

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO ECONÔMICO E
SOCIOAMBIENTAL

JULIANA MONTEIRO PEDRO

A LEGISLAÇÃO ARQUEOLÓGICA *VERSUS* A EXISTÊNCIA DE
SOCIEDADE DIVERSA, AS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DO CARMO E
SANTA LUZIA DO MARUANUM (AMAPÁ-BRASIL)

CURITIBA

2021

JULIANA MONTEIRO PEDRO

**A LEGISLAÇÃO ARQUEOLÓGICA *VERSUS* A EXISTÊNCIA DE
SOCIEDADE DIVERSA, AS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DO CARMO E
SANTA LUZIA DO MARUANUM (AMAPÁ-BRASIL)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito Econômico e Socioambiental, Área de concentração: Direito Socioambiental e Sustentabilidade, Linha de Pesquisa: Estado, Sociedades e Meio Ambiente, da Escola de Direito, da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Direito.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Frederico Marés de Souza Filho

CURITIBA

2021

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central
Edilene de Oliveira dos Santos CRB-9/1636

P372L
2021

Pedro, Juliana Monteiro
A legislação arqueológica versus a existência de sociedade diversa, as comunidades quilombolas do Carmo e Santa Luzia do Maruanum (Amapá-Brasil) / Juliana Monteiro Pedro ; orientador: Carlos Frederico Marés de Souza Filho. -- 2021
204 f. : il. ; 30 cm

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2021.
Inclui bibliografia

1. Direito ambiental. 2. Civilização moderna. 3. Comunidades de escravos fugitivos. 4. Patrimônio histórico – Legislação. I. Souza Filho, Carlos Frederico Marés de. II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Direito. III. Título

Doris. 4. ed. – 341.347

JULIANA MONTEIRO PEDRO

**A LEGISLAÇÃO ARQUEOLÓGICA *VERSUS* A EXISTÊNCIA DE
SOCIEDADE DIVERSA, AS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DO CARMO E
SANTA LUZIA DO MARUANUM (AMAPÁ-BRASIL)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito Econômico e Socioambiental, Área de concentração: Direito Socioambiental e Sustentabilidade, Linha de Pesquisa: Estado, Sociedades e Meio Ambiente, da Escola de Direito, da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Direito.

BANCA EXAMINADORA

Professor Doutor Carlos Frederico Marés de Souza Filho (orientador)
Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Professora Doutora Maria Cristina Vidotte Blanco Tárrega
Universidade Federal de Goiás

Professor Doutor Manuel Munhoz Caleiro
Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul – Campos Navirai
Universidade Federal de Goiás

Professora Doutora Heline Sivini Ferreira
Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Professora Doutora Cinthia Obladen de Almendra Freitas
Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Curitiba, 23 de março de 2021.

Dedico aos moradores dos quilombos do Carmo e Santa Luzia do Maruanum
que resistem e (re)existem nos belos campos da Região Amazônica.
À minha mãe Ilma, por ser minha fonte de inspiração e incentivo.

AGRADECIMENTOS

À força divina que me conduz em todos os momentos.

Aos moradores das Comunidades Quilombola de Carmo e Santa Luzia do Maruanum no Estado do Amapá, por toda compreensão e colaboração na realização desta pesquisa, em especial à Dona Marciana pelo amparo na comunidade.

Aos meus pais, Júlio e Ilma, pelo apoio e amor incondicional, e por toda compreensão e incentivo que tiveram durante essa jornada. Aos meus irmãos Rodrigo e Alexandre e as minhas sobrinhas Júlia e Beatriz e ao meu sobrinho Júlio César pelo amor e carinho.

Ao meu orientador Prof. Dr. Carlos Marés, muita gratidão pelos ensinamentos de vida, sabedoria e teóricos que foram e são generosamente compartilhados com todos nós. Por suas profícuas orientações e pela confiança depositada em mim.

Ao Prof. Dr. Manuel Caleiro que de modo tão dedicado fortaleceu os conhecimentos sobre o Constitucionalismo na América Latina, como também foi fonte de diálogo e contribuições para o desenvolvimento da tese.

À Prof^ª. Dra. Heline Sivini Ferreira pelas importantes contribuições na Banca de qualificação, partilha de conhecimentos, incentivo e por ser fonte de inspiração para todos nós alunos da PUCPR.

