

# TERRITÓRIOS NEGROS E QUILOMBOS URBANOS: reflexões sobre patrimônio cultural e relações étnico-raciais em contextos metropolitanos

Elisa Algayer **Casagrande**<sup>1</sup>

Margarete Fagundes **Nunes**<sup>2</sup>

*“Nossa Casa é humilde, não tem o esplendor das mansões luxuosas dos que nos querem tomar, mas aos olhos de todos os verdadeiros baianos, aos olhos do Brasil, possui uma riqueza inestimável. Aqui está a memória de um povo, aqui moram os Orixás que vieram da África em nosso amparo, em amparo de nossos ancestrais. A pobre Casa Branca está cheia de sua glória”*  
(Antônio Agnelo Pereira, 1982, apud Hoshino, 2020: 24).

## Introdução

A cidade de Porto Alegre tem seu mito de origem na divisão das terras em sesmarias, e posterior fundação oficial da cidade, tornando-se mais tarde a capital do Rio Grande do Sul. Sabe-se, porém, que, antes disso, já havia população indígena nesta terra, e que, ao longo deste processo, aconteceu a chegada da população negra na região, fosse ela escravizada ou fugida, liberta ou migrante. Mestre Borel, nos documentários A Tradição do Bará do Mercado Público (Rocha *et al*, 2008)<sup>3</sup> e Mestre Borel Ancestralidade Negra em Porto Alegre (Rocha *et al*, 2010)<sup>4</sup> rememora a história da cidade e fala sobre a ocupação da cidade pelo povo negro, que inicia pelo que hoje chamamos de centro histórico<sup>5</sup>. O local, já durante o período da construção do viaduto da Borges de Medeiros, era conhecido como cidade baixa e fazia parte do Areal da Baronesa, um antigo território negro que, conforme demonstra Olavo Ramalho Marques (2006), foi reduzido exponencialmente em termos espaciais e é hoje um quilombo urbano<sup>6</sup>, localizado no bairro Cidade Baixa.

---

<sup>1</sup> Universidade Feevale, Brasil. E-mail: elisacasagrandeprojetos@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5868-1772>.

<sup>2</sup> Universidade Feevale. E-mail: nunes.margarete@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2567-7643>.

<sup>3</sup> Sobre o tema: <https://www.ufrgs.br/biev/tradicao-bara-mercado/>. Documentário disponível em: <https://vimeo.com/265443568>.

<sup>4</sup> Sobre o tema: <https://www.ufrgs.br/biev/producoes/mestre-borel-a-ancestralidade-negra-em-porto-alegre/>. Documentário disponível em: <https://vimeo.com/66675273>.

<sup>5</sup> Denominação proposta pela arquiteta Briane Bicca, coordenadora do projeto Monumenta. Sobre o tema: <https://www.caurs.gov.br/arquitetos-e-urbanistas-prestam-suas-homenagens-a-historia-e-memoria-de-briane-bicca/>.

<sup>6</sup> Sobre o tema, ver: [https://www2.portoalegre.rs.gov.br/gpn/default.php?p\\_secao=69](https://www2.portoalegre.rs.gov.br/gpn/default.php?p_secao=69) e <https://www.editora1.com/epub/978-65-87422-19-0/>.

O avançar da especulação imobiliária e dos interesses de transformação da cidade, trazidos sob o discurso de desejo de "urbanização" e "revitalização", ao longo da história de Porto Alegre foram responsáveis pela desterritorialização - muitas vezes forçada - destas populações, que através das redes de solidariedade, movem-se na cidade em fluxo e criam novos territórios, como é o caso dos territórios citados acima, bem como do Quilombo Silva<sup>7</sup>, primeiro quilombo urbano titulado do Brasil, localizado num dos bairros mais valorizados de Porto Alegre.

Além destes, é possível relembrar territórios negros da cidade ao longo da história, como Colônia Africana (bairro Rio Branco), Azenha, Bacia do Mon't Serrat, Chácara (Bela Vista) e Petrópolis (Vieira, 2017), e verificar o movimento das andanças feitas pelo povo negro em Porto Alegre. O caminho (ainda que não linear) destes grupos desde a área mais central até a mais extrema da cidade revela que o tema do patrimônio da população negra nas cidades brasileiras tem as suas especificidades. Este é o tema central do presente artigo, que se faz através do olhar da etnografia da duração, da busca pelas memórias individuais e familiares, que se entrelaçam com as da cidade e nos mostram novos (ou antigos?) olhares sobre ela.

### **Territórios negros como patrimônio cultural**

O reconhecimento da presença dos quilombos como espaços das grandes metrópoles brasileiras é um passo para o reconhecimento da contribuição deste grupo étnico-racial na conformação plural das formas de vida social que nelas transcorrem, uma vez que promulga a visibilidade da ancestralidade das manifestações culturais de populações negras no interior dos jogos de memória de uma comunidade urbana. Para atingir o status de reconhecimento de quilombo urbano, entretanto, uma comunidade precisa enfrentar um longo processo de resistência no interior das políticas públicas afirmativas destinadas a estes fins, ao mesmo tempo em que relembra a capacidade de resiliência que adquiriu de retornar a sua forma original todas as vezes a que fora submetida, ao longo dos séculos, a deformações oriundas da ação do mercado imobiliário sobre seus antigos territórios. Persistir e "durar no tempo" nas suas formas de vida se torna um desafio para as populações negras nas cidades brasileiras eternamente sob ameaças recorrentes de perder a posse da terra onde essa comunidade de

---

<sup>7</sup> Sobre o tema, ver também: <http://hdl.handle.net/10183/16006>.

pertença fincou suas raízes, mesmo após inúmeros deslocamentos forçados de seus territórios originais.

No processo de luta por sua condição de quilombo urbano vemos a relevância do recurso fundamental dos jogos de memória (Eckert e Rocha, 2005) de muitas famílias na busca por suas linhagens e de filiações a seus antepassados, e onde, progressivamente, acabam por desvelar para si mesmas, e para a comunidade urbana a qual pertencem, os mecanismos de dominação que estimularam os “esquecimentos” da boa parte importante de suas vidas no contexto da vida nacional, regional ou local. E, dessa maneira, abrem brechas para a ampliação do debate sobre a democratização da cidade, o direito e o acesso aos seus bens culturais e simbólicos. Segundo Nunes e Rocha (2009:2) "a patrimonialização de áreas de remanescentes de quilombos, bem como daquelas destinadas às populações indígenas, tem conduzido diversos grupos urbanos a uma mobilização crescente pelo reconhecimento de territórios marcados por seus traços étnicos [...]". Uma tarefa tanto necessária quanto urgente é esta, uma vez que "eternizar o presente" contempla o ato de "recuperação das memórias coletivas que sobraram do passado" e "garantir às gerações futuras um lastro de memória importante para a sua identidade" (Abreu, 2014b: 40). O resgate histórico de um lugar só é possível por meio da investigação geográfica e histórica, pois não basta a contextualização física do espaço. É fundamental precisar a sua localização no tempo através das narrativas daqueles que guardam a memória esquecida e apagada dos lugares que dão abrigo a essas histórias.

Nesse sentido, cabe também retomar o movimento que foi feito com relação ao Museu do Percurso Negro em Porto Alegre<sup>8</sup>. As desterritorializações da população negra e a periferização da cidade, através das remoções - como ocorre com a Ilhota, no projeto Renascença, por exemplo - provocam a ausência de pessoas negras tanto na monumentalidade, quanto no espaço museológico, e as dificuldades relacionadas a novas possibilidades relacionadas à museologia da cultura negra são relacionáveis aos desafios encontrados nos processos de patrimonialização. Para esta discussão, sobre os desafios da musealização das manifestações culturais afro-brasileiras e suas territorialidades, a partir da proposta do Museu do Percurso Negro em Porto Alegre, tem-se como fonte de pesquisa a dissertação de Elza Vieira da Rosa (2019). A autora mostra o quanto as reivindicações das populações negras em relação à incorporação dos seus saberes e fazeres e dos seus itinerários e territorialidades urbanas são provocativas para as reflexões em torno de uma nova museologia.

