memória e identidade social se ligam à luta pelos territórios e ao desenvolvimento sustentável ou ecodesenvolvimento das práticas.

O fato é que na ausência de sustentabilidade à comunidade, medidas culturais serão infrutíferas, ao mesmo tempo que pensar em uma economia da cultura pode ser um viés para a sustentabilidade.

É pensar na inter-relação e valorização da Cultura na vida prática da comunidade, o que implica na superação do conceito de cultura a partir de bens apartados, em seu valor intrínseco, concebida como um:

segmento da vida à parte [...] Universo autônomo, seccionado dos circuitos em que a vida segue seu curso [...] É sintomático, a esse respeito, como tal conceito de cultura e o de lazer se entrelaçam para excluírem o trabalho – que não pode ser julgado passível de vir qualificado pela cultura! (MENEZES, 2006:38)

Rejeita-se, portanto, a distinção entre alta e baixa cultura, de modo a romper com o que Hall chama de visão idealista cultural no iluminismo, da cultura como ilustração, cultivo da mente, formação do espírito, seja o espírito nacional/étnico do povo no vínculo determinista natural herderiano, seja como espírito no processo civilizador desde a saída da natureza. É assim também uma ruptura com o evolucionismo e, por fim, com o determinismo econômico marxista.

Em seu surgimento na modernidade, o Patrimônio à Cultural e o sua principal instituição, o museu, foi para SCHUBERT (2000:15), “*um lugar de absolutas certezas, de fontes de definições, valores e educação em todas as matérias artísticas, um lugar não de questionamentos, mas de argumentos de autoridade*”¹⁴².

Ainda afirma o autor que o British Museum, de 1759¹⁴³, é o mais antigo museu independente, contudo nos seus primeiros 50 anos ele era mais uma instituição semipública com restrita visitação, a funcionar como repositório de documentos e objetos do colecionismo privado que foram incorporados à coroa britânica.

142 a place of absolut certancies, the fount of definitions, values and education in all matters artistic, a place not of questions but of athoritative answers.

143 Para o autor o Museu Ashmolean de Oxforde é de 1683, mas não era uma instituição independente, mas sim, parte da Universidade de Oxford.

É por isto que, para o autor, o primeiro museu no senso moderno foi o Louvre em Paris, que tendo sido palácio real por séculos, se tornou o repositório das coleções reais, e cuja ideia de organizar estas coleções para que fossem expostas de modo mais palatável ao público já havia se dado no *ancien régime*, pelo Diretor dos Palácios Reais de Luís XVI, o Conde d'Angvillier, cujo trabalho foi esquecido pelos revolucionários.

Apenas 9 dias após a revolução francesa, foi editado um decreto pelo qual as coleções reais se tornariam um museu público, o qual foi aberto em 1793, tendo um papel central na formação e desenvolvimento da nova sociedade, concebido por Jean-Jacques David como um tipo de escola impositiva. As coleções foram aumentando com as conquistas napoleônicas e o Diretor do período Dominique-Vivant Denon justificou a pilhagem efetuada como um modo de empoderar a França, de civilizar a imaginação nacional, como os romanos fizeram com a cultura grega.

Em suma, o Patrimônio cultural surgiu aliado ao projeto nacional e imperialista francês, bem como foi um instrumento para a criação da ideia de uma alta cultura ilustrada pelo trabalho dos artistas e pelos monumentos das diversas épocas, sendo o projeto de um discurso estatal de autoridade sobre a cultura, como modo também de criar um controle sobre a definição e hierarquização do espaço social, na medida em que definia uma cultura válida e superior distinta de culturas inferiores. Neste sentido, as coleções francesas do Benin (hoje na curadoria do Museu do Homem) se tornaram alta cultura ao serem expostas, enquanto as práticas culturais do Benin ligadas a tais objetos, eram tidas, por sua vez, como inferiores, eram práticas fetichistas e mágicas.

Necessário, portanto, que a cultura deixe de ser validada só pela criação de artistas, para que o Patrimônio cultural adquira uma dimensão cultural que inter-relacione grupos sociais, que movem transformações históricas pelas mudanças de suas representações simbólicas em todos os setores. É uma concepção socializada e democratizada onde a cultura:

Não consiste mais na soma de o "melhor que foi pensado e dito", considerados como os ápices de uma civilização plenamente realizada - aquele ideal de perfeição para o qual, num sentido antigo, todos aspiravam. Mesmo a arte - designada anteriormente como uma posição de privilegio [...] é agora redefinida como apenas uma forma especial de processo social geral: o dar e tomar significados [...]

A cultura não é uma prática; nem apenas a soma descritiva dos costumes e "culturas populares [*folkways*] das sociedades [...] Está perpassada

por todas as práticas sociais e constitui a soma do inter-relacionamento das mesmas [...] A cultura é este padrão de organização, essas formas características de energia humana que podem ser descobertas como reveladoras de si mesmas - "dentro de identidades e correspondências inesperadas", assim como em "descontinuidades de tipos inesperados" - dentro ou subjacentes às demais práticas sociais. (HALL, 2003: 135-136)

É neste senso de uma cultura ativa que Marise SOUZA (2006: 141) vê o Patrimônio cultural como "*antes de tudo, a reafirmação das identidades culturais*".

Compreendemos assim, o Patrimônio Cultural, no dizer de QUAGLILOLO (2011: 1) como "*um elemento estrutural para um desenvolvimento equilibrado e consciente de um território, que enriqueça a possibilidade de sobrevivência, continuação e melhoramento da qualidade de vida de uma comunidade*"¹⁴⁴. Ressalte-se que Quagliolo observa isto ao abordar a metodologia de gestão Herity que foi pensada para o patrimônio material, mas considerando a função social e os benefícios em termos de serviços e agregação de marketing e de valor que o bem cultural pode trazer para a sociedade envolvente.

Para nós, no caso da proteção e do acautelamento do patrimônio cultural quilombola, vemos que este se insere no âmbito da própria Gestão Territorial comunitária, baseada na sustentabilidade das práticas, consistindo especificamente o proteger na valorização, e o acautelar na gestão quanto às medidas de fortalecimento da territorialidade e de sua divulgação e serviços que podem ser agregados à comunidade.

O início da superação da visão hierarquizante do Patrimônio cultural se deu apenas após a 2ª Guerra mundial. Antes disto, a aquisição de obras artísticas e antiguidades pelos projetos imperialista e os museus privados dos Estados Unidos, fez expandir o mercado de artes como parte da disputa pela hegemonia cultural. Um marco específico da hegemonia estadunidense foi a criação na década de 30 do Museu de Arte Moderna de Nova York (o MoMA), que mudou o foco nos museus cívicos estadunidenses, e passou a ter na arte moderna o novo campo de validação de poder para a alta cultura, sob a hegemonia estadunidense, esta que no pós-guerra passou também a se dá em relação aos demais tipos de arte, que renovaram a coleção do Museus como o Metropolitan.

144 un elemento strutturale per uno sviluppo equilibrato e consapevole di un territorio, che arricchisca le possibilità di sopravvivenza, continuazione e miglioramento della qualità della vita di una comunità

Mas o principal contraponto do pós guerra foi a queda do próprio museu como instituição mor da hegemonia cultural. Para SCHUBERT (2000: 52-55) a percepção passou a ser a de que o museu era o símbolo ultrapassado do século XIX, um lugar do passado, instituição suspeita ideologicamente em que o clássico e o monumental foram vistos como instrumentos do abuso fascista e stalinista. De fato, para o autor, nos anos 50 e 60 as batalhas culturais não se deram no museu, mas em locais de impacto mais imediato, como as universidades, e no lugar das artes, a literatura e a música foram o cenário destas batalhas, se tornando o museu um discurso marginal em relação a estas outras áreas.

Brian O'DOHERTY (2002), de fato, ressalta o movimento pelo qual o museu e a galeria, instituições respectivamente hegemônicas da cultura e do mercado de artes e que sacralizavam a obra de arte, quando a isolavam do mundo exterior para assumir uma vida própria, atemporal, uma espécie de eternidade da exposição (na galeria de arte pelo recinto estéril do cubo branco), foram questionados de modo profundo pelos artistas na década de 60. Este movimento se iniciou ainda no seio da arte moderna com as intervenções artísticas que pervertiam a moldura, de modo a ver a arte como a própria relação contextual com o recinto e com o expectador, até que nos anos 60 se buscou romper com o próprio espaço institucional da galeria e com a ideia da arte como bem cultural, como produto isolado destinado ao mercado. É neste sentido que a arte entrou em relação com o espaço exterior e assumiu o senso performático e efêmero, buscando perverter a própria ideia da arte como produto, para passar a ter uma relação com a sociedade e com o espaço, por meio da instalação e de outras intervenções que se desfazem como eternidade e passam a assumir a própria historicidade como dimensão artística.

Por sua vez Constança SARAIVA (2012) busca situar a vertente da *arte e comunidades* como uma das tendências abertas deste período a partir das concepções da *site specific art* (arte que usa como matéria do seu trabalho as especificidades do local onde se dá) e do *minimalismo* (que busca abandonar os suportes artísticos tradicionais da pintura e a escultura), concepções que são recorrentes no âmbito da arte pública e que foram resgatadas nos anos 90 pela tendência *arte e comunidades*.

Abordaremos detidamente tal tendência, bem como a da nova museologia, que partiu nos anos 60 de uma concepção de museu em relação com a comunidade e o território. Porém, antes é necessário dizer que seja O'DOHERTY, para a galeria de arte, seja SCHUBERT, para o museu, identificaram um resgate destes espaços institucionais e de sua relação com o mercado capitalista global, se articulando desde os anos 70 para estabelecer uma nova hegemonia em relação à cultura midiática,

bem como para terem um protagonismo cultural na globalização e na formação do imenso mercado turístico global, assumindo a arte a função de bem de posição e a galeria e o museu se tornando os produtos *standards* não só da hegemonia cultural, mas de novas semióticas que romperam com a função classista da alta cultura, para agora concebê-la como produto palatável em diversos padrões de comunicação para os distintos consumos, das classes populares às novas elites multiculturais.

Portanto, ao falarmos de *arte e comunidades* e *nova museologia* é muito importante perceber que todas as ressignificações trazidas no seio da pós-modernidade implicam numa intensa luta ideológica cultural, o que mostra seja novas experiências semióticas de instituições que detêm a hegemonia cultural, seja as traduções científicas de experiências com as comunidades. Levaremos em conta estas traduções científicas, mas o nosso foco são as políticas culturais propostas pelos movimentos sociais ligados às comunidades, bem como as traduções interculturais para além da mediação da hermenêutica, centrada nas arqueologias práticas das diversas experiências comunitárias e na ótica da relação entre elas.

Quanto a perspectiva *arte e comunidades*, SARAIVA (2012) ressalta que ela parte de uma mudança significativa em relação ao *site específica art*, uma vez que este concebe a relação da arte com o local, no sentido de um espaço geográfico apropriado pela intervenção artística, mas sem levar em conta a dimensão identitária deste espaço. Em vez disto, a autora afirma que a visão *arte e comunidades* parte nos anos 90 da relação entre a arte e o lugar, este compreendido pela dimensão identitária que o local assume. A identidade por sua vez, como já vimos, na discussão sociológica e antropológica contemporânea tem sido vista em intrínseca relação com a comunidade como senso de pertencimento entre os lugares e as subjetividades e grupos sociais, que vai além de um local em específico, tendo assumido um senso cada vez mais fluido, que pelo Estudos culturais, temos trabalhado como senso diaspórico híbrido.

Um importante contributo de SARAIVA é a sua categoria do *arquivo poético*. Para a autora, o viés anti-institucional da arte efêmera e performática, trouxe grande relevância para a dimensão do arquivo no seio das artes, uma vez que é o arquivo da intervenção o contributo científico e histórico que ela passa a oferecer. Isto, também refaz a ideia da predominância do documento na formação do arquivo e para definir a memória e criar a narrativa da história, concebendo novas formas de arquivo e de pensar a memória. O arquivo poético, por sua vez, é o que se origina em um processo artístico sobre as múltiplas sensibilidades de um lugar ou comunidade, é um processo de construção dos pensamentos

e emoções que criam o seu próprio conteúdo.

A ideia do arquivo poético em nosso ver traz uma dimensão de arquivo para além do tombamento (que não deixa de ser um arquivo dos bens móveis e imóveis), do inventário e do registro cultural (quanto à cultura imaterial). Estes próprios instrumentos poderiam ser repensados sob a ótica do arquivo poético concebida para a gestão em colaboração com a comunidade, a partir da qual a construção dos pensamentos e sentimentos produziria os conteúdos de *inventários poéticos* e para os mais relevantes à comunidade, poder-se-ia em comum acordo escolhê-los para o registro cultural ou tombamento. É assim que PEREIRA, J. (2009) vê a finalidade atual do tombamento como sendo mais a de uma reconstrução da narrativa social. De igual modo, o registro cultural e o inventário devem ser capazes de criar uma relação com as comunidades como realidades vivas, para valorizar a sua ação, memória e identidade.

O ideal neste sentido, seria o favorecimento de processos de autogestão comunitária que permitissem formar, descentralizadamente, arquivos poéticos nas próprias comunidades. Isto seria permitido com a criação do que na Gestão Integrada do Território se chama de *centros de recursos*, que neste caso congregariam os movimentos sociais em torno das políticas culturais comunitárias, se voltando para uma gestão tanto da sustentabilidade das práticas, quanto dos processos identitários em relação às diversas práticas que enfrentam problemas, e quanto à criação de arquivos poéticos a serem formados e manejados conforme estas mesmas problemáticas identitárias demandadas pela comunidade.

As ações da *autogestão cultural em colaboração* poderiam criar intervenções relativas às próprias manifestações culturais e o território, ou ainda, no viés *arte e comunidade*, intervenções artísticas, literárias, performáticas, teatrais e musicais, ou ainda em conjunto a tudo isto a formação de exposições resultantes da construção do arquivo poético e sempre com base nos objetos e recursos artístico-científicos da própria comunidade, capacitando-os na sua ausência e de modo a acumular, pela autogestão cultural, cada vez maior capital cultural à comunidade.

No exemplo da ação cultural experimental de Vila das Almas, que se realizou na nossa dissertação de mestrado, estes elementos ocorreram. Seja uma cartografia social do território, a mobilização de manifestações culturais, algumas em via de extinção, a dimensão *arte e comunidade* que partiu duma peça teatral de iniciativa e conteúdo cênico de completa autoria comunitária, e todo o processo de pesquisa científica etnológica, de história oral e socioeconômica criou a articulação com os diversos atores sociais e permitiu a formação do arquivo poético que redundou numa intervenção de cunho performático, sem institucionalização

museológica, em relação com a própria historicidade comunitária.



Figura 9: Cartografia Social
Fonte: NERI (2016: 332)

Figura 10: Dados etnológicos

É neste sentido que esta autogestão cultural segue o marco teórico da Nova Museologia. Este movimento surgiu em face da crise do pós-guerra do referencial nacionalista e hierarquizante do Patrimônio Cultural e do Museu como seu instrumento. Foi, como afirma Fernández (1999: 8-9) um movimento internacional que removeu a letargia da ideia de patrimônio cultural, em busca de uma nova linguagem de expansão e abertura, dinamicidade e participação sociocultural, criando categorias distintas de museus, em experiências com diversas comunidades, que se iniciaram em 1958 com o *Museu de Nígem* em Niamey (que funcionou até 1970), depois os “*neighborhood museums*” (museus de vizinhança) de Washington (icônico o de Anacostia), passando pela Casa Museu do México, a concepção de Museu Integral surgida em Santiago do Chile em 1972, e das Novas Museologias do Québec no Canadá, reunindo teóricos como Jean Gabus (Museu de Etnografia Neuchâtel - Suíça), Duncan F. Cameron (Art Gallery de Ontario – Canada) e Georges Henri Rivière (idealizador dos Ecomuseus), que criaram Movimento Internacional para uma Nova Museologia – MINON.

Por esta concepção, o patrimônio cultural é visto em intrínseca relação com a comunidade, concebido como cultura viva, *instigador das novas tendências culturais* (VARINE-BOHAN, 1974: 649), que *tende a se tornar uma utilidade cultural viva* (DESVALLÉES) como expressão

e instrumento de um processo de identificação (MAURE, 1996:28).

Embora o termo Nova Museologia surgiu institucionalmente nos anos 80 com o MINON, as bases teóricas para este movimento já haviam sido estabelecidas a partir da ideia do museu integral que surgiu na Declaração de Santiago do Chile da Conferência Geral do ICOM (Concelho Internacional dos Museus¹⁴⁵) de 1972, em que a ligação entre museu e comunidade foi afirmada, gerando logo a seguir a experiência da Casa Museu no México. Outro conceito chave foi o de Ecomuseu de George Henri Rivière (que dirigiu o ICOM entre 1948 e 1966), que data dos anos 60 e que nesta época surgiu na prática quando Hugues de Varine-Bohan junto à comunidade local constitui o Ecomuseu de Cresot.

A reafirmação do museu integral e do ecomuseu se deu nas conferências sucessivas do ICOM até que se desse em Quebec, 1984, o 1º Ateliê Internacional dos Ecomuseus e Novas museologias, surgindo daí o MINON em 1985 como movimento internacional destas experiências museológicas nas diversas partes do mundo. A Nova Museologia é uma discussão precursora na ideia de gestão participativa e fundamental para que a UNESCO só bem recentemente viesse a incorporar esta gestão em suas estratégias de ação, em projetos endossados pela UNESCO, como é o caso daquele do Global Geopark Network¹⁴⁶.

Especificamente a conceituação de Ecomuseu indica, segundo RIVIERA (1989:142) um instrumento que uma população concebe, fabrica e explora segundo suas aspirações, sua cultura, suas faculdades de aproximação. Um espelho em que esta população se olha para se reconhecer. Uma expressão do homem e da natureza, e do tempo. Uma

145 O ICOM exerce um papel decisivo no âmbito da UNESCO na discussão do Patrimônio cultural, sendo parte ativa na recente evolução para a concepção do Patrimônio mundial, da Paisagem cultural e do Patrimônio imaterial.

146 O Global Geopark Networ (GGN) é um projeto ligado ao Patrimônio geológico, contudo a percepção cada vez maior da ligação entre lugar e a comunidade, fez que ele fosse o primeiro no âmbito da UNESCO a incluir na estratégia de valorização do patromônio natural a relação que este valor geológico pode trazer para a comunidade local, em termos de potencialização turística e do capital social e econômico necessário para o desenvolvimento projeto, de modo a que ele seja sustentável seja para a comunidade, seja para efeito da preservação. Embora se utilize o nome “parque”, o GGN não lida com a ideia de parque no sentido original, relacionado a desapropriações e ausência de comunidade como modo de preservação. Logo, é mais uma ruptura com esta ideia, a ver o patrimônio natural pelo viés do menor impacto possível para a comunidade local, ao contrário, buscando fazê-lo um aliado do desenvolvimento sustentável.

interpretação do espaço. Um laboratório na medida em que contribui para o estudo contemporâneo desta população.

Recentemente, a Declaração de Quebec do ICOMOS de 2008, aborda o chamado “*spiritus loci*”, assumindo não no viés do patrimônio imaterial e da identidade, mas no do monumento e da paisagem urbana e rural, que há uma ligação entre o lugar e a cultura, a gestão territorial e a do patrimônio, de modo a considerar esta ligação pensada por Rivière já a 5 décadas, entre o patrimônio, o território e a comunidade.

No Brasil autores como Rossano Bastos tem defendido uma ideia muito semelhante chamada de Museu de Território. Em geral esta visão segue a percepção pela qual, conforme VARINE-BOHAN (2002), o Patrimônio cultural deve estar a serviço do desenvolvimento local.

Em nosso ver, contudo, o elemento central do desenvolvimento local é a comunidade e sua produção de políticas culturais relativas às suas práticas, aos seus processos identitários, à sua memória e à ação política de seus movimentos sociais. Não se trataria de pensar no museu como um local físico ou uma institucionalidade central à comunidade, em que o Patrimônio cultural refizesse o controle da identidade, o que poderia criar condições para amalgamá-las a novos projetos nacionalistas.

Ao contrário, a museologia, não o museu, entraria junto com outros instrumentos tal a cartografia social, criações *arte e comunidade*, processos identitários relativos a práticas e manifestações culturais em ameaça e ações de desenvolvimento sustentável das práticas e gestão territorial, ligados como um todo a uma *autogestão cultural sustentável em colaboração*. O papel da museologia estaria ligado mais à criação do arquivo poético e a sua materialidade museal é vista bem mais como performances ligadas a historicidades comunitárias descontínuas, onde a exposição é apenas uma das estratégias possíveis.

Essencial citar o trabalho de PINHEIRO; MOURA; ALVES (2011), que usa os mesmos marcos teóricos desta Tese: Nova Museologia e Estudos Culturais (latino-americanos de Canclini, pelas autoras), e aborda uma símile problemática: os problemas trazidos pela modernidade e a hibridização a uma comunidade cujas relações com a natureza se dão por práticas materiais e imateriais apropriadas, e pesquisou a mesma região do Baixo Parnaíba (piauiense e maranhense), só se distinguindo por tratar de comunidade de pescadores ribeirinhos e litorâneos, enquanto Vila das Almas é uma comunidade quilombola ribeirinhas (a pesca ribeirinha também atua aqui) e agroextrativistas.

A comunidade pesquisada pelas autoras é a da Ilha das Canárias no Delta do Rio Parnaíba (100 km rio acima da área que pesquisamos),

comunidade com baixa mobilização associativa e com preocupações incipientes relativas à salvaguarda dos saberes e memórias ancestrais da pesca, da terra, do rio, do mar e dos manguezais. As autoras observam os impactos causados pelas recentes inserções de políticas públicas e de serviços de energia elétrica e comunicações a criar uma hibridização e a impactar nas práticas tradicionais, sem que sejam pensadas ações de sustentabilidade relativa às práticas e para ampliação da cidadania.

