

Patrimônio socioambiental e narrativas da resistência quilombola

DOI: 10.2436/20.8070.01.122

David William Aparecido Ribeiro

Doutorando em História Social pela Universidade de São Paulo, Brasil.¹

E-mail: davidribeiro@usp.br

Resumo: Passando pelo debate a respeito das políticas patrimoniais brasileiras, especialmente aquelas voltadas para o patrimônio imaterial, este artigo tem como objetivo analisar as motivações de duas comunidades quilombolas do Vale do Ribeira, no sul paulista, na busca pelo reconhecimento de seus referenciais culturais. Do mesmo modo, pretende-se analisar a forma como estas mediam o patrimônio cultural e o natural e elaboram as suas próprias narrativas históricas. Além de revelarem uma concepção integral de patrimônio, na qual natureza e cultura são interdependentes entre si, estas comunidades também demonstram em que medida a atividade turística desempenha a função de comunicar a história da resistência quilombola e de atrair aliados em defesa de seus direitos territoriais.

Palavras-chave: quilombos; patrimônio imaterial; Vale do Ribeira; turismo; história afro-brasileira.

1. INTRODUÇÃO

O ano de 1972 foi, certamente, um marco relevante no que diz respeito às políticas de patrimonialização e de relação com os legados do passado em nível internacional. Na 17ª Conferência Geral da Unesco foi apresentado o resultado dos trabalhos que, desde o ano de 1968, reunindo especialistas e representantes governamentais, culminaram na Convenção Relativa à Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural. O Comitê do Patrimônio Mundial, a partir de então constituído, corporificou os esforços internacionais das políticas de preservação, cabendo-lhe a incumbência de confeccionar a lista dos bens representativos para a Humanidade (SILVA, 2012, p. 72-76; CURY, 2004, 177-193). De acordo com González-Varas, a Convenção de 1972 inovou ao unir as noções de Natureza e de Cultura, de bens culturais e de sítios naturais, partindo do pressuposto que as sociedades humanas se forjaram nos meios em que vivem. Subjacente a essa dicotomia natureza/cultura existia, como explicou a Secretaria daquela Convenção, a ideia de que

¹ Pesquisa financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (processo 2017/19781-3).

estas duas noções eram antagônicas: se por um lado se acreditava que cabia ao ser humano e às suas ações (a cultura) conquistar e transformar o mundo (natureza) por vezes hostil, por outro lado, era impossível dissociar estes valores. Fosse pelo fato de que tanto bens culturais quanto sítios naturais sofrem diversas e semelhantes ameaças, fosse pelo motivo de não ser possível separar as identidades culturais de seus meios, nem as obras humanas dos lugares em que se encontram instaladas, fazia-se necessária a mudança de perspectiva, buscando a integração dessas duas dimensões (2003, p. 46-47).

Do que se depreende dos estudos de González-Varas e de Fernando Silva a respeito da referida convenção, em que pesem as inovações dela advindas para a compreensão de que tanto patrimônio cultural quanto natural merecem igual atenção, permanecem as ideias de monumentalidade, de excepcionalidade e de universalidade. Ainda que a busca por esta última possa ser compreensível — mesmo que discutível — em se tratando do registro de bens “da Humanidade”, tais atributos parecem denotar uma permanência do olhar eurocêntrico, ávido em procurar referências no mundo clássico greco-latino para bens muitas vezes estranhos a estes (ou valorizando-os de acordo com a aproximação com estas referências). Do mesmo modo, esta ideia também parece permanência do que poderíamos chamar de práticas patrimoniais da Europa ocidental, especialmente daquela pós-Revolução Francesa, paradigma a partir do qual se construiu um entendimento do que deveria ser legado para as gerações seguintes (CHOAY, 2006).

Para além dessas concepções, que chegaram à segunda metade do século passado, é fundamental destacar que, sobretudo na primeira metade do século XX, a questão do patrimônio foi permeada pela ideia de nação, ideia esta que dialogava diretamente com a ideologia do colonialismo e do imperialismo. Para Benedict Anderson, o Estado colonial imaginou o seu domínio por meio de três recursos em especial: os censos, em relação à natureza dos seres; os mapas, sobre a geografia do território; e os museus, a respeito da legitimidade do passado. Usando disso, as categorias de identidade paulatinamente construídas definiram e cristalizaram as noções de raça que desenharam uma humanidade totalmente segmentada e hierarquizada (2008, p. 228).

Especificamente no caso dos museus ou da “imaginação museologizante”, que interessa de perto a essa reflexão, o ato de desenterrar, capinar, medir, fotografar, reconstruir, remover, analisar e pôr em exposição as “grandezas” são atos profundamente políticos, marcados pelas estratégias e práticas de dominação em voga desde o século XIX e que deixaram o seu legado até o tempo presente. Ainda seguindo a abordagem de Anderson, tendo também em vista as permanências, é importante observar que “a arqueologia monumental, cada vez mais ligada ao turismo, permitia que o Estado [colonial] aparecesse como guardião de uma tradição generalizada, mas também local” (2008, p. 246-250). Nesse sentido, nos caberia indagar a que ponto as práticas constituídas no pós-Guerra pela Unesco não herdaram esse papel de guardar uma tradição (em tese) universalizante e que poderia, na verdade, ser representativa das categorias europeias de um patrimônio cultural monumental, a partir das quais seriam lidos os diversos patrimônios da humanidade.

Para ainda além dessas questões, o ato de patrimonializar, de registrar, de catalogar, de museificar, tratou-se de uma definição, por vezes autoritária, dos bens merecedores de salvaguarda por parte dos Estados — como ocorreu no caso brasileiro — escolhidos de acordo com critérios definidos por agentes investidos de poder para identificar o que expressasse uma identidade nacional (CHUVA, 2009). A política cultural do Estado Novo brasileiro (1937-1945), da qual fez parte a sistematização de uma política patrimonial centralizada na figura do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN,

atual IPHAN) e no gabinete dos modernistas do Ministro da Educação e Saúde, Gustavo Capanema, primou pela definição, de cima abaixo, dos elementos representativos da nação brasileira: harmônica, pacífica, trabalhadora, em que uma ideia de unidade prevaleceria sobre a diversidade ou as diferenças (GOMES, 1999; BOMENY, 2001; VELLOSO, 2003).