À Eva Curelo por sua generosidade e abrigo na minha estada solitária em Curitiba.

Às amigas Célia Costa, Anne Pimentel e Amanda Silveira pelo incentivo, apoio e consolo nos momentos de dificuldades e também pelas alegrias e vitórias compartilhadas. Por toda troca de ideias que colaboraram para que eu desenvolvesse a pesquisa.

À amiga Michelly Rodrigues, pela amizade e apoio emocional.

Aos membros do grupo de pesquisa em Direito Socioambiental, pelas contribuições coletivas, em especial às amigas Flávia Rossito, Ana Letícia, Paulinha, Adrielle, Nádia, Anne, Bruna, Vercilene Dias, Amanda e Liana, e aos amigos Manuel e Oriel.

Ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), em especial aos professores e técnicos.

Ao arqueólogo Lúcio Costa do Instituto de Pesquisa Tecnológica e Científica do Estado do Amapá, pela recepção e diálogos sobre o tema pesquisado.

Aos Professores do Programa de Mestrado em Desenvolvimento Regional da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP) que cursei, em especial ao prof. Dr. Jadson Porto por acreditar na minha inclinação para a pesquisa e incentivo para o doutorado em outros polos acadêmicos.

Ao coordenador do Curso de Direito da UNIFAP Prof. Msc. Zacarias Araújo por toda atenção e apoio nas parcerias realizadas entre a UNIFAP e PUCPR.

Ao Prof. Msc. Sérgio Figueira, da UNIFAP, pelo carisma e aconselhamentos durante o exercício da docência e pesquisa.

À colega Prof. Dra. Daize Wagner, da UNIFAP, pelo diálogo em relação ao tema pesquisado.

Aos colegas professores membros do colegiado do Curso de Direito e aos Gestores da Universidade Federal do Amapá por terem deliberado de modo favorável ao meu afastamento para qualificação.

Clando banto santo canta
Aos quatro cantos sons que Antes eram pranto
Benza deusa benzedeira
Índia Preta das bandas do Curiaú

Foi quem herdou a senzala
E a transformou com um ramo de flor
Fez uma grande sala pôs um altar
E santo expedito no andor

Tum tum tum não para coração dispara
Vou dançando quem me embala é o tambor
Me tremi na sala
Me peiou a cabala
Na chibata eu vi nasceu um ramo de flor

Música “Banto” Patrícia Bastos (BASTOS, 2016)

RESUMO

A formação das comunidades quilombolas do Carmo e Santa Luzia do Maruanum no Estado do Amapá se dá em processos históricos de colonização europeia, com a utilização de mão de obra escravizada de Africanos, mas também ressalta a resistência dos povos nos vastos campos da floresta Amazônica. Essas comunidades apresentam contatos cotidianos com o material arqueológico em matas e roçados e ainda guardam traço de técnicas ancestrais dos ameríndios na confecção de peças de barro retirados da própria região e elaborado pelas “mulheres louceiras”, como são conhecidas entre os seus moradores. Contudo, a legislação do patrimônio arqueológico apresenta contrapontos aos eventos que ocorrem nessas comunidades, impondo repressão para a proteção. Diante disso, a tese norteou a seguinte problemática: como o modelo moderno de proteção do patrimônio arqueológico se contrapõe à vivência das comunidades quilombolas do Carmo e Santa Luzia do Maruanum no Amapá? O objetivo geral destinou-se a analisar de que forma ocorre a contradição entre a proteção do patrimônio arqueológico no Brasil e a vivência das comunidades quilombolas do Carmo e Santa Luzia do Maruanum no Amapá. Assim, como metodologia adotou-se a abordagem dialética na contraposição entre o direito moderno, que estabelece a legislação arqueológica, e a prática comunitária. Também foi utilizada a pesquisa de campo, com a observação direta e o apoio de um roteiro de entrevista durante a coleta de dados, para viabilizar a compreensão da interrelação entre as comunidades pesquisadas e o material arqueológico. As dinâmicas sociais presentes ao longo do tempo são estabelecidas dentro do cotidiano comunitário, com raras interferências externas. Os moradores ressaltaram na oralidade a continuidade de conhecimentos tradicionais e rotinas para manutenção de suas famílias como a da prática de plantações. Os achados arqueológicos são relatados como parte de suas vivências. Na busca de entendimentos jurídicos teóricos quanto a normatividade interna perpassou-se pelas as correntes do pluralismo jurídico e da jusdiversidade, esta última foi a que mais se enquadrou ao que de fato ocorre no meio comunitário e sua interação como os bens arqueológicos. As argumentações quanto à existência de sociedade diversa e o respeito aos seus costumes foram suscitados nas abordagens da Constituição da República Federativa do Brasil e da Convenção 169 da OIT que reconhecem as organizações sociais dos povos indígenas e das comunidades tradicionais, como são os casos da internormatividade das comunidades quilombolas do Carmo e Santa Luzia do Maruanum e os objetos arqueológicos.