É neste sentido que as autoras fizeram estudos interculturais no campo das ciências da informação, artes, história e patrimônio cultural, contemplando a formação de corpus documental quanto a inventários, registros fotográficos, relatórios, diagnósticos, bibliografias sobre práticas museológicas, e futuro estudo das práticas dos modos de fazer, a fim de analisar a implantação de Ecomuseu, a ser criado de uma forma ativa comunitária na Ilha das Canárias como estratégia para enfrentar as questões culturais, ambientais e de sustentabilidade da comunidade. A ideia é usar a história oral e a etnografia para buscar a participação da comunidade e daí estratégias de valorização e desenvolvimento local e buscando colocar a comunidade como pesquisadores ativos.

Indubitável as semelhanças metodológicas, inclusive quanto às estratégias de campo para estabelecer a colaboração com a comunidade. A diferença em relação à minha pesquisa é a de que as autoras partem da ideia do Ecomuseu como um espaço físico e institucional a ser criado na comunidade, até mesmo pela pouca articulação de movimentos sociais, e partem da metodologia do inventário e registro para a e busca da relação com a comunidade.

Este trabalho, de outro lado, considera uma mais ampla estratégia de desenvolvimento sustentável onde a museologia social é apenas uma ação, não necessariamente institucional. Considera fundamental identificar, independente do estágio dos movimentos sociais, as efetivas energias de organização comunitária (podem ser religiosas, políticas em diversos níveis, tradicionais, culturais, subjetividades), de modo a criar um diálogo intercultural entre elas e os instrumentos construtivistas de pesquisa, também pelo viés de pesquisadores ativos, mas partindo do conhecimento da comunidade e não do conhecimento científico.

Logo, o inventário, o registro, a história oral, a etnografia, os dados socioeconômica são, na verdade, resultados de uma inculturação e busca dos conhecimentos do universo comunitário, a partir daí inserindo os atores sociais, independente de seus conhecimentos formais (podem ser analfabetos), em processos de tradução artística ou científica destes seus conhecimentos. Os principais instrumentos científicos que buscam fazer este tipo *tradução intercultural por pontos de passagem* são a

história oral, a etnografia, o ecodesenvolvimento, as cartografias sociais, as intervenções arte e comunidade, a criação de arquivos poéticos desde subjetividades e práticas, capacitação de alguns atores em museografia.

Logo, aqui não se parte de uma gestão participativa, mas de uma *gestão construtiva*, sobre a qual melhor se detalhará os princípios e procedimentos no tópico a seguir, recorrendo a exemplos de campo.

Incumbe ainda explicar neste tópico que a ideia de gestão participativa ainda parte dos instrumentos da racionalidade, buscando, sem se preocupar com a formação, a difícil inserção das comunidades no mundo racional. Isto pressuporia o acesso a conhecimentos formais que muitas vezes são profundamente deficitários quanto ao básico, muito pior quando se busca inserir a lógica dos planos e das análises racionais de cenários por metodologias de caráter universalista.

Em vez disso, a se considerar que a comunidade tem um universo linguístico próprio, é bem mais efetivo que o pesquisador primeiro crie uma relação, e uma vez estabelecida, busque criar traduções através dos *pontos de passagem entre universos* (questionários na linguagem local e aplicados por pesquisadores ativos capacitados na pesquisa, histórias orais e etnologias que partam da própria estrutura narrativa dos contos da comunidade, cartografias e arqueologias da paisagem que partam das noções de território da comunidade, como os ancestrais e as lendas que se ligam a lugares, produções criativas artísticas da própria iniciativa da comunidade, conhecimentos econômicos locais - que muitas vezes trarão conhecimentos indígenas ou ligados à colonialidade). É neste sentido que se dá a metodologia de gestão construtiva.

O Direito tem positivado os princípios participativos, mas sem observar o profundo trabalho de tradução e construção que eles requereriam. No caso em análise nesta tese podemos verificar uma série destes princípios e de problemas interpretativos relativos à tradução.

Um exemplo interpretativo é o art. 68 dos ADCT que garante as terras tradicionais quilombolas. A interpretação legal-administrativa (Decreto 4.887/2003) e judicial tem sido a da necessidade de laudos e de mapas para identificar os territórios, elegendo imediatamente a tradução racional como meio de provar a territorialidade. Mas os territórios nas comunidades são definidos desde as práticas e territorialidades específicas que tem um sentido cultural comunitário. Desta forma, porque as traduções identitárias baseadas em contos das comunidades e as traduções dos territórios por cartografias sociais que se baseiem nas noções próprias, não são tidos como provas cientificamente válidas? Em vez disto, busca-se o apoio de órgãos com viés economicista da terra, e laudos antropológicos aos quais se exige uma racionalidade hierárquica.

Esta mesma exigência vem sendo usada para que antropólogos estejam sendo criminalizados pela CPI do INCRA em face de laudos em favor de indígenas e quilombolas.

De outro lado, os bens culturais quilombolas se originam das territorialidades e não podem ser analisados pela ótica de bens jurídicos civis. Para SOUSA FILHO (2006:36) *sendo públicos ou privados, os bens socioambientais são revestidos de uma camada de interesse público, que os altera em sua essência, mas não em sua dominialidade*. Em parte discordamos, pois o fato de considerar a dominialidade privada da terra do proprietário onde está uma palmeira de babaçu, não pode trazer a imposição do Direito Civil ao analisar o usufruto da palmeira, a considerar o *direito de livre acesso aos babaçuais* em face do caráter da prática cultural e ambiental (protegidos pelo direito à vida e como bens culturais e ambientais) e da função social da propriedade.

Já os exemplos de princípios de gestão participativa estão no já citado § 1º do art. 216 da CRB, que insere outros instrumentos de acautelamento e preservação em colaboração com a comunidade, o que pode implicar na integração de outras políticas públicas¹⁴⁷ e na inserção dos próprios princípios comunitários. Para MORAIS (2006: 194), *o grupo social mais interessado na fruição do Patrimônio é a comunidade local, a qual o detém em seu território*. Isto, nesta Tese, tem um sentido ainda mais preciso quando a própria territorialidade tem relação com os bens culturais, por serem patrimônios vivos, como é o quilombola. Pelo Decreto 4.887/2003, se infere que a gestão cultural deveria ser feita *pari passu* ao processo de titulação das terras, mas independentemente da omissão colaborativa do Estado, como afirmou Sousa Filho terá sempre a comunidade um direito a titularidade do seu patrimônio cultural.

De outro lado, o art. 216-A, inserido pela Emenda Constitucional nº 71 de 2012, estabeleceu o Sistema Nacional de Cultura, *“organizado em regime de colaboração, de forma descentralizada e participativa entre os entes da Federação e da Sociedade”*, prevendo no § 2º a possibilidade de *“criação de conselhos de política cultural”* e *“conferências de cultura”*, e no § 1º a *“diversidade das expressões culturais”*, *“fomento à difusão e circulação de conhecimentos e bens culturais”*, *“integração e interação na execução das políticas”*, *“complementaridade nos papéis dos agentes culturais”*, *“transversalidade das políticas culturais”*, *“autonomia das instituições*

147 Outros instrumentos constitucionais de educação, da comunicação social, das políticas de desenvolvimento rural, da seguridade e assistência social, que podem interferir positiva ou negativamente no patrimônio cultural, a depender do tipo de gestão cultural a ser implementada na comunidade.

da sociedade civil”, “democratização dos processos decisórios com participação e controle social” e “descentralização articulada e pactuada da gestão”.

Por sua vez, o inciso V do § 2º do art. 216-A prevê a elaboração de específicos planos de cultura, levando em consideração os princípios da *autonomia, gestão pactuada de modo descentralizado, processo de participação democrática e controle social.*

Por meio da gestão pactuada de modo descentralizado e da complementaridade nos papéis dos agentes culturais, diversidade das expressões culturais e difusão de bens culturais, tem-se como possível a titularidade da gestão cultural pelas várias comunidades, de modo a se favorecer as experiências de autogestão cultural e o compartilhar delas por meio de instrumentos também previstos no mesmo dispositivo, como concelhos e conferências de cultura e o princípio da integração e interação das políticas culturais. Considerando a realidade diversificada das dinâmicas sociais e ambientais a criarem patrimônios culturais, de onde se pode colher princípios para a gestão em colaboração, este contemplar constitucional da autogestão considera a referência da ação, memória e identidade na comunidade e nas suas construções práticas.

No âmbito da legislação brasileira, o Plano Nacional de Cultura determinado pela Lei 12.343/2010, em especial erige princípios para a gestão cultural das comunidades tradicionais, ali previsto, bem como aqueles relativos à chamada economia da cultura, considerando os chamados Territórios criativos em especial tendo sido elaborado pela administração o Plano da Secretaria de Economia Criativa (Ministério da Cultura: 2011).

Estes são avanços regulatórios importantes, contudo preservam a ótica da participação sem observar o profundo trabalho de tradução intercultural e construção relacional que seria necessário para que o efetivo envolvimento comunitário resultasse em uma gestão cultural em colaboração.

Buscarei, a seguir, retirar da minha experiência de campo alguns princípios de aproximação e envolvimento comunitário, avaliando os instrumentos experimentais utilizados: cartografia social, formação de equipe de pesquisa cultural e socioeconômica, formação técnica museológica para certos atores locais, avaliação dos cuidados e dificuldades que um processo do tipo deve levar em consideração.

4.2 GESTÃO TERRITORIAL-CULTURAL SUSTENTÁVEL E ARQUEOLOGIA DAS PRÁTICAS

Como já dito, a tradução intercultural que baseia a gestão cultural por nós pensada, é aquela que parte de uma arqueologia das práticas, que visa compreender a genealogia prática e significativa das comunidades. Neste sentido, ela observa continuidades e descontinuidades das práticas e significados em face das ideologias e explorações que as atravessaram, junto com suas estratégias de resistência e solidariedade que hibridamente criaram tais práticas e significações em sincronias e diacronias, produzindo o devir de suas historicidades.

A realização da arqueologia prática é um pressuposto para que se venha a estabelecer processos de gestão cultural em colaboração com as comunidades. É necessário buscar compreender a formação prática e linguística do território, que é o pressuposto das traduções interculturais, o que se daria a partir de uma relação estabelecida com os atores sociais, e isto também possibilitaria envolvê-los em processos de gestão cultural.

Sem compreender as *estruturas de experiência*, ou seja, energias sociais que produzem os sentimentos, conceitos, processos ambientais e organização social, não será possível estabelecer a relação necessária para que os processos de gestão cultural possam ser efetivados.

Como afirma LONDRES (2000: 123-124) se trata de:

levar em conta um ambiente, que não se constitui apenas de natureza [mas] de um processo cultural – ou seja, a maneira como determinados sujeitos ocupam o solo, utilizam e valorizam os recursos existentes, como constroem sua história [...]

O ato de aprender referências culturais pressupõe não apenas a captação de determinadas representações simbólicas como também a elaboração de relações entre elas, e a construção de sistemas que ‘falem’ daquele contexto cultural [...] os sujeitos dos diferentes contextos culturais tem um papel não apenas de informantes [...] como também de intérpretes de seu patrimônio

É precisamente neste sentido que se afirma que a historicidade emergida da memória dos informantes nas comunidades que foram pesquisadas, é uma descontinuidade, uma leitura própria e alternativa da história ligada à comunidade. Esta leitura traz traduções interculturais destas realidades, de modo que suas reconstruções não implicaram na exclusão da racionalidade, literatura e mitologia ocidental e/ou pagã

ocidental¹⁴⁸ (bem diferente da desqualificação que a modernidade trouxe para tais realidades), pois sendo obrigados a viver com a colonialidade e o capitalismo, o sincretismo resultante, mesmo que ligado à dominação (e não se pode negá-lo), não se reduziu a ela, criando produtos híbridos e referências próprias, a considerar suas relações, numa prático-poética da diversidade, ligada a outras comunidades em uma rede social.

Esta é uma rede poética ligada pela dimensão leroi-gourhaniana dos gestos a criar as práticas territoriais. Vemos diferentes identidades partilharem padrões sociais e práticos assemelhados, verificados nas descrições de etnologias de outros contextos do Maranhão (em PAULA ANDRADE (1999), SÁ (2007) e PRADO (2007)) e mais amplamente na amazônia, nas cartografias sociais de ALMEIDA (já citadas), o que mostra uma rede relacional de experiências territoriais numa vasta área geográfica. Identidade aqui não é um fator excludente do outro e de suas referências, e comunidade não é um enclave isolado. Já o conhecimento, independente dos conflitos e disputas nestes espaços, se estabelece pela solidariedade nesta complexa rede. As interpenetrações da diáspora africana, vistas em BASTIDE, VERGER, FERRETI (1997), e a complementaridade indígena para estas territorialidades, ampliam a arqueologia desta rede prático-poética ao nível das relações planetárias.

Como esclarece Rogério PORTANOVA (2013: 26-27):

no seio das próprias contradições do sistema capitalista global, a partir de certas dimensões [...] de superestrutura do capitalismo, há um movimento contrário de [...] aprofundamento e radicalização de direitos humanos e culturais [que] inter-relacionam comunidades e meio ambiente, está-se diante da construção de uma nova realidade, através da qual se vise preservar as culturas e a natureza [como] patrimônio comum da humanidade. [...] pensamos na possibilidade de um direito planetário [que] constitua um patamar global de garantias [...] de suas comunidades

148 Pudemos identificar a presença de “rezadeiras” que, para a cura de doenças popularmente denominadas de “espinhela caída”, “intrusidade”, “isipa” e “quebrante”, emitem rezas cujos dizeres remontam ao Império Romano e a vários fatos do catolicismo. Também no Tambor de Mina do Maranhão se sabe da possível “*influência do livro 'História do imperador Carlos Magno e os doze pares de França' sobre a mitologia daquela religião aho-brasileira*” (FERRETI, MUNDICARMO, 1992)

Neste sentido, descrevi a seguir, com base na experiência de campo que acumulei, alguns pressupostos e princípios para as arqueologias práticas e a gestão cultural em colaboração comunitária.

O primeiro pressuposto ou princípio é o de identificar as energias comunitárias. Isto implica não pressupor que a organização social deverá necessariamente seguir o *script* das organizações políticas da chamada sociedade civil. Muitas vezes não haverá movimentos sociais organizados do modo como os pressupomos contemporaneamente, mas isto não quer dizer que não haja uma organização social. Esta poderá estar ligada ainda a algum tipo de organização tradicional, até mesmo aquela patriarcal, ou a algum tipo de estrutura religiosa ou de produção de energias e conceitos sincréticos. Poderá se estruturar por discurso racional ou por algum tipo de estrutura narrativa de cunho mitológico ou por meio de contos que se ligam às práticas e conhecimentos.

É necessário, pois, sem preconceitos quanto a ideias políticas de organização, entender estas formas de energia, criação e organização social, pois será a partir das linguagens que elas produzem, depois ou *pari passu* à sua compreensão, que se tornará possível estabelecer seja uma relação, sejam traduções interculturais, seja o envolvimento social com as expertises científicas trazidas à comunidade.

Devemos compreender que estas energias sociais é que são já as autogestões culturais comunitárias, de modo que será de tais estruturas que deverá partir seja a pesquisa científica, seja o processo de gestão. Aliás, não devemos segmentar etapas, de modo que o processo poderá ser, conforme a organização social, simultâneo ou espaçado em etapas, ou seja, poderá se dar ao mesmo tempo a relação, a pesquisa e a gestão cultural, como poderá ser que primeiro se crie a relação e só depois se dê a pesquisa e por último se consiga realizar experiências de gestão.

Cada comunidade, conforme o tipo de estrutura linguística, sua e da pesquisa (quanto ao afinamento imediato ou gradual entre ambas), e com base na estrutura psicossocial formada pelas relações com a modernidade, e relações de conflito ocorridas no seu interior e biopoder com o exterior, poderá criar ou não uma relação, e esta, em cada caso, poderá se dar de modo lento, ou interagir de modo mais intenso com a pesquisa. O pesquisador poderá obter sucesso imediato desde reuniões coletivas, ou deverá ter de primeiro visitar os moradores, para só depois de um conhecimento pessoal, conseguir uma relação com a coletividade.

De outro lado, não haverá apenas um só tipo de energia social, mas vários tipos de estruturas a se dar de modo diferente em face de atuar um líder tradicional, carismático, burocrático, de se tratar de uma estrutura associativa, sindical, cultural ou religiosa, ou ainda, em face de

os referenciais simbólicos, práticas e as subjetividades envolvidas mostrarem diferentes energias numa mesma comunidade. É necessário, em cada caso buscar os diversos tipos de interação a realizar.

O segundo pressuposto ou princípio, portanto, é o de estabelecer uma relação com a comunidade. A ótica da relação segue, como já dito, a estrutura linguística identificada, de modo que os diversos grupos e atores sociais no seio da comunidade, trarão linguagens distintas, por isto se devendo compreender os aspectos atávicos e compósitos que a pesquisa pode estabelecer com estas estruturas de pensamento.

A relação contudo, parte de um viés compósito, de complementaridade entre o método e o discurso sindical, o mito de origem ancestral ou familiar, as histórias relatadas por cada um dos que se envolveram na pesquisa, buscando, se possível, criar relações entre estes diversos grupos e atores da comunidade.

Sem estabelecer uma relação, é impossível criar a possibilidade da tradução intercultural, isto porque ela partirá dos conhecimentos dos próprios atores e dos lugares. A relação é um pressuposto para que os informantes/intérpretes se engajem no processo de tradução e possam também adentrar no universo dos conceitos do pesquisador e dos conceitos científicos que a pesquisa traz para a organização social.

O terceiro pressuposto, portanto, é o criar de *pontos de passagem* entre as energias, estruturas e experiências da comunidade e a linguagem racional da pesquisa, que é a produção das traduções interculturais. Parte-se, portanto do conhecimento que os atores sociais tem de seu mundo, o que eles compreendem da vida, da realidade, dos problemas que enfrentam, buscar aquilo que Paulo Freire chama de palavras geradoras. Isto se inicia pela compreensão das palavras ligadas a cada prática social: de que modo as práticas são autodefinidas, que palavras são usadas para identificar um tipo de relação entre os moradores, ou deles com os fazendeiros, com o Estado, com a Ciência.

Aos poucos, os próprios moradores buscarão criar traduções para estes termos de seu próprio universo. Partindo do universo social, logo, é possível identificar os pontos de passagem que a comunidade criou para com a modernidade. A tradução das práticas agrícolas, por exemplo, traz uma inferência da relação com o indígena que pode ter se dado pela prática do uso do instrumento do *tapiti* ou *tipiti* na fabricação da mandioca, ou na técnica da *coivara*, quando da plantação, ou trazer uma tradução de uma prática da colonialidade do poder, como vimos no uso das medidas da roça, já que a *braça* e a *linha* de terra eram noções impostas pelo fazendeiro (vide a nota 90), que daí se tornou referência para quem pagava “renda”. Por detrás dos conceitos, se vê as relações.

O simples perguntar o significado de um conceito da comunidade traz narrativas, que em suas variações conferem a historicidade, distintas linhas de percepção da ancestralidade, ligadas àquele conceito, relações com o contexto e o meio ambiente. No caso do *tapiti*, que é feito do talo da folha da palmeira de buriti, o objeto pode conectar o artesão que faz o instrumento, os conhecimentos ambientais do buriti, das veredas que ele cria, da percepção visual, pela cor da folhagem, do momento de extrair os galhos, do modo de subir na palmeira, e de todos estes gestos.

Um simples objeto pode reportar relações com o universo cultural e a territorialidade de ancestralidade intercultural. Na entrevista de Claro Patrício, o mesmo se emocionou quando perguntamos sobre o contato com indígenas, dizendo que isto lhe trazia histórias de seus pais e avôs:

Aqui, todos eles [pais e avós] dizem que mexer com o fruto da terra, só os Índios deu condição de eles conhecer quando chegaram os primeiros habitantes, mas só viviam da caça e pesca, a mandioca eles comiam, era distribuída da roça à cozinha e depois juntou-se com os Índios, os Angola, que eram muito habilitados, a etnia de angola foi que fizeram este trabalho, que hoje nós temos, essa grande produção de vegetação, foi essa classe de gente junto. Foi junto.

Claro Patrício – Almas – Brejo (NERI, 2011: 94)

Ao mostrar sua casa de farinha, ele retomou o assunto e apontou o *tapiti* como algo indígena. Em outra oportunidade, numa viagem para Brejo, no povoado Olho D'água, o informante disse ter visto na infância, nos anos 40, um dos últimos índios que se teve notícia (a aldeia indígena se situava no limites entre a Sesmaria indígena e a de Saco das Almas, e os índios foram deslocados da atual sede de Brejo para ali). Falou ainda que os ancestrais diziam que nas horas difíceis, os índios foram aliados.



Figura 11: Claro Patrício na casa de farinha e junto ao Tapiti no centro
Fonte: NERI (2011: 94)

Percebe-se como a prática da tradução permite realizar um tipo de cartografia social que também insira a ligação da comunidade com a arqueologia do território e que permita vê-lo como os lugares ancestrais ou ligados a lendas e histórias que regulam o espaço.

Pelo mesmo processo, é possível inferir as relações sociais, entre o artesão e as plantas, entre as plantas e os pais de santo, entre os rituais e as comidas, entre as comidas e a agricultura, entre a agricultura e a farinhada, e assim, se percebem as inter-relações entre as práticas, as narrativas, as funções e as relações no interior da comunidade, compreendendo o próprio sentido prático da vida e dos lugares.



Figura 12: Produções e relações no extrativismo do coco babaçu
Fonte: NERI (2011: 153)

Um exemplo está nas fotos acima, que mostram as relações e as atividades produtivas envolvendo as mulheres quebradeiras de coco babaçu em sua atividade extrativista e de quebra do coco e sua ligação e envolvimento com a família e a produção do azeite do coco babaçu, que em seguida pode ser comercializado no mercado agrícola local.