---

<sup>8</sup> Sobre o tema: <https://lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/202488/001107417.pdf>

## **Sobre Quilombos e quilombos urbanos**

No Brasil, os quilombos surgiram a partir do século XVI, no período colonial. A definição do termo “quilombo” foi criada para descrever uma situação específica, dessa época, em que escravizados fugidos formavam uma comunidade. Essa definição jurídica colocava 5 elementos para tal: local remoto, quantidade mínima de negros fugitivos, a fuga em si, um formato de moradia e a subsistência, conforme consta em documento do Rei de Portugal em resposta à consulta feita pelo Conselho Ultramarino, em 2 de dezembro de 1740 (Moura, 1987). Esse conceito não se aplica mais, pois a referência às comunidades de resistência nesse formato só faria sentido no contexto do sistema escravagista, remetendo ao período colonial (Almeida, 2002).

O artigo 68 do Ato de Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição de 1988 traz a expressão “remanescentes das comunidades dos quilombos”, que adquire um sentido não só de autorreferência, mas de ferramenta jurídica para assegurar a luta por direitos à “cidadania plena”. O referido artigo determina que “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os respectivos títulos” (Brasil, 1988).

A inclusão dessa categoria na Constituição só aconteceu após anos de luta, sendo decorrente de discussões que foram levantadas, nos anos 1930, pela Frente Negra Brasileira e, posteriormente, sufocadas pela ditadura Vargas<sup>9</sup>. A partir disso, aconteceu um grande movimento pelo mapeamento e reconhecimento dessas comunidades, que causou também a interação de um movimento interpretativo, com o apoio de pesquisas empíricas, com movimentos políticos e sociais para a aplicação dessa questão. Nesse momento, o quilombo reapareceu, depois de não ser visto durante o período republicano (com o fim da escravidão, não haveria sentido existir o quilombo), como “sobrevivência”. Esse conceito precisa de contexto, uma vez que vem da visão do colonizador e não pressupõe autonomia das comunidades (Carvalho; Weimer, 2005). Beatriz Nascimento (2006: 119) faz uma ligação entre

---

<sup>9</sup> Essa questão reaparece nos movimentos que antecederam ao golpe militar de 1964 e emerge novamente da/na pressão social pós-ditadura civil-militar, na fase da redemocratização e no bojo dos movimentos sociais das décadas de 70 e 80. Relançado por militares e intelectuais afrodescendentes, tornou-se pouco a pouco fato político, ao alcançar visibilidade e interagir com diversos setores progressistas que tinham voz e voto na Assembleia Constituinte (Leite, 2002: 19).

os quilombos surgidos como resistência ao período escravocrata e os quilombos africanos, instituições de luta e resistência.<sup>10</sup>

No caso brasileiro, o quilombo foi ressignificado ao longo dos anos, até se tornar o que é atualmente. Com essa ressignificação, o quilombo pôde persistir ao longo do tempo e passou “a ser sinônimo de povo negro, sinônimo de comportamento do negro e esperança para uma melhor sociedade. Passou a ser sede interior e exterior de todas as formas de “resistência cultural” na busca pela valorização da ancestralidade negra (Nascimento, 2006: 124).<sup>11</sup>

Os quilombos surgiram como locais para se exercer formas alternativas de convívio social, constituindo-se como espaços de resistência<sup>12</sup>. Essa luta diária, além do confronto, é parte do conflito presente nas sociedades, compreendendo-o aqui como definido por Simmel (1983). O embate é apenas o desequilíbrio de forças desse sistema. Mesmo as fugas poderiam ser, na época, de rompimento ou reivindicatórias, sendo usadas como formas de pressão dos senhores para atendimento de demandas. As fugas de rompimento culminariam na criação dessas colônias clandestinas, como os quilombos. Estes, totalmente isolados, aparentemente, não eram os mais comuns, uma vez que sua função social estaria internalizada no contexto e política social. Ainda que alguns fossem combatidos, eles eram parte das dinâmicas sociais.

Ainda na época, tamanho, localização e forma dos quilombos poderiam ser variáveis, apesar de se colocar esse tipo de comunidade com localização remota, na definição citada inicialmente. Os quilombos poderiam ser pequenos ou grandes, periurbanos/suburbanos ou rurais, mas, de qualquer forma, eram uma representação de ameaça ao sistema, mesmo que tivessem uma relação simbólica com ele. Diversos quilombos se localizaram próximos a centros urbanos em cidades como Salvador, Pelotas, Recife e Porto Alegre, por exemplo

---

<sup>10</sup> O termo “quilombo” englobava tanto a instituição como seus participantes, representando também o território, a casa sagrada que guardava o ritual de iniciação de seus indivíduos, os acampamentos de escravizados fugidos e as caravanas de comércio angolanas. Era uma instituição complexa que apresentava uma forma social que enfrentava as outras instituições locais.

<sup>11</sup> Cabe retomar o significado da palavra “quilombo”, que é um conceito “próprio dos africanos bantos que vem sendo modificado através dos séculos [...]. Quer dizer acampamento guerreiro na floresta” (Lopes, 1987: 27). Durante o sistema escravagista, ainda que se imagine o contrário, muito da resistência se dava além do embate, pois ocorria com muita negociação ou micropolítica. Seguir a própria religião ou continuar suas práticas culturais é uma forma de resistência nesses contextos de opressão e exclusão.

<sup>12</sup> Onde houve escravidão houve resistência. E de vários tipos. Mesmo sob a ameaça do chicote, o escravo negociava espaços de autonomia com os senhores ou fazia corpo mole no trabalho, quebrava ferramentas, incendiava plantações, agredia senhores e feitores, rebelava-se individual e coletivamente. Houve, no entanto, um tipo de resistência que poderíamos caracterizar como a mais típica da escravidão – e de outras formas de trabalho forçado. Trata-se da fuga e formação de grupos de escravos fugidos. A fuga nem sempre levava à formação desses grupos, é importante lembrar. Ela podia ser individual ou até grupal, mas os escravos terminavam procurando se diluir no anonimato da massa escrava e de negros livres. A fuga que levava à formação de grupos de escravos fugidos, aos quais frequentemente se associavam outras personagens sociais, aconteceu nas Américas, onde vicejou a escravidão. Tinha nomes diferentes. No Brasil, esses grupos eram chamados, principalmente, de quilombos e mocambos, e seus membros, quilombolas, calhambolas ou mocambeiros (Reis; Gomes 1996: 9).

(Carvalho; Weimer, 2005). Ainda que se tente um apagamento dessa história, há registros históricos dessas comunidades na capital gaúcha (e também no interior do estado), sendo que os escravizados fugidos eram um problema para a cidade (que era de fácil acesso e assim recebia muitas pessoas que buscavam abrigo) e se localizavam em morros que a cercavam e em ilhas do Guaíba (Maestri, 2000).

No contexto histórico, nem sempre os quilombos surgiram após rebeliões, pois muitos eram consequentes de práticas de resistência, reprodução de modos de vida e criação de territórios próprios (O'Dwyer, 1995). Como disse Mara Lemos, em uma das conversas, a família vivia muito no “seu mundo”, ainda que tivesse uma ótima relação de comunidade com a vizinhança e com a instituição que hoje ameaça sua existência. Na plantação de comida, na reprodução de tradições vindas “lá de fora” ou nessa relação com o mundo externo, que surgem nos relatos, identifica-se a relação da comunidade entre si, com o mundo, com a cidade e com o território.

A política de patrimônio imaterial permitiu, segundo Gonçalves (2012), que se patrimonialize basicamente qualquer coisa, como lugares, objetos, práticas e, inclusive, “pessoas”, conforme um programa da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco), visando à proteção de indivíduos que controlem alguns saberes tradicionais. Nas últimas décadas, porém, “patrimônios associados a grupos sociais, a grupos étnicos, a grupos profissionais, grupos religiosos, a movimentos sociais vêm sendo reivindicados, estabelecidos e reconhecidos” (Gonçalves, 2012: 64), sem que isso haja relação de uma identidade nacional em primeiro lugar.