As condições para a superação desse modelo surgiram em meados do século XXI, com o Artigo 216 da Constituição Federal e, sobretudo, com a política para o patrimônio imaterial adotada pelo Brasil em 2000 e pela Unesco em 2003. Entretanto, apesar dessa inovação, Paulo Marins aponta para as permanências nas ações do IPHAN, que deram preferência, ainda, às mesmas matrizes lusas antes destacadas. Mesmo nos tombamentos e registros que se referem a bens “mestiços”, por exemplo, é quase inexistente um olhar que supere a hegemonia portuguesa/europeia nessa relação, ou, quando este existe, restringe estas expressões a regiões e grupos bastante específicos, como se expressões semelhantes não pudessem ser vistas e reconhecidas em outros lugares do país. De todo modo, o autor sugere uma tendência de transformação das políticas de patrimônio, a partir do repensar das práticas federais e da preocupação em trazer à discussão os diversos agentes envolvidos, como preconiza a própria Constituição de 1988 (2016, p. 20; 26).

Colocar questões sobre as políticas de patrimônio brasileiras pode nos abrir perspectivas para identificar e compreender as tensões entre a lógica do Estado ocidental, lógica esta que informa as práticas de patrimonialização — suas fronteiras, sua história oficial, seus referenciais estéticos, as interfaces entre natureza e cultura — e os diversos sistemas de conhecimento, como por exemplo os do mundo ameríndio e quilombola, sujeitos de direitos que emergiram com a Constituição de 1988, e a forma como estes olham para o que se denomina patrimônio. Buscando as semelhanças que existem entre esses dois grupos sociais, e que se tornaram presentes nos processos de inventário e registro de seus referenciais culturais como patrimônio imaterial por parte do IPHAN (ou por organizações que trabalharam de acordo com a metodologia desse Instituto), cabe trazer a essa discussão reflexões suscitadas na coletânea *Políticas Culturais e Povos Indígenas*, organizada por Manuela Carneiro da Cunha e Pedro de Niemeyer Cesarino.

Na introdução desse debate, Cunha apontou para as diferenças entre as políticas culturais feitas *pelos índios*, as feitas *para os índios* e aquelas *que se valem dos índios*: o interesse principal da discussão, de seu ponto de vista, é o de compreender como estas três formas de políticas se conjugam para produzir efeitos. Das políticas empreendidas para os índios, a autora destacou a escolarização multicultural e a patrimonialização de elementos culturais tradicionais, lembrando que tais políticas são decorrentes da Constituição de 1988, resultado de diversos movimentos das décadas anteriores que, além de outras demandas, tiveram também como intuito a superação da linha oficial adotada pelo Estado de uma suposta integração, de fato um outro nome para a assimilação cultural e o apagamento das diferenças. No que diz respeito à memória, tanto pelos conteúdos que ela evoca e mobiliza quanto por suas funções identitárias, Manuela Carneiro da Cunha lembra que esta é uma preocupação tanto nas políticas formadas *por índios* quanto *para índios*. A autora e organizadora da coletânea lembra também a necessidade deste aspecto levar à compreensão da historicidade das culturas indígenas, rompendo com o recorrente olhar que as vê como estáticas (2014, p. 9-12).

A formulação de tais políticas, quando feitas externamente, também precisa levar em conta os modos de conhecer indígenas e as suas características. Além de reconhecer o seu caráter corpóreo — isto é, inscrito nos corpos —, é fundamental também não separar o conhecimento dos seus conhecedores, ou seja, dos detentores. Da mesma forma, não se pode deixar de lado o entendimento dos processos que transmitem e que colocam em

circulação esses conhecimentos. Ainda neste sentido, a autora afirma, em relação ao patrimônio imaterial, que o que importa “não é apenas preservar os conhecimentos tradicionais, e sim se engajar em conservar vivos e dinâmicos esses sistemas ‘outros’ de conhecimento”. Foi a valorização de outros sistemas de conhecimento, por exemplo, que se abriram novas possibilidades nas discussões a respeito da conservação ambiental, lembrando que em 2010 o IPHAN reconheceu como patrimônio imaterial o Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro (CUNHA, 2014, p. 15-16; 18-19). O passo adiante dessas políticas passa, necessariamente, pela relação de diálogo e incorporação verdadeiramente efetivas dos conhecimentos indígenas pelos não indígenas.

Partindo do que Dominique Gallois (2005) apresenta, podemos apreender onde residiriam as reais condições para que as iniciativas de salvaguarda do que nós chamamos patrimônio imaterial tenham eficácia e aconteçam de fato: trata-se, conforme as demandas apresentadas por grupos como os Wajãpi, de oferecer as condições para a sua existência — a terra demarcada, o acesso aos meios de subsistência e manutenção das diversas atividades sociais — condição sem a qual não poderia haver qualquer manifestação ou produção cultural, nos termos com os quais os não indígenas e as suas instituições operam. Cabe pensar também de que modo a compreensão desta lógica de construção e organização pode oferecer possibilidades às práticas patrimoniais em relação a outros grupos.

O texto de Gallois, considerando especialmente o contexto editorial em que circula, — a *Revista do Patrimônio*, do IPHAN — é verdadeiramente uma exortação aos agentes do patrimônio, estejam eles em museus, na academia, no próprio Instituto ou em outras instâncias da atividade intelectual investida de poder pelo Estado. A autora aponta para os efeitos das pressões exercidas sobre pesquisadores indígenas, que à medida que atuam, podem exigir finalizações vazias e simplificadas, sem os sentimentos que os Wajãpi, no caso acompanhado por ela, desejariam expressar. Sugere, ainda, quais seriam as possíveis contribuições de acadêmicos, como a “discussão de procedimentos de identificação de categorias e classificação nativas”, bem como a de profissionais de museus, que poderiam criar “formas de armazenamento adequadas à imensa variabilidade de formas de enunciação de saberes orais”. Além disso, é preciso “incluir na pauta de possíveis exposições não mais os ‘objetos’ da cultura, mas os conceitos que estão por trás e especialmente todas as classificações cosmológicas subjacentes que fazem desses objetos elementos particulares de uma cultura”. Para a autora, é fundamental que um programa que se diz de valorização cultural seja assumido como da ordem do projeto político.