Logo, a tradução é a entrada do pesquisador no universo da comunidade, que em seguida permite a entrada da comunidade na prática e organização da pesquisa. Em um inventário cultural ou numa pesquisa biológica sobre conhecimentos associados à biodiversidade de plantas medicinais, será o *cientista* (na região indica aquele que produz remédios pelo conhecimento espiritual das plantas) quem poderá ajudar a organizar os conhecimentos e as propriedades de cada árvore.

Da mesma forma, é possível formar, dentro das energias sociais da comunidade, um quadro de colaboradores da pesquisa em cada área, como também capacitar algumas pessoas que detenham na comunidade certos níveis de conhecimento formal e ligação orgânica com as energias sociais, para que sejam formados para participarem como técnicos ou como auxiliares de pesquisa. Na medida em que a instituição acadêmica envolvida oferecesse certificados destas formações técnicas, como horas de formação, isto poderia trazer alguma agregação de capital cultural às comunidades. Ou seja, seria possível formar pesquisadores sociais já engajados na organização social, para contribuírem na pesquisa, que é o quarto princípio para a gestão cultural e a arqueologia das práticas.

Os pesquisadores ativos comunitários poderiam ser formados para contribuir nas ações de arte e comunidade (a considerar os talentos artísticos, musicais e literários da comunidade), de ecodesenvolvimento (levando em conta os conhecimentos técnicos e iniciativas econômicas), ou para planejarem e elaborarem a cartografia social e os objetos e gestos ligados à realidade local, seja para eventuais exposições ou para registros videográficos e fotografias do arquivo poético, e isto poderia trazer outras formações e ações, como de inclusão digital para que a própria comunidade viesse a gerir o arquivo poético e sua divulgação.



Figura 13: Reunião com a equipe de pesquisadores ativos
Fonte: NERI 2011

O quinto princípio, segue esta mesma lógica, consistindo a partir da colaboração de pesquisadores ativos, em adequar os instrumentos de pesquisa à linguagem comunitária, para que atividades de pesquisa, como a formulação e aplicação de questionários possam ser favorecidas pelas relações comunitárias e pelas traduções que só o membro da comunidade é hábil e sensível para proceder ao formular ou entrevistar.

O sexto princípio é o que busca a compreensão do sentido prático para a criação das energias produtivas e criativas do saber-fazer como base para a formação de etnologias e pesquisas sobre modos de fazer, criar e viver e formas de expressão e de inventários e registros culturais, mas sob o viés da formação de arquivos poéticos.

Considerou-se que a estrutura mítica ou por meio de contos se dava na comunidade pesquisada para efeito regulatório das relações e práticas sociais. No exemplo já citado da promessa ao João Velho (item 3.1.8) a figura do ancestral, ligado à atividade da farinha de mandioca, de certo modo é mítica, ao organizar certos aspectos da vida, mas é por meio de contos, de histórias que são partilhadas nas relações sociais e produtivas, que ela tem se formado na narrativa. A compreensão da oralidade mostra, portanto, o modo como a narrativa, mesmo do mito, se estabelece por meio da ótica da relação, por sua vez, é esta ótica que permite a criação de uma cultura compósita, cujos gestos e narrativas podem ser partilhados em redes prático-poéticas para dentro e para fora.

O último princípio que abordaremos é a compreensão de conflitos internos e externos à comunidade e eventuais relações de necro e biopoder em que eles se inserem. A depender do nível de conflito que a comunidade vivencie, principalmente nas situações que as a própria vida da comunidade esteja ameaçada, isto terá um impacto direto na relação que ela poderá estabelecer para com a pesquisa, uma vez que as energias comunitárias estarão profundamente afetadas, mas sensibilizadas quanto à identidade cultural. Deve-se levar isto em conta e criar estratégias de aproximação e envolvimento em torno dos processos identitários.

Por outro lado, a dimensão do conflito interno por poder entre os grupos também deverá ser observada. Esta foi uma situação com que lidei diretamente em minha pesquisa de mestrado, em que foi possível contar com a participação dos principais atores sociais nas entrevistas, mas quando da realização da experiência de gestão cultural, a existência dum conflito político na comunidade trouxe uma baixa na participação.

O conflito se dava entre o líder tradicional (Claro Patrício) e a direção sindical e associativa (que tinha em Maria Ludovica, a Dudu, a sua principal líder), e em face disto, tal líder tradicional que participou ativamente da pesquisa, não quis fazê-lo quanto à gestão cultural, até porque o papel de contar a memória esteve sob o monopólio histórico de sua família numa espécie de estrutura de poder patrilinear da liderança e da memória. Enquanto o controle da estrutura associativa e sindical se manteve com esta liderança tradicional, não houve conflito. Mas a partir da mudança interna de poder, tradição e democracia se conflitaram.

Percebemos portanto, os conflitos de poder em torno da memória, e que o uso da peça de teatro pela primeira líder mulher da comunidade, visava superar o hiato relacionado à perda do referencial da memória de jovens da comunidade, o que se dava em boa parte por causa dos efeitos da indústria cultural e de políticas públicas, como a educação que não se liga ao universo identitário, mas que em grande parte se relacionava também com os conflitos com esta estrutura tradicional da memória.

Embora estes fatos não tenham ocasionado deslegitimação social da experiência de gestão cultural ocorrida, que envolveu os variados segmentos sociais (e não teve oposição política daquele tradicional, só a sua não participação por não se relacionar com as demais lideranças), mas nos trouxe a reflexão sobre a necessidade de que a dimensão dos conflitos internos e externos, deve ser considerada e mitigados impactos que a gestão cultural possa trazer, bem como uma compreensão mais ampla de legitimação social que não perpassa apenas pelas estruturas políticas ou tradicionais, mas pelos demais segmentos: religiosos, culturais e subjetividades existentes na comunidade.

4.2.1 Gestão Territorial e Cultural Sustentável e Bem Viver

Tais princípios constituem o contributo *original da Tese à Gestão Cultural*, e a partir deles, a seguir descreveremos os elementos que se considera como orientadores da *gestão cultural e territorial sustentável*.

Consideramos primeiramente a necessidade de um equilíbrio de todas as políticas públicas atuantes nas comunidades para que as práticas culturais sejam levadas em conta em sua atuação. A saúde não pode ser o impor das práticas e discursos da medicina científica, sem relação com os conhecimentos dos *cientistas, fazedores de trabalho, pais de santo, rezadores e rezadeiras*. A educação não pode ser a medida matemática do hectare sem ligação com a braça e a linha de terra; a literatura, teatro, música eruditos sem ligação com as artes e performances comunitárias; a história linear sem continuidades e descontinuidades da comunidade; e a geografia cartográfica cartesiana sem considerar a cartografia social. A implantação de serviços enraizados de assistência social, no modelo do CRAS, e da previdência social, eliminariam os ditos *atravessadores* que estabelecem a corrupção na intermediação das políticas públicas e criam endividamento por empréstimos consignados, muitos a partir de fraudes.

O transporte é uma das situações de maior dependência. Na comunidade pesquisada, o ônibus do vereador faz o transporte semanal para Brejo, atendendo a necessidade social legítima, mas mistura serviço público com altruísmo, lógica que, não se pode negar, capitaliza votos.



Figura 14: Transporte para Brejo oferecido pelo vereador
Fonte: NERI (2011: 168)

Na comunidade que pesquisada, seu nível de dependência era maior quanto aos serviços a serem buscados fora, tal os problemas de saúde cujo tratamento requeresse o transporte para Brejo ou São Luís.

A luta comunitária é pela instalação de mais serviços e direitos no território, como se deu com a implantação do posto de saúde, da escola de ensino fundamental e mais recentemente a de ensino médio, e com a implantação do CRAS. Foi possível ver uma inculturação nos serviços do CRAS e, sobretudo, do programa de saúde da família, cujo Agente de Saúde fez um diálogo entre plantas medicinais e medicina preventiva.



Figura 15: Palestra preventiva do câncer de próstata. Agente Carlinhos e Dr. Assz Jr
Fonte: NERI (2011: 168)

A Educação, ao contrário, mesmo avançando para a alfabetização de todos os jovens, não tinha uma perspectiva intercultural, sendo um dos fatores de dificuldade dos jovens quanto à memória, o papel de uma educação formal e generalista, não referenciada na identidade, sobretudo quanto ao ensino da história, que se dava em um território quilombola, mas não trazia a história da comunidade. Já no PRONERA (Programa de Educação na Reforma Agrária) a alfabetização de adultos e jovens em faixa não escolar, se dava por meio de instrutores comunitários, formados numa pedagogia integrada à realidade vivida pelos educandos.



Figura 16: Zuleide, alfabetizadora de seus vizinhos em Porteiras, Vila das Almas
Fonte: NERI (2011: 170)

Identificou-se da parte dos jovens uma insatisfação com a falta de inclusão digital da comunidade e o baixo acesso à renda pela população economicamente ativa, em face das dificuldades enfrentadas pelas atividades tradicionais (já descritas) e ausência de outras possibilidades. Isto fazia com que muitos deles migrassem temporária ou fixamente para buscar outras situações fora da comunidade.

Não se identificou qualquer atuação do órgão de assistência técnica e extensão rural estadual na comunidade, bem como também das ações do INCRA neste sentido, nas áreas já tituladas pela reforma agrária, de modo que as ações do PRONAF para o financiamento da agricultura familiar não seguiam, de modo geral, um planejamento integrado de projetos agroecológicos e de desenvolvimento sustentável.

É neste sentido que o Ecodesenvolvimento como uma matriz que identificasse os marcos sociais regulativos das práticas e relações sociais com base no próprio sistema econômico de trocas para criação de laços sociais e com o meio ambiente, bem como que identificasse o potencial da rede de solidariedade já existente de modo intercultural entre várias comunidades rurais (de modo que experiências bem-sucedidas poderiam ter um grande potencial de replicação ou não), pudesse pensar a inserção de medidas agroecológicas que trouxessem o desenvolvimento das práticas sociais, ou seja, maior agregação de valor e renda aliado à preservação de práticas e relações socioecológicas.

Na comunidade que pesquisada, identificada em uma visita feita posteriormente ao fim de nossa dissertação de mestrado, para trazer o retorno do trabalho à comunidade, relatos de uma nova prática pela qual alguns poucos moradores, identificando a grande produtividade da fazenda de soja que cerca o território e associando tal fato erroneamente ao uso pelo sojicultor de agrotóxicos, passaram a tentar imitar a monocultura, incorporando o agrotóxico no seu sistema de produção.



Figura 17: Plantação em que teria ocorrido o uso de agrotóxico
Arquivo pessoal (em Agosto de 2012)

Não se pode afirmar a veracidade desta informação, mas o relato traz uma reflexão sobre o impacto biopolítico da monocultura e suas técnicas para novas representações e práticas comunitárias que criem uma insustentabilidade híbrida, que é ainda mais danosa, pois usaria de tecnologias racionalizadoras sem assistência técnica e conhecimento dos métodos. Tal reflexão evidencia a relevância do ecodesenvolvimento.

A perspectiva do ecodesenvolvimento poderia contribuir com a identificação pelas características dos territórios e das práticas, novas possibilidades de sintropias ecológicas (que vem sendo chamado de sustentabilidade forte), só que pensadas pelo viés da agrobiodiversidade, de modo a suscitarem seja a sustentabilidade, seja novas possibilidades de desenvolvimento para a comunidade. Outro elemento importante, seria pensar através do ecodesenvolvimento como possibilitar outros serviços e formações a serem absorvidos pelas comunidades para evitar a migração em massa dos jovens.

A possibilidade de estabelecer estas questões por meio do ecodesenvolvimento se identifica em SACHS (2007: 62) para quem “o ecodesenvolvimento aposta na capacidade natural da região para a fotossíntese sob todas as suas formas. Ademais, [...] nos leva a valorizar muito o uso de fontes locais de energia”. Para o autor, ainda:

O aperfeiçoamento de ecotécnicas é chamado a ocupar um lugar muito importante nas estratégias de ecodesenvolvimento, pela simples razão de que neste nível a compatibilização de objetivos diversificados econômicos, sociais, ecológicos - pode ser efetivada de maneira adequada. (ibid)

VIEIRA (2009), ressalta o desenvolvimento territorial sustentável como um dos novos aportes do ecodesenvolvimento. Ele diz que a partir da Cúpula da Terra em 1992 percebeu-se incertezas quanto aos sistemas socioecológicos, trazendo a discussão da viabilidade, ou seja, de serem tais sistemas capazes de resiliência – se reorganizar diante de condições críticas, no que se passou a considerar a variedade de apropriações dos bens de uso comum, no viés de um sistema adaptativo à complexidade dos fenômenos vivos (baseado no pensamento complexo). Surgiu, em especial nos países do sul, a percepção de que a utilização predatória dos recursos tinha a ver com a dissolução das organizações no nível local.

Surgiu daí o resgate do ecodesenvolvimento (que era influente no contexto de Estocolmo 1972, mas que foi paulatinamente desprestigiado para dar lugar à ideia de desenvolvimento sustentável, atrelado à lógica do capitalismo global). Desde a década de 70 tal visão já buscava uma imagem sistêmica das condições estruturais da crise ambiental (sempre dialogou com a visão do sistema-mundo), mas tendo como peculiaridade o fato de ser uma crítica radical à ideologia economicista, apostando na endogeneidade das dinâmicas, como uma inter-relação entre o território como *locus adaptativo*, os recursos naturais e o habitat (um meio físico e institucional capaz de viabilizar a qualidade ecológica e de vida), ou seja, entre a ecologia natural com a ecologia cultural (SACHS, 1980).

Ressalta ainda Vieira, que o ecodesenvolvimento valorizou um diálogo permanente e horizontal com as comunidades locais, para que elas se apropriem das estratégias de gestão e participem da avaliação dos ecossistemas e paisagens. Deste modo, criou um paradigma mais amplo, a ecossocioeconomia, não restrita só ao desenvolvimento, e abrangendo a diversidade de sistemas socioambientais complexos, os registros na economia real das estratégias de sobrevivência das comunidades locais.

Para Vieira, no atual contexto de desengajamento do Estado e de privatizações e precarização do diálogo entre populações e instituições, não basta a criação de um discurso ambiental ético-normativo, mas uma análise da aplicabilidade dos sistemas socioecológicos, face a incertezas e oportunidades da globalização. Neste sentido é que as experiências de desenvolvimento local ou territorial sustentável ganham relevo para o aprofundamento das noções sistêmicas de *autonomia*, *endogeneidade*, *descentralização* e *sistemas produtivos integrados*, desde uma análise das diversas respostas sinérgicas e inovadoras dos diversos espaços.

O fato é que na América Latina tem se dado o desmascarar do nacionalismo e do projeto estatal como centralizador das melhorias sociais, principalmente após o projeto neoliberal. Um exemplo dado por Vieira são os instrumentos de participação, como o criar de Conselhos e Sistemas participativos (tal o CONAMA e o SISNAMA no Brasil), que esbarra na tradicional estrutura tecno-burocrática e no centralismo decisório, que, de fato, não respeitam as repartições de competências, fazendo com que a participação pouco crie em decisões efetivas de uma nova matriz ambiental das políticas públicas. No Brasil, ainda, o sistema federativo não se baseia em parcerias equilibradas, se comportando como distintas esferas a exercerem as típicas relações de dominação e de dependência da cultura política do país, competindo umas com as outras (em guerras fiscais), e criando meros acordos pontuais.

Para o autor, o nível global-planetário tem condicionado fluxos comerciais e financeiros que limitam opções de apropriação e repartição dos recursos de uso comum (exemplificamos a revolução verde, cuja expansão limita os recursos e os sistemas agroflorestais), no que caberia aos níveis nacional e de autarquias estaduais e municipais induzirem uma correção, por meio de estratégias plurais.

É neste sentido que o viés do Desenvolvimento territorial tem sido asseverado. Mas ressalta, que o desenvolvimento territorial sem contemplar a inter-relação complexa entre sistemas sociais e ecológicos, seria um mero reducionismo, do tipo modernização ecológica, aliada ao capitalismo global. No viés do Desenvolvimento Territorial Sustentável, surge a gestão comunitária dos recursos de uso comum. No que o autor cita a abordagem territorial que vinha, então, se dando nos Programas do Ministério do Desenvolvimento Agrário do Braisl.

De fato, isto caminhou para a experiência do Programa *Territórios da Cidadania*, pela qual as ações dos diversos ministérios passariam a ser coordenadas, e destinadas às demandas dos territórios. Estes territórios não seriam formados pelas divisões de planejamento Estaduais, mas pelo senso identitário, de pertencimento de uma série de

municípios e comunidades a uma região. A partir da formação de tais territórios, se dava uma gestão participativa, por meio de reuniões com diversos atores, não só gestores locais, que identificariam as demandas e, por sua vez, estas seriam destinadas aos aportes do Programa para aquele território, quanto a cada Ministério em específico.

Esta estratégia se mostrou interessante, na medida em que criou um empoderamento das diversas comunidades e movimentos sociais, mas este empoderamento nem sempre resultou em parcerias com as prefeituras e governos estaduais para a apresentação de projetos que contemplassem as demandas surgidas, em face do desinteresse que este mesmo empoderamento e controle social trazia para alguns gestores.

O problema aqui, é o uso de uma razão dialógica incapaz de lidar com as assimetrias dos coronelismos e sistemas de dependência política em nível do *entre-lugar*, de modo que as comunidades, os fazendeiros e os agentes políticos locais são colocados em uma posição de equidade, que, na prática, não corresponde às assimetrias vividas. Não se dava a formação de um diálogo de construção de políticas territoriais, mas uma disputa dos atores, sobretudo das prefeituras por centralismo, quanto aos recursos financeiros. Isto dificultava atingir o próprio objetivo do desenvolvimento comunitário. De outro lado, a perspectiva do programa ainda era universalista, no sentido de aplicar em uma perspectiva mais descentralizada, as políticas universais já previamente definidas. Não se tratava da reconstrução das políticas públicas.

Especificamente no caso dos quilombolas, o Programa Brasil Quilombola seguia a mesma lógica de articulação e coordenação das políticas públicas universais para o atendimento das demandas das comunidades quilombolas e para o avanço da titulação de terras. Esta estratégia de fato resultou em melhorias de políticas públicas para os territórios quilombolas, mas partindo de políticas universais e não de uma análise dos potenciais dos territórios para que tais conhecimentos pudessem remoldar as políticas públicas.

De outro lado, os entraves e pressões existentes na própria estrutura política do país, não se superarão em estratégias participativas, como no caso da titulação das terras, que avançou, mas que mesmo com o referido programa, não foi suficiente. Sabe-se que isto se deve ao fato de haverem pressões do latifúndio e conflito de interesse com setores do agronegócio influentes no Estado, em relação a titulação quilombola. Vive-se em um momento que uma Comissão Parlamentar de Inquérito busca criminalizar diretamente líderes quilombolas e antropólogos em face de processos de titulação de terras quilombolas, o que mostra, de modo claro, o surgimento de graves movimentos de cunho reacionário.

Diferente do que tem ocorrido nestas políticas, o que busca o viés da Ecosocioeconomia é analisar as diversas territorialidades, para compreender as interdependências, os multifatores de sustentabilidade e os impactos ambientais que tem sofrido, buscando criar circuitos de *feedback* com as comunidades, de modo a, por meio de um enfoque preventivo-proativo, conceber a gestão territorial sustentável, seja nos territórios em análise, seja na criação de uma matriz socioambiental para a construção de novas políticas públicas e, sobretudo, de uma nova tecitura socioeconômica e ambiental para o planeta.

Os movimentos sociais latino-americanos perceberam há algumas décadas, que não poderiam contar apenas com o Estado como fator de superação das assimetrias econômicas e sociais, o que fez com que, no seio de suas políticas culturais, ligadas ao resgatar de suas identidades, eles apostassem em experiências de auto-organização econômica, em face de suas específicas identidades territoriais. Um exemplo disto é o *Projeto Alternativo do Desenvolvimento Rural Sustentável* da CONTAG (confederação sindical dos trabalhadores rurais no Brasil), cujo relevo é o de congregar a discussão dos vários setores (agricultores familiares, quilombolas, movimento de mulheres e de jovens no campo, etc) em torno de um projeto político que contribuiu, junto com os projetos do MST, movimento quilombola e vários movimentos de extrativistas, de ribeirinhos, de atingidos por barragens, para a criação e evolução das Políticas para a agricultura familiar no Brasil.

Estes diversos movimentos do meio rural brasileiro tem buscado criar projetos de desenvolvimento territorial sustentável, que fortaleçam as potencialidades agroecológicas de diversas comunidades, e que se articulam de modo descentralizado com as políticas públicas, além de proporem novas políticas. Consideramos que estas experiências sociais trazem novas oportunidades de pesquisa para o ecodesenvolvimento, quanto à análise e a prospectiva para a formação de redes sustentáveis.

As comunidades quilombolas atraem para suas políticas culturais diversos movimentos sociais, podendo se encontrar a atuação não só do movimento quilombola, mas do movimento negro, da federação da umbanda ou do candomblé, comunidades eclesiais de base, movimentos extrativistas, ribeirinhos, sindical e as suas próprias associações ou cooperativas, estes que podem atuar no setor econômico e cultural: as organizações ligadas a manifestações culturais, práticas artesanais ou a diversas atividades agrícolas, extrativistas ou de pescadores. Como já dito, independente da atuação destes movimentos, em seu interior as comunidades ainda encontram diversas subjetividades ou práticas e funções essenciais a suas estruturas, feitos por específicos atores.

Estas organizações ou práticas estruturantes das comunidades articulam ao um só tempo os fatores ambientais, econômicos e culturais, e quando concebem projetos de desenvolvimento territorial sustentável, tem em consideração estes três fatores em conjunto. É neste sentido, que consideramos que a gestão cultural deve se ligar a tais projetos.

Na verdade se deve agora superar a ideia de que tais projetos sejam de desenvolvimento, em verdade eles preconizam aquilo que o pensamento andino chama de Bem Viver comunitário, considerando este como o núcleo de novas políticas públicas ambientais e culturais.