Mais do que bens, como fala essa definição, o patrimônio cultural se dá também por meio de práticas e identidades. O papel das políticas de patrimônio deve ser o de controlar o processo de transformação histórico e buscar a recuperação do que se encontra em ameaça de perda. As políticas de patrimônio atuais, com o reconhecimento de patrimônios materiais e imateriais após as reivindicações da população negra, constroem a narrativa oficial e hegemônica, a história oficial, cheia de silenciamentos. Essa narrativa sustentou essas mesmas políticas nas décadas anteriores, a partir de uma lógica de patrimônio modernista e focada na criação de uma identidade nacional e amplamente comprometida com esse discurso.

## **Quilombos urbanos e a perspectiva dos estudos das sociedades complexas**

Dentro de uma perspectiva das sociedades complexas, compreendemos o fenômeno urbano como fluxo, em contraste à proposta estática de uma paisagem urbana com data de fundação, que permanece nos mesmos moldes desde o colonialismo. Seja no espaço ou no tempo, a sociedade moderna é marcada por fluxos, “e são justamente os fluxos de discursos, acadêmicos e não acadêmicos, políticos e cotidianos, que vêm revelar, através da reflexividade de nossas populações, a face humana da globalização” (Hannerz, 1996 *apud* Marques, 2006: 38).

Na metrópole, a antropologia não coloca mais o outro como distante e exótico, pois “não há posição de exterioridade, assim como não há identidades estáveis nem localizações fixas. Há apenas deslocamentos e fluxos. A cidade é o contexto vivido com a pluralidade de alteridades, com aquele que eu não conheço, mas que não é excluído” (Rocha; Eckert, 2006: 460). A dificuldade da política pública no sentido de preservar as culturas e os modos de viver, ainda que sem barrar a urbanização, é algo a se refletir. E um dos problemas que afetam os bens patrimoniais, tanto quanto as comunidades, é a questão imobiliária, “essa pressão de ocupação do solo urbano, até certo ponto inevitável no desenvolvimento do capitalismo, é o centro das principais dificuldades e polêmicas na política de proteção e preservação cultural e ambiental” (Velho, 2006: 240-241).

Os quilombos, inicialmente, eram as comunidades formadas por escravizados fugitivos ou libertos, que se localizavam à margem (próximos) das cidades ou em locais mais afastados, em meio à vegetação, sempre prontos para uma fuga. Isso, muitas vezes, fez com que os espaços encontrados (quando, em momento de fuga, eram abandonados pelos quilombolas) fossem facilmente urbanizáveis. Assim, as comunidades negras “preparavam o terreno” para a urbanização que estava por vir, tornando esses espaços facilmente incorporáveis às cidades (Campos, 2005).

O quilombo, como espaço tradicionalmente de resistência, não implicava necessariamente a permanência num mesmo local, mas estabelecia, entre os presentes, uma relação. Essa flexibilidade quanto à fixação do local se dava, em grande parte, devido à necessidade de fuga iminente durante o sistema escravagista. Nesse período, os habitantes de quilombos estavam sempre preparados para a fuga, levando somente o necessário. Dessa maneira, muitas comunidades foram mudando de lugar, como nômades. Conforme eram descobertas pelas fontes de opressão da época ou engolidas pela urbanização das cidades, mudavam-se para outros locais. Esse é um dos motivos pelos quais não faz sentido, atualmente,

a ideia de que seriam quilombos somente as comunidades estabelecidas na ocasião da abolição da escravatura – ou da formalização dessa abolição –, uma vez que é sabido que as tendências das frentes abolicionistas vinham há muito pressionando o Estado para tanto.

A concentração de escravizados nas metrópoles (no Rio de Janeiro, por exemplo, assim como em Porto Alegre) tornou possível a ocupação de áreas que até então se encontravam desabitadas. Devido a essa dinâmica quase nômade, mais por obrigação e reação do que por opção dos quilombos, foi ampliada a malha urbana das cidades (Campos, 2005).

Espaços estigmatizados dentro da cidade, ao longo dos séculos, configuraram sua resistência em razão da permanência – mesmo que, para tanto, precisassem mudar de local. Nesse segundo caso, a permanência vem mais no sentido de seguir existindo enquanto comunidade do que de permanecer num mesmo lugar para sempre, com essa desterritorialização frequente e, muitas vezes, violenta. Tratando-se de uma ação de luta, o quilombo na época da escravidão era foco contínuo de confrontos com as forças da ordem, causando seu deslocamento frequente (Campos, 2005). Originalmente, os quilombos se encontravam por toda a América (Moura, 1987), tendo surgido com o sistema escravagista. Seu conceito tradicional define que um quilombo seria qualquer habitação de negros fugidos, desde que passando de cinco habitantes e em área despovoada.

Mais do que um sinônimo de resistência guerreira, esses espaços simbolizavam um esforço extremo para a sobrevivência dos grupos, com formas de vida e modos de organização próprios (Sodré, 1988). Eles vinham, além disso, como forma de manter viva a cultura negra, bem como a religião, por exemplo, que não podia ser praticada livremente enquanto o povo era mantido escravizado. A escala temporal desses territórios variava muito, podendo ser de um século, como o Quilombo dos Palmares, ou somente dias, como eram os casos de comunidades menores (Campos, 2005).

### **O caso do Terreiro da Casa Branca**

Em 1984, aconteceu o tombamento do Ilê Axé Iyá Nassô Oká, também chamado de Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho da Federação, localizado em Salvador, na Bahia. Até então, os tombamentos tinham, basicamente, uma ligação à cultura europeia. Um fato político por si só, o tombamento de um templo da cultura nagô causou a ampliação dos debates sobre preservação de bens patrimoniais. Não se pretende aqui entrar em detalhes sobre o reconhecimento desse patrimônio, mas é possível, a partir dele, afirmar que os limites de



"monumentos vivos que são os terreiros de candomblé ultrapassam muito o seu território de confinamento para se projetar e permear a sociedade como um todo, mantendo-se, porém, o Ilê Axé como o lugar privilegiado da expressão sistemática dessa cultura" (Dourado, 2011: 9).

É um monumento vivo e, como tal, dinâmico. Isso porque, mais do que um bem material, como território, prédios e objetos, trata-se de um bem imaterial, cheio de práticas e saberes únicos. O tombamento aqui do território trata de buscar a preservação das práticas culturais presentes no local. Como nos processos de reconhecimento quilombola, este está permeado de racismo e especulação imobiliária, que ameaçava a remoção da comunidade religiosa de seu local sagrado. Nesse sentido “visível e invisível são como duas metades de uma cabaça (*igba nla mejl*), antes unidas, depois separadas pela violação de um tabu – segundo um mito de origem. *Orum* e *ayê*, embora diferentes, interpenetram-se, coexistem” (Sodré, 1988: 53).

O tombamento do terreiro Casa Branca foi cheio de dificuldades e teve uma longa espera. Por se tratar do primeiro desse tipo, além de ser um bem de caráter dinâmico, diferente da maioria dos patrimônios até então, foram realizadas diversas reuniões, bem como um laudo antropológico foi elaborado por Gilberto Velho (DOURADO, 2011). O entendimento do conhecimento ligado a uma estrutura inerte contradiz o caráter dinâmico do candomblé e parece problemático que a análise de uma cultura de origem africana seja feita com base em preceitos europeus (IPHAN, 1986). Quando se pensa que, até esse momento, o estatuto de tombamento era aplicado a edificações de tradição portuguesa, principalmente em prédios coloniais, e a construções do Império e da Primeira República, esse caso se torna ainda mais emblemático. O terreiro Casa Branca, com uma tradição de um século e meio, participa ativamente da simbologia e dos imaginários do candomblé, tanto quanto de cultos de religiões de matriz africana como um todo.