PALAVRAS-CHAVE: Modernidade. Comunidades Quilombolas. Maruanum. Legislação de Proteção do Patrimônio Arqueológico. Prática Comunitária.

ABSTRACT

The formation of the quilombola communities of Carmo and Santa Luzia do Maruanum in the State of Amapá takes place in historical processes of European colonization, with the use of enslaved labor from Africans, but it also highlights the resistance of the peoples in the vast fields of the Amazon rainforest. These communities have daily contacts with the archaeological material in forests and fields and still retain traces of ancestral techniques of the Amerindians in the making of clay pieces taken from the region itself and elaborated by the “*mulheres louceiras*” (women of pottery), as they are known among their residents. However, the legislation on archaeological heritage presents counterpoints to the events that occur in these communities, imposing repression for protection. In view of this, the thesis guided the following problem: how does the modern model of protection of the archaeological heritage contrast with the experiences of the quilombola communities of Carmo and Santa Luzia do Maruanum in Amapá? The general objective was to analyze how the contradiction between the protection of the archaeological heritage in Brazil and the experience of the quilombola communities of Carmo and Santa Luzia do Maruanum in Amapá occurs. Thus, as a methodology, a dialectical approach was adopted in the contrast between modern law, which establishes archaeological legislation, and community practice. Field research was also used, with direct observation and the support of an interview guide during data collection, to facilitate the understanding of the interrelationship between the researched communities and the archaeological material. The social dynamics present over time are established within the community routine, with rare external interferences. Residents emphasized in the orality the continuity of traditional knowledge and routines for the maintenance of their families, such as the practice of plantations. Archaeological findings are reported as part of their experiences. In the search for theoretical legal understandings as to internal normativity, it went through the streams of legal pluralism and jusdiversity, the latter was the one that best fit what actually occurs in the community and its interaction with archaeological goods. The arguments regarding the existence of a diverse society and respect for its customs were raised in the approaches of the Constitution of the Federative Republic of Brazil and of ILO Convention 169 that recognize the social organizations of indigenous peoples and traditional communities, as are the cases of internormativity quilombola communities of Carmo and Santa Luzia do Maruanum and archaeological objects.

KEYWORDS: Modernity. Quilombola Communities. Maruanum. Legislation for the Protection of Archaeological Heritage. Community Practice.

RESUMEN

La formación de las comunidades quilombolas de Carmo y Santa Luzia do Maruanum en el estado de Amapá se desarrolla en procesos históricos de colonización europea, con el uso de mano de obra esclava de africanos, pero también destaca la resistencia de los pueblos en los vastos campos de la selva amazónica. Estas comunidades tienen contactos diarios con el material arqueológico en bosques y campos y aún conservan vestigios de técnicas ancestrales de los amerindios en la elaboración de piezas de arcilla tomadas de la propia región y elaboradas por las "mulheres louceiras" (mujeres alfareras), como se las conoce entre sus residentes. Sin embargo, la legislación sobre patrimonio arqueológico presenta contrapuntos a los hechos que ocurren en estas comunidades, imponiendo represión por protección. Ante esto, la tesis orientó el siguiente problema: ¿cómo contrasta el modelo moderno de protección del patrimonio arqueológico con la experiencia de las comunidades quilombolas de Carmo y Santa Luzia do Maruanum en Amapá? El objetivo general fue analizar cómo se da la contradicción entre la protección del patrimonio arqueológico en Brasil y la experiencia de las comunidades quilombolas de Carmo y Santa Luzia do Maruanum en Amapá. Así, como metodología, se adoptó un enfoque dialéctico en el contraste entre el derecho moderno, que establece la legislación arqueológica, y la práctica comunitaria. También se utilizó la investigación de campo, con observación directa y el apoyo de una guía de entrevista durante la recolección de datos, para facilitar la comprensión de la interrelación entre las comunidades investigadas y el material arqueológico. Las dinámicas sociales presentes a lo largo del tiempo se establecen dentro de la vida cotidiana de la comunidad, con raras interferencias externas. Los residentes enfatizaron la continuidad de los conocimientos tradicionales y las rutinas para mantener a sus familias, como las prácticas de plantación. Los hallazgos arqueológicos se informan como parte de sus experiencias. En la búsqueda de entendimientos jurídicos teóricos en cuanto a la normatividad interna, pasó por las corrientes del pluralismo jurídico y la jusdiversidad, esta última fue la que mejor encajó con lo que efectivamente ocurre en la comunidad y su interacción con los bienes arqueológicos. Los argumentos sobre la existencia de una sociedad diversa y el respeto a sus costumbres fueron planteados en los planteamientos de la Constitución de la República Federativa de Brasil y del Convenio 169 de la OIT que reconocen las organizaciones sociales de los pueblos indígenas y comunidades tradicionales, como son los casos de internormatividad comunidades quilombolas de Carmo y Santa Luzia do Maruanum y objetos arqueológicos.