VIEIRA (2009: 42-43) ressalta como a noção de Patrimônio natural e cultural foi um ponto de referência inovador para a busca de um novo estatuto jurídico compartilhado e da gestão democrática e participativa socioambientais. Isto iniciou desde a Convenção do Patrimônio Mundial (UNESCO, 1972), em que a ideia do Patrimônio cultural, ainda condicionada pelo viés do patrimônio material, surgiu junto com o debate ambiental do contexto de Estocolmo 1972. Neste contexto, se dá, tal afirma DERANI (2015), uma *preocupação comum da humanidade na preservação do patrimônio* natural e cultural.

No amadurecimento desta discussão, a percepção que foi se formando foi a de que não era mais possível ter o patrimônio como uma realidade objetiva (o benculturalismo) isolada da identidade como senso de pertencimento. É neste sentido que, como já descrito no capítulo 3, a revisão da Convenção do Patrimônio Mundial em 1992, o surgimento da Paisagem Cultural, a Declaração Universal da Diversidade Cultural, a Convenção do Patrimônio Imaterial, foram processando tal amadurecer.

Não há portanto, como muitos defendem, uma divisão binária entre Patrimônio Material e Imaterial. De um lado, a cultural material só pode ser isolada nas realidades arqueológicas sem referências simbólicas preservadas, em que só resta estudar os objetos e os processos. Mesmo o Patrimônio monumental e edificado não ganha esta qualificação como uma objetividade distinta do imaterial em que foi produzido ou da sua valoração atual, pois é pelo valor histórico, artístico, científico (que é imaterial e além do mais ideológico), que adquire status de patrimônio. Do mesmo modo, nenhuma imaterialidade é produzida fora de um sentido prático, de uma materialidade relacionada às condições (inclusive tecnológicas) para sua criação e valoração.

Logo, a cultura material é imaterial, e a imaterial é material, são dimensões que se inter-relacionam e é esta a atual nota distintiva do patrimônio cultural e natural, a de que são as relações intersubjetivas e ideológicas que criam as percepções e decisões coletivas sobre o que é o patrimônio da humanidade.

Desta forma, é impossível desvincular o patrimônio das políticas culturais produzidas por instituições e grupos sociais. A própria noção de Democracia, ela própria é a construção de uma identidade cultural contemporânea, cuja legitimidade pressupõe que os diversos atores a tenham como um espaço institucional. Antes de pressupor uma igualdade formal, a democracia deve compreender a reflexividade social. E isto requer precisamente o viés do Viver Bem que permita a valorização das diferentes e endógenas práticas culturais, enquanto capital social, econômico e cultural, a permitir um caráter reflexivo da sociedade, quanto às possibilidades de emancipações contraculturais.

Logo, o patrimônio comum da humanidade se relaciona com a compreensão desta poética da diversidade relativa aos diversos capitais culturais presentes na sua construção. Como vimos, mesmo os sítios do patrimônio natural geológico ou paleontológico tem sido compreendidos atualmente em intrínseca relação com a sustentabilidade e o valor que eles possam conferir à comunidade local, até como estratégia para a legitimidade social de sua preservação. Assim, o viés preservacionista tem dado lugar ao preventivo-proativo.

A percepção desta ligação entre a sustentabilidade e as diversas práticas culturais como Viver Bem, se relaciona, portanto, à garantia do patrimônio comum da humanidade que, para além da propriedade, veja como patrimônio a biodiversidade e as diversas formações geológicas e registros sobre a criação das paisagens e da vida, bem como os diversos modos culturais de produção de sentido prático para a vida humana.

Fançois OST (1995) considera que o Direito moderno contrapõe-se à noção medieval do comum, passando a ver a natureza pelo viés da apropriação, tudo foi tido como objeto da propriedade privada (seja o imaterial da propriedade intelectual, seja o natural), e mesmo as coisas não apropriáveis (como o ar) foram tidas como públicas, ou seja, a propriedade tem um *horror do vazio*, de modo que tudo é presumido como apropriável. Já as inter-relações entre ser humano e meio ambiente não se adéquam a esta ótica que transforma tudo em objeto, tornando visíveis os limites inerentes às abordagens jurídicas tradicionais:

sejam aquelas expressas em termos de apropriação, de contratualização ou de regulamentação, sejam, de modo inverso, aquelas interessadas em personificar a natureza e reconhecer-lhe direitos. E, finalmente, é a distinção entre esfera pública e esfera privada [...] que deve ser também ultrapassada, se quisermos oferecer respostas adequadas à problemática socioambiental (ibid: 351)

Já PORTANOVA (2013: 24-26) vê os bens de interesse comum da humanidade, ou patrimônio da humanidade, como algo além de não suscetível a apropriação, já que compõe um todo integrado entre cultura e natureza, como a construção de um direito que não se confunde com o direito nacional (independe da nacionalidade e das relações internas) e o direito internacional (que se refere às relações entre países), constituindo o que ele chama de Direito planetário, que seriam normas distintas da ótica individual liberal, que garanta a proteção de tudo quanto seja categorizado como comum, impedindo a apropriação e a exploração privada em nível planetário pelo capitalismo global, considerando a autogestão e a autodeterminação dos povos, que, em conjunto e colaborativamente, participam da proteção de tais bens comuns.

Portanto, a consideração da gestão em colaboração do patrimônio cultural (em viés planetário ou na CRB) adequa-se à ótica da autogestão pelas comunidades locais responsáveis pela recriação dos bens culturais a partir de suas práticas, sendo, em verdade, este o processo pelo qual se efetiva preservação, salvaguarda e acautelamento deste patrimônio. Isto relaciona a gestão cultural com a ambiental, de modo que elas não podem deixar de passar pela percepção dos atores envolvidos, como diz Vieira, sobre o dispositivo coletivo de gestão de recursos de uso comum. Neste viés, o desenvolvimento territorial sustentável e a gestão cultural focariam o Bem Viver como dispositivo coletivo, jurídico e de gestão.

Unindo elementos da Arqueologia das práticas, Gestão cultural, Escossocioeconomia e Gestão Integrada do Território, chega-se a isto:

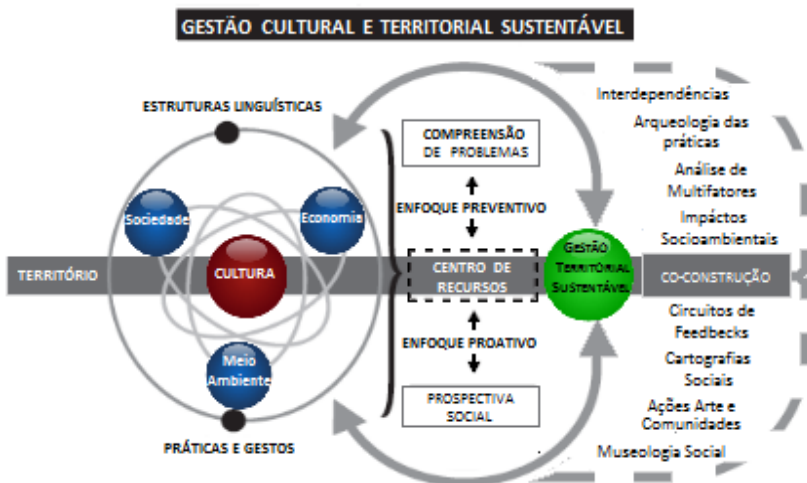


Figura 18: Gestão Cultural e Territorial Sustentável

Incorpora-se, portanto, a ideia da formação de centros de recursos nas comunidades (da gestão integrada do território), mas considerando as energias e organizações sociais existentes, não necessariamente como sobreposição de uma institucionalidade, mas como processos de gestão que envolveriam os já existentes movimentos sociais, manifestações culturais e religiosas e subjetividades (inclusive as eventualmente silenciadas pelas estruturas sociais). Parte-se dos gestos, práticas e estruturas linguísticas como elementos da formação das estruturas econômicas e sociais em inter-relações com o meio ambiente, que produzem as culturas e as configurações territoriais, como Bem Viver.

O ponto de partida é a Arqueologia das práticas como modo de compreender as sincronias e diacronias das estruturas linguísticas e de criação/produção das comunidades, considerando as diversas relações históricas com os atravessamentos ideológicos e as estruturas de exploração com que as comunidades conviveram, além das traduções interculturais e pontos de passagem entre realidades culturais. Isto permite compreender as relações de interdependência na formação dos conceitos e das práticas, como já explicado.

Consideramos os conteúdos das arqueologias das práticas como a base para os processos de gestão territorial e cultural. A gestão territorial seguiria instrumentos de análise da ecossocioeconomia para entender a viabilidade da sustentabilidade das estruturas sociais e econômicas, considerando os impactos socioambientais sofridos e a serem avaliados quanto à expansão das atividades comunitárias, os multifatores e atores internos e externos envolvidos concernentes à sustentabilidade e gestão, e a estrutura de gestão co-constitutiva e seus circuitos de feedbacks.

De outro lado, a gestão cultural pressupõe o desenvolvimento da pesquisa de campo sobre a arqueologia das práticas e o envolvimento da comunidade nesta pesquisa, a partir do qual seria possível construir processos de gestão cultural por meio dos instrumentos da museologia social (sobretudo o arquivo poético) e das ações arte e comunidade.

Dentre os instrumentos de pesquisa que consideramos como constitutivos da arqueologia das práticas estão a pesquisa etnológica, a história oral e a cartografia social.

Falamos em pesquisa etnológica, já que ao buscarmos identificar os bens e práticas culturais quilombolas, isto não implica só na descrição etnográfica finalizada a inventários e registros culturais, mas entender a estruturação do Bem Viver, socioeconômica ambiental e culturalmente, tipo de pesquisa mais própria à etnologia.

De outro lado, tais estudos não se ligam ao viés folclórico. O Brasil foi muito marcado pelos trabalhos folclóricos de Câmara Cascudo

e da Missão Folclórica de Mário de Andrade¹⁴⁹. Entre os anos 20 e 30 os dois colaboraram cientificamente, como relatado por ANDRADE (2002) em *o turista aprendiz*. Mas ao formar a equipe de campo da missão folclórica, coordenada por Luís Saia, Mario excluiu Cascudo, criticando como anticientífica a sua recolha etnográfica (ANDRADE, 1991: 149). Em 1938, o trabalho da missão registrou músicas do Norte e Nordeste brasileiro em vídeo, áudio e imagens, e colheu objetos de culto. A maior cientificidade não foi lograda, tendo as notas de campo de Saia de serem recompiladas pela diretora da Discoteca Municipal paulista, que só em 1948/1950 pôde publicar livros explicativos. Centenas de objetos colhidos, o foram na maioria junto à polícia repressora, o que foi omitido. Preso nos porões burocráticos, só nos anos 2000, o trabalho completo foi disponibilizado. Já o Dicionário do Folclore de CASCUDO (1973) consolidou-se como a mais vasta publicação folclorista do país.

Ambos os trabalhos são importantes no registro etnográfico, mas, carecem de fato, quanto a resultados etnologicamente consistentes. Isto se deve a escolha metódica, seu caráter folclórico, pressuposto por um viés essencialista e visando o registro e compilação massiva de manifestações, não a contextualização etnológica (BRUMANA, 2006: 568). Em vez disso, consideramos a pesquisa etnográfica como ligada à arqueologia das práticas, a compreensão sincrônica e diacrônica dos processos históricos de estruturação social e compreendendo a dimensão da interpenetração tão bem descrita por Bastide.

Quanto à História oral, o domínio do documento escrito na história vem sendo rompido ao passo que a Memória Oral é cada vez mais aceita como fonte historiográfica válida. Testemunhos e biografias passaram a ser fontes para os historiadores (JANOTTI, 2010: 11). Ela foi usada para reconstituir espaços urbanos modificados (BOSI, Ecléa, 1994). Mesmo nas sociedades urbanizadas, a transmissão oral responde por boa parte da cultura quanto aos valores (LACOSTE, 1981). Foi possível em sociedades africanas com estrutura baseada na oralidade, adquirir relatos que remontam o séc. XVI (ANDRADE, 1979), ou

149 Em 1935, junto com o arqueólogo Paulo Duarte, Mario de Andrade cria o Departamento de Cultura da Prefeitura de São Paulo, em cuja ata de fundação objetivava “conquistar e divulgar para todo o país a cultura brasileira”, e na direção do mesmo, articula-se com o Museu do Homem de Paris, então dirigido por Paul Rivet, e formou a Sociedade de Etnografia e Folclore, voltada tanto para a antropologia física (Maria Estela Guimarães integrava o programa francês que pesquisava a Mancha Mongólica), como para a antropologia social (na vertente indigenista de Dina e Calude Lévi-Strauss) e cultural (nos os estudos do folclore de Mário de Andrade).

estudar a memória oral dos descendentes dos Incas, a fim de uma História dos Vencidos (WACHTEL, 1972). Assim, a depender do papel identitário que desempenhe na comunidade, a tradição oral acessa fatos mais ou menos antigos, permitindo, ao mesmo tempo, conhecer dados históricos nela reportados e fazer identificar a arqueologia significativa da identidade específica, o que faz da tradição oral objeto etnológico, histórico e arqueológico, pois além de trazer versões narrativas da historicidade, a memória oral permite a compreensão da estruturação mítica ou compósita da narrativa e a estrutura social correlata.

Já as cartografias sociais, como já descrito e citado, tem sido feitas com diversos grupos da amazônia, coordenadas por ALMEIDA, partindo do referencial dos grupos sobre seus próprios territórios, de modo a reconstruir a representação cartográfica cartesiana. A ideia é situar as realidades socioambientais de cada território mapeado e dos movimentos sociais parceiros, de outro lado, identificando os conflitos.

Em nosso estudo de campo na pesquisa de mestrado, realizamos oficinas com a comunidade buscando além dos elementos acima, criar a compreensão dos lugares, os locais significativos para a comunidade, relacionados às diversas práticas, como a distinção entre as zonas de *chapadas*, que ali são mais usadas para o extrativismo de frutas e plantas medicinais e os *baixões*, zonas de pesca, agricultura e extrativismo de babaçu, buriti, açai e carnaúba, e considerando uma dimensão imaterial relacionada a lendas e ancestrais e a histórias associados a lugares e às relações com as outras comunidades e fazendeiros. Todos estes referenciais foram inseridos por legenda de numeração em um mapa político, e depois foram georreferenciados. Fomos capazes de alcançar os limites históricos das várias ocupações quilombolas do território de saco das almas, confrontando-os com os dados da sucessão cartorial e da sesmaria de Saco das Almas na Torre do Tombo em Lisboa

Algumas áreas eram descritas como antigos lugares de índios, ou como lugares relacionados a fatos históricos da guerra da balaiada, ou como lugares onde ocorreram os massacres perpetrados pelos fazendeiros em diversos momentos da história comunitária, de modo que foi possível identificar lugares para a realizar prospecções da arqueologia da paisagem e dos contatos e conflitos proto-históricos e históricos. Com base nestas prospecções, foi possível identificar zonas de potencial geológico e arqueológico no território quilombola, vendo aqui a possibilidade de uma gestão integral do patrimônio comum.

A figura a seguir mostra o resultado da cartografia social que foi realizada na minha Dissertação de Mestrado:

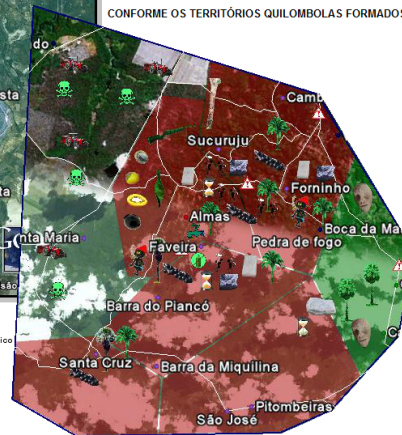
CARTOGRAFIA DO TERRITÓRIO SACO DAS ALMAS CONSTRUÍDA COM SEUS MORADORES



VILA DAS ALMAS POR LOCALIDADES



CONFORME OS TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS FORMADOS



BAIXÃO

Açai / Jugara	Babaçu	Buriti	Camabúba
Areia	Areia Bilhosa	Pedra Construção	Pedra Amolar
Outros: Bano para Casa, Buritirana, Unha de Gato, Pau Pombo, Dujuba, Cabaga, Taboca.			

CHAPADA

Bacuri	Fava Danta	Murici	Pequá	Tucum
Capa, Árvores para Estaca e Árvores Medicinais com o uso da casca para chás				

PROBLEMAS ATUAIS

Desmatamento da Chapada para plantio de soja	Contaminação de cursos d'água e dos baixões com agrotóxico
Estrada Ruim	Sem Água Encanada
Falta de Escola	

Comunidade Visitada	Formada a partir de fazendas escravocratas	Formada como comunidade de negros livres	Em antigas áreas indígenas com potencial arqueológico	Pesca
Sede Municipal	Cascalinas	Estrada Vicinal	Sítio Arqueológico Possível	
Territórios Quilombolas Formados	Área com Potencial Natural e Arqueológico			

CONFLITOS E SWEIÇÕES HISTÓRICAS

- 1 - Mangueira da Cidá: Local onde esta negra deu a luz após levar chicotadas (Déc. 40)
- 2 - Porteiras: Derrube das Casas de Alexandre em 1917 e depois de Patrício Na Lagoa do Campo ocorreu o conflito da tomada dos peixes (Déc. 60)
- 3 - Majazal: Conflito da Tomada do Coco Babaçu, em que 24 Alberto foi morto (Déc. 60)
- 4 - Buritizinho/Faveira: Incêndio da Casa de Claro Patrício e outros despejos (Déc. 60)
- 5 - Rieta: Maria José morreu após partir numa estribria (Déc. 60)
- 6 - Conflito em área remanescente do antigo dono (Anos 2000)

LENDAS

- 1 - Mamul (Entre Forninho e Boca da Mata: onde aparecia um bicho tipo um bode)
- 2 - Ana Silva: Ancestral que foi estuprada e morta, a quem se faz promessas em geral
- 3 - João Velho: Ancestral a quem se faz promessa para achar coisas perdidas
- 4 - Pé de Maíim do pé do Chiqueiro
- 5 - Pé de Pequá do Caminho da Faveira
- 6 - Faveira da Maria Cruzada
- 7 - Lenda do diabinho enterrado no couro de boi (lugar onde dizem que se ouve gritar o dono)

MAPA CONSTRUÍDO NAS OFICINAS



Figura 19: Cartografia social resultada em NERI (2011:143)

Por meio destes instrumentos de pesquisa, é possível estabelecer uma relação com as significativas energias criativas das comunidades

A partir desta relação considera-se possível criar experiências de gestão cultural. Pode-se ver estas energias ligadas ao desenvolvimento sustentável por meio de uma tradição de economia criativa no Brasil que remonta a Celso Furtado, que via a *“dupla dimensão de força geradora de novo excedente e impulso criador de novos valores culturais, esse processo libertador de energias humanas constitui a fonte última do que entendemos por desenvolvimento”* (FURTADO, 2000)

A compreensão do viés cultural da economia, a dita economia criativa, tem sido um campo de disputa entre concepções que a vêem como economia de mercado ou como uma interseção que permita pensar uma nova matriz de gestão integrada. Nesta discussão tem se dado também a compreensão dos chamados territórios criativos, espaços em que a dimensão cultural e os novos potenciais econômicos são aliados.

A inserção do art. 216-A da CRB e do Plano Nacional de Cultura, contemplam esta noção de território criativo, bem como criam novos princípios participativos da gestão cultural, incluindo a possibilidade de planos culturais das comunidades e povos tradicionais, ampliando o alcance do sentido do princípio da colaboração com a comunidade. Percebemos que o Plano da Secretaria da Economia Criativa do MINC (MINISTÉRIO DA CULTURA, 2011) prevê ações relacionadas às ditas culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, mas explora bem pouco a sua potencialidade como territórios criativos.

A Gestão Cultural e Territorial Sustentável aqui pensada, busca contemplar esta lacuna, de modo a integrar a pesquisa e a gestão cultural como parte ativa para a criação dos processos de participação que pressupõem as estratégias integradas de desenvolvimento territorial sustentável. A base da gestão cultural aqui pensada, são as energias criativas sociais, para as quais se trabalhará com um enfoque preventivo e pro-ativo, que considera o desenvolvimento sustentável que se baseie na estruturação social (como nos laços sociais e econômicos) como a base para a preservação cultural e ambiental, e para o desenvolvimento.

A gestão cultural é uma base para a reflexão dos processos identitários, para a abertura dos novos processos criativos e estéticos na comunidade, para a compreensão das diversas subjetividades, trabalhando diretamente com os fatores culturais que impulsionam as diversas energias criativas e ao mesmo tempo concebendo a formação de um arquivo poético relacionado a tais subjetividades e criações, de modo a valorizar os seus modos de viver, fazer, criar e as suas formas de expressão e gestos em todas as suas potencialidades.

Quando falamos em processos identitários, exemplificamos com a preocupação de Vila das Almas acerca da perda do referencial dos jovens para com as tradições culturais e as narrativas históricas sobre a comunidade. Era muito clara a noção do *tambozeiro* Manoel Nuci de que estava se dando uma morte da cultural (a qual afetava diretamente a manifestação cultural do tambor de crioula do qual ele participava) e de que a culpa desta morte ele relacionava ao desenvolvimento, e esta foi uma afirmação literal dele, levando em conta não só a indústria cultural, mas a mercantilização das manifestações culturais¹⁵⁰. Da mesma forma, a preocupação pela própria organização política como a memória histórica, que serve de suporte para a sua construção discursiva em torno do poder, gravitava em torno de um processo identitário.

A gestão cultural, neste sentido, parte da identificação dos processos identitários existentes na comunidade, as demandas relativas ao acautelamento da memória e da identidade. A iniciativa de Dudu de criar junto com suas companheiras uma peça de teatro comunitária e de dirigi-la junto aos jovens, é um produto cultural híbrido, mas visava a um processo. A museologia social surgiu como um retorno da pesquisa e como experimento, mas favoreceu a um processo identitário quanto ao Tambor de Crioula, que Manoel Nuci já intencionava em produzir para tentar reorganizar a brincadeira junto aos jovens.