Nesse sentido, a metodologia do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC), que atualmente orienta o registro de *Lugares, Celebrações, Formas de Expressão e Saberes* — os livros de registro do patrimônio imaterial brasileiro — para além das críticas a ela cabíveis, revelou, quando posta em prática, diferentes concepções do patrimônio e que têm em comum a mesma demanda pelas condições de reprodutibilidade dos referenciais culturais, que perpassam a demanda por reconhecimento fundiário, acesso a recursos diversos e, por conseguinte, uma ideia integral do patrimônio, dos “bens culturais”, em que natureza, cultura, sujeitos e relações são indissociáveis.

Corroborando essa indissociabilidade, Nilto Tatto destacou que o registro do Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro como patrimônio imaterial serviu de inspiração para a mobilização dos quilombos do Vale do Ribeira que, ao levantarem os seus referenciais culturais, encaminharam o pedido de registro do Sistema Agrícola Tradicional de Comunidades Quilombolas do Vale do Ribeira.² Baseando-se na

² Entrevista concedida ao autor em 05 abr. 2018.

metodologia do INRC e com o apoio técnico do IPHAN, 16 quilombos do vale e o Instituto Socioambiental (ISA) iniciaram em 2007 os trabalhos que culminaram na publicação do *Inventário Cultural de Quilombos do Vale do Ribeira* (2013), na apresentação do dossiê de registro (2014) e, finalmente, o registro do Sistema Agrícola no Livro dos Saberes em setembro de 2018.³ Com esse gesto, a luta pelo reconhecimento como patrimônio cultural veio somar-se às lutas pelo direito à terra e contra a construção de barragens no rio Ribeira de Iguape, lutas essas que desde a década de 1980 já vinham aglutinando as diversas comunidades da região.

2. POLÍTICAS PATRIMONIAIS E MEMÓRIAS DA (RESISTÊNCIA À) ESCRAVIDÃO

142

O levantamento dos referenciais culturais dos quilombos do Vale do Ribeira pode ser visto como parte de um processo que desde a década de 1980, em especial, tem se pautado pela revisão historiográfica da escravidão de africanos e afrodescendentes no Brasil, com ênfase especial para as diversas estratégias cotidianas de resistência da população escravizada à ordem escravista sobre a qual o país se assentou. Paralelamente a esse movimento, cabe destacar o papel da Constituição de 1988 no que diz respeito à visibilidade dada às chamadas comunidades remanescentes de quilombos, bem como à mudança da perspectiva sobre as políticas patrimoniais, como assinalado acima. A conjuntura, portanto, bastante marcada pela atuação do Movimento Negro Unificado, por intelectuais negros e por acadêmicos dedicados à temática da escravidão e do pós-abolição favoreceu a reelaboração da memória da escravidão e, como dito, a mobilização das memórias de luta e resistência ao sistema escravista e ao racismo.

Uma questão que serve para refletirmos sobre as políticas para o patrimônio imaterial diz respeito ao que leva comunidades tradicionais — como no caso de indígenas, quilombolas, caiçaras, ribeirinhos, entre outros — a reivindicarem o reconhecimento de suas referências culturais por parte do Estado e da sociedade brasileira. Seguir por esse caminho pode nos indicar outros fatores relacionados a essas demandas que remetem a uma concepção integral do patrimônio que, além de não poder prescindir da reivindicação de outros direitos, encontrariam muito mais entraves para se efetivarem caso buscassem ser atendidas de outro modo.

De acordo com Benedito da Silva⁴, liderança da comunidade quilombola de Ivaporunduva, localizada no município paulista de Eldorado, no Vale do Ribeira — região que concentra parte bastante relevante dos remanescentes da Mata Atlântica e, por isso, reconhecida como Patrimônio Natural da Humanidade em 1999 — o período imediatamente posterior à Constituição de 1988 foi de organização e de assunção da identidade quilombola, estimulada pelo texto da Carta Magna que, no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), conferiu direitos territoriais às comunidades remanescentes dos antigos quilombos, obrigando o Estado brasileiro a

³ Processo IPHAN 01450.004794/2014-59, apresentado em 25 mar. 2014 pelo Instituto Socioambiental. Registro do bem cultural aprovado pelo Conselho Consultivo do IPHAN em 20 set. 2018.

⁴ Informações orais proferidas em palestra no evento *Turismo e Resistência: justiça e autonomia de comunidades*, organizado pelo Centro de Pesquisa e Formação do Serviço Social do Comércio de São Paulo, em 16 dez. 2016.

conferir-lhes os títulos de posse de suas terras.⁵ Em vista da escassez de documentos comprobatórios “em papel”, o processo do reconhecimento para posterior titulação das terras baseou-se no “mostrar o que é” ser quilombola, contando eles próprios a própria história. Isto indica que, nesse primeiro momento — ao longo da década de 1990 — frente à legislação brasileira e a direitos recém-conferidos, o caminho para o reconhecimento se deu por meio da inter-relação entre os saberes antropológico e quilombola e pela mobilização de elementos culturais, como saberes, práticas, modos de fazer que viriam a ser entendidos posteriormente como patrimônio imaterial.

A legislação motivou a reelaboração de conceitos das Humanidades, sobretudo na Antropologia e na História Social. Se no campo da primeira verificou-se uma atualização da ideia de quilombo em que as características do vínculo com o território são fundantes da identidade, no campo da História Social, pôs-se em destaque uma nova perspectiva que punha o sujeito escravizado como agente social “relevante para a compreensão histórica da sociedade brasileira”. Conforme discute a historiadora Hebe Mattos, foi nesse contexto de revisão que a ideia de *terras de preto*, que nem sempre remetia ao senso comum de quilombo, apareceu em relação às comunidades negras rurais. O referencial étnico e a posse coletiva de terras muitas vezes doadas no contexto da escravidão/abolição estavam presentes nas narrativas dos grupos estudados por antropólogos e historiadores nas décadas de 1970-80 e eram mobilizados para reivindicar o seu atendimento pelo novo dispositivo legal. Frente a esse quadro, juristas, historiadores e antropólogos participaram da discussão que, tendo em vista o incremento do movimento quilombola, ressemantizava a palavra “quilombo” para “efeitos da aplicação da provisão constitucional, valorizando o contexto de resistência cultural que permitiu a viabilização histórica de tais comunidades” (MATTOS, 2005, p. 105-106).