PALABRAS CLAVE: Modernidad. Comunidades quilombolas. Maruanum. Legislación para la Protección del Patrimonio Arqueológico. Práctica comunitaria.

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

AID	Área de Influência Direta
AI-1	Ato Institucional nº. 1, de 9 de abril de 1964
AI-2	Ato Institucional nº. 2, de 27 de outubro de 1965
ADCT	Atos das Disposições Constitucionais Transitórias
ADIN	Ação Direta de Inconstitucionalidade
AMCEL	Porto de Santana pela Amapá Florestal e Celulose S.A.
ARENA	Aliança Renovadora Nacional
BR	Rodovia Federal
CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CEPA	Centro de Ensino e Pesquisas Arqueológicas
CNA	Centro Nacional de Arqueologia
COVID-19	Doença do Coronavírus referente ao ano de 2019.
CONAMA	Conselho Nacional de Meio Ambiente
CPC	Centro Popular de Cultura
DEPAM	Departamento de Patrimônio Material e Fiscalização
DL	Decreto-Lei
DNPM	Departamento Nacional de Produção Mineral
ECO-92	Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento, no ano de 1992, na cidade do Rio de Janeiro
FAC	Ficha de Caracterização da Atividade
ICOMOS	Conselho Internacional dos Monumentos e sítios
IMPROIR	Instituto Municipal de Promoção da Igualdade Racial
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
MAE	Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade Federal do Paraná
MDB	Movimento Democrático Brasileiro
OIT	Organização Internacional do Trabalho
PRONAPABA	Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas na bacia Amazônica
PRONAPA	Projeto Nacional de Pesquisas Arqueológicas
PUCPR	Pontifícia Universidade Católica do Paraná

RTID	Relatório Técnico de Identificação e Delimitação
Séc.	Século
SISNAMA	Sistema Nacional do Meio Ambiente no Brasil
SNUC	Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza
SPHAN	Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico
STF	Supremo Tribunal Federal
TCE	Termo de Compromisso do Empreendedor
UNESCO	Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura
UNIDETROIT	Instituto Internacional para a Unificação do Direito Privado
USP	Universidade de São Paulo