Sob este viés dos processos identitários é que se verifica como possível trabalhar com dois instrumentos. O viés da *arte e comunidade* e o da museologia social, ambos que deverão levar em conta as demandas efetivamente existentes. Não se pensa em um espaço institucional, mas no ecomuseu mais como a criação de um arquivo poético relativo à pesquisa e às ações de gestão cultural surgidas da organização social.

Contudo, a partir do momento em que as ações vão se sucedendo, a necessidade de apropriação deste arquivo poético pela comunidade se torna algo fundamental para a identidade, pois ele guardará registros de áudio e vídeo e fotográfico relativos à evolução de conteúdos estéticos, de história oral e etnográficos que são importantes para a comunidade, requerendo a formação de bancos de dados e a edição que serão importantes para a curadoria do próprio arquivo poético.

150 O Cabeça do Tambor de Crioula recusou a participar da iniciativa de Manoel Nuci, seja por questões de hierarquia, seja porque só estava intencionado a organizar o tambor em torno de festas para as quais ocorresse o pagamento, mesmo que isto se desse no interior da comunidade. Já Manoel Nuci e os demais, consideravam que na comunidade não deveria se dá esta preocupação com o pagamento, mas com o envolvimento na brincadeira, sobretudo dos jovens.

Pensamos que estas necessidades decorrentes da gestão podem ser atendidas aliando a gestão cultural com outras ações que propiciem a inclusão digital (uma demanda social que se verificou) e que esta e outras formações e serviços (como aqueles turísticos) podem ser passo a passo pensados na medida em que a organização social e a capacitação avancem neste sentido. Com a existência desta organização é que, em um estágio mais avançado se poderia pensar em um espaço de exposição permanente e para novas iniciativas ligadas aos processos identitários, mas este espaço jamais poderia ser um cubo branco, seria bem mais um espaço comunitário, ligado às energias e às organizações sociais, poderia ser um centro de formação, artes e ofícios e uma incubadora de empreendimentos sociais, com a presença de espaço espositivo agregado sempre considerando o favorecimento da autogestão. A própria relação dos pesquisadores com as comunidade deve ser vista como temporária, de modo a que os pesquisadores sociais e gestores locais assumissem.

Já o viés arte e comunidade se relacionaria como as práticas e manifestações culturais ameaçadas, mas também outras subjetividades, sentimentos e criações, inclusive as recriações artísticas em curso. A afirmação da identidade não é purismo, de modo que os processo identitários considerariam sejam as criações tradicionais, sejam criações juvenis diante da indústria cultural, sejam os projetos teatrais, literários e musicais a criarem novas produções (grupos de leitura e de estudo, orquestras, novos grupos de precursão) e os movimentos contraculturais que possam se formar na comunidade, criando um diálogo intercultural interno que também favoreça as diversas relações de gênero e geração e possam agregar cada vez maior capital cultural, social e econômico à comunidade, considerando o vetor da economia da cultural no seio da maior *gestão cultural e territorial sustentável*, aliado aos demais fatores.

Concluindo este capítulo, a gestão cultural e territorial sustentável considera o desenvolvimento sustentável no seio da gestão de recursos de uso comum, buscando observar um desenvolvimento que considere as práticas socioambientais e as estruturas de solidariedade social, no seio de uma gestão cultural colaborativa que favoreça os processos de autogestão cultural: considera os processos identitários e as medidas de arte e comunidade e de museologia social que possam fortalecer a ação, a memória e a identidade cultural, bem como aliar isto às novas energias criativas culturais que possam ser geradas na comunidade, trazendo um vetor de desenvolvimento baseado na economia da cultura quilombola.

CONCLUSÃO

A vida é a hesitação entre uma exclamação e uma interrogação. Na dúvida, há um ponto final.

Fernando Pessoa

Esta Tese partiu de um problema de natureza interdisciplinar acerca da Proteção e Gestão do Patrimônio cultural quilombola em diálogo com a norma jurídica constitucional brasileira de proteção.

Em face dos resultados de campo da pesquisa de Mestrado do autor, em que se vislumbrou a possibilidade de uma patrimonialização que leve em conta o fator identitário, isto trouxe a esta Tese uma crítica à ideia do Patrimônio cultural como o “*isolar de bens culturais quilombolas*” em relação às realidades sociais que os produzem, sobretudo, às territorialidades quilombolas como suas construtoras.

Mais inquietante para a formulação do problema, a contradição relativa ao Patrimônio cultural quilombola na Constituição do Brasil, já que o art. 216 § 5º da CRB previu o instituto do tombamento como meio de acautelar e proteger o patrimônio quilombola, sendo que tal instituto é mais voltado a preservar uma imutabilidade de precisas características culturais do bem tombado, pouco adequado à ideia do patrimônio vivo, ligado às dinâmicas sociais.

Diante disto, **o problema foi:** *qual a forma adequada de conceber, proteger juridicamente e gerir ecossocioeconômica e culturalmente o Patrimônio cultural quilombola em consonância com a memória, a identidade e territorialidades de patrimônios vivos?*

A hipótese foi a de que seria por meio de uma gestão cultural em colaboração com a comunidade, desde os significados e práticas socialmente produzidos e em constante reconstrução identitária e tendo em consideração o viés ecossocioeconômico dos bens culturais, inscritos de modo ativo na vida da comunidade, em territorialidades, que seria possível conceber os bens culturais quilombolas como patrimônios vivos, tendo em conta que os instrumentos clássicos de tutela, como o tombamento, só poderiam ser considerados a partir de uma reapropriação comunitária e, sobretudo, teriam de ser recriados, além de pensadas novas formas de acautelar, ligadas às comunidades.

Seria, portanto, a concepção de um tipo de norma jurídica híbrida, que contemplasse as semioses sociais e as territorialidades.

Viu-se que tal inovação da hermenêutica jurídica, na verdade, se adequava ao próprio conceito geral de patrimônio cultural do art. 216, caput, da CRB, que reza que o patrimônio cultural são os bens ou conjuntos patrimoniais *portadores de referência à identidade, ação e memória* dos grupos formadores da sociedade brasileira.

Além disto, o mesmo art. 216, em seu § 1º determina a *colaboração entre o poder público e a comunidade para promover e proteger o patrimônio cultural por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação e outras formas de acautelamento e preservação.*

Logo, pela norma, a proteção a gestão do patrimônio cultural, já deveria manter a colaboração com a comunidade, seja para realizar as formas tradicionais de tutela (burocráticas), seja para produzir novas formas de proteção e de gestão comunitária. Nada, portanto, impediria que estas novas formas de proteção pudessem levar em conta os referenciais de preservação das próprias comunidades.

Com base na hipótese, a Tese delineou como **objetivo geral**:

- Verificar a forma mais adequada de conceber, proteger, acautelar e gerir o Patrimônio cultural quilombola, enquanto patrimônio vivo, considerando o seu vínculo com as identidades culturais quilombolas e suas territorialidades (processos ambientais, culturais, práticas e saberes economicamente apropriados), de modo a vislumbrar o acautelamento e a proteção do Patrimônio cultural quilombola por meio do favorecimento dos processos de autogestão comunitária.

Por sua vez, os objetivos **específicos** foram definidos como:

- Criar, a partir dos marcos teóricos escolhidos, o contributo de um método de abordagem específico para o problema, que é a *Arqueologia das práticas quilombolas*, situando de que forma tal método contribui para discutir a variável principal desta versão da Tese, que é o Direito, o que será objeto do capítulo 1;
- Considerar os problemas sincrônicos relativos à produção de novo discurso para o Patrimônio cultural quilombola baseado em arqueologias práticas, situando as alienações da produção ideológica, criadas diante da discursividade moderna e pelos agenciamentos, e os conflitos gerados pela exploração coronelista e capitalista, o que será objeto do capítulo 2
- Conceber a forma mais adequada de proteger juridicamente o Patrimônio cultural quilombola, que será objeto do capítulo 3;
- Conceber a forma mais adequada de acautelar e gerir o Patrimônio cultural quilombola, seja no seu viés cultural, seja no ecossocioeconômico, e em colaboração com a comunidade, o que será objeto do capítulo

Com base em cada objetivo específico, criou-se estes capítulos:

- Capítulo 1: **Patrimônio Cultural quilombola: problema teórico:** criou, a partir dos marcos teóricos, o contributo de um método de abordagem específico para o problema, a *Arqueologia das práticas quilombolas*, situando em linhas gerais o seu contributo para discutir a variável principal desta versão da Tese, que é o Direito.
- O Capítulo 2: **Arqueologia dos silenciamentos ideológicos e da exploração quilombola:** considerou os problemas sincrônicos relativos à produção de novo discurso para o Patrimônio cultural quilombola baseado em arqueologias práticas, situando as alienações da produção ideológica, criadas diante da discursividade moderna e pelos discursos de agenciamentos, e os conflitos gerados pela exploração coronelista e capitalista diante das comunidades.
- O Capítulo 3: **Proteção jurídica do patrimônio cultural quilombola:** buscou criar uma discussão construtivista para o pluralismo jurídico, baseada em uma Teoria garantista das práticas jurídicas e conceber a forma mais adequada de proteger juridicamente o Patrimônio cultural quilombola.
- O Capítulo 4: **A gestão territorial-cultural e a Arqueologia das práticas:** buscou conceber a forma mais adequada de acautelar e gerir o Patrimônio cultural quilombola, seja no seu viés cultural, seja no ecossocioeconômico, considerando a partir das arqueologias práticas em campo, princípios para uma gestão cultural e territorial sustentável.

Tendo em vista o caráter interdisciplinar deste trabalho, ele criou dois distintos contributos originais, cada um relacionado à específica área do saber em articulação, os quais foram assim oferecidos:

- Em relação ao Direito, o contributo original consiste na forma adequada de proteger juridicamente o Patrimônio cultural quilombola, que foi objeto do capítulo 3.
- Em relação ao Patrimônio cultural quilombola, o contributo é o de buscar a forma adequada de acautelá-lo e geri-lo em colaboração com a comunidade e de modo a aliar o viés cultural ao ecossocioeconômico, dos bens culturais quilombolas, o que foi objeto do capítulo 4.

Considera-se que em termos gerais a pesquisa conseguir trazer os resultados esperados, relativamente aos contributos acima descritos.

Quanto ao contributo jurídico trouxe no capítulo 3 uma teoria própria pela qual considerou a possibilidade de as arqueologias práticas serem consideradas como juridicidades, na medida em que as identidades culturais quilombolas propõe conteúdos e interpretações ao Direito, relativamente aos seus direitos territoriais e culturais. Quanto ao objeto específico, fez uma crítica pormenorizada à teoria dos bens culturais, propondo uma interpretação garantista prática para o Patrimônio cultural quilombola, ancorada nos preceitos da própria CRB.

Por sua vez, quanto à gestão do Patrimônio Cultural e a ecossocioeconômica das práticas culturais quilombolas, o capítulo 4 fez uma análise minuciosa a partir de dados de campo disponíveis, chegando a observar princípios para uma gestão intercultural baseada nas arqueologias práticas quilombolas e vislumbrando um modelo de gestão cultural e ambiental sustentável.

Quanto ao ineditismo e originalidade destes contributos, não se tem conhecimento de trabalhos símiles fora do Brasil, e no país, em 01 de Setembro de 2017, pesquisou-se no Banco de Teses e Dissertações da CAPES (Plataforma Sucupira: <http://bancodeteses.capes.gov.br/banco-teses/#/>), o termo “*patrimônio cultural quilombola*” não surgindo qualquer registro para Teses de Doutorado, mas quanto a Dissertações, se identificou dois registros do Mestrado Profissional em Preservação do Patrimônio Cultural, que tem o IPHAN como a instituição responsável, que consistem nos trabalhos de VAZ (2014) e CHEIBUB (2015).

O trabalho de CHEIBUB aborda a atuação IPHAN para a efetivação dos direitos culturais das comunidades remanescentes de quilombo na CRB, questionando a eficácia da determinação constitucional do tombamento dos sítios e documentos dos antigos quilombos e do registro e do Inventário Nacional de Referências Culturais, através da análise dos processos de tombamento e INRC das comunidades quilombolas do Piauí e seus resultados.

Já o trabalho de VAZ avança um pouco mais, de modo que além de questionar o tombamento e o registro como práticas administrativas, identificou conflitos e possibilidades de reconhecimento de direitos coletivos quilombolas através das políticas patrimoniais, apresentando as perspectivas das lideranças de seis comunidades quilombolas de Belo Vale/MG, em uma oficina realizada no quilombo Chacrinha dos Pretos, daí refletindo sobre o patrimônio “não consagrado” pelo Iphan e sobre a separação entre o patrimônio material e o imaterial.

Ambos os trabalhos não discutem o instituto da gestão em colaboração com a comunidade quilombola e mesmo que mostrem os limites do viés benculturalista pelo IPHAN, não superam totalmente esta

perspectiva: o trabalho de VAZ que traz a possibilidade do patrimônio não consagrado, carece de experiências de campo que o evidenciem e tragam as possibilidades de gestão comunitária. Desta forma, o ineditismo desta Tese, quanto ao tema em serra doutoral no campo das ciências humanas e sociais, quanto ao método para uma reconstrução social do patrimônio cultural quilombola (a arqueologia das práticas) e quanto ao objeto, a gestão em colaboração do patrimônio cultural quilombola (aliado à territorialidade, aos direitos humanos e às políticas públicas de sustentabilidade), permanece sendo inédito, criando um contributo original sobre esta temática, que foi inaugurada em 2011, justamente na dissertação de Mestrado do autor desta Tese.

A seguir detalharemos melhor como se deu o desenvolvimento dos capítulos da Tese, especificando estes contributos acima descritos.

Os dois primeiros capítulos abordaram o problema teórico, além do Método de Abordagem que foi especificamente criado para esta Tese.

O problema teórico da Tese consistiu no fato de que se buscou produzir um novo discurso chamado de Patrimônio cultural quilombola, o qual deveria ser ancorado nas construções identitárias simbólicas e materiais dos quilombolas, mas que conflita com a carga do discurso do Patrimônio cultural na modernidade, cuja configuração linguística é racional, distinta das discursividades práticas e da oralidade. Também o Direito na modernidade se configurou por meio de uma discursividade normativa, predominando os preceitos das deliberações legislativas e judiciais, vinculado ao fenômeno moderno da burocratização racional.

A consideração de discursividades orais e práticas como material da patrimonialização e da análise do jurista é bem distante dos preceitos racionais e lógicos que se propõem universais. Identificou-se, portanto, um problema sincrônico, de estruturação do neodiscurso do Patrimônio Cultural Quilombola, em face da tendência da discursividade racional, burocrática e normativa, de desconsiderar como jurídico e patrimonial as práticas e territorialidades quilombolas, mesmo que suas narrativas, tragam criações e comportamentos que poderiam ser valorizados como Patrimônio cultural ou serem objeto de análise de sua juridicidade.

Logo, reestruturar o discurso Patrimônio Cultural Quilombola trouxe como necessário dois aspectos:

- Criar um método de abordagem que permita a semiose social de narrativas e práticas territoriais quilombolas, de modo que estas sirvam à reestruturação do Direito e do Patrimônio Cultural;
- Identificar a carga alienante da formação discursiva presente nos modelos de hierarquização social, ideologias e práticas discursivas e administrativas próprias à racionalidade moderna,

bem como as práticas de exploração presentes no capitalismo e nas alianças deste como os sistemas oligárquicos nacionais e locais, que produzem uma violência acumulada (relações de necropoder) vivida pelas comunidades quilombolas.

O primeiro aspecto do problema teórico foi afrontado no Capítulo 1, que se dedicou à produção de um método de abordagem que evidencie as semioses sociais daquilo que Abdias do NASCIMENTO (1980) chama de quilombismos. Já o segundo aspecto foi objeto do capítulo 2, sobre as alienações e práticas exploratórias quilombolas.

Portanto, o **Capítulo 1** se dedicou à produção de um método de abordagem específico, que levasse em conta a experiência de campo que se possuía e os marcos teóricos que discutem as semioses sociais.

Diante da dificuldade de buscar o quilombismo na historiografia e etnologia tradicionais, que redundariam em produzir repetidamente “outros” (há aqui a influência da “outrificação em MUDIMBE, 2013), percebeu-se que este método de abordagem seria uma Arqueologia, um trabalho reconstitutivo da historicidade (sincronias e diacronias) das práticas e significações comunitárias, nelas observando os vestígios que revelem as relações, contatos e conflitos estabelecidos diante de um território desconhecido e dos grupos com quem conviveram, sobretudo as explorações sucessivas com que se depararam.

Logo, seria uma *Arqueologia das Práticas*, a compreender dois aspectos, um, a arqueologia discursiva (práticas linguísticas), e outro, a arqueologia do território (práticas socioambientais). Em ambos os casos não se tratam de práticas puras, essências), tendo em conta seja o aspecto contemplado pela tradição pós-colonial: das lutas ideológicas em torno das culturas (HALL, 2003) e o mapa da exploração capitalista (SPIVAK, 1988), seja sua articulação no Sistema-mundo (WALLERSTEN, 1991), contemplado pela tradição descolonial (da Libertação, da Dependência).

Como Arqueologia Discursiva, considera-se que a ideia da semiose social remonta à Arqueologia do Saber (FOUCAULT, 2008-a) – no sentido de sincronias e diacronias em sucessões históricas de relações linguísticas de dominação, depois às Estruturas de Experiência de WILLIAMS (1971) e ao Estruturalismo Genético de GOLDMANN (1971), que veem serem criadas formações ideológicas dos grupos e classes, a partir de suas inter-relações. Destas matrizes ocidentais, a mais decisiva é a Teoria das Práticas (BOURDIEU, 2007-a), que vê uma ligação entre o simbólico e o econômico na criação dos *habitus* de um grupo social. À exceção desta teoria, em geral há aqui uma deficiência em observar as dinâmicas sociais, sobretudo quanto aos processos de ressignificação dos grupos que a repressão colonial desterritorializou.

Por isto que se observa os contributos pós e descoloniais neste sentido. No pós-colonial, a leitura feita a partir de Derrida percebeu a necessidade de vazar o texto imperialista para observar o que SPIVAK (1988) chama de *Quase Outro*. Aqui a semiose social só é possível ao se buscar o outro obliterado pelo texto imperial, numa intertextualidade semiótica, que traga a sua ação. A Teoria da *Diáspora* em HALL (2003) observou outro aspecto de Derrida, a *différance*, uma linguística não-binária que concebe a fronteira cultural e observa as transculturações, a criação de *pontos de passagem* entre os universos, com destaque para o fenômeno das ditas culturas negras, estudado por GILROY (2001).

A percepção desta dimensão da fronteira cultural tem alargado a dialética do sistema-mundo na tradição descolonial para o pensamento liminar, trazendo o que MIGNOLO (2003) chama de *Diferença Colonial*, e fazendo DUSSEL (2015) conceber a *Transmodernidade*.

O que interessa aqui, logo, é a formação da narrativa resistente, que não se mostra como essências puras, mas como deslocamentos de significados, criados na desterritorialização, através de transculturações.

Observou-se que outras narrativas (distintas da razão e do mito, que buscam um senso de origem, uma cultura atávica) foram articuladas complexamente em forma de contos, que em GLISSANT (2001) cria um viés da *Relação* entre histórias (uma cultura compósita, que permite inferir o outro), estabelecendo uma dialética da *Poética da Diversidade*.

Observou-se em campo que a narrativa quilombola em forma de conto, como *poética da diversidade*, liga as práticas rituais aos laços sociais e relações socioeconômicas que produzem a territorialidade e traz obrigações jurídicas entre os membros sociais, que são asseveradas por este tipo de narrativa, e não por uma normatividade. Logo, os contos criam uma transculturação do referencial colonial e indígena, de modo a articular uma tradução entre os universos culturais, que cria um viés de relação no sentido interno ao grupo, mas também externo, pode inferir a colonialidade e o conjunto de relações defrontadas pela comunidade.

Assim, se percebe a tradução cultural pelas transculturações da diáspora, criadas nas práticas quilombolas, superando a ideia de que a interculturalidade requereria uma mediação racional, pela criação duma nova hermenêutica (como em Boaventura SANTOS: 2010 e FORNET-BETANCOURT: 2010), sendo, em verdade uma semiose de oralidades em intrínseca relação com a territorialidade.

Portanto, como Arqueologia do Território, a Arqueologia das Práticas leva em conta os acréscimos sobreimpostos pelas práticas dos grupos para a configuração territorial (Milton SANTOS: 2006), vendo as práticas vernaculares como produtoras de uma história do Território

(FERRIGNI: 2010), de uma cosmografia (LITTLE: 2002), os saberes ambientais, ideologias e identidades que legitimam o território. Estes saberes, no caso quilombola, são o resultado da transculturação de diferentes agrobiodiversidades, como conceitua SANTILI (2009), a considerar as diferentes práticas agrobiodiversas dos últimos doze mil anos, em um viés de relação e de articulação com as várias estratégias de criação e manutenção das posses nos territórios quilombolas.

Desta forma, também do ponto de vista da territorialidade antes de focar os aspectos essencialistas, como a tradição e os costumes, foi necessário observar as práticas de articulação dos diversos grupos num viés resistente, onde identidades indígenas (baseados em seus costumes) e tribais (que transculturaram vários costumes), contrapuseram o viés passivo e exploratório da natureza (da modernização capitalista), para demonstrar a complementariedade ativa, em que a natureza resulta das diversas inter-relações culturais, tidas como estratégias biopolíticas, que constituem o âmago destas identidades, e de suas reivindicações pelos territórios, sustentadas em suas respectivas narrativas sociais.

A Arqueologia dos Territórios, portanto, é uma arqueologia necropolítica, isto pelo fato de que não isola as territorialidades das relações de *Necropoder* (MBEMBE: 2003), os processos de produção de zonas de morte criados pela acumulação de conflitos biopolíticos.