Como relator, Gilberto Velho (2006: 238) coloca cultura como “fenômeno abrangente que inclui todas as manifestações materiais e imateriais, expressas em crenças, valores, visões de mundo existentes em uma sociedade”<sup>13</sup>. Além disso, o autor destaca que o terreiro estava em pleno exercício de suas funções, por isso seu tombamento deveria servir como uma garantia de sua continuidade enquanto espaço sagrado. Diante disso, ele recomenda que se busque uma

---

<sup>13</sup> Segundo Velho, no momento em que existe uma preocupação em reconhecer a importância das manifestações culturais das camadas populares, há que se reconhecer o candomblé como um sistema religioso fundamental à constituição da identidade de significativas parcelas da sociedade brasileira (Velho, 2006: 238).

forma de adequação para fenômenos sociais que se encontram em processo permanente de mudança (não são todos?).

Durante todo o processo do Terreiro Casa Branca (Ilê Axê Iyá Nassô Oká) se ressalta a importância de as políticas de preservação de patrimônio serem aplicadas de forma a não endurecer o processo do terreiro e a preservarem uma de suas características essenciais, que é sua mutabilidade. Enquadrado na política de preservação de patrimônio material, esse bem específico é também e, principalmente, um bem de cultura imaterial, uma vez que o “valor” maior de um terreiro está em sua tradição, em sua cultura oral, inclusive em seu axé. A estrutura, nesse caso, vem como bem complementar a esse axé, portanto, mais do que apenas um espaço, é território de construção de significados e sociabilidades.

### **O caso do Bembé do Mercado**

No dia 13 de junho de 2019, o Bembé do Mercado se tornou também patrimônio cultural. Trata-se de uma festa de matriz africana que ocorre no dia 13 de maio, desde 1889, em Santo Amaro da Purificação, na Bahia. A então presidente do IPHAN, Kátia Bogéa, afirma que “a celebração compreende uma multiplicidade de sentidos, a ser entendida e vivida de várias maneiras, sendo capaz de se integrar às histórias de vida de seus agentes entre si, na cidade e para fora dela, e por isso considerada uma celebração única” (Hermes, 2019). A tradição já era reconhecida pelo patrimônio histórico estadual desde 2012, sendo considerada o maior candomblé de rua do mundo, com a união de cerca de 40 terreiros (Hermes, 2019).

Tentar immortalizar uma cultura e uma estrutura é, realmente, um esforço sem fim. Afinal de contas, tanto os bens relacionados ao candomblé quanto os tipos de bens tombados estão sujeitos à ação do tempo e sofrem, mesmo que lentamente, as ações de suas mutações. Sua imutabilidade é não só um pressuposto abstrato como um tanto utópico. O tombamento de monumentos naturais incorre sobre a mesma questão, uma vez que seu dinamismo é inegável. Entender a cidade, os monumentos e a cultura como fluxo, sob a força do tempo, podem dificultar a lógica da preservação, mas se aproxima um tanto mais da realidade. O que é material e o que é imaterial são coisas ligadas, inseparáveis, por isso isolar um desses fatores pode fazer sentido no mundo teórico, mas dificilmente fará na vida real. Essa questão pode ser ampliada para todos os tipos de bens patrimoniais (Dourado, 2011).

Diante desse contexto, é relevante destacar que a política de patrimônio não pode se limitar ao reconhecimento das edificações, mas, sim, deve ser ampliada ao reconhecimento do

valor das memórias coletivas, da alteridade, possibilitando aos habitantes da cidade, tanto quanto “aos seus visitantes e passantes, sonhar a cidade, poetizar, mitificar, fabular, para instaurar a liberdade remitificante de ver, na tensão entre passado e presente, a possibilidade de participar de forma efetiva do projeto de humanização no trajeto da humanidade” (Eckert; Rocha, 2005: 467).

### **O caso dos quilombos no sul do Brasil**

É importante ressaltar que muitas das terras localizadas no Sul do Brasil não são de antigos quilombos, no sentido tradicional do termo (Leite, 1996). Isso é resultado também da constante necessidade de realocação, do movimento que houve do povo negro do interior para a capital, dentre tantos outros fatores. Apesar disso, segundo Leite (1996), não se deve invalidar o uso do termo, uma vez que ele engloba um vasto número de ações para os grupos que o abraçam. Achille Mbembe (2019) ressalta que, em situações de crise, o ato de manter-se em movimento é questão de sobrevivência, pois parar é um risco. Nesse caso, ele se refere à história da África, mas esse pensamento é visível no modo de viver dos quilombolas durante a escravidão, visto que estar preparado para mover-se era, afinal de contas, além de questão de sobrevivência, uma luta pela liberdade.

As famílias quilombolas “compartilham experiências de vários tipos, como trajetórias comuns, situações de discriminação e superexploração, circunstâncias de desencontros e desarticulações grupais” (Leite, 1996: 117). Essas experiências atuam na formação do quilombo e na elevação desse termo como identidade política. Mais do que somente o processo de confronto com o sistema escravagista, as comunidades contribuíram tanto “pelo histórico de negociação para a territorialização emancipatória quanto pela disposição de contraposição guerreira” (Anjos *et al.*, 2008: 176).

O surgimento da identidade histórica de uma comunidade “remanescente de quilombo”, atualmente, vem como resposta às situações de confronto com grupos que buscam formas de controlar o território, criando uma necessidade de resistência. É o contato entre etnias, dentro de uma estrutura de racismo, com tentativas de usurpar os territórios tradicionalmente ocupados, que cria a necessidade de retomada dessa identidade, bem como do vínculo com um passado de escravidão. A estrutura dos quilombos demonstra uma mudança não só nos conceitos, mas nas formas de (re)organização para continuar existindo sobre aquele território, sendo que somente com essas transformações lhes foi possível resistir (Carvalho; Weimer, 2005).

Por essa razão, é preciso entender "o que pode significar o valor de se fazer representar a si mesmo como membro de uma comunidade quilombola". Da mesma forma, compreender "as terras de quilombo como signos positivos de vida organizada, que referem ao aspecto comunitário da ocupação, inclusive, pela importância do vínculo sócio-histórico das comunidades dos quilombos (Chagas, 2018).

Ao contrário do que a utilização de "remanescente" possa sugerir, com toda a sua referência aos resquícios do passado escravagista, essa significação "emerge como resposta atual diante de uma situação de conflito e confronto com grupos sociais, econômicos e agências governamentais, que passam a implementar novas formas de controle político e administrativo sobre o território que ocupam e com os quais estão em franca oposição" (O'Dwyer, 1995: 121).

O termo vem acompanhado de uma identidade política relacionada às experiências das comunidades negras e ao histórico escravagista. Mais do que um passado que precisa ser lembrado, o quilombo se torna uma forma de exigir reconhecimento e reparação (Leite, 2000). De certa forma, é uma mudança de perspectiva do individual para o coletivo, um tensionamento do conceito de direito individual em favor do bem coletivo, constringendo o Estado jurídico moderno, consolidado sob a proteção do individualismo e da garantia desses direitos individuais. Essa individualização dificulta a busca por direitos, e o quilombamento vem como possibilidade de solução e construção coletiva de pautas conjuntas.<sup>14</sup>

O conceito de quilombo que adotamos, portanto, não é tratado especificamente em sua relação com o período escravocrata, uma vez que essas comunidades resistem até os dias de hoje e essa luta em muito difere daquela necessária neste período. Foi somente por causa dessa resistência e das mudanças que ocorreram, tanto nos quilombos como nas formas sociais de segregar, em termos espaciais, as comunidades negras, que se tornou aplicável o artigo 68 da Constituição Federal nos laudos antropológicos que se referem a comunidades quilombolas (Carvalho; Weimer, 2005).

---

<sup>14</sup> O imaginário do quilombo, conectando-se às lutas cotidianas, fornece bases para a construção da autoestima, a conquista de uma identidade na diáspora [...]. Se, por um lado, para os próprios afrodescendentes trata-se de um processo de autoconhecimento, por outro, traduz-se em maior engajamento na luta pela inclusão social, pela igualdade social na diferença cultural (Leite, 2002: 23).