Abarcando a discussão científica e os seus desdobramentos políticos, o artigo constitucional foi regulamentado por meio do Decreto n. 4.887/2003, cujo principal objetivo foi considerar a autodefinição como a condição primeira para a caracterização de uma comunidade como quilombola, que são entendidas como “grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida”.⁶ Como salienta Mattos, “a aprovação do artigo sobre os direitos territoriais das comunidades dos quilombos culminou, assim, em todo um processo de revisão histórica e mobilização política”, conjugando a afirmação de uma identidade negra à difusão da memória da resistência à escravidão (2005, p. 106).

3. IVAPORUNDUVA, MANDIRA E OS SEUS PATRIMÔNIOS SOCIOAMBIENTAIS

Detendo-nos nos casos das comunidades de Ivaporunduva e Mandira e considerando os depoimentos levantados pelas pesquisadoras Alessandra Martins (2015) e Marília Guerra (2016), bem como a análise da interação das mesmas comunidades com um grupo de

⁵ Até o momento, Ivaporunduva é o único quilombo do estado de São Paulo a ter o título registrado em cartório. Para uma discussão sobre a ideia de “remanescentes de quilombos”, bem como sobre as questões suscitadas por este e outros dispositivos legais, ver ARRUTI (1997) e O'DWYER (2002).

⁶ O referido Decreto foi alvo de uma Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI 3239), movida pelo Partido da Frente Liberal, atual Democratas, que foi julgada improcedente pelo plenário do Supremo Tribunal Federal em 08 fev. 2018.

alunos do curso de História da Universidade de São Paulo⁷, podemos identificar as estratégias adotadas por ambas para mediar o patrimônio socioambiental e para comunicar aspectos da identidade quilombola. Cabe ressaltar que ao compreendermos o conjunto dos referenciais culturais, naturais, identitários e históricos enquanto *patrimônio socioambiental*, reconhecemos a interdependência entre essas categorias, tal qual nos informam tanto estas comunidades quanto a literatura que trata daquilo que se convencionou chamar de *patrimônio imaterial*.

Cabe destacar que o turismo está no centro das abordagens de Martins e de Guerra e que ambas as comunidades têm características bastante distintas no que se refere ao contato com o público externo, seja pelas escolhas que fizeram em relação à atividade turística quanto pelas próprias dinâmicas geográficas (uma às margens do rio Ribeira de Iguape, outra no complexo estuarino-lagunar de Iguape-Cananea-Paranaguá; uma distante de outros núcleos urbanos, outra relativamente próxima e cortada por uma estrada).

Motivada pelas evidências do sucesso da atividade turística em Ivaoporunduva, Martins investigou os elementos responsáveis pelo desenvolvimento dessa atividade centrando-se na sua governança. A autora lembra que a comunidade já era bastante organizada desde antes da sua formalização em associação, o que ocorreu em 1994 como pré-condição para pleitear a titulação de suas terras. O processo de luta pela titulação fortaleceu os vínculos com o território vivido e, conseqüentemente, elevou a autoestima da comunidade, lembrando o que Diegues disse a respeito do território como garantia da reprodução social, intelectual, religiosa e cultural dessas populações (2008). Paralelamente, redes de quilombos se articulavam regional, estadual e nacionalmente, com forte apoio de organizações não governamentais e de segmentos da Igreja Católica, como a Comissão Pastoral da Terra (MARTINS, 2015, p. 78; 87-91).

O turismo surgiu como alternativa frente às restrições ambientais impostas às práticas agrícolas, extrativas e de caça, o que limitava a obtenção de recursos financeiros pela comunidade. Frente a isso, a compreensão de aspectos históricos e culturais como possíveis “estimuladores de fluxo foi fundamental para a decisão sobre como este turismo poderia ser ofertado” pelos quilombolas. Favorece Ivaoporunduva a sua localização entre dois parques estaduais — o Turístico do Alto Ribeira (PETAR) e o da Caverna do Diabo — com grande fluxo de visitantes, especialmente escolares (MARTINS, 2015, p. 99).

Além da opção pelo ecoetnoturismo, dando relevo, portanto, à relação intrínseca cultura-natureza, a comunidade de Ivaoporunduva deliberou por priorizar a recepção do público escolar

devido ao *interesse das escolas pelos aspectos histórico-culturais da localidade* e à facilidade de controle desse tipo de público. Além disso, considerou-se também a importância e a oportunidade de *contribuir para a formação de cidadãos conscientes, capazes de respeitar a diversidade cultural e, a partir daí, colaborar para o desenvolvimento das comunidades tradicionais*. Desta forma o ecoetnoturismo, termo proposto pelos próprios moradores [...], indica a opção pelo turismo que apresenta e fortalece os aspectos étnico-raciais e socioculturais, passados e presentes, da comunidade, bem como reafirma o compromisso dos quilombolas com os aspectos ambientais (MARTINS, 2015, p. 101. Grifos meus).

⁷ O grupo, incluindo o autor, visitou as comunidades quilombolas de Mandira e Ivaoporunduva entre os dias 27 de abril e 1º de maio de 2018. As visitas constaram do programa da disciplina *História da África e dos Afrodescendentes no Brasil: Conteúdos e Ferramentas Didáticas para a Formação de Professores do Ensino Médio e Fundamental*, ministrada pela Prof.^a Dr.^a Maria Cristina Cortez Wissenbach.

Por meio da atividade turística, portanto, a comunidade de Ivaporunduva estabeleceu — em um processo bastante longo e discutido, conforme relata a autora ao longo de seu trabalho — um objetivo bastante evidente, pensando na necessidade de, por meio do conhecimento e reconhecimento, trazer para perto de si aliados em defesa de seus direitos territoriais e compromissados com a preservação da Mata Atlântica, duas questões que se apresentam como as bases para a continuidade da própria comunidade e de seu modo de vida. A comunidade contou com apoio de recursos estaduais e federais para a construção de uma pousada com quartos coletivos, afastada do núcleo central do quilombo e com vista para parte dele (figura 1), e para a construção de uma ponte sobre o rio Ribeira de Iguape, o que facilitou o cotidiano dos quilombolas.