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	15
2 COTIDIANO DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DE CARMO E SANTA LUZIA DO MARUNAUM ENTORNO DO MATERIAL ARQUEOLÓGICO: VIVÊNCIAS DE CAMPO	21
2.1 PROCESSO HISTÓRICO DA FORMAÇÃO DOS QUILOMBOS E A MAGNITUDE DO RIO MARUANUM NO AMAPÁ	21
2.2“QUANDO ME ENTENDI”: MODOS DE VIDA DAS COMUNIDADES	35
2.3 ETNOARQUEOLOGIA: “COISAS” e “ÍNDIOS”, OS ACHADOS ARQUEOLÓGICOS E AS DINÂMICAS SOCIAIS	49
3 ENTRE DOIS MUNDOS: O DA MODERNIDADE E SUA PROTEÇÃO JURÍDICA AO PATRIMÔNIO ARQUEOLÓGICO E O DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DE CARMO E SANTA LUZIA DO MARUANUM	60
3.1 MODERNIDADE E A NATUREZA	60
3.2 A MODERNIDADE E OS MOVIMENTOS DO QUILOMBISMO NO BRASIL	69
3.3 A CRISE AMBIENTAL E O DIREITO	87
3.3.1 Do meio ambiente ao patrimônio arqueológico, o modelo de proteção jurídica dentro da modernidade.....	90
3.4 TRADIÇÃO CERAMISTA E O COTIDIANO: ENTRE O PASSADO E O PRESENTE, DA ETNOARQUEOLOGIA À ARQUEOLOGIA DO PRESENTE	97
3.4.1 As “coisas dos índios” e o valor do patrimônio arqueológico	112
4 A PROTEÇÃO DO PATRIMÔNIO ARQUEOLÓGICO EM CONTRAPOSIÇÃO À DIVERSIDADE DA EXISTÊNCIA COMUNITÁRIA DOS QUILOMBOS DO CARMO E SANTA LUZIA DO MARUNAUM (AMAPÁ) ...	115
4.1 A PROTEÇÃO LEGAL DO PATRIMÔNIO CULTURAL	115
4.2 A LEI DOS SAMBAQUIS	126
4.2.1 Condutas ilegais e a prática comunitária	137

4.3 A LUTA DOS POVOS, O QUILOMBISMO E O RECONHECIMENTO DE DIREITOS.....	144
4.3.1 Os quilombos do Carmo e Santa Luzia do Maruanum na luta pelo reconhecimento de sua territorialidade.....	153
4.4 O DIREITO À EXISTÊNCIA DE SOCIEDADE DIVERSA NOS QUILOMBOS CARMO E SANTA LUZIA DO MARUNAUUM	160
4.4.1 Teorias jurídicas sobre a normatividade comunitária	164
4.4.2 O direito aos modos de vida comunitário em interação com o material arqueológico	173
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	178
REFERÊNCIAS	182
APÊNDICE A – ROTEIRO DE ENTREVISTA COM OS MORADORES DE CARMO E DE SANTA LUZIA DO MARUANUM QUANTO AO PATRIMÔNIO ARQUEOLÓGICO	197
ANEXO A – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO	200
ANEXO B – TERMO DE COMPROMISSO DE UTILIZAÇÃO DE DADOS	203
ANEXO C – PARECER DO COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA	204

1 INTRODUÇÃO

As comunidades que compõem o Distrito do Maruanum são comunidades tradicionais quilombolas que possuem ritmos próprios de vivenciar o cotidiano. O Amapá enquanto território é rico em material arqueológico e essas peças arqueológicas fazem parte do cotidiano dessas comunidades, sendo encontradas nas matas, nos roçados e até mesmo na área residencial. Dessa forma surge o questionamento como problema de pesquisa: como o modelo moderno de proteção do patrimônio arqueológico se contrapõe à vivência das comunidades quilombolas do Carmo e Santa Luzia do Maruanum no Amapá? A tese é de que essas comunidades quilombolas tem autonomia para gerir seus territórios com a invocação de suas práticas cotidianas internas, inclusive em relação aos bens arqueológicos, fatos contrapostos aos da legislação de proteção do patrimônio arqueológico vigente. Fez-se o enfrentamento dentro da proteção jurídica aos bens culturais estabelecidos pela Constituição de 1988, que os ampara de maneira ampla em materiais, como é o caso dos objetos arqueológicos, e dos imateriais, formados pela própria dinâmica comunitária tradicional (cultura popular).

Essa pesquisa constitui-se como mais uma fonte teórica que se une as pesquisas existentes sobre as comunidades quilombolas do Carmo e Santa Luzia do Maruanum. As pesquisas já realizadas sobre essas comunidades são voltadas à Antropologia, Sociologia, Educação, Botânica, Desenvolvimento Regional, dentre outras áreas do conhecimento. Neste sentido, essa investigação traz um outro enfoque ao apresentar uma pesquisa no âmbito jurídico, mais especificamente do direito socioambiental tendo como defesa um novo olhar ancorado nas bases teóricas da jusdiversidade, sem deixar de observar o pluralismo jurídico que objetiva o reconhecimento de normatividades de sociedades diversas pelo Estado.