## **O caso dos quilombos urbanos em Porto Alegre**

No Rio de Janeiro, como em Porto Alegre, os cortiços foram uma forma de ocupação da população negra dentro da cidade, constituindo-se em quilombos urbanos (como é o caso do Quilombo do Areal, na capital gaúcha). No caso de Porto Alegre, cheia de territorializações, desterritorializações e reterritorializações, conforme será abordado a seguir, a desterritorialização vinha como estratégia de sobrevivência: “nem mesmo a concepção mais restritiva e colonial de quilombos deixaria de situar a fuga, o deslocamento, a desterritorialização no cerne dos processos da insurreição negra” (Anjos *et al.*, 2008: 175).

Essas comunidades quilombolas que estão inseridas no meio urbano, estão num campo onde o contraste entre quilombolas e não quilombolas faz sentido, e isso acontece muito em razão do parentesco, reivindicando uma ancestralidade comum. Assim, as exhibições das “marcas étnicas acontecem em conjunturas nas quais faz sentido a gramática do contraste, a qual distingue o espaço quilombola do resto da cidade na forma de uma oposição ‘nós’ *versus* ‘eles’, trazendo implícita uma história de resistência à estigmatização e ao racismo” (Anjos *et al.*, 2008: 168). Os moradores das comunidades respondem ao estigma<sup>15</sup> com a “afirmação positiva da diferença étnica”, afirmando-se enquanto quilombolas. O reproduzir de práticas específicas e a forma como elas se integram a cada comunidade demonstram a especificidade do grupo.

É nesse sentido que as comunidades se colocam enquanto patrimônio histórico nacional, não só pelo modo de fazer e colocar-se no mundo, mas também por caracterizar-se enquanto memória viva “das possibilidades de pactos interétnicos na particularidade dos conflitos gerados pela escravidão no Brasil” (Anjos *et al.*, 2008: 176).

## **O caso da Família Lemos**

O Quilombo Família Lemos é o oitavo quilombo urbano da cidade de Porto Alegre, e está localizado no bairro Praia de Belas, quase em frente ao Beira Rio, estádio de futebol do clube Internacional, na avenida Padre Cacique, 125. A comunidade está no local há cerca de 60 anos e está atualmente em processo de titulação. A família é composta por cerca de 60 pessoas, sendo que hoje aproximadamente 30 vivem no território, nas quatro casas construídas pelo patriarca Jorge de Lemos. A ida para o terreno aconteceu porque Jorge, após casar-se com

---

<sup>15</sup> Sobre o tema, ver: Bernd (1984); Nascimento, E. (1981); Nascimento, A. (2002).

Délzia, começou um emprego no Asilo Padre Cacique, com quem a comunidade disputa a posse da terra, e morava na Lomba do Pinheiro. Por causa do tempo despendido com o transporte e a partir da solidariedade de amigos, Jorge buscou um terreno desocupado na região, limpou e construiu sua primeira casa, que até hoje é utilizada pela família.

O processo de se colocar no mundo enquanto memória viva relatado anteriormente ocorre mesmo que essas comunidades sejam remanescentes de quilombos e tenham, como é o caso da Família Lemos, um histórico um tanto recente ligado à escravidão dentro da própria família; e que, mesmo após a abolição, a avó e a mãe de Sandro, Valéria, Mara e Sônia de Lemos tenham permanecido em sistemas de trabalho análogos à escravidão, com pouco ou nenhum pagamento, pouca ou nenhuma folga e trabalhando praticamente pelo alimento.

Evidenciando essa relação ancestral com o período escravagista, ainda que não seja o foco principal deste estudo, há a ligação, ainda nos dias de hoje, entre o Quilombo Família Lemos e o Quilombo de Maçambique, a comunidade de onde Délzia e a mãe vieram e onde parte da família continua vivendo. É possível verificar isso nas memórias de José Enir Ribeiro, primo de Délzia:

A mãe contava que de onde a irmã dela morava em Porto Alegre, dava pra ver o Beira-Rio. [...] Aí teve uma excursão que nós fomos pra Gramado, eu sempre fui gremista, né?! Aí tinha uns que queriam ir no Olímpico, e os colorados, no Beira-Rio. Aí eu digo, (até comentei com a minha esposa, esses tempos) aqui pro lado, perto do Beira-Rio aqui, eu tenho uma tia, irmã da minha mãe. Falei, né, que a mãe sempre comentava. Que a irmã dela, que era a tia Julica [Anna Júlia] morava pertinho do Beira-Rio. Ainda comentei com os outros lá: aqui tem meu sangue, aqui pra esses lados aqui. [...] A mãe sempre dizia, tem a minha irmã que mora em Porto Alegre, tem a minha sobrinha [Délzia], tem os netos da minha irmã. E eu fui pro Beira-Rio já me lembrando disso. (Entrevista realizada por Sérgio Valentim no Quilombo de Maçambique, Canguçu/RS, em outubro de 2018.)

Torna-se evidente que a categoria quilombo ou quilombola liga essas comunidades a uma ancestralidade, criadora de uma identidade cultural e política, que se relaciona diretamente à ideia de pertencimento ao território e à noção de territorialidade, como coloca Beatriz Nascimento (2006). A identidade étnica do grupo é tida como uma das características dessa organização social e o "ser quilombola" não é um ser mitológico, cristalizado no tempo, com uma identidade específica. A identidade das pessoas que fazem parte de uma comunidade quilombola depende das escolhas e dinâmicas do grupo em si (Barth, 2000). Além disso, é produzida em circunstâncias históricas, inter-raciais, políticas e econômicas específicas de cada grupo. O pertencimento a esses grupos étnicos é possível no reconhecimento e no autorreconhecimento.

Com base nos conceitos apresentados por Barth (2000), Roberto Cardoso de Oliveira (1976 *apud* Nunes, 2013) fortalece a ideia de que a identidade étnica é criada a partir do contato ou da “fricção” com a relação com o outro, dentro do conceito de fronteira étnica. Essas comunidades aderem a esse processo de busca de suas origens e ancestralidade “para propor identidades afirmativas, que politicamente estão atreladas à busca de manutenção da diversidade cultural e das identidades específicas diante dos processos de globalização e heterogeneização cultural (Marques, 2006: 36).<sup>16</sup> O ato de seguir no território, apesar das investidas pela saída da comunidade, é tido como ato de persistência, que reflete “a luta contra a exclusão social sofrida pelas pessoas que compõem o grupo, situação agravada pela sistemática expulsão das populações negras e pobres promovidas pela lógica do crescimento e urbanização da cidade” (Carvalho; Weimer, 2005). Para as comunidades quilombolas, a autodefinição como remanescentes de quilombos visa ao reconhecimento de direitos enquanto cidadãos.

Pensando a situação dos quilombos contemporâneos, além dessa característica nômade dos quilombos durante o período escravocrata, há as forças que ocasionaram mudanças de área: pressão do poder público e privado, aumento de impostos em áreas que se tornaram urbanizadas e valorizadas ao setor imobiliário, regras de estética e “higiene” das edificações, êxodo rural causado por dificuldades de romper com a lógica escravocrata no campo etc. As comunidades urbanas que existem até hoje, com histórias de mais de 60 anos de permanência no local (como é o caso dos quilombos Lemos e Família Silva) ou ainda mais (Quilombo do Areal, por exemplo), são exemplos de resistência. O resistir, além do pertencer, é característica central do quilombo.

Por outro lado, é possível verificar que, mesmo após a abolição, o sistema de trabalho análogo à escravidão ou miseravelmente pago ainda permaneceu. Em diversos estudos, percebe-se que os ex-escravizados (assim como seus descendentes) continuaram sendo discriminados pela sociedade, que não se importava se eles eram nascidos no Brasil ou não, bem como o tom de sua pele negra. Ribeiro (1996) considera ainda que o movimento de alforria do campo pode ter sido responsável por gerar grandes injustiças sociais, devido à restrição que foi colocada ao acesso à terra.