Figura 1 – Panorama a partir da pousada do Quilombo Ivaporunduva



Fotografia do autor (mai. 2018)

Comunicar seu modo vida passa por mobilizar, conjuntamente, elementos culturais, arquitetônicos, históricos, ambientais e, também, aspectos políticos e organizacionais da comunidade. De acordo com Benedito da Silva, o que também veio a contribuir com o turismo em Ivaporunduva foi a Lei 10.639/2003, que instituiu o ensino da história e das culturas afro-brasileira e africana nas escolas (MARTINS, 2015, p. 122; 125). Nesse aspecto, a comunidade se destaca por ser pioneira em sistematizar visitas que dão conta de narrar parte significativa da história da resistência à escravidão no Brasil do ponto de vista da população herdeira e continuadora dessas lutas, o que é fundamental para a construção de um conhecimento mais próximo às experiências vividas e transmitidas. Ademais, dá aos próprios quilombolas de hoje, especialmente (mas não apenas) aos envolvidos na atividade turística, a consciência do valor de sua história e a de seus antepassados.

Ao longo do período da visita dos alunos do curso de História da Universidade de São Paulo à comunidade entre 30 de abril e 1º de maio de 2018 destacaram-se as constantes referências — nas falas de mais de um membro da comunidade — às diversas lutas do quilombo no passado e no presente. Nesses discursos, a Lei Áurea é referida enquanto um processo inacabado, cuja efetiva aplicação só se dará quando toda a população negra do país tiver condições de viver com dignidade.

Os percursos pelo território do quilombo evocam distintas temporalidades e dão sentido aos diferentes lugares: os bananais que são a principal fonte de renda no presente e que, junto à roça, são um elemento de coesão da comunidade; os vestígios arqueológicos

da mineração, localizados em uma área tratada com maior reverência em meio à mata, sobretudo por se tratar de um lugar em que o sangue dos antepassados foi derramado; a capela de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, tombada pelo órgão estadual de patrimônio na década de 1970, enquanto espaço de sociabilidade religiosa e política desde o século XVIII aos dias atuais. Ademais, é recorrente a referência às ações da comunidade em prol da conservação da Mata Atlântica, bem como são frequentemente destacados por Vandir Rodrigues, que além de monitor ambiental é também *curandor* — conhecedor dos benefícios das plantas para a saúde —, as diversas ervas medicinais e as plantas que oferecem risco às pessoas.

Nota-se, tanto ao longo dos percursos quanto nos elementos mais frequentemente mencionados pelas lideranças e pelos envolvidos na atividade turística, a preponderância de Iaporunduva no conjunto das comunidades quilombolas do Vale do Ribeira e, por vezes, no conjunto das comunidades quilombolas do país. Do que se pode depreender do que é comunicado, muito disso se deve à articulação política de Benedito da Silva e dos diversos agentes que atuam em diversas frentes de atuação em nome das comunidades quilombolas da região e do país.

Marília Guerra, por sua vez, investigou as características do turismo de base comunitária realizado desde 2004 na Reserva Extrativista (Resex) e no território quilombola do Mandira, município de Cananeia, dedicando-se sobretudo a refletir sobre a musealização desse território. A comunidade do Mandira se autodenomina caiçara e quilombola e é beneficiária da Resex (um manguezal e parte do complexo estuarino-lagunar), vizinha à área reconhecida como quilombola em terra firme, da qual extrai ostras, mariscos e peixes (figura 2). Tanto o quilombo quanto a Resex foram reconhecidos/criados em 2002. Além de apresentar uma discussão fundamental sobre a legislação ambiental brasileira em perspectiva histórica, a autora também dá conta do debate a respeito dos ecomuseus ou museus de território, entendimento a partir do qual lê a atividade turística tal qual é desenvolvida entre os mandiranos. Sua pesquisa também se incumbiu de identificar motivações e consequências do processo conduzido com assessoria do Instituto Socioambiental acima referido.

Figura 2 – Paisagem da Reserva Extrativista e Quilombo do Mandira



Fotografia do autor (abr. 2018)

Marília Guerra destaca o fato de que o Inventário “não estabelece uma dicotomia entre bens naturais e culturais”, sendo que “os caminhos, os rios, as cachoeiras e demais componentes da paisagem registrados são aqueles detentores de significado aos moradores locais e, nesse sentido, são elementos de uma cultura”. Apesar disso, o instrumento busca enquadrar os bens nas categorias propostas pelo IPHAN, não sem apontar os problemas que essas delimitações impõem. Conforme notou, a partir da fala da jovem Thaís Josiane Pereira, escolhida como agente cultural pelos mandiranos quando da elaboração do *Inventário*, a construção do documento se tornou uma possibilidade de recuperação de elementos da história local capaz de incentivar a permanência dos mais jovens e, por conseguinte, a reprodução da própria comunidade. Da mesma forma sentiram Maria Rute Mandira e outros moradores da comunidade, que “se referiram ao inventário com um livro que guarda as histórias e as memórias do Mandira”. No processo da pesquisa, a autora menciona que, à medida que folheava o livro com os moradores, em especial com os mais velhos, “fatos ou histórias sobre as referências ali inventariadas iam aparecendo, demonstrando vínculos afetivos e históricos”. Além disso, nenhum dos moradores com quem falou “afirmou haver algum bem ou prática importante que não estivesse ali registrada” (2016, p. 99; 105).

A inter-relação que se construiu entre saberes locais e acadêmicos se destaca no caso de Mandira, pois, segundo apurou Guerra

[a] história da Comunidade e de seus patrimônios é contada hoje pelos mandiranos tendo como base fontes historiográficas (fruto do trabalho de pesquisadores no local) e orais (aquilo que permaneceu na memória dos antigos moradores e que foi transmitido entre as gerações). No entanto, poucos moradores dentro do grupo de turismo estão envolvidos em contar aos visitantes aspectos da história e dos modos de vida das gerações passadas e atuais. Entre os motivos, aos quais pudemos observar durante as entrevistas, estão a falta de autoconfiança (por não conhecerem muito bem a história ou por terem vergonha de se expor para grandes grupos), pela preferência por se dedicar às outras tarefas ligadas à viabilização da atividade turística ou, ainda, por não encontrarem a devida receptividade e suporte dentro da própria comunidade (2016, p. 151).