Ou seja, as reivindicações territoriais quilombolas e indígenas se ligam às desterritorializações pelas quais sucessivamente eles passaram diante do tráfico negreiro e avanço do capitalismo, e mais recentemente, dos projetos de modernização desenvolvimentista e da dita “revolução verde”. É diante do que KOPENAWA; ALBERT (2015) chamam de “sociedade da mercadoria”, que os territórios indígenas e quilombolas reivindicam um tipo de relação com a natureza baseada nas narrativas de ancestralidade e na resistência cultural destes grupos.

É necessário, portanto, a semiose social destas arqueologias práticas e narrativas indígenas e quilombolas, para que seja possível compreender seja o específico Patrimônio Cultural e Ambiental destes grupos, sejam os Direitos Humanos, na medida em que tais práticas e narrativas se tornam um objeto de proteção jurídica da autodeterminação destes grupos. Sem esta semiose das práticas culturais, não há como deixar de repetir a reprodução de um discurso sobre estes grupos como outro, e por isto, o Capítulo 2 se centrou nos processos de alienação.

Estas alienações, como descritas no **Capítulo 2**, levaram em conta basicamente duas influências principais. De um lado o já citado MUDIMBE trouxe a necessidade de uma arqueologia dos discursos modernos que podem produzir alienações em relação aos quilombolas. A

compreensão da dialética trans-histórica de MUDIMBE se alia também à crítica ao agenciamento feita pela já citada SPIVAK, de modo a ver que a arqueologia como revisão crítica dialética das outrificações teve de se voltar também para a revisão dos discursos contra-ideológicos e dos movimentos sociais. Já o contributo específico de SPIVAK foi o de identificar a necessidade de produzir um mapa da exploração quilombola (ou seja, das relações necropolíticas enfrentadas pelas comunidades) diante dos sistemas oligárquicos (coronelistas) locais e sua articulação em elites nacionais e a articulação destas com o capitalismo global, de modo a identificar a rede de poderes, interesses e desejos em que a produção de um discurso sobre o quilombola se insere.

A partir daí se dividiu as alienações discursivas quilombolas em dois tipos, um, aquelas alienações relacionadas aos discursos científicos, históricos e políticos, e outra, aquelas alienações produzidas pelos discursos contra-ideológicos (aqui, sobretudo, os do movimento negro).

No primeiro tipo de alienação se situou a própria história como a produção de um discurso seletivo do passado, que na busca do viés monumental, visou reforçar uma dada visão racional do pensamento, confirmada pelos fatos históricos selecionados, e que, por sua vez, excluiu as práticas ditas não racionais e hierarquizou uma perspectiva evolutiva que relegou tais práticas a um sentido de inferioridade.

No que diz respeito ao quilombola, buscou-se mostrar que a busca deste a partir de um discurso histórico colonial, centrado na fuga como elemento de repressão, e depois baseado na reinvenção do quilombola com símbolo da luta negra no Brasil (que foi importante, mas não consegui trazer todos os quilombismos), acabou por reforçar a ideia do quilombola como outro da história, o quilombo original que é buscado ainda hoje ao se decidir judicialmente por um viés de continuidade quilombola através do marco temporal, sem observar a história através das descontinuidades da violência e das hibridizações que atravessam os grupos, sendo necessário buscá-los como quase outro, mostrar a sua ação, através da arqueologia das práticas quilombolas.

A seguir, buscou-se mostrar a arqueologia do racismo como discurso hierarquizante dos grupos culturais na modernidade e, após a desvalidação do racismo no pós-guerra, a substituição das hierarquias raciais pelo discurso desenvolvimentista da modernização capitalista, em que aqueles que antes eram vistos como inferiores, passaram a serem vistos como tradicionais, em um sentido de atraso, subdesenvolvidos, reestabelecendo um neocolonialismo pela ideia de desenvolvimento, que justificou a própria expansão capitalista ou socialista, no contexto da guerra fria, através dos modelos universalistas propostos por tais blocos.

Este viés desenvolvimentista se aliou profundamente com a formação de um pacto nacional-popular, exercendo o nacionalismo e o desenvolvimentismo uma ideologia de integração do negro à sociedade dita desenvolvida (promessa da modernização jamais cumprida, em função da criação dos bolsões de pobreza e favelização a que o intenso processo de urbanização desenvolvimentista relegou estas populações em uma reprodução necropolítica de sua desigualdade). Mostrou-se também que os ditos modelos de “desenvolvimento do campo”, a redundar na “revolução verde”, reproduziram a mesma lógica necropolítica no meio rural, com a criação de zonas de expansão da fronteira agrícola que redundaram em autênticos genocídios rurais.

Identificou-se, no Brasil, a ideologia da chamada “Democracia Racial” lusotropicalista como o grande sustentáculo deste pacto nacional popular até o fim da última ditadura militar, ligado arqueologicamente ao velho mito do “paraíso racial”, presente desde os discursos do abolicionismo no Século XIX, e que por sua vez, remonta a mais antiga ideologia do “branqueamento” que atravessou a história do Brasil.

No que diz respeito à crítica contra-ideológica, contrapôs-se à ideia essencialista de “negro” presente na história do movimento negro, seja a de viés racista pan-africanista, seja a culturalista sengohriana presente na Negritude, trazendo a crítica ao essencialismo negro presente em Aimè Cesaire, Frantz Fanon, Stuart Hall e Paul Gilroy. Embora esta crítica se volte a alguns aspectos do pensamento de Abdias do Nascimento, mas, em geral, este trabalho se alinhou à proposta quilombista deste autor, que vê o quilombismo com a criação histórica dos variados instrumentos, não só rurais, até mesmo os urbanos, de resistência negra (na religiosidade e nas organizações sociais negras), o que se afina como a ideia das arqueologias práticas, deste trabalho. Além disto, buscou-se situar a importância do movimento negro no Brasil para a colisão do pacto nacional populista e da Democracia racial.

Por fim, buscou-se, por meio de exemplos históricos e de campo, situar as relações necropolíticas que as comunidades quilombolas vivenciaram sucessivamente, considerando o acúmulo das práticas de violência como resquícios de estruturas escravistas e coronelistas, depois a grilagem que se alimentou dos projetos desenvolvimentistas e depois os conflitos vividos na expansão da “revolução verde”, vendo os territórios quilombolas como práticas biopolíticas de resistência.

A superação destas alienações é o primeiro momento do processo de reconstrução do discurso do Patrimônio Cultural Quilombola, que é seguido da necessidade de modificação dos marcos teórico do Direito e do Patrimônio cultural, desde as semioses das arqueologias práticas.

Esta reconstrução discursiva se inicia no **Capítulo 3**, que busca trazer um novo modo de compreender a proteção jurídica, chamado de garantismo prático, que considera o Direito não pelo idealismo do dever-ser, mas pelas práticas jurídicas que trazem o comportamento social que é objeto de um processo de exigibilidade em constante transformação, e que concretiza, conforme as mudanças sociais, sobretudo a rearticulação da dominação social, de tempo em tempo, certas práticas identitárias e habitus que recriam e/ou ressignificam o Direito.

Em específico, se concebe uma intertextualidade quilombola para que o texto normativo constitucional acerca da proteção dos Territórios e do Patrimônio Cultural Quilombola possa absorver as práticas jurídicas quilombolas que criam as territorialidades e os bens socioambientais e culturais, de modo a compreender que este patrimônio cultural e natural, portanto, se vincula aos processos identitários quilombolas.

Para isto se percebe a necessidade de trazer seja à discussão do pluralismo jurídico em WOLKMER (2015), seja àquela da abertura das faculdades sociais na norma (que é trazida por DERANI: 2008, a partir de uma leitura que a autora faz desde Friedrich Müller) um fundamento sociológico construtivista para o Direito.

Neste sentido, busca-se superar o funcionalismo (a ideia de que o Direito tem funções independentes das relações sociais), adotando-se um viés estruturalista genético, sobretudo a partir da Teoria das Práticas de Bourdieu, que assume a historicidade do Direito e vê as práticas sociais como os tijolos que reconstruem as disposições sociais (o Direito seria uma delas), as estruturas de pensamento e as instituições sociais.

Até o presente momento, no campo do Direito Idealista a abertura social do Direito se encontra limitada a uma sociedade de intérpretes, e mesmo quando Hart e o Convencionalismo jurídico buscam observar o Direito como um fato social, as práticas jurídicas da sociedade ou são diretamente rechaçadas como Direito, ou só são consideradas em sua juridicidade quando apresentarem uma estrutura convencional, ou seja, quando demonstrarem uma estrutura aos moldes daquela normativa.

Esta é uma visão etnocêntrica, pois busca lei o Direito presente em sociedades não necessariamente ocidentais, a partir do critério que o Direito racional considera como válido, o da estrutura jurídica em forma de normas ou regulações. A observação do Direito que emerge da oralidade e das narrativas sociais, não necessariamente em modo de disposições normativas, mas criando eficaz exigibilidade social de comportamentos, gestos, corporalidades, territorialidades, que cada vez mais propõem posições políticas e identitárias a se legitimarem no campo da racionalidade, propõe novos caminhos para o Direito.

É neste sentido que se propõe observar o Direito não somente a partir da coercitividade e da estrutura normativa, mas a partir do caráter contracultural que o Direito, sobretudo a Democracia (como identidade contemporânea), podem assumir a partir das novas identidades culturais (contraculturas ao gênero e à hierarquização racial e étnica ou novas identidades) e de sua luta por legitimação político-jurídica, o que tem trazido amplas reestruturações sociais contemporâneas, que incidem por meio de novos direitos ou reinterpretações jurídicas.

Isto faz perceber que o fenômeno jurídico, relacionado à formação dos *habitus*, e de um certo tipo de dominação jurídica que predomina no seio de uma sociedade, não é tão estável como pensado pelas teorias clássicas do Direito, observando a força que os processos contraculturais podem exercer para a criação de novos *habitus*, o que incide na modificação do Direito, que está vinculado a tais processos.

Partindo desta compreensão de que o Direito, na verdade, advém das práticas jurídicas e das disputas ideológicas entre os grupos sociais para a criação de sistemas de dominação jurídica, busca-se defender a ponderação das regras jurídicas não só de cunho legal, mas também as que possam ser identificadas a partir de práticas jurídicas cuja materialidade seja um fenômeno social bem ressaltado.

Criticam-se as visões de abertura social do Direito por um viés meramente procedimental (Luhmann, Habêrle) ou por um viés multicultural baseado na simetria racional (Apel, Habermas, Rawls).

Por isto se faz a defesa das regras jurídicas positivas como algo que se encontra no seio do Direito como fato social, o que não é retirado sequer do pluralismo jurídico, mas do positivismo hartiano e do convencionalismo jurídico, de modo a observar que as regras práticas que existentes no seio social fazem parte do ordenamento jurídico.

O garantismo prático, surge portanto, da observação de que todas as regras jurídicas (no que incluímos as regras práticas) são objeto para a ponderação jurídica como o defende ALEXY (1999) e considera o movimento defendido por FERRAJOLI (2015) de que uma ordem constitucional deve ter amplas garantias adequadas para que todos os direitos possam ser exercidos.

Evidente que Ferrajoli parte de uma ideia de ordem idealista do Direito. Contudo, a existência das regras práticas, principalmente as práticas que se vinculam aos direitos fundamentais, traz a necessidade de uma ampliação deste garantismo para uma ordem jurídica material.

Busca-se na experiência do neoconstitucionalismo andino, uma vez que este reconhece o pluralismo jurídico e os direitos de natureza: direitos relacionados às diversas práticas socioambientais e culturais, as

referências para este garantismo material. SANTAMARIA (2008), traz-nos a concepção de um garantismo ligado menos a medidas cautelares e mais ao amplo processo protetivo de todos os direitos constitucionais.

Observamos que esta ampla proteção garantista pode ser vista no Brasil quanto à absorção no sistema jurídico brasileiro dos sistemas de proteção dos direitos humanos, principalmente o interamericano. Neste caso, as práticas indígenas e quilombolas, diante dos instrumentos internacionais, como a Convenção 169 da OIT, adentram claramente como regras práticas vinculadas à proteção da autodeterminação destes povos na CRB e no Direito Internacional, devendo-se, para estas regras práticas, incidir um amplo garantismo material delas como direitos.

Portanto, busca-se ler o Patrimônio Cultural Quilombola de modo a considerar um amplo garantismo em relação as práticas quilombolas, não só enquanto Patrimônio cultural, mas como práticas sustentáveis protegidas pelo Direito Ambiental e que integram a autodeterminação dos quilombolas como povos protegidos no seio dos Direitos Humanos.

Este amplo garantismo prático quilombola é observado aos moldes do neoconstitucionalismo andino, em que além das normas e dos atos administrativos, o garantismo também se direciona às políticas públicas, no sentido afirmativo de direitos humanos ou de cessação das violações. As práticas quilombolas são entendidas pelo viés andino do Bem Viver, e as políticas públicas de gestão cultural, ambiental e econômica são pensadas como garantia deste Bem Viver Quilombola, destinado a um viés de sustentabilidade das práticas culturais.

O Princípio da Colaboração entre o poder público e a comunidade para a definição das políticas patrimoniais (art. 216, § 2º da CRB) e também das políticas culturais (art. 216-A), foi, portanto, exemplificado como um tipo de garantismo prático, que permite um viés participativo, ou melhor, reconstrutivo cultural (descolonial) de novas possibilidades de patrimônio cultural, ligadas a uma gestão com a comunidade.

Defendeu-se a superação do mero “benculturalismo”, o vínculo do Patrimônio Cultural apenas com as práticas administrativas estatais de tutela, para observar que o Patrimônio Cultural, conceituado da CRB, se liga às práticas, memórias e identidades dos grupos formadores da sociedade brasileira. A superação deste viés benculturalista, por sua vez, ultrapassa a separação entre Patrimônio Material e Imaterial, de modo a observar o vínculo entre os bens culturais e as comunidades. Isto quer dizer que não será o tombamento (instrumento que o art. 216, §5º previu para os quilombolas) ou o Inventário da Cultura Imaterial que definirão o Patrimônio Cultural Quilombola, mas uma estratégia de valorização e preservação ligada ao fortalecimento identitário dos quilombolas.

Por fim, o **Capítulo 4** contribuiu com dados de campo e reflexões para a reestruturação de uma Gestão Cultural e Territorial Sustentável do Bem Viver quilombola. Pensa-se, portanto, em uma integração das políticas culturais, ambientais e econômicas como instrumento para um garantismo prático quilombola.

A base para tal reconstrução de políticas públicas é a Arqueologia das Práticas, que é um método transdisciplinar (envolve a história oral, a etnologia e a cartografia social) para aproximação das energias sociais e criação de mecanismo de tradução intercultural entre o pesquisador e a comunidade (definindo-se princípios de aproximação como base na efetiva experiência de campo de aproximação junto a 20 comunidades e de realização de experiência de museologia comunitária em uma delas).

De um lado, a gestão cultural é pensada sem a necessidade da criação de uma estrutura museológica fixa na comunidade (esta é só uma das opções. O que se pensa é na criação de processos contantes de tradução intercultural feita por meio da formação de Arquivo Poético (como pensado por SARAIVA: 2012), relativo a registros sonoros, videográficos, fotográficos, etnográficos, de história oral.

A formação deste Arquivo Poético trará com o tempo a necessidade de tratamento e de curadoria deste arquivo, conforme o volume de dados que fossem sendo adquiridos com o tempo e, para isto, a ideia é a de que os próprios membros da comunidade pudessem ser capacitados para este fim, de modo a criar uma apropriação, por pesquisadores sociais, dos instrumentos museológicos pela comunidade, para que se fomentasse um processo de autogestão comunitária.

Paulatinamente, este processo de autogestão poderia criar processos baseados no viés da Nova Museologia, experiências de arte e comunidade e de museologia comunitária (temporária ou em um centro comunitário, que abrangesse também para a gestão territorial) voltadas às específicas problemáticas identitárias identificadas como relevantes, sendo este processo também apropriado pelos pesquisadores sociais.

De outro lado, a Gestão Territorial teria como instrumento de Tradução Intercultural a Cartografia Social (inspirada em ALMEIDA: 2005, 2006-a, 2007-a, 2007-b, 2007-c) e buscaria a partir de tais cartografias e dos estudos da ecossocioeconomia (relativos a análises de multifatores da sustentabilidade, de impactos ambientais e de circuitos de feedback em redes complexas de experiências sociais) e do princípio da Gestão Integrada do Território (SCHEUNEMAN; OOSTERBEEK: 2012) de criação de centro de recursos na comunidade, de estabelecer processos de sustentabilidade local, mas pensando-os em termos de formação de redes de experiências sustentável, a considerar também o

viés que a Gestão Territorial Sustentável poderia exercer para uma Gestão Planetária dos Bem e Recursos de Uso Comum.

Portanto, a hipótese pensada, de que a proteção e gestão do patrimônio cultural quilombola poderia ser feita através de uma gestão em colaboração que tivesse em conta as práticas e narrativas sociais, se mostrou confirmada ao final, podendo-se alcançar os contributos originais acima descritos, de uma proteção jurídica de cunho garantista prático, o que incorreu na compreensão de novas políticas públicas que possam ajudar efetivar tal garantismo prático e que configurou o contributo para a gestão cultural, que foi nominado de Gestão Cultural e Territorial Sustentável. Considera-se, portanto, que a pesquisa conseguiu trazer os resultados esperados e ainda avançar do ponto de vista teórico para o campo da gestão econômica (não previsto inicialmente)

Considera-se contudo, que neste último âmbito, os contributos mais práticos para a ecossocioeconomia (relacionados a criação de análises multifatoriais e circuitos de feedback que são previstos por esta teoria, ou para a compreensão de arranjos ambientalmente sustentáveis que poderiam ser potencializados) ou para discussão mais práticas no âmbito do Direito (conhecimento tradicional associado e conflito com a propriedade intelectual, desenvolvimento sustentável), seriam necessários investigações posteriores mais específicas posteriormente. Deste modo consideramos que o contributo desta Tese acabou se atendo mais ao âmbito da construção teórica.

Isto não decorreu em relação ao objeto da Tese, o Patrimônio Cultural, em que o contributo oferecido nos parece ter sido bastante exaustivo, especificando com princípios de pesquisa e de gestão cultural, baseados em pesquisas de campo anteriores e em uma profunda análise teórica. Isto trouxe a inovação que foi pretendida pelo trabalho, não só teoricamente, mas também do ponto de vista de um modelo de gestão cultural em colaboração com a comunidade que poderia ser levado a cabo efetivamente para efeito de políticas públicas na área.

Espera-se, portanto, que esta Tese seja útil para o debate científico e para a comunidade acadêmica em geral, de modo a estabelecer um diálogo no Programa para o qual está sendo avaliada e para com a pesquisa jurídica e do Patrimônio Cultural como um todo.

REFERÊNCIAS

- ABU-LUGHOD, Lila. Writing against Culture. In: LEWIN, ELLEN. *Feminist anthropology: a reader*. Blackwell anthologies in social & culture. Oxford: Blackwell Publishing, 2006. p. 153–169.
- ACCIOLY, Hidelbrando. *Manual de Direito Internacional Público*. São Paulo: Saraiva, 2012.
- ACOSTA, Alberto. Los Derechos de la naturaleza: una lectura sobre el derecho a la existencia. In: ACOSTA, Alberto; MARTÍNEZ, Esperanza. *La naturaleza con derechos: de la filosofía a la política*. Quito: Abya-Yala, 2011. p. 317-368.
- ACSELRAD, Henri. Justiça ambiental: novas articulações entre meio ambiente e democracia. *Movimento sindical e defesa do meio ambiente – o debate internacional*. Rio de Janeiro: IBASE/CUT/IPPUR, 2000. p. 7–12.
- ALEXY, Robert. Colisão de direitos fundamentais e realização de direitos fundamentais no Estado de direito democrático. *Rivista da Faculdade de Direito da UFRGS*, v. 17, p. 267–279, 1999.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *A Ideologia da decadência: leitura antropológica a uma história da agricultura do Maranhão*. Rio de Janeiro: Casa 8 e FUA, 2008.
- _____. *Artesanatos em palha de Tucumã*. Belém: Grupo Tucumarte, 2007a. (Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, 13).
- _____. *Artesãs de Arumã do Baixo Rio Negro*. Manaus: Associação dos Artesãos do Novo Airão, 2006a. (Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, 12).
- _____. *Movimento dos Peconheiros e Peconheiras da Ilha de Itacoãzinho, Igarapé Caixão e Igarapé Genipaúba – Baixo Acará, Pará*. Belém: Associação ASMAMI, 2007b. (Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, 21).
- _____. Os Quilombos e as Novas Etnias: “É necessário que nos libertemos da definição arqueológica”. In: O’DWYER, ELAINE CANTARINO. *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2002. p. 43–82.
- _____. *Piaçabeiros do Rio Aracá, Barcelos, Amazonas*. Manaus: Cooperativa COMAGEPT, 2007c. (Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, 17).

_____. *Quebradeiras de côco babaçu*. São Luís: MIQCB, 2005. (Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, 1–6).

_____. *Quilombolas da Ilha do Marajó*. Belém: MALUNGU, 2006b. (Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, 7).

_____. e. *Quilombolas de Alcântara*. São Luís: ACONERUQ, 2007d. (Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, 10).

_____. *Quilombolas de Caxias, Codó, Peritoró Lima Campos*. São Luís: ACONERUQ, 2006c. (Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, 8–9).

ALTHUSSER, Louis; BADIOU, Alain. *Materialismo histórico e materialismo dialético*. São Paulo: Global Editora, 1979.

ALTVATER, Elmar. *O preço da riqueza: pilhagem ambiental e a nova (des)ordem mundial*. São Paulo: EdUNESPE, 1995.

ALVAREZ, Sonia E.; DAGNINO, Evelina; ESCOBAR, Arturo. *Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos: novas leituras*. Belo Horizonte: EdEFMG, 2000.

ALVES, Jaime Amparo. Topografias da violência: necropoder e governamentalidade espacial em São Paulo. *Revista do Departamento de Geografia – USP*, v. 22, p. 108–134, 2011.

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

ANDRADA E SILVA, José Bonifácio De. *Escritos políticos*. São Paulo: Obelisco, 1964.