---

<sup>16</sup> Vale destacar que a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) criou um Grupo de Trabalho (GT), em 1994, visando suprir essa demanda de reavaliação da ideia de quilombo, bem como da elaboração de laudos antropológicos. Após esse momento, os antropólogos desse GT definiram em um documento os parâmetros para o trabalho de campo nesse sentido (O’Dwyer, 1995).

Com a necessidade de seguir trabalhando nas mesmas fazendas, ainda por valores irrisórios, muitos negros acabaram por contentar-se com terrenos baldios, onde foram construídos quilombos e desenvolvido o plantio para subsistência, fato que acabou por culminar na condição de miséria, o que causou queda na população negra. Além disso, a cada acampamento, enfrentavam a repressão dos fazendeiros e da política, que os expulsavam, obrigando uma migração para outra terra com o mesmo fim (Ribeiro, 1996). Essa exclusão dos homens negros livres do acesso à terra era essencial para que eles seguissem atuando como mão de obra reserva e barata, visto que o escravizado (ou ex-escravizado) seguia sendo a solução ideal para a exploração, já que a ele não era permitido a posse, apenas ser possuído (Cunha, 1986).

A Lei de Terras, editada em 1850, que impedia que o negro escravizado tivesse posse de terras, continuou a ser praticada pelo Brasil, não permitindo que quilombos (rurais ou urbanos) fossem de seus ocupantes, uma vez que somente a população branca teria direito à propriedade. Segundo Mattos (1998, p. 328), “como se planejara desde a lei de terras, para os libertos, as alternativas eram empregar-se nas antigas propriedades escravistas, desde que não reunissem condições para a aquisição de pequenas propriedades”. Considerando uma temporalidade diferente, mesmo após o fim da escravidão, a segregação residencial e social de populações negras continuou por meio de outras medidas, que implicaram deslocamentos após expulsões, aumento de impostos e critérios estéticos e estruturais de moradias, implementadas pelo poder público. A partir disso, houve a realocação desses grupos, seja pelo próprio poder público ou por eles mesmos, dentro de terrenos vazios mais afastados do perímetro urbano (Carvalho; Weimer, 2005).

A antropóloga Miriam Chagas (2018) corrobora tal premissa, colocando que, durante o período colonial, as terras quilombolas eram fortemente combatidas pelo sistema escravagista. Ela coloca que foi criado um ataque à sua existência, que causou danos à integridade física e psicológica de quilombolas, assim como à sua identidade. Excluíram-se, assim, as possibilidades de que os ex-cativos pudessem ascender socialmente por meio do trabalho livre, uma vez que precisaram aceitar trabalhos mal remunerados em regime análogo à escravidão.

Isso pode ser verificado nos depoimentos da Família Lemos, quando contam que a mãe, Délzia, de 8 anos, trabalhou com a “mãe véia” (Anna Júlia, a avó) numa casa de família. Esse trabalho de baixa remuneração e a busca por melhores condições de vida e trabalho foram as razões para a migração dela para a cidade – nas décadas de 1940 e 1950, se observa um grande movimento de migração de população negra para a capital –, para a vida nos quilombos



urbanos, cortiços, becos e bairros de periferia. Délzia, ao mudar-se para a capital, casou-se com Jorge e iniciou a vida na Lomba do Pinheiro, onde ele vivia com seus pais, e depois no território que hoje é o Quilombo Família Lemos. É importante ressaltar que mesmo que essas comunidades tenham se constituído no território com a migração do campo para a cidade, a existência e persistência por décadas no local e a formação singular e de identidade relacionada ao território têm grande importância para a comunidade negra como um todo.

Os quilombos estão presentes em território brasileiro desde o século XVI, permanecendo durante o sistema escravocrata e após seu fim. Apesar disso, diversas das cidades gaúchas, por exemplo, consideram que sua fundação seja europeia, ignorando que sua construção foi feita pela população negra, cuja memória tentou-se apagar ao longo dos anos.<sup>17</sup> Essas comunidades mudavam de localização quando atacadas, mudando-se para áreas de acesso mais difícil, o que acabava por ampliar o território da cidade, facilitando a incorporação de territórios antigos, outrora ocupados por quilombos (Cunha, 1986), em um movimento contínuo de fluxo, ou seja, a urbanização da cidade passou pelos quilombos. Ignorar esse movimento e considerar somente o movimento das populações de elite são modos de apagar da história a população negra.

Nas palavras de Sandro de Lemos:

Quando a gente diz que é remanescente de um Quilombo, é porque nós somos a sétima geração [...] é porque a gente é um quilombo que saiu de dentro de quilombo, daí a gente entra na categoria de quilombos urbanos. Porque com as expansões territoriais, a gente veio se expandindo para as cidades. (Entrevista realizada no Quilombo Lemos em 17 de novembro de 2018).

Sendo o acesso à terra vetado para esse grupo, conforme dito anteriormente, a questão fundiária sempre foi colocada como uma questão policial e, mais, de cabo de guerra, em que a força do Estado, por meio de impostos e padrões de construção, por exemplo, forçou a saída da população negra das áreas mais valorizadas das cidades.

## **A guisa de conclusão**

No sentido da proteção à cultura popular e, conseqüentemente, da cultura material e imaterial dos segmentos que compõem o “povo” brasileiro, as comunidades quilombolas se enquadram nesse conceito, uma vez que se constituem a partir das memórias coletivas das respectivas comunidades. Os quilombos conquistam a certificação, processo que tem início

---

<sup>17</sup> Considerar o quilombo (espaço transmutado), o cortiço e a favela como formas espaciais de resistência ao poder constituído é restabelecer a lógica das classes populares, tornando os ocupantes desses espaços como sujeitos responsáveis pela história socioespacial das cidades (Campos, 2005: 66).

com a autodefinição étnica enquanto quilombolas, com base na identidade autoral reconhecida e em contraste com “o outro”. Considerando-se a definição de território enquanto espaço de pertencimento e de criação do simbólico, as casas de religião de matriz africana, ou terreiras, também podem ser consideradas enquanto patrimônio cultural.

Uma afirmação étnica, portanto, é, antes de tudo, uma afirmação identitária advinda de uma vontade política que nem sempre está ligada à identidade individual, mas, sim, coletiva. A identidade étnica, no entanto, existe mesmo que fora de um grupo organizado. Mais do que isso, devido à integração social, as culturas se influenciam, e com as migrações (voluntárias e involuntárias), bem como com a separação de grupos identitários durante a escravidão, por exemplo, há alguns pontos culturais da memória que podem ter sofrido um apagamento. Por isso, não haver uma reivindicação nesse sentido não quer dizer que não possa acontecer a descoberta (ou redescoberta) de uma história e, assim, que se acione uma identidade (Cavignac, 2008).

Esse foi, em parte, o processo da Família Lemos, ainda que se considere aqui que as memórias do grupo nunca foram esquecidas, apenas não foram analisadas por eles, enquanto identidade étnica. Parece que essas memórias, esse tempo passado, às vezes, ficou escondido nas "entranhas da terra", não visível por muito tempo, mas também não apagado. Assim são também as edificações e monumentos, os locais e sítios arqueológicos, "marcos da memória e sinais de resistência de uma história que não foi escrita nem considerada digna de interesse pelos estudiosos" (Cavignac, 2008: 14), ou pelo menos, por muito tempo não o foi.

Para compreender esse tema, é preciso pensar no contexto atual, a promoção da identidade por meio de projetos culturais patrimoniais não pode ocorrer senão “marcados pela tensão do reconhecimento das alteridades, dos direitos humanos tanto quanto da trajetória e liberdade individual” (Rocha; Eckert, 2006: 464).