As fontes bibliográficas utilizadas para a construção são robustas e reconhecidas no meio acadêmico, sendo a maioria dissertações, teses, artigos científicos, capítulos de livros que possibilitaram um diálogo com o desenvolvimento do pensamento dialético a respeito da importância das comunidades quilombolas do Carmo e Santa Luzia do Maruanum manterem suas próprias organizações sociais, com a autorregulação, auto atribuição e autonomia para administrar seus territórios. E conseqüentemente de gerir todo o material arqueológico que faz parte dos modos de vida dos comunitários, para que a legislação de proteção do patrimônio arqueológico não venha a puni-los em razão dos seus modos de interações socioambientais nesses espaços territoriais.

Em relação às limitações impostas à pesquisa está o evento imprevisível da pandemia da COVID-19 no ano de 2020 que para essa investigação representou um grande desafio, pois vários órgãos federais como o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e as bibliotecas, inclusive da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), suspenderam os atendimentos. Felizmente, a pesquisa de campo foi realizada entre dezembro de 2019 e janeiro de 2020, antes da COVID-19 expandir-se por todo o Brasil, ocasionando o isolamento social e consequentemente o fechamento de muitas comunidades para pesquisa. Por isso, não foram possíveis outros retornos durante todo o ano às comunidades de Carmo e Santa Luzia do Maruanum. Contudo, o material coletado apresentou qualidade de informações suficientes para essa pesquisa.

Delineou-se o objetivo geral analisar de que forma ocorre a contradição entre a proteção do patrimônio arqueológico no Brasil e a vivência das comunidades quilombolas do Carmo e Santa Luzia do Maruanum no Amapá. Já os objetivos específicos foram: I) descrever a vivência dos comunitários quilombolas e o material arqueológico nas localidades; por isso foi necessária a pesquisa *in loco* com a observação direta, a realização de entrevistas, e a descrição dos modos de vida das comunidades de Carmo e Santa Luzia do Maruanum; II) analisar as dinâmicas sociais, inclusive a continuidade dos conhecimentos tradicionais das comunidades com os bens arqueológicos em face da modernidade, e com a discussão entre a imposição da modernidade em detrimento aos modos de vida das comunidades quilombolas do Carmo e Santa Luzia do Maruanum estabeleceu-se um diálogo com a etnoarqueologia com ênfase na arqueologia do presente; III) refletir sobre a normatividade da legislação de Proteção do Patrimônio Arqueológico e a existência diversa dessas comunidades, com o pensar sobre as contradições jurídicas do arcabouço da legislação de Proteção do Patrimônio Arqueológico vigente em contraponto com a realidade vivenciada pelas comunidades quilombolas do Carmo e Santa Luzia do Maruanum a respeito das dinâmicas estabelecidas entre a comunidade e os bens arqueológicos.

O caminhar metodológico deste estudo foi a partir do método de abordagem dialético com execução de pesquisa de campo. O método de abordagem dialético “fornece as bases para uma interpretação dinâmica e totalizante da realidade, já que estabelece que os fatos sociais não podem ser entendidos quando considerados isoladamente”¹. Então, o método dialético é vislumbrado a partir da análise de uma totalidade, “que penetra o

¹GIL, Antonio Carlos. **Métodos e Técnicas de Pesquisa Social**. 7. ed. São Paulo: Atlas, 2019. p.13.

mundo dos fenômenos através de sua ação recíproca, da contradição inerente ao fenômeno e da mudança dialética que ocorrer na natureza e na sociedade”². Dessa forma, o método dialético tem como mola propulsora a contradição “parte da premissa de que, na natureza, tudo se relaciona, transforma-se e há sempre uma contradição inerente a cada fenômeno. [...] Para conhecer determinado fenômeno ou objeto, o pesquisador precisa estudá-lo em todos os seus aspectos, suas relações e conexões[...]”³.

A pesquisa de campo foi fundamental para compreender as dinâmicas dos modos de vida das comunidades do Carmo e Santa Luzia do Maruanum. “Os estudos de campo procuram muito mais o aprofundamento das questões propostas do que a distribuição das características da população segundo determinadas variáveis”⁴. Há de ressaltar que “no estudo de campo estuda-se um único grupo ou comunidade em termos de sua estrutura social, ou seja, ressaltando a interação de seus componentes”⁵. É na pesquisa de campo que o investigador irá conhecer realidades para além da teoria e é “utilizada com o objetivo de conseguir informações e/ou conhecimentos acerca de um problema para o qual procuramos uma resposta, ou de uma hipótese, que queiramos comprovar, ou, ainda, descobrir novos fenômenos”⁶. A pesquisa de campo foi realizada em dezembro de 2019 e janeiro de 2020 com observações diretas e com a realização de 28 (vinte e oito) entrevistas com comunitários, como as louceiras, lideranças, pessoas mais idosas das comunidades e alguns jovens. No decorrer da coleta de dados *in loco* fez-se os registros fotográficos dos fenômenos comunitários.