ANDRADE, Mario de. Antologia temática de poesia angolana. *África, literatura, arte e cultura*, n. 3, p. 348–350, 1979.

_____. *Cartas de Mario de Andrade a Luís Câmara Cascudo*. Belo Horizonte e Rio de Janeiro: Villa Rica, 1991.

_____. *Música de feitiçaria no Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaias, 1983.

_____. *O turista aprendiz*. Belo Horizonte: Itatiaia, 2002.

APEL, Karl Otto. *Estudios éticos*. Cidade do México: Fontamara, 1999.

APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa do meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro e Manaus: Contraponto, 1997.

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

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Brasília: UNB, 1985.

_____. *Metafísica*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

ARQUIVO PÚBLICO DO MARANHÃO. *A Invasão do quilombo limoeiro*. São Luís: SIOGE, 1992.

ASSUNÇÃO, Matthias Röhrig. *A guerra dos Bem-te-vis: a Balaiada na memória oral*. São Luís: SIOGE, 1988.

AZEVEDO, Célia M.M. De. O abolicionismo transatlântico e a memória do paraíso racial brasileiro. *Estudos Afro-Asiáticos*, v. 30, p. 151–162, 1996.

BACON, Francis. *Nova Atlântida*. São Paulo: Nova cultural, 1996.

BARATA, Felipe Themudo; CARVALHO, Ana. *Le Patrimoine Culturel immatériel et le Role D'Institutions Publiques dans L'implementation d'Inventaires: Actes du sémineire International, Université d'Évora, 22 Juin 2007*. União Europeia: CIDEHUS, 2008. (MEDINS: Mediterranean Intangible Space, 2).

_____; GONÇALVES, Gerardo Vidal. *Patrimoine Immatériel: base de données et organisation sémantique: mémoire descriptive*. União Europeia: CIDEHUS, 2008. (MEDINS: Mediterranean Intangible Space, 3).

BARBOSA, Muryatan Santana. Subaltern Studies: pós-colonialismo e desconstrução. In: MATA, Ricardo Sérgio; VARELLA, Flavia Florentino. *Anais do 3º. Seminário Nacional de História da Historiografia: aprender com a história?* Ouro Preto: Edufop, 2009. p. 1–9.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. 3ª ed. São Paulo: Livraria Pioneira, 1989.

_____. O Sagrado Selvagem. *Cadernos de campo*, v. 2, n. 2, p. 143–157, 1992.

BASTOS, Rossano Lopes. A preservação da arte Rupestre como elemento para entender o mundo: O caso de SC/ Sul do Brasil. *XXVI Valcamonica Symposium*, (no prelo). 2015.

_____. As novas transformações da arqueologia: paisagens culturais e biopolíticas. In: BASTOS, Rossano Lopes; SOUZA, Marise Campos de. *Patrimônio cultural arqueológico: diálogos, reflexões e práticas*. São Paulo: IPHAN, 2011. .

BAUMAN, Zigmunt. *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BECK, Ulrich. *Ecological politics in an age of risk*. Cambridge e Oxford: Polity Press e Blackwell Publishers, 1995.

_____. *Sociedade de risco: rumo a uma outra modernidade*. 1ª ed. São Paulo: Editora 34, 2010.

BETTINI, Maurizio. *Contro le radici: tradizione, identità, memoria*. Bolonha: Il Mulino, 2011.

BETTO, Frei. *O que é Comunidade Eclesial de Base*. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1981.

BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BINFORD, Lewis. *Em busca do passado*. Sintra: Mem Martins, 1991. .

BOAS, Franz. *Antropologia Cultural*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zaar, 2005.

BOLÍVIA. Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia. , 2009.

BOURDIEU, Pierre. *Campo de poder, campo intelectual: itinerário de un concepto*. Buenos Aires: Quadrata, 2003.

_____. *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

_____. *Él sentido práctico*. 1ª ed. Buenos Aires: Siglo vientiuno, 2007a.

_____. *O amor pela arte: os museus de arte na Europa e seu público*. 2ª ed. Porto Alegre e São Paulo: Zouk e Edusp, 2007b.

BOVINI, Emilio. Línguas africanas e português falado no Brasil. In: FIORIN, José Luiz. *África no Brasil: a formação da língua portuguesa*. São Paulo: Contexto, 2008. p. 208.

BRASIL PINTO, Antonio Carlos. *O Direito paisagístico e dos valores estéticos: efetividade e dano moral coletivo*. Tese de Doutorado – Prorama de Pós-graduação em Direito da UFSC: Florianópolis, 2003.

BRAVO, Efendy Emiliano Maldonado. *Histórias da insurgência indígena e campesina: o processo constituinte equatoriano desde o pensamento crítico latino-americano*. 2015. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-graduação em Direito da UFSC, Florianópolis, 2015.

BRUMANA, Fernando Giobelina. Mario de Andrade y la Missão de Pesquisas Folclóricas (1938): una etnografía que no fue. *Revista de Indias*, v. LXVI, n. 237, p. 545–572, 2006.

CANCLINI, Néstor García. *Diferentes, desiguales y desconectados: mapas de la interculturalidad*. Barcelona: Gedisa, 2004.

CARVALHO, Ana; BARATA, Felipe Themudo. *Le Patrimoine Culturel Immatériel au Portugal: questions d'aujourd'hui et défis de demain*. União Europeia: CIDEHUS, 2008. (MEDINS: Mediterranean Intangible Space, 1).

CASCUDO, Luís Câmara. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. Rio de Janeiro: Ed. Ouro, 1973. Rio de Janeiro: Ed. Ouro, 1973.

CASHMORE, Ellis. *Dictionary of ethnic relations*. 4ª ed. Londres e Nova Iorque: Routledge, 1996.

CASINI, Lorenzo. Oltre la mitologia giuridica dei beni culturali. *Rivista di arti e diritto on line*, v. 1–2, 2012. Disponível em: <http://www.aedon.mulino.it/archivio/2012/1_2/casini.htm>. Acesso em: 5 ago. 2017.

CCN. *Histórico: CCN-MA. Centro de Cultura Negra do Maranhão*. [S.l: s.n.]. Disponível em: <<http://ccnmaranhao.blogspot.com.br/2009/09/historico-ccn-ma.html>>. Acesso em: 30 maio 2016. , 15 set. 2009

CESAIRE, Aimè. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Ediciones Akal, 2006.

CHEIBUB, Michele de Carvalho. Patrimônio cultural e comunidades remanescentes de quilombo: direitos culturais e instrumentos de proteção do IPHAN. Dissertação de Mestrado Profissional – Preservação do Patrimônio Cultural do IPHAN: Rio de Janeiro, 2015.

CHILDE, Vere Gordon. *Los Orígenes de la Civilización*. Cidade do México: Fundo de Cultura e Econômica, 1995.

Código Penal. Decreto 847. . , 10 nov. 1890. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/D847.htm>. Acesso em: 4 jul. 2016.

CLAVERO, Bartolomé de. *Bolívia entre constitucionalismo colonial e constitucionalismo emancipatório*. Mimeo, Quito: 2009.

COMAS, Juan. *Les Mythes raciaux*. Paris: UNESCO, 1951. (La question raciale devant la science moderne).

CORCUFF, Philippe. *Las nuevas sociologías: construcciones de la realidad social*. Madrid: Alianza Editorial, 1998.

COVATTA, Luigi. Introdução a: I beni culturali tra tutela, mercato e territorio. *Aedon: rivista di arte e diritto on line*, v. 1–2, 2012. Disponível em: <http://www.aedon.mulino.it/archivio/2012/1_2/covatta.htm>. Acesso em: 5 ago. 2017.

CRB. Constituição da República Federativa do Brasil. , 1988.

DALY, Herman E. *Ecological economics and sustainable development: selected essays of Herman Daly*. Cheltenham e Northampton: Edward Elgar Publishing, 2007. (Advances in ecological economics).

DANTAS, Fernando A. C. Povos Indígenas brasileiros e Direito de Propriedade Intelectual. *HILEIA: Revista de Direito Ambiental da Amazônia*, v. 1, p. 89–125, 2003.

Decreto 4.887. , 2003.

Decreto-Lei 25. , 1937.

DELEUZE, Gilles. Post-scriptum: sobre a sociedade de controle. *Conversações*. 7ª reimpressão ed. São Paulo: Editora 34, 2008. p. 219–226.

_____ ; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996. v. 1.

DEPESTRE, René. Bonjour et adieu à la negritude. *Présence Africaine*, Nouvelle série. v. 116, p. 226–228, 1980.

DERANI, Cristiane. A preocupação comum da humanidade na preservação do patrimônio. *Alter Ibi*, (no prelo). v. 2, n. 1, 2015.

_____. *Direito ambiental econômico*. 3ª ed. São Paulo: Saraiva, 2008.

_____. Patrimônio genético e conhecimento tradicional associado: considerações jurídicas sobre seu acesso. In: LIMA, André. *Direito para o Brasil socioambiental*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 2002. .

_____. Tutela jurídica da apropriação do meio ambiente e as três dimensões da propriedade. *HILEIA: Revista de Direito Ambiental da Amazônia*, v. 1, p. 65–88, 2003.

DESVALLÉES, André. Nouvelle Muséologie. *Encyclopédia Universalis*. Paris: Encyclopédia Universalis, [S.d.] . Disponível em: <<http://www.universalis.fr/encyclopedie/museologie/>>. Acesso em: 5 jun. 2015.

DEVÉS-VALDÉS, Eduardo. *El pensamiento africano sudsaariano*. Buenos Aires: Biblos, 2011.

DIAMOND, Jared. *Colapso: como as sociedades escolhem o sucesso ou o fracasso*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

DIP, Andrea. Bancada evangélica cresce e mistura política e religião no Congresso. *Uol Notícias*, São Paulo, 19 out. 2015. Política Disponível em: <<http://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2015/10/19/bancada-evangelica-cresce-e-mistura-politica-e-religiao-no-congresso.htm>>. Acesso em: 30 maio 2016.

DIRLIK, Arif. A aura pós-colonial: a crítica terceiro mundista na era do capitalismo global. *Novos Estudos - CEBRAP*, v. 49, p. 7–32, 1997.

DUARTE, Geni Rosa; FRÓTSCHER, Méri; RIBEIRO, Sarah I. G. Práticas culturais e identidades. *Tempos históricos*, v. 8, p. 295–307, 2006.

DUBOIS, Jean *et al.* *Dicionário de Linguística*. 16ª ed. São Paulo: Cultrix, 2011.

DUNN, Leslie. *Race et Biologie*. Paris: UNESCO, 1951. (La question raciale devant la science moderne).

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *As regras do método sociológico*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

DUSSEL, Henrique. *Ética da Libertação: na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. *Filosofia de la cultura y transmodernidad: ensayos*. Cidade do México: UACM, 2015.

DWORKING, Ronald. *Levando os direitos a sério*. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ELIAS, Norbert. *Mozart: sociologia de um gênio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

EQUADOR. Constitución de Ecuador. , 2008.

EZE, Emmanuel Chukwudi. *Pensamiento africano: ética y política*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2001. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2001.

FANON, Frantz. *Os condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

_____. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EdUFBA, 2008.

_____. Período antiguo. La cosmovisión. In: EZE, Emmanuel Chukwudi. *Pensamiento africano: ética y política*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2001. p. 83–93.

FAORO, Raymundo. *Os donos do poder: formação do patronato brasileiro*. 5ª ed. São Paulo: Global Editora, 2012.

FAUSTO, Boris. *História do Brasil*. 2ª ed. São Paulo: EdUSP, 1995.

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1965.

FERRAJOLI, Luigi. *A Democracia através dos Direitos: o constitucionalismo garantista como modelo teórico e como projeto político*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2015.

FERRETI, Mundicarmo. Repensando o turco no tambor de mina. *Afro-Ásia*, v. 15, p. 56–70, 1992.

FERRETI, Sergio. Sincretismo afro-brasileiro e resistência popular. V Congresso afro-brasileiro. 1997.

FERRIGNI, Ferruccio. *Gestione del Rischio e Pianificazione Territoriale*. Nápoles, 2010.

FETAEMA. *A FETAEMA. Federação dos Trabalhadores na Agricultura do Estado do Maranhão*. [S.l: s.n.]. Disponível em: <<http://www.fetaema.org.br/a-fetaema.aspx>>. Acesso em: 30 maio 2016. , 2014

FINNIS, John. *Lei natural e direitos naturais*. São Leopoldo: Unisinos, 2007.

FITZPATRICK, Peter. *La mitología del derecho moderno*. Madrid: Siglo XXI Editores, 1998.

FIUZA, César. *Direito civil – curso completo*. 8ª ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2004.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. Teoría y praxis de la filosofía intercultural. *Recerca: revista de pensament i anàlisi*, v. 10, p. 13–34, 2010.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. 7ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008a.

_____. A sociedade disciplinar em crise. *Estratégia, poder-saber*. Ditos e Escritos. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008b. p. 267–269.

_____. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008c. (Ditos e Escritos, II).

_____. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. *Microfísica do poder*. 8ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

FOWLER, Bridget. *Pierre Bourdieu's sociology of culture: critical investigations*. 1995. University of Glasgow, Glasgow, 1995. Disponível em: <<http://theses.gla.ac.uk/5022/>>. Acesso em: 30 jul. 2016.

FREIRE, Paulo. *Conscientização: teoria e prática da libertação*. São Paulo: Cortez & Moraes, 1979.

_____. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 48ª ed. São Paulo: Global Editora, 2013.

_____. *O Brasil em face das Áfricas negras e mestiças*. Rio de Janeiro: Federação dos Associações Portuguesas, 1962.

FUNARI, Pedro Paulo Abreu. Heterogeneidade e conflito na interpretação do quilombo dos palmares. *Revista de História Regional*, v. 6, n. 1, p. 11–38, 2001a.

_____. Os desafios da destruição e conservação do Patrimônio Cultural no Brasil. *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, v. 41, n. 1/2, p. 23–32, 2001b.

FURTADO, Celso. *Introdução ao desenvolvimento: enfoque histórico-estrutural*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

GELLNER, Ernest. *Naciones y Nacionalismo*. Madrid: Alianza Editorial, 2001.

GIDDENS, Anthony. *A constituição da sociedade*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Editora 34, 2001.

GLEIZER, Rubens Eduardo. *O positivismo de Joseph Raz: autoridade e razão prática sem prática social*. 2014. 150 f. Tese de Doutorado – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

GLISSANT, Édouard. *El discurso antillano*. Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana, 2002.

_____. *Introdução a uma poética da diversidade*. Juiz de Fora: EdUFJF, 2001.

GÓES, Luciano. *A Tradução do paradigma etiológico de criminologia no Brasil: um diálogo entre Cesare Lombroso e Nina Rodrigues da perspectiva centro-margem*. 2015. Dissertação de Mestrado – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

GOLDMANN, Lucien. *Las ciencias humanas y la filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1984.

_____. *Structures mentales et création culturelle*. Paris: Anthropos, 1971.

GOMES, Flávio. *Histórias de quilombolas, mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro - século XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.

GOUVÊA, Viviane. *Quilombos e revoltas de escravos. Arquivo nacional e a história luso-brasileira*. [S.l: s.n.]. Disponível em: <<http://www.historiacolonial.arquivonacional.gov.br/cgi/cgilua.exe/sys/tart.htm?infoid=771&sid=64>>. Acesso em: 30 set. 2016. , 200DC

GROFOGUEL, Ramón. Actualidad del pensamiento de Cesaire: redefinición del sistema-mundo e producción de utopía desde la diferencia colonial. In: CESAIRE, Aimè. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Ediciones Akal, 2006. p. 147–172.

_____. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, Pensamento de fronteira e colonialidade global. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, v. 80, p. 115–147, 2008.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. *Classes, raças e democracia*. São Paulo: Editora 34, 2002.

GUIMARÃES ROSA, João. *Grande sertão: veredas*. São Paulo: Nova Aguilar, 1994. v. 2.

GURVITCH, Georges. *Sociology of Law*. Londres: Butler and Manner, 1947.

HÄBERLE, Peter. *Hermenêutica Constitucional: a sociedade aberta de intérpretes da constituição: contribuição para a interpretação pluralista e “procedimental” da Constituição*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 2002.

HABERMAS, Jurgen. *Teoría de la acción comunicativa: Racionalidad de la acción y racionalización social*. 4ª ed. Madrid: Taurus humanidades, 1999. v. 1.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. [S.l.: s.n.], 2006.

_____. *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte e Brasília: Editora UFMG e UNESCO, 2003.

_____. Identidade cultural e diáspora. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Cidadania. v. 24, p. 68–75, 1996.

_____. New Ethnicities. In: MERCER, Kobena (Org.). *Black Film/ British Cinema, ICA Document*. Londres: Institute of Contemporary Arts, 1988. p. 27–31.

HANNIGAN, John. *Sociologia ambiental*. Petrópolis: Vozes, 2009.

HART, L.H.A. *O conceito de direito*. 3ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

HAYEK, Fiedrich A. V. Direito, legislação e liberdade: uma nova formulação dos princípios liberais da justiça e economia política – normas e ordem. São Paulo: Visão, 1985. v. 1. p. 174.

HEIDEGGER, Martin. *O princípio da identidade*. Rio de Janeiro: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).

HERDER, Johann Gottfried. *Treatise on the Origin of Language (1772). Philosophical Writings*. Cmbridge: Cambridge University Press, 2002. .

HOBBES, Thomas. *Leviatã ou matéria forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HOBSBAWM, Eric. *A Era do Capital: 1848-1875*. 3ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 1982.

_____. *A invenção das Tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008.

HOFBAUER, Andreas. *Uma história de branqueamento ou o negro em questão*. São Paulo: EdUNESPE, 2006.

HUME, David. *Tratado sobre la naturaleza humana*. Albacete: Diputación de Albacete, 2001.

HUMPHREY, Albert S. SWOT Analysis for Management Consulting. *SRI Alumni Association Newsletter*, Stanford, dez. 2005. , p. 7–8.

INKELES, A.; SMITH, D.H. *Becoming Modern: Individual Change in Six Developing Countries*. Cambridge, USA: Harvard University Press, 1974.

IPHAN. *O Patrimônio cultural dos tempos afro-brasileiros*. Brasília: IPHAN, 2012.

_____. *Samba de Roda do Recôncavo Baiano*. Brasília: IPHAN, 2007.

JANOTTI, Maria de Lourdes Monaco. A incorporação do testemunho oral na escrita historiográfica. *História Oral*, v. 13, n. 1, p. 9–22, 2010.

JHONSON, Mathew. *Teoria Arqueológica*. Barcelona: Ariel, 2000.

JORNAL PEQUENO. *Mais uma mansão é construída pelos Sarney na ilha de Curupu*. [S.l: s.n.]. Disponível em: <<http://jornalpequeno.com.br/edicao/2006/06/04/mais-uma-mansao-e-construida-pelos-sarney-na-ilha-de-curupu/>>. Acesso em: 31 maio 2016.

KALUMBA, Kibujjo M. Sage philosophy: its methodology, results, significance and future. In: WIREDU, Kwasi. *A companion to African philosophy*. Oxford: Blackwell Publishing, 2004. p. 274–281.

KAWAHALA, Edelu. *Na encruzilhade tem muitos caminhos... teoria descolonial e epistemologia de exu na canção de Martinho da Vila*. 2014. 137 f. Tese de Doutorado – Programa de Pós- Graduação em Literatura da UFSC, Florianópolis, 2014.

KELSEN, Hans. *Teoria geral do direito e do estado*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. *Teoria pura do direito*. 6ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

KLINEBERG, Otto. *Race et Psychologie*. Paris: UNESCO, 1951. (La question raciale devant la science moderne).

KOELLREUTTER, H.J. Sobre o valor e o desvalor da arte. *Estudos avançados*, v. 13, n. 37, 1999.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LACOSTE, Camille. Tradición oral. In: CRESWELL, Robert; GODELIER, Maurice. *Utiles de encuesta y de análisis antropológicos*. Madrid: Fundamentos, 1981. .

LEDESMA, Héctor Faúndez. *El Sistema Interamericano de protección de los derechos humanos: aspectos institucionales y procesales*. IIDH, 3ª ed. Costa Rica, 2004. p. 303-316.

LEFF, Enrique. *La apuesta por la vida: imaginación sociológica e imaginarios sociales en los territorios ambientales del sur*. Cidade do México: Siglo XXI Editores, 2014.

Lei 13.123. , 2015.

LEIRIS, Michel. *Race et Civilisation*. Paris: UNESCO, 1951. (La question raciale devant la science moderne).

LEITE, Ilka Boaventura. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. *Etnográfica*, v. IV, n. 2, p. 333–354, 2000.

LERNER, D. *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East*. Glencoe: Free Press, 1968.

LEROI-GOURHAN, André. *O gesto e a palavra*. Lisboa: Edições 70, 1990.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural Dois*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

_____. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus, 1989.

LIRA, José Tavares Correia. A construção discursiva da casa popular no Recife (Década de 30). *Análise Social*, v. XXIX, n. 127, p. 733–753, 1994.

LITTLE, Paull. *Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade*. Brasília: UNB, 2002. (Série Antropologia, 322).

LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

LONDRES, Cecília. Referências culturais: base para novas políticas de patrimônio. In: IPHAN. *Inventário nacional de referências culturais. Manual de aplicação*. Brasília: IPHAN, 2000. p. 119–134.

LOPES, Nei. *Novo dicionário Banto do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

LÖWY, Michael. Goldmann e o estruturalismo genético. *Serviço Social & Sociedade*, n. 125, p. 24–40, 2016.

_____; SAYRE, Robert. *Revolta e melancolia: o romantismo na contracorrente da moderindade*. São Paulo: Boitempo, 2015.

LUHMANN, Niklas. El derecho como sistema social. In: DIEZ, Carlos Cómez-Jara. *Teoría de sistemas y derecho penal: fundamentos y posibilidades de aplicación*. Granada: Comares, 2005. p. 69–85.

_____. *Legitimação pelo procedimento*. Brasília. Brasília: UNB, 1980.

LUKÁCS, György. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MARQUESAN, Ana Maria Moreira. *A Tutela do patrimônio cultural sobre o enfoque do Direito Ambiental*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2007.