Assim sendo, o conteúdo inscrito no Inventário, bem como aquele que pesquisadores produziram em parceria com a comunidade, parecem dar conta das complexidades do modo de vida dos mandiranos, a ponto de ser validado como repositório de suas culturas, histórias, práticas e crenças. Como aponta a autora, isto não elimina as eventuais divergências, nem passa por cima das relações que a própria comunidade estabelece em seu interior, ou seja, não elimina sua vitalidade e os próprios conflitos inerentes às relações interpessoais: a comunidade permanece real.

Alguns desses aspectos também foram notados pelo grupo de estudantes da Universidade de São Paulo entre os dias 27 e 30 de abril de 2018. Ao longo dos dias de visita, foi possível identificar as relações estabelecidas com os diversos agentes que circulam ou se sobrepõem ao território quilombola oficialmente demarcado ou sobre o território de vida mandirano. A relação traumática e ainda por vezes tempestuosa com o parque estadual e a Fundação Florestal; a relação de solidariedade com o sítio do Porto do Meio, onde um mandirano mora e trabalha com o manejo sustentável da caixeta (*Tabebuia cassinoides*), e com a comunidade do Rio das Minas, onde as vizinhanças, com a parceria da Universidade Estadual Paulista e de uma organização não governamental, realizam

atividades de observação da fauna aquática. Envoltos por morros de mata nativa e por um lagamar, a comunidade do Mandira expressa uma relação bastante profunda com as riquezas naturais e a paisagem locais: sua história de luta pela permanência na região passa do trauma pela perda das áreas de roçado e pela humilhação associada ao trabalho no manguezal nos moldes antigos para a conquista da criação de uma Reserva Extrativista e pelo grande prêmio recebido pelo manejo sustentável da ostra, o que tornou a comunidade uma referência, como nos relatou Francisco Mandira, liderança da comunidade na conversa de boas-vindas ao grupo. Conforme lembra, em 2002 a comunidade foi premiada em Johannesburgo, na Rio+10, pela iniciativa ambiental, social e econômica relacionada às ostras. Para a comunidade, o ano de 2002 é considerado como o grande momento mandirano, efetivamente um marco fundacional: além do prêmio, no mesmo ano foi demarcada a área do quilombo pelo Instituto de Terras do Estado de São Paulo e foi criada a Reserva Extrativista. O trabalho de manejo das ostras é associado à iniciativa do Prof. Dr. Antônio Carlos Sant'Anna Diegues, da Universidade de São Paulo.

Se o sistema agrícola tradicional é pouco presente no cotidiano mandirano, o mesmo não se pode dizer da ostreicultura, que ocupa uma centralidade expressiva na vida da comunidade. Os viveiros de engorda são um dos principais destaques do roteiro turístico oferecido aos visitantes e a degustação dos moluscos integra a experiência. Um dos destaques no núcleo da comunidade é um bar-restaurant cujo carro chefe é a ostra, servida de diversas formas. Cabe ressaltar também que o centro comunitário local é decorado com um grande grafite em que uma concha estiliza a letra “d” do nome da comunidade.

Dentre os outros atrativos apresentados e mediados pela comunidade, destacam-se um grande sambaqui e as ruínas do que seria um engenho de arroz e uma casa de farinha. Atualmente fora dos limites oficialmente reconhecidos da comunidade, ambos os espaços evocam diversas memórias dos mais velhos que conduziram o grupo, Francisco e Leonardo Mandira. No sambaqui, especialmente, foi bastante significativa a fala de Francisco ao colocar lado a lado às narrativas do dilúvio do Mandira, que teria formado o monte de conchas e outros materiais, e as “lendas de cientistas” que falam de povos de milhares de anos atrás e de seus hábitos de descarte. Ambas as narrativas são postas em pé de igualdade, numa ação que não hierarquiza regimes distintos de saber.

À parte das atividades programadas de visitação, envolveu parte da comunidade e o grupo uma apresentação espontânea do fandango caiçara, expressão registrada como patrimônio imaterial brasileiro. Envolvendo velhos e jovens, a roda foi marcada pelo revezamento de integrantes nos instrumentos musicais em torno do velho cantador e conhecedor de modas caiçaras e caipiras.

O Instituto Socioambiental (ISA), responsável técnico pelo Inventário, é uma organização que foi fundada em 1994 por pessoas cuja atuação diz respeito à luta por direitos sociais e ambientais. Apresenta-se como uma instituição promotora da sustentabilidade socioambiental, indicando assim um entendimento amplo da inter-relação entre natureza e cultura. Dentre os programas implementados pelo ISA está o *Vale do Ribeira*, responsável por assessorar as comunidades quilombolas desta bacia hidrográfica em diversas frentes.

O Inventário foi elaborado ao longo de três anos de trabalho de campo em 16 comunidades quilombolas. De acordo com os editores,

a proposta de fazer o levantamento dos bens culturais nasce[u] dos próprios quilombolas, *preocupados pela falta de conhecimento e*

reconhecimento por parte do Estado e da sociedade brasileira em relação aos seus direitos territoriais e pela ameaça permanente dos grandes projetos de infraestrutura na região, entre eles, os de barragens no Rio Ribeira de Iguape, com grande potencial de impacto para a região e diretamente sobre alguns territórios quilombolas (ANDRADE e TATTO, 2013, p. 7. Grifos meus).