As questões patrimoniais são responsáveis ainda por criar desdobramentos sobre princípios éticos do direito à diferença, dos direitos humanos e da cidadania. A preservação da "matéria no tempo", o patrimônio, não pode estar descolado do trabalho de gerar sentido aos diferentes grupos sociais da dialética da duração dos lugares depositários da memória coletiva” (Rocha; Eckert, 2006: 461).

Neste sentido, é relevante que a política de patrimônio seja trabalhada a partir de uma visão de interculturalismo (Lopes, 2012), que surge em meio a debates sobre o multiculturalismo (Groff; Pagel, 2009) e vem como forma de proposição de questionamento de uma visão eurocêntrica da área cultural, mas adotados pela filosofia e direito, e,

consequentemente, impactando a forma de reconhecimento de patrimônios históricos culturais, sejam eles materiais ou imateriais. O interculturalismo propõe que se estabeleça um diálogo entre os diversos grupos, como alternativa à imposição ou mesmo aceitação de práticas particulares dentro de uma cultura hegemônica, como propõe o multiculturalismo (Damázio, 2008). Mais do que respostas prontas, cabe a abertura ao diálogo e às especificidades das práticas culturais dos povos, cabe um olhar afetivo sobre o processo de ocupação das nossas cidades e desses fazeres, dessas memórias, dessas vidas.

## **Referências**

ABREU, Mauricio de Almeida. Sobre a memória das cidades. In: FRIDMAN, Fania; HAESBAERT, Rogério (Orgs). *Escritos sobre espaço e história*. Rio de Janeiro: Garamond, 2014. p. 27-54.

ABREU, Mauricio de Almeida. Reconstruindo uma história esquecida: origem e expansão inicial das favelas do Rio de Janeiro. In: FRIDMAN, Fania; HAESBAERT, Rogério (Orgs). *Escritos sobre espaço e história*. Rio de Janeiro: Garamond, 2014b. p. 421-450.

ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de. Os quilombos e as novas etnias. In: O'DWYER, Eliana C. (Org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2002.

ALMEIDA, Maria Geralda de. Identidades territoriais em sítios patrimonializados: comunidade de quilombolas, os Kalunga de Goiás. In: TAMASO, Izabela; FILHO, Manuel Ferreira Lima, org. *Antropologia e Patrimônio Cultural trajetórias e conceitos*. Brasília: Associação Brasileira de Antropologia, 2012.

ANJOS, José Carlos dos; RAMOS, Ieda; MATTOS, Jane de; MARQUES, Olavo. As condições de raridade das comunidades quilombolas urbanas. 2008. in: GEHLEN, Ivaldo; SILVA, Marta Borba; SANTOS, Simone Ritta dos, org. *Diversidade e proteção social: estudos quanti-qualitativos das populações de Porto Alegre: afro-brasileiros; crianças; adolescentes e adultos em situação de rua; coletivos indígenas; remanescentes de quilombos*. Porto Alegre: Century, 2008.

BARTH, Fredrik. A Análise da Cultura nas Sociedades Complexas. In: LASK, Tomke (org). *O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000. p. 107-139.

BERND, Zilé. *A questão da negritude*. São Paulo: Brasiliense, 1984

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. 1988. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm)>. Acesso em: 12 fev. 2019.

CAMPOS, Andreilino. *Do quilombo à favela: a produção do “espaço criminalizado” no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 2005.

CARVALHO, Ana Paula Comun de; WEIMER, Rodrigo de Azevedo. Família Silva: resistência negra no bairro Três Figueiras. 2005 In: *processo 2005.71.00.020104-4, de titulação da Família Silva*, cedido pelo NDOC da Justiça Federal do Rio Grande do Sul.

CHAGAS, Miriam de Fátima. “Reconhecimento de Direitos Quilombolas como Promoção de Cidadania Pluriétnica”. In: *Reconhecimento de Direitos Territoriais de Comunidades Quilombolas – Manual de Atuação*, 6º Câmara de Coordenação e Revisão: Populações Indígenas e Comunidades Tradicionais. Ministério Público Federal/Brasília-DF. vol. 2. 2018, pp. 14-73.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Religião, Comércio e Etnicidade: uma interpretação preliminar do catolicismo brasileiro em lagos no século XIX: da cultura residual mas irreduzível. In: *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense, 1986. p. 85-108.

DAMÁZIO, Eloise da Silveira Petter. Multiculturalismo versus Interculturalismo: por uma proposta intercultural do Direito. In: *Desenvolvimento Sustentável*. Ijuí, ano 6, nº.12, jul./dez. 2008.

DOURADO, Odete. Antigas falas, novas aparências: o tombamento do Ilê Axé Iyá Nassô Oká e a preservação dos bens patrimoniais no Brasil. In: *Risco Revista de Pesquisa em Arquitetura e Urbanismo da USP*. São Paulo, n. 14., 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.1984-4506.v0i14p6-19>. Acesso em: 20 nov. 2021.

ECKERT, Cornelia; ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. Cidade Narrada, tempo vivido: estudos de etnografias da duração. In: *Revista Ruas*. Campinas, número 16, v. 1, 2010.

ECKERT, Cornelia; ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. O Antropólogo na Figura do Narrador. In: *A cidade e o tempo*. Editora UFRGS, Porto Alegre: 2005.

GROFF, Paulo Vargas; PAGEL, Rogério. Multiculturalismo: Direitos das minorias na era da globalização. In: *Revista USCS - Direito*. São Caetano do Sul, ano X, n.16, jan./jun. 2009.

GONÇALVEZ, José Reginaldo Santos. As transformações do patrimônio: da retórica da perda à reconstrução permanente. In: TAMASO, Izabela; FILHO, Manuel Ferreira Lima, org. *Antropologia e Patrimônio Cultural trajetórias e conceitos*. Brasília: Associação Brasileira de Antropologia, 2012.

HERMES, Miriam. Bembé do Mercado é reconhecido como Patrimônio Cultural do Brasil. *Jornal À Tarde*. Disponível em: <http://atarde.uol.com.br/cultura/noticias/2067025-bembe-do-mercado-e-reconhecido-como-patrimonio-cultural-do-brasil>. Acesso em: 10 mai. 2019.

HOSHINO, Thiago de A. Pinheiro. *O direito virado no santo: enredos de nomos e axé*. Tese (Doutorado em Direito) - Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2020.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. *Processo número 1067-T-82. Terreiro da Casa Branca*. Rio de Janeiro: Arquivo Central do IPHAN/Seção Rio de Janeiro, 1986.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. Os Sambas, as rodas, os bumbas, os meus e os bois. Princípios, ações e resultados da política de salvaguarda do patrimônio cultural imaterial no Brasil 2003-2010. Brasília: Ministério da Cultura/Iphan, 2010.

LEITE, Ilka B. Descendentes de Africanos em Santa Catarina: invisibilidade histórica e segregação. In: LEITE, Ilka B. (Org.). *Negros no Sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996. p. 33- 53.

LEITE, Ilka B. *O Legado do Testamento. A comunidade de Casca em Perícia*. Florianópolis, NUER/UFSC, 2002.

LEITE, Ilka B. *Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas*. Florianópolis, NUER/UFSC, 2005. Disponível em: <http://www.cfh.ufsc.br/~nuer/artigos/osquilombos.htm>. Acesso em: 10 jan. 2019.

LEITE, Ilka B. Quilombos e quilombolas: cidadania ou folclorização? In: *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 5, n. 10, maio de 1999. p. 123-150.

LEITE, Ilka B. Territórios de negros em área rural e urbana: algumas questões. In: *Textos e Debates: núcleo de estudos sobre identidade e relações interétnicas*. Florianópolis, ano 1, n. 2, 1991. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/bitstream/handle/123456789/126236/Textos%20e%20Debates%20No%202.pdf>. Acesso em: 28 jan. 2017.

LOPES, Ana Maria D'Ávila. Da coexistência à convivência com o outro: entre o multiculturalismo e a interculturalidade. In: *Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*. Brasília, ano XX, nº 38, jan./jun. 2012.