As fontes utilizadas por esta pesquisa foram selecionadas em bibliotecas públicas e particulares e em meios eletrônicos, como artigos e capítulos de livros. No decorrer da construção desta tese foram produzidos textos acadêmicos sobre as comunidades de Santa Luzia e Carmo do Maruanum que foram apresentados em congressos e eventos científicos submetidos a revisão dos pares e validados pela comunidade acadêmica, que nos debates contribuíram para o aprimoramento da escrita contida nesta tese.

Baseada nos objetivos propostos no projeto de pesquisa do doutoramento, a tese foi sistematizada em três capítulos. O primeiro tem como título “Cotidiano das

²MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Metodologia do Trabalho Científico**. 8. ed. São Paulo: Atlas, 2018. p.106.

³PRODANOV, Cleber Cristiano; FREITAS, Ernani Cesar de Freitas. **Metodologia do Trabalho Científico: métodos e técnicas da pesquisa e do trabalho acadêmico**. 2. ed. Novo Hamburgo: Feevale, 2013. p. 35.

⁴GIL, Antonio Carlos. **Métodos e Técnicas de Pesquisa Social**. 7. ed. São Paulo: Atlas, 2019. p.57.

⁵Idem.

⁶PRODANOV; FREITAS, opus citatum, p. 59.

comunidades quilombolas de Carmo e Santa Luzia do Maruanum entorno do material arqueológico: vivências de campo”. Este capítulo discute sobre o processo histórico da formação dos quilombos e a magnitude do Rio Maruanum, no Amapá, e traz informações sobre os modos de vida das comunidades de Carmo e Santa Luzia do Maruanum, evidenciando o patrimônio cultural e história construída ao longo dos anos. Também apresenta uma reflexão sobre a etnoarqueologia, os achados arqueológicos e as dinâmicas sociais dessas comunidades com uma reflexão sobre a etnoarqueologia e arqueologia do presente. Neste íterim é defendido que o patrimônio arqueológico faz parte dos territórios dessas comunidades, dessas paisagens, independentemente da existência de uma legislação jurídica que criminaliza as interações socioambientais entre os comunitários e o patrimônio arqueológico, que se dão forma natural estabelecida nas dinâmicas socioculturais.

O segundo capítulo traz um debate sobre a modernidade e a natureza, desenvolve uma retórica sobre modernidade e os movimentos do quilombismo no Brasil. Nesta parte, buscou-se, ainda, evidenciar a crise ambiental como fundamento para o surgimento da proteção ao meio ambiente e, com isso, tem-se a ampliação desta proteção ao patrimônio cultural, já que, no Brasil, a Constituição de 1988 os enquadrrou como parte do patrimônio cultural nacional e no âmbito internacional o patrimônio arqueológico é tratado no campo do direito internacional pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO). Este capítulo também reforça a discussão no âmbito da arqueologia ampliando as reflexões acerca da tradição ceramista e o cotidiano com as conexões entre o passado/presente a partir da etnoarqueologia à arqueologia do presente, especialmente tendo como objeto arqueológico as louças do Maruanum. Os achados arqueológicos são fontes importantes para a sustentação desta tese que enfoca a tutela jurídica do patrimônio arqueológico, pois as louças de barro da contemporaneidade refletem a arqueologia do presente. Assim, esses dados científicos gerados pela arqueologia e etnografia são fundamentais para afirmar que existem bens materiais arqueológicos no Distrito do Maruanum, onde os comunitários convivem com esses artefatos arqueológicos de acordo com a dinâmica local. Também é descrito como ocorre a retirada da argila pelas louceiras do Maruanum, uma experiência gerada pela pesquisa de campo, bem como traz reflexões quanto à diferenciação sobre o significado dos achados arqueológicos para as comunidades, que os chama de “coisas de índios”, e para a modernidade, que os nomeia de patrimônio arqueológico.