Além da iniciativa quilombola, destaca-se a justificativa destes para se valer deste instrumento: a busca pelo *conhecimento e reconhecimento*, ou seja, que a sociedade e Estado brasileiros não apenas tomassem conhecimento de sua existência como também reconhecessem o seu valor. Estes seriam pontos de partida para o reconhecimento de direitos territoriais e, novamente, mobilizariam aliados contra as ameaças reais à existência das comunidades quilombolas. O levantamento identificou 180 bens, classificados nas cinco categorias propostas pelo INRC/IPHAN, a partir do que preconiza o Decreto nº 3.551/2000, que instituiu o Registro do Patrimônio Imaterial e o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial. Corroborando o ponto de vista das comunidades, a intenção dos editores é a de que o inventário fosse um material a auxiliar gestores públicos na formulação e implementação de políticas de salvaguarda de bens culturais quilombolas (2013, p. 9).

Ao construir um panorama do patrimônio cultural quilombola no Vale do Ribeira, os editores chamaram a atenção para o fato de que grande parte dos bens inventariados são *Lugares*, o que reforça o sentido de território vivido como fundante da identidade quilombola. Além de apresentar dados sobre os bens, demonstrando a sua situação de acordo com as classificações do IPHAN (íntegro, ruína ou memória), levanta-se a questão do acesso aos lugares e das condições de reprodução de práticas e modos de fazer como determinantes para essas situações em que se encontram esses bens. Por fim, “a equipe de trabalho juntamente com os agentes culturais e a partir das reuniões de validações e seminário final, concluiu que os encaminhamentos relacionados à urgência da salvaguarda do patrimônio imaterial quilombola passa pela proteção do sistema agrícola”, compreendido da seguinte forma:

A reunião destas esferas que constituem a dinâmica sociocultural quilombola evidencia que o valor é maior de que a sua função de “matar a fome”. A roça faz parte da identidade cultural dos quilombos do Vale do Ribeira e alimenta não só o corpo físico, mas também o imaginário, o valor de estar junto e compartilhar, a percepção dos ciclos da natureza, o pertencimento a um lugar, o legado deixado pelos mais velhos (ANDRADE e TATTO, 2013, p. 30-32; 36).

Sendo assim, a percepção dos quilombolas do declínio da atividade agrícola, atestado pela redução da diversidade de produtos cultivados, de pessoas envolvidas na atividade, do tamanho das roças atesta o risco para os conhecimentos tradicionais. Muitos são os fatores que são apresentados pelos quilombolas para essa queda: uma legislação ambiental que desconsidera suas relações com o ambiente; as alternativas mais atrativas aos mais jovens fora das comunidades; a falta de assistência técnica rural e as dificuldades para comercializar os excedentes (ANDRADE e TATTO, 2013, p. 36). É sobre essa realidade que o plano de salvaguarda do Sistema Agrícola Tradicional de Comunidades Quilombolas do Vale do Ribeira deverá atuar decisivamente, como já vem atuando desde essa tomada de consciência.

4. CONCLUSÃO: NARRATIVAS DE LUTA E RESISTÊNCIA

A reflexão sobre os bens culturais tangíveis e intangíveis das comunidades de Mandira e Ivaporunduva foi resultado de um processo lento, desafiador e que possibilitou não somente a preocupação com a conservação e salvaguarda de práticas, saberes, edificações e expressões como também levou as comunidades a tomarem consciência de que estes elementos permitem-nas ser o que são e, além disso, instrumentalizam-nas em suas diversas lutas. Ademais, são esses elementos que, mobilizados pelas diversas estratégias de mediação, comunicam ao público externo o sentido da identidade quilombola. Nesse sentido, patrimonializar — ou rememorar os sentidos atribuídos aos bens que expressam a cultura quilombola — foi e é um importante caminho para sair da invisibilidade, para construir a autoestima, para reivindicar direitos e assistência. Comunicar o patrimônio é falar de si em primeira pessoa (no caso, na primeira do plural, como frequentemente ressaltam).

De tal modo, o Estado (de molde europeu/ocidental) e suas práticas e políticas, sobretudo as culturais, herdadas de uma tradição marcada pela subalternização de tudo aquilo que não se assemelhasse aos padrões historicamente construídos, acabaram por se transmutar em instrumentos de reconhecimento para essas mesmas sociedades e sua descendência. Pressões, negociações e revisões resultaram e resultam, apesar de grandes resistências por parte do *establishment* político-econômico, em uma série de dispositivos legais e científicos a viabilizar a existência de grupos sociais cujo direito à diferença se ampara (ou deveria ser amparado) por uma Carta que suplantou uma identidade nacional autoritária por um Estado diverso e multicultural. A apropriação do turismo, praticado em moldes definidos pelas próprias comunidades, longe de representar uma “contaminação” ou uma “mitificação” das narrativas históricas locais — e dar crédito a esse viés seria referendar a perspectiva dominante e abrir mão da crítica às “nossas” práticas turísticas ou patrimoniais — representou, no caso desses dois grupos, o fortalecimento de vínculos interpessoais e com a terra, uma vez que esta foi a condição primeira para o desenvolvimento de mais essa atividade econômica.

As políticas que elaboraram e aplicam para o turismo vêm acompanhadas de uma “política do passado”, ou seja, uma discussão e tomada de decisão coletivas sobre a mobilização da memória histórica da comunidade, a mesma que é comunicada pelas estratégias de mediação cultural empreendidas ao longo das visitas. A análise dessa mobilização poderá nos oferecer subsídios para identificar as relações entre a memória da escravidão e das resistências cotidianas e a formulação de políticas voltadas para a reparação dos crimes cometidos pelo Estado brasileiro (colonial, imperial e republicano) contra a população africana e afro-brasileira, bem como com a produção do conhecimento, historiográfico e antropológico em especial.

A forma como têm buscado apresentar-se frente ao Estado e sociedade brasileiros, para além do atendimento das necessidades de subsistência, pode ser compreendida também como da ordem do reconhecimento enquanto agentes históricos. É por intermédio dessa tomada de consciência que o país pode repensar o seu projeto de sociedade, assumindo de fato essas experiências históricas como formadoras do corpo social, sem negar traumas, conflitos e divergências. Reconhecer a historicidade reclamada por essas sociedades significa compreender a sua dinâmica para além do passado escravocrata e enfatizar, sobretudo, sua forma de organização social pautada, por exemplo, pela concepção que têm das relações entre sujeitos, grupo e ambiente. Significa, ainda, como

apresenta Claudio Furtado, “recentrar o estudo das diásporas africanas como constitutivas, na multiplicidade e multidimensionalidade, inclusivamente temporais, da história de África” (2016, p. 132), lembrando que, como trataram João José Reis e Flávio Gomes, muitos aspectos da história anterior à travessia atlântica podem estar presentes nas reelaborações realizadas pelos africanos nas Américas (1996, p. 12).