MARX, Karl. *Manuscritos econômicos-filosóficos de 1844*. Lisboa: Avante, 1993.

MATURANA, R.H.; VARELA, F.J. *Autopoiesis and cognition: the realization of the living*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1980.

MAURE, Marc. La nouvelle muséologie: qu'est-ce-que c'est? In: SCHÄRER, M. R. *Museum and Community II*. ISS. Vevey: Alimentaryum Food Museum, 1996. p. 127–132. Disponível em: <http://network.icom.museum/fileadmin/user_upload/minisites/icofof/pdf/ISS%2025%20%281995%29.pdf>. Acesso em: 5 jun. 2015.

MBEMBE, Achille. Necropolitics. *Public Culture*, v. 15, n. 1, p. 11–4, 2003.

MEDICI, Alejandro. La Constitución horizontal: teoría constitucional e giro descolonial. Aguascalientes: CENJUS, 2012.

MENEZES, Ulpiano Toledo Bezerra De. A Cidade como Bem Cultural: Áreas envoltórias e outros dilemas, equívocos e alcances na preservação do patrimônio ambiental urbano. In: BASTOS, Rossano Lopes *et al.* *Patrimônio: atualizando o debate*. São Paulo: IPHAN, 2006. p. 33–76.

MIGNOLO, Walter. El giro gnoseológico decolonial: la contribución de Aimé Cesaire a la geopolítica y la corpo-política de conocimiento. In: CESAIRE, Aimè. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Ediciones Akal, 2006. p. 197–221.

_____. *Histórias locias / projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

MINISTÉRIO DA CULTURA. *Plano da Secretaria da Economia Criativa: políticas, diretrizes e ações, 2011 – 2014*. Brasília: Ministério da Cultura, 2011.

MIRANDA, Pontes De. *Introdução à política científica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1983.

MONTESQUIEU, Charles S. *O espírito das leis*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

MONTIBELLER-FILHO, Gilberto. *O mito do desenvolvimento sustentável: meio ambiente e custos sociais no moderno sistema produtor de mercadorias*. Florianópolis: EdUFSC, 2001.

MORIN, Edgar. *Introdução ao pensamento complexo*. 5ª ed. Porto Alegre: Sulina, 2015.

_____; KERN, Anne-Brigitte. *Terra Pátria*. Porto Alegre: Sulina, 2003.

MOURA, Clóvis. *Rebelião das Senzalas*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988.

MUDIMBE, Valentin-Yves. *A Invenção de África: Gnose, Filosofia e a Ordem do conhecimento*. Mangualde e Luanda: Edições Pedagogo e Edições Mulemba, 2013.

MUNANGA, Kabengele. Origem e histórico do quilombo na África. *Revista USP*, n. 28, p. 56–63, 1996.

NASCIMENTO, Abdias do. Depoimento. *Cadernos Brasileiros*, Rio de Janeiro, 1968. , p. 23–26.

_____. *Quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. Petrópolis: Vozes, 1980.

NERI, Jefferson C. A promessa ao João Velho em um quilombo no Maranhão: a presença de categorias religiosas africanas sincretizadas nesta prática católica. *Santuários: cultura, arte, romarias, peregrinações, paisagens e pessoas*, v. 1, n. 1, p. 180–188, 2014.

_____. *Saco das Almas e a construção da Gestão cultural comunitária: Identidade, direitos humanos, memória e pré-história nos Territórios quilombolas do Baixo Parnaíba Maranhense*. 2011. 218 f. Dissertação de Mestrado – Instituto Politécnico de Tomar, Tomar, Portugal, 2011.

_____. Uma narrativa quilombola como imagem jurídica de um patrimônio brasileiro. In: COLAÇO, Thais Luzia. *Conhecimento, iconografia e ensino do direito*. Coleção Imagens da Justiça. São Leopoldo: Casa Leiria, 2016. p. 323–344.

NIETZCHE, Friedrich. *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

NORGAARD, Richard. Valoração ambiental na busca de um futuro sustentável. In: CAVALCANTI, Clóvis. *Meio ambiente, desenvolvimento sustentável e políticas públicas*. São Paulo e Recife: Cortez e Fundação Joaquim Nabuco, 1997. p. 83–92.

O'DOHERTY, Brian. *No interior do cubo branco: a ideologia do espaço da arte*. São Paulo: Martins Fontes. 2002. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

OIT. Convenção nº 169. In: 76ª CONFERÊNCIA INTERNACIONAL DO TRABALHO, 27 jun. 1989, Genebra. *Anais...* Genebra: OIT, 1989.

OLIVA, Elena. *La negritud, el indianismo y sus intelectuales: Aimé Césaire y Fausto Reinaga*. Santiago: Editorial Universitária, 2014.

OLIVEIRA, André Soares De. *Tratamento diferenciado dos países em desenvolvimento no regime de mudanças climáticas*. . [S.l.: s.n.]. Disponível em: <<http://youtu.be/PoLoNEpA4MA>>. , 2015

OLIVEIRA, Vanessa Hasson de. *Direitos da Natureza*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2016.

ONU. Resolução da Assembléia Geral 42/187 de Dezembro de 1987. . Report of the World Commission on Environment and Development: Our Common Future. , 1987.

OOSTERBEEK, Luís Miguel. *Continuidade e descontinuidade na pré-história: estatuto epistemológico da arqueologia e da pré-história*. Tomar, Portugal: IPT, 1999.

OST, François. *A natureza à margem da lei: a ecologia à prova do direito*. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

PALIAKOV, Léon. *O Mito ariano: ensaio sobre a fonte do racismo e dos nacionalismos*. São Paulo: Perspectiva/EDUSP, 1974.

PARSONS, Talcot. *O sistema das sociedades modernas*. São Paulo: Pioneira, 1974.

PAULA ANDRADE, Maristela De. *Terra de Índio: terra de uso comum e resistência do camponês*. São Luís: EdUFMA, 1999.

PEDROSA, Luiz A. C. *A questão agrária do Maranhão*. . [S.l.: s.n.]. Disponível em: <<http://www.abda.com.br/texto/LuisACPedrosa.pdf>>. Acesso em: 10 jan. 2011. , [S.d.]

PEREIRA, Isidro. *Dicionário Grego-Português / Português-Grego*. Porto: Apostolando da imprensa, 1998.

PEREIRA, Júlia W. *O Tombamento: de instrumento a processo na construção de narrativas da Nação*. 2009. 131 f. Dissertação de Mestrado em Museologia e Patrimônio – UNIRIO, Rio de Janeiro, 2009.

PIAGET, Jean. *O Estruturalismo*. 3ª ed. São Paulo e Rio de Janeiro: Difel, 1979.

PINHEIRO, Áurea; MOURA, Cássia; ALVES, Fátima. Museus comunitários, museus sans murs: um projeto participativo de promoção da sustentabilidade, da cidadania e dos saberes locais. In: PINHEIRO, Áurea; GONÇALVES, Luís Jorge; CALADO, Manuel. *Patrimônio arqueológico e cultura indígena*. Teresina e Lisboa: EdUFPI e FBAUL, 2011. p. 17–53.

PORTANOVA, Rogério. Direito planetário, meio ambiente e globalização. In: PREVE, Daniel Ribeiro; FILHO, Alfredo Engelmann; CAMPOS, Juliano Bitencourt. *Patrimônio cultural, direito e cidadania*. Erechim: Habilis, 2013. p. 300.

POSTEMA, Gerald J. Coordination and convention at the foundations of law. *The Journal of Legal Studies*, v. 11, n. 1, p. 165–203, 1982.

PRADO, Regina de Paula Santos. *Todo ano tem: as festas na estrutura social camponesa. Coleção Antropologia e Campesinato no Maranhão*. São Luís: EdUFMA, 2007. v. 1.

QUAGLILOLO, Maurizio. *Gestire il Patrimonio Culturale: pianificazione, attuazione, controllo e miglioramento della qualità nell'ottica di HERITY*. Roma, 2011.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade, poder, globalização e democracia. *Novos Rumos*, v. 17, n. 32, p. 4–28, 2002.

_____. “Raza”, “Etnia” y “Nación” en Mariátegui: Cuestiones Abiertas. In: MORGUES, Roland. *José Carlos Mariátegui y Europa: El Otro Aspecto del Descubrimiento*. Lima: Amauta, 1993. p. 167–187.

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

RAZ, Joseph. *La autoridad del derecho: ensayos sobre derecho y moral*. 2ª ed. Cidade do México: UNAM, 1985. (G: estudios doctrinales, 62).

REGO, Waldeloir. *Capoeira Angola: ensaio sócio-etnográfico*. Salvador: Itapoã, 1968.

REIS, João José; SILVA, Eduardo. *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

RELAJU. *El pluralismo jurídico em América Latina: visiones críticas desde la teoría y la práctica*. La Paz: Relaju, 2012.

RIVIÈRE, George Henri. *La Muséologie selon George Henri Rivière*. Paris: Dunod, 1989.

RODRIGUES, Horácio W. O racionalismo crítico de Karl Popper e a Ciência do Direito. *XIX Congresso Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Direito*. Florianópolis: CONPEDI, 2010. p. 7977–7991.

RODRIGUES, Raimundo Nina. *O Animismo fetichista dos negros bahianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

_____. *Os africanos no Brasil*. 5ª ed. São Paulo: Nacional, 1977.

ROJAS TUDELA, Farit et al. Los derechos individuales y derecho colctivos en la construcción del pluralismo jurídico en América Latina. La Paz: Fundación Konrad Adenauer, 2011.

ROMERO, Sílvio. *História da literatura brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, 2001. v. 1.

ROSE, Arnold. *l'Origine des préjugés*. Paris: UNESCO, 1951. (La question raciale devant la science moderne).

ROUSSEAU, J-J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).

RUBIO, David Sánchez; ALFARO, Norman J. Solórzano; CID, Isabel V. Lucena. *Nuevos colonialismos del capital: Propiedad intelectual, biodiversidad y derechos de los pueblos*. Barcelona: Icaria, 2004. (Ακαδημεια, 47).

RUFINO DOS SANTOS, Joel. O movimento negro e a crise brasileira. *Política e Administração*, v. II, n. 2, p. 287–307, 1985.

SÁ, Laís Mourão. *O Pão da Terra: propriedade comunal e campesinato livre na Baixada Ocidental Maranhense*. São Luís: EdUFMA, 2007.

SACHS, Ignacy. Ambiente e estilos de desenvolvimento. *Rumo à ecossocioeconomia*. São Paulo: Cortez, 2007. p. 54–76.

_____. Sociedade, Cultura e Meio Ambiente. In: . Rio de Janeiro. UFF. n1. v2. *Mundo & Vida*, v. 2, n. 1, p. 7–13, 2000.

_____. *Stratégies de l'écodéveloppement*. Paris: Les Editions Ouvrières, 1980.

SAHLINS, Marshal. O “Pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: porque a Cultura não é um objeto em via de extinção. *MANA: Estudos de Antopologia Social*, v. 3, n. 1, p. 41–73, 1997.

SAID, Edward. *Freud e os não-europeus*. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SANT'ANNA, Márcia. Palestra. *Salvaguarda do patrimônio cultural afro-brasileiro*. Conversando sobre o Patrimônio. Salvador: IPAC, 2011. p. 5–10.

SANTAMARÍA, Ramiro Ávila. El derecho de la naturaleza: fundamentos. In: ACOSTA, Alberto; MARTÍNEZ, Esperanza. *La naturaleza con derechos: de la filosofía a la política*. Quito: Abya-Yala, 2011. p. 173-238.

_____. *El neoconstitucionalismo transformador: el estado y el derecho en la constitución de 2008*. Quito: UASB/Abya-Ayala, 2011.

_____. Las garantías, herramientas imprescindibles para el cumplimiento de los derechos: avances conceptuales el la constitución de 2008. In: SANTAARÍA, R. A.; JIMÉNEZ, A. G; DALMAU, R. M. Desafíos constitucionales: la constitución equatoriana del 2008 en perspectiva. Quito: Ministério de Justicia: 2008. p. 89-110.

SANTILLI, Juliana. *Agrobiodiversidade e direitos dos agricultores*. São Paulo: Peirópolis, 2009.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez, 2002. v. 1. (Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática).

_____. *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. (Reinventar a emancipação social para novos manifestos, 3).

_____. *Refundación del Estado en América latina: perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad; Programa Democracia y Transformación Global, 2010.

SANTOS, Milton. *A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção*. 4ª ed. São Paulo: EdUSP, 2006. (Coleção Milton Santos, 1).

SARAIVA, Constança. *Arte e comunidades: um arquivo poético sobre o envelhecimento*. 2012. 129 f. Dissertação de Mestrado – Mestrado de Museologia e Museografia da Faculdade de Belas Artes da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2012.

SARDINHA, Edson. Só 3% dos eleitos em 2014 se declaram negros. *Congresso em foco*, São Paulo, 18 dez. 2014. Disponível em: <<http://congressoemfoco.uol.com.br/noticias/so-3-dos-eleitos-em-2014-se-declaram-negros/>>. Acesso em: 30 maio 2014.

SASS, Liz Beatriz. *Da (não) justificativa do uso dos direitos de propriedade intelectual para a apropriação da biodiversidade: a sustentabilidade como limite*. Tese de Doutorado – Prorama de Pós-graduação em Direito da UFSC: Florianópolis, 2016.

SAUSSURE, Ferdinand De. *Curso de linguística geral*. São Paulo: Cultrix, 2006.

SCHEUNEMANN, Ingelore; OOSTERBEEK, Luís Miguel. *Gestão Integrada do Território: Economia, Sociedade, Ambiente e Cultura*. Rio de Janeiro: IBIO, 2012.

SCHRIJVER, Nico. *Sovereignty over natural resources: balancing rights and duties*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

SCHUBERT, Karsten. *The Curator's Egg: the evolution of the museum concept from the French Revolution from the present day*. Londres: One-Off Press & Christie's Books, 2000.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O Espetáculo das raças: cientistas, instituições, e questão racial no Brasil (1870-1930)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____. Previsões são sempre traiçoeiras: João Baptista de Lacerda e seu Brasil branco. *História, ciências, saúde - Manguinhos*, v. 18, n. 1, p. 225–242, 2011.

SEN, Amartya. *Desenvolvimento como liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

SEYFERTH, Giralda. A Invenção da raça e o poder discriminatório dos esteriótipos. *Anuário Antropológico*. 93. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995. .

SHIRAISHI NETO, Joaquim. *O Direito das Minorias: passagem do “invisível” real para o “visível” formal*. 2004. Tese de Doutorado – Programa de Pós-graduação em Direito da Universidade Federal do Paraná (PPGD/ UFPR), Curitiba, 2004.

SHIVA, Vandana. *Monoculturas da mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia*. São Paulo: Gaia, 2003.

SILVA, Dimas Salustiano Da. Apontamentos para compreender a origem e propostas de regulamentação do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias de 1988. *Boletim Informativo Nuer (UFSC)*, p. 51–64, 1996.

SILVA, Liliana Amin Lima Da; SOUSA FILHO, Carlos Frederico Marés. Marco temporal como retrocesso dos Direitos territoriais originários indígenas e quilombolas. In: WOLKMER, ANTONIO CARLOS; SOUSA FILHO, CARLOS FREDERICO MARÉS; TARREGA, MARIA CRISTINA VIDOTTE BLANCO. *Os direitos territoriais quilombolas: além do marco temporal*. Goiânia: Editora da PUG Goiás, 2016. p. 55–83.

SMDH. *Histórico. Sociedade Maranhense de Direitos Humanos*. [S.l.: s.n.]. Disponível em: <<http://smdh.org.br/historico/>>. Acesso em: 30 maio 2016. , [S.d.]

SOLAZZI, José Luís; WOLKMER, Antonio Carlos. A Interpretação constitucional, pluralismo jurídico e a questão quilombola: uma abordagem descolonial e intercultural do Decreto N° 4.887/2003 e da ADI 3239. In: WOLKMER, ANTONIO CARLOS; SOUSA FILHO, CARLOS FREDERICO MARÉS; TARREGA, MARIA CRISTINA VIDOTTE BLANCO. *Os direitos territoriais quilombolas: além do marco temporal*. Goiânia: Editora da PUG Goiás, 2016. p. 31–52.

SOUSA FILHO, Carlos Frederico Marés. *Bens culturais e sua proteção jurídica*. 3ª ed. Curitiba: Juruá, 2006.

SOUZA, Marise Campos de. Uma visão da abrangência da Gestão do Patrimônio. In: BASTOS, Rossano L; GALLO, Haroldo; MORI, Victor. *Patrimônio: atualizando o debate*. São Paulo: IPHAN, 2006. p.139-154.

SPIVAK, Gayatri. Can the subaltern speak? In: NELSON, CARY; GROSSBERG, LAWRENCE (Org.). *Marxism and the interpretation of culture*. Chicago: University of Illinois Press, 1988. p. 271–313.

SUKMAN, Hugo. *Hoje é dia de música*. . [S.l.]: HBO. , 2014

THOMPSON, E.P. *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

TOURAINÉ, Alain. Los movimientos sociales. *Revista Colombiana de Sociología*, n. 27, p. 255–278, 2006.

TUCCI, Roberta. Beni culturali immateriali, patrimonio immateriale: qualche riflessione fra dicotomie, prassi, valorizzazione e sviluppo. *Voci*, v. X, p. 183–190, 2013.

UNESCO. Convenção para a salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial. In: 32ª CONFERÊNCIA GERAL DA UNESCO, 17 out. 2003, Paris. *Anais...* Paris: UNESCO, 2003.

_____. Convenção para proteção do Patrimônio mundial, cultural e natural. In: CONFERÊNCIA GERAL DA UNESCO, 21 nov. 1972, Paris. *Anais...* Paris: UNESCO, 1972. Disponível em: <<http://whc.unesco.org/archive/convention-pt.pdf>>. Acesso: 27/11/2016.

_____. Convenção sobre o Proteção do Patrimônio Mundial Cultural e Natural. In: 16ª SEÇÃO DO COMITÊ DO PATRIMÔNIO MUNDIAL, 14 dez. 1992, Santa Fe. *Anais...* Santa Fe: UNESCO, 1992.

_____. Declaração sobre Responsabilidades das Gerações Presentes para as Futuras Gerações. In: 29ª CONFERÊNCIA GERAL DA UNESCO, 11 dez. 1997, Brasília. *Anais...* Brasília: UNESCO, 1997.

_____. Declaração Universal da Diversidade Cultural. In: 31ª CONFERÊNCIA GERAL DA UNESCO, 11 jan. 2001, Paris. *Anais...* Paris: UNESCO, 2001.

VARINE-BOHAN, Hugues de. *Le racines du futur. Le patrimoine au service du développement local*. Chalon sur Saône: Asdic, 2002.

_____. Museum. *Enciclopédia Britânica*. Londres: Enciclopédia Britânica, 1974. .

VAZ, Beatriz Accioly. *Quilombos e Patrimônio Cultural: reflexões sobre direitos e práticas no campo do patrimônio*. Dissertação de Mestrado Profissional – Preservação do Patrimônio Cultural do IPHAN: Rio de Janeiro, 2014.

VEIGA, José Eli Da. Os desafios do desenvolvimento sustentável no Brasil. In: PÁDUA, José A. *Desenvolvimento, justiça e meio ambiente*. Belo Horizonte e São Paulo: UFMG e Peirópolis, 2009. p. 151–169.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Orixás: deuses Iorubás na África o no Novo Mundo*. 6ª ed. Salvador: Corrupio, 2002.

VICIANO PASTOR, Roberto. *Estudios sobre el nuevo constitucionalismo latinoamericano*. Valencia, Tirant lo Blanch, 2012.

VIEIRA, Paulo Freire. Ecodesenvolvimento: reflexões sobre novas formas de resistência no antropoceno. *Mimeo*, No prelo. 2015.

_____. Políticas ambientais no Brasil: do preservacionismo ao desenvolvimento territorial sustentável. *Política e Sociedade*, v. 8, n. 14, p. 27–75, 2009.

VILAJOSANA, Josep M. Una defensa del convencionalismo jurídico. *Doxa: cuadernos de filosofía del derecho*, v. 33, p. 471–501, 2010.

VIÑUALES, Jorge E. *Foreing investment and Enviromental International Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. (Cambridge Studies in International and Comparative Law).

WACHTEL, Nathan. *La vision des vaincus*. Paris: Gallimard, 1972.

WALLERSTEIN, Immanuel. *Geopolitics and Geoculture: Essays on the Changing World-System*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. 4ª ed. Brasília: EdUNB, 2012. v. 1.

_____. *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2002.

WEERAMANTRY, Cristopher G. Dissenting Opinion. *Gabčíkovo-Nagymaros Project (Hungary/Slovakia) Judgement*. I.C.J Reports. [S.l: s.n.], 1997. p. 88–119.

WILLIAMS, Raymond. Base e Superestrutura na Teoria cultural marxista. *Revista USP*, v. 65, p. 210–224, 2005.

_____. Literature and Sociology: in Memory of Lucien Goldmann. *New Left Review*, v. 67, 1971.

_____. *Marxismo e Literatura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1979.

WOLKMER, Antonio Carlos. *Introdução ao pensamento jurídico crítico*. 9ª ed. São Paulo: Saraiva, 2015.

_____. *Pluralismo jurídico: os novos caminhos da contemporaneidade*. 4ª ed. São Paulo: Saraiva, 2015-b.

YOUNG, Robert j. C. *Colonial desire: Hybridity in theory, culture and race*. Londres: Routledge, 1995.

ZAFFAORNI, Eugenio Raúl. La Pachamama y el humano. In: ACOSTA, Alberto; MARTÍNEZ, Esperanza. *La naturaleza con derechos: de la filosofía a la política*. Quito: Abya-Yala, 2011. p. 25-138.

ZIZEK, Slavoj. *Programa Roda Viva da TV Cultura*. . [S.l: s.n.]. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=AudECeGEeI0>>. , 2 fev. 2009