Por fim, o terceiro capítulo finaliza a tese com reflexões sobre a proteção do patrimônio arqueológico em contraposição à diversidade da “existência” comunitária dos quilombos do Carmo e Santa Luzia do Maruanum (Amapá). Para isso, a primeira parte deste capítulo trata sobre a proteção legal do patrimônio cultural trazendo uma retrospectiva histórica sobre a temática do patrimônio cultural até o surgimento da Lei dos Sambaquis. A seguir, este capítulo aborda a luta dos povos, o quilombismo e o reconhecimento de direitos resgatando questões históricas do processo de colonização na América Latina e especialmente no Brasil que acarretaram lutas contra os cativeiros de ameríndios e negros escravizados, com a luta dos povos pela liberdade perpassando pela discussão sobre povos tradicionais. Um dos pontos principais deste terceiro capítulo é a reflexão sobre o arqueológico e o direito a existência de uma sociedade diversa nos quilombos de Carmo e Santa Luzia do Maruanum tendo como referência principal a Convenção 169 da OIT, que fortaleceu o pensamento sobre a organização social dessas comunidades com a natural interação com os objetos arqueológicos e reprodução de conhecimentos dos antepassados no que se refere à confecção das louças de barro. Arelado à prática comunitária parte-se para o debate teórico atual quanto ao pluralismo jurídico e a judiversidade. Então, a tese defende que as leis de proteção dos bens arqueológicos não possuem legitimidade em face das comunidades do Carmo e Santa Luzia do Maruanum, pois ferem a existência coletiva, suas organizações sociais e o domínio de seus territórios.

A presente pesquisa foi aprovada pelo Comitê de Ética da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR) sob o nº. 24617619.1.0000.0020, conforme a exigência da Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal de Nível Superior (CAPES), e está integrada ao Programa de Pós-Graduação em Direito Econômico e Socioambiental da PUCPR na área de concentração em “Direito Socioambiental e Sustentabilidade”, na linha de pesquisa “Estado, Sociedades, Povos e Meio Ambiente” e grupo de pesquisa “Meio Ambiente: Sociedades Tradicionais e Sociedade Hegemônica”, sob a coordenação dos Professores Doutores Heline Sivini Ferreira e Carlos Frederico Marés de Souza Filho, este último orientador desta tese.

Espera-se que esta pesquisa seja um aporte teórico para que as comunidades tradicionais (quilombolas, indígenas, ribeirinhas, caiçaras, etc.) possam (re)existir nas lutas pela auto regulação, autonomia e auto atribuição de seus territórios, com respeito às práticas sociais internas, ainda que diferentes do que dispõe o Direito Positivado. Os povos diversos seguirão com seus modos de vida, com a autonomia para conviver e gerir

os patrimônios arqueológicos existentes em seus territórios. Que esta pesquisa seja inspiração para outras pesquisadoras e pesquisadores possam ampliar essa discussão e seja um caminho para fortalecer as comunidades tradicionais, em especial as comunidades do Carmo e Santa Luzia do Maruanum.

2 COTIDIANO DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DE CARMO E SANTA LUZIA DO MARUNAUM ENTORNO DO MATERIAL ARQUEOLÓGICO: VIVÊNCIAS DE CAMPO

Jeito Tucuju

Quem nunca viu o Amazonas
 Nunca irá entender a vida de um povo
 De alma e cor brasileiras
 Suas conquistas ribeiras
 Seu ritmo novo
 Não contará nossa história por não saber e por não fazer juz
 Não curtirá nossas festas tucujus
 Quem avistar o Amazonas, nesse momento, e souber transbordar de tanto amor
 Este terá entendido o jeito de ser do povo daqui
 Quem nunca viu o Amazonas
 Jamais irá compreender a crença de um povo
 Sua ciência caseira, a reza das benzedeadas, o dom milagroso
 Não contará nossa história por não saber e por não fazer juz
Música Popular Amapaense
(compositores: Val Milhomem e Joãozinho Gomes)⁷

2.1 PROCESSO HISTÓRICO DA FORMAÇÃO DOS QUILOMBOS E A MAGNITUDE DO RIO MARUANUM NO AMAPÁ

As comunidades quilombolas Santa Luzia e Carmo do Maruanum, situam-se