Também caberá discutir adiante a significativa contribuição dada pelo turismo e pelas políticas de salvaguarda desenvolvidas nessas/com essas duas comunidades ao debate sobre memória histórica da escravidão, à luz de ações que também vêm sendo implementadas em outras comunidades quilombolas ou em roteiros relacionados à história da escravidão, como o projeto Passados Presentes, no estado do Rio de Janeiro. Reconhecer a escravidão e a violência dela decorrente como fundantes da sociedade brasileira e o seu papel na formação do Sudeste — que recebeu mais da metade dos africanos aqui aportados — é necessário e urgente para que se enfrentem as heranças desse crime contra a humanidade no Brasil contemporâneo e também para que se combata não somente racismo presente nas relações interpessoais como também aquele que está arraigado às práticas institucionais do Estado brasileiro e de seus agentes.

De todo modo, o que se pôde verificar nos dois quilombos pesquisados até o presente momento é a centralidade das lutas e da resistência contra diversos agentes desagregadores, expressões da permanência das estruturas racistas que desconsideram as referências culturais dessas comunidades. Nesse sentido, a referência constante às lutas do passado — dessas comunidades em particular ou da população negra brasileira em geral — coloca o presente em perspectiva histórica. Paralelamente, a relação com a Mata Atlântica, que extrapola o entendimento clássico do ambientalismo, bem como a relação com as marcas da identidade quilombola e com a memória histórica se fundem: sua interdependência demonstra o quanto as políticas públicas necessitam com urgência ser pensadas de forma integral.

REFERÊNCIAS

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

ANDRADE, Anna Maria; TATTO, Nilto (ed.). *Inventário cultural de quilombos do Vale do Ribeira*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2013.

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

BOMENY, Helena (org.). *Constelação Capanema: intelectuais e políticas*. Rio de Janeiro: Ed. FGV; Bragança Paulista: Ed. USF, 2001.

CHOAY, Françoise. *A alegoria do patrimônio*. 3ª ed. São Paulo: Edição Liberdade/ Ed. Unesp, 2006.

CHUVA, Márcia. *Os arquitetos da memória: sociogênese das práticas de preservação do patrimônio cultural no Brasil (anos 1930-1940)*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2009.

CUNHA, Manuela Carneiro da; CESARINO, Pedro de Niemeyer (org.). *Políticas culturais e povos indígenas*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014.

- CURY, Isabelle (org.). *Cartas patrimoniais*. 3ª ed. Brasília: IPHAN, 2004.
- DIAS, Maria Odila da Silva. *Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX*. 2ª ed. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1995.
- DIEGUES, Antonio C. S. *O mito moderno da natureza intocada*. São Paulo: Hucitec, 2008.
- FURTADO, Claudio Alves. O continente africano e a produção africana do conhecimento. *Revista Latino-americana de Estudos Avançados*. Foz do Iguaçu, v.1, n.1. jan./jun. 2016.
- GALLOIS, Dominique Tilkin. Wajãpi frente à sua “cultura”. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Brasília, v. 32, 2005. (Dossiê Patrimônio Imaterial e Biodiversidade, coord. Manuela Carneiro da Cunha).
- GOMES, Angela M. C. *História e Historiadores: a política cultural do Estado Novo*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 1999.
- GONZÁLEZ-VARAS, Ignacio. *Conservación de bienes culturales: teoría, historia, principios y normas*. 3ª ed., Madri: Cátedra, 2003.
- GUERRA, Marília F. *Musealização de territórios e turismo de base comunitária: reflexões sobre a comunicação e a salvaguarda do patrimônio da Reserva Extrativista do Mandira, Cananeia/SP*. Dissertação (Mestrado em Museologia), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.
- MARINS, Paulo C. G. Novos patrimônios, um novo Brasil? Um balanço das políticas patrimoniais federais após a década de 1980. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 29, n. 57, 2016.
- MARTINS, Alessandra B. M. *A experiência de turismo do Quilombo Ivaporunduva, Eldorado, São Paulo: análise dos elementos responsáveis pelo seu desenvolvimento*. Dissertação (Mestrado em Mudança Social e Participação Política), Escola de Artes, Ciências e Humanidades, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.
- MATTOS, Hebe. “Remanescentes das comunidades dos quilombos”: memória do cativo e políticas de reparação no Brasil. *Revista USP*, São Paulo, n. 68, dez./fev. 2005-2006.
- O'DWYER, Eliane Cantarino (org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2002.
- REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- SILVA, Fernando Fernandes da. *As cidades brasileiras e o patrimônio cultural da humanidade*. 2ª ed. São Paulo: Peirópolis/Edusp, 2012.
- VELLOSO, Monica P. Os intelectuais e a política cultural do Estado Novo In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília N. (org.). *O Brasil Republicano: o tempo do nacional-estatismo do início da década de 1930 ao apogeu do Estado Novo*. v. 2. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

WISSENBACH, Maria C. C. *Práticas religiosas, errância e vida cotidiana no Brasil (finais do século XIX e inícios do XX)*. São Paulo: Intermeios, 2018.

Socioenvironmental heritage and the narratives of quilombola resistance

Abstract: Considering the debates about Brazilian heritage policies, especially those focused to intangible heritage, the purpose of this article is to analyze the motivations of two quilombo communities in the Ribeira Valley, in the south of the state of São Paulo, in the search for official recognition of their cultural references. In the same way, we intend to analyze the way in which they mediate cultural and natural heritage and elaborate their own historical narratives. In addition to revealing an integral conception of heritage, in which nature and culture are interdependent among themselves, these communities also demonstrate to what extent the tourist activity plays the role of communicating the history of the quilombola resistance and of attracting allies in defense of their territorial rights.

Keywords: quilombos; intangible heritage; Ribeira Valley; tourism; afro-Brazilian history.

Artigo recebido em 03/06/2018. Aceito para publicação em 06/02/2019.