LOPES, H. T.; SIQUEIRA, J. J.; NASCIMENTO, B. *Negro e cultura negra no Brasil*. Rio de Janeiro: UNIBRADE: UNESCO, 1987.

MAESTRI, Mário. Pampa negro: Quilombos no Rio Grande do Sul. In: GOMES, Flávio dos Santos e REIS, João José (Orgs.) *Liberdade por um fio: História dos Quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

MARQUES, Olavo Ramalho. *Entre A Avenida Luís Guaranha E O Quilombo Do Areal: Estudo Etnográfico Sobre Memória, Sociabilidade E Territorialidade Negra Em Porto Alegre/Rs*. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: UFRGS, 2006. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/6158>. Acesso em: 10 jun. 2019.

MATTOS, Hebe Maria. *Das cores do silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

MBEMBE, Achille. *A ideia de um mundo sem fronteiras*. Tradução de Stephanie Borges. Instituto Moreira Salles, 2019. Disponível em: <https://revistaserrote.com.br/2019/05/a-ideia-de-um-mundo-sem-fronteiras-por-achille-mbembe/>. Acesso em: 10 jun. 2019.

MOURA, C. *Quilombos: resistência ao escravismo*. São Paulo, Editora Ática, 1987.

NASCIMENTO, Abdias. *O quilombismo*. 2 ed. Brasília/Rio: Fundação Cultural Palmares; O.R. Editora, 2002. Disponível em: [http://www.abdias.com.br/movimneto\\_negro/quilombismo.htm](http://www.abdias.com.br/movimneto_negro/quilombismo.htm). Acesso em: 23 mar. 2019.

NASCIMENTO, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. 1985 In: RATTI, Alex. *Eu Sou Atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Imprensa Oficial, 2006.

NASCIMENTO, Elisa Larkim. *Pan-africanismo na América do Sul*. Petrópolis: Vozes, 1981

NUNES, Margarete Fagundes; ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. Etnografando Narrativas Étnicas No Espaço Da Cidade: Os Negros E As Ações Afirmativas Na Sociedade Brasileira Contemporânea. In: *Revista Iluminuras*. Porto Alegre, v.10, n.23. 2009. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/iluminuras/article/view/10075>. Acesso em: 11 nov. 2017.

NUNES, Margarete Fagundes. Diálogos nas Fronteiras Disciplinares: as aventuras do trabalho antropológico. In: *Caderno de Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas*, Florianópolis, v.11, n.99, 2010.

NUNES, Margarete Fagundes. Raça/Etnia e ações afirmativas no Brasil contemporâneo. In: MEIRELLES, Mauro; RAIZER, Leandro; PEREIRA, Luiza Helena; SCHWEIG, Grazielle Ramos (Org.). *Ensino de Sociologia: Diversidade, Minorias, Intolerância e Discriminação Social*. Porto Alegre: Evangraf /LAVIECS, 2013.

O'DWYER, Eliana C. (Org.). *Terra de Quilombos*. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 1995.

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (org.). *Liberdade por um fio. História dos Quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras. Editora Schwarcz Ltda, 1996. 497p.

RIBEIRO, Núbia Braga. *Cotidiano e liberdade: um estudo sobre os alforriados em Minas Gerais no século XVIII*. 1998. 79 f. Dissertação de Mestrado em História. São Paulo, Universidade de São Paulo, 1996.

ROCHA, Ana Luiza Carvalho da, ECKERT, Cornelia. A cidade e suas crises, o patrimônio pelo viés da memória: por que e como preservar o passado? In: *Habitus*. Goiânia, v.4, n.1, p 493-511, jan/jun, 2006.

ROCHA, Ana Luiza Carvalho da; GUTERRES, Anelise; DEVOS, Rafael; VEDANA, Viviane; MARQUES, Olavo Ramalho; DEPORTE, Guilherme; MORAES, Inara; ROCHA, Malu; BEXIGA, Stéphanie; IYEMONJÁ, Baba Diba de. *Mestre Borel: a ancestralidade negra em Porto Alegre*. Porto Alegre: Ocuspocus Imagens, 2010. 54 min. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/biev/producoes/mestre-borel-a-ancestralidade-negra-em-porto-alegre/>. Acesso em: 20 nov. 2021.

ROCHA, Ana Luiza Carvalho da; DEVOS, Rafael; GUTERRES, Anelise; VEDANA Viviane; IEMONJÁ, Baba Diba de. *A tradição do Bará do Mercado Público*. Porto Alegre: Banco de Imagens e Efeitos Visuais/LAS/ NUPECS/PPGAS-UFRGS, 2008. 55 min. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/biev/tradicao-bara-mercado/> e <https://vimeo.com/265443568>. Acesso em: 20 nov. 2021.

ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. A desterritorialização dos saberes e fazeres antropológicos e o desentendimento no corpo de verdade da letra. In: *Revista Iluminuras*. Porto Alegre, v.9, n. 22, 2008. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/iluminuras/article/view/9325>. Acesso em: 11 nov. 2017.

ROSA, Elza Vieira da. *O Museu de Percurso do Negro De Porto Alegre - Rs: Interrompendo Invisibilidades, Reinscrevendo Experiências Negras na Cidade*. Dissertação de Mestrado em Sociologia. Porto Alegre, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2019.

SERRA, José Trindade. *Ilê Axé Iyá Nassô Oká – Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho*. Laudo antropológico. 2008. Disponível em: [https://www.academia.edu/28370277/IL%C3%8A\\_AX%C3%89\\_IY%C3%81\\_NASS%C3%94\\_OK%C3%81\\_TERREIRO\\_DA\\_CASA\\_BRANCA\\_DO\\_ENGENHO\\_VELHO\\_LAUDO\\_ANTROPOL%C3%93GICO\\_DE\\_AUTORIA\\_DO\\_PROFESSOR\\_DOUTOR\\_ORDEP\\_JOS%C3%89\\_TRINDADE\\_SERRA\\_DA\\_UNIVERSIDADE\\_FEDERAL\\_DA\\_BAHIA](https://www.academia.edu/28370277/IL%C3%8A_AX%C3%89_IY%C3%81_NASS%C3%94_OK%C3%81_TERREIRO_DA_CASA_BRANCA_DO_ENGENHO_VELHO_LAUDO_ANTROPOL%C3%93GICO_DE_AUTORIA_DO_PROFESSOR_DOUTOR_ORDEP_JOS%C3%89_TRINDADE_SERRA_DA_UNIVERSIDADE_FEDERAL_DA_BAHIA). Acesso em: 10 jun. 2019.

SIMMEL, George. *Sociologia*. Organizador [da coletânea]: Evaristo de Moraes Filho. [Tradução: Carlos Alberto Pavanello et al.] São Paulo: Ática, 1983.

SODRÉ, Muniz. *A verdade seduzida: Por um conceito de cultura no Brasil*. Rio de Janeiro, CODECRI, 1983.

SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: A forma social brasileira*. Petrópolis: Vozes, 1988

VELHO, Gilberto. 2007. “Patrimônio, negociação e conflito”. In: LIMA FILHO, Manuel F.; ECKERT, Cornélia; Beltrão, J. *Antropologia e Patrimônio Cultural. Diálogos e desafios contemporâneos*. Blumenau: Nova Letra.

VELHO, Gilberto. Patrimônio, Negociação e Conflito. In: *Mana*. Rio de Janeiro, v. 12(1): 237-248, 2006.

VELHO, G. e VIVEIROS DE CASTRO, E. B. O Conceito de Cultura e o Estudo das Sociedades Complexas: uma perspectiva antropológica. In: *Artegato: Jornal de Cultura*. Rio de Janeiro: Conselho Estadual de Cultura, n. 1, Jan. 1978.

VIEIRA, Daniele Machado. *Territórios Negros em Porto Alegre/RS (1800 – 1970): Geografia histórica da presença negra no espaço urbano*. Dissertação (mestrado em Geografia), no Programa de Pós-graduação em Geografia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2017. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10183/177570>. Acesso em: 10 jun. 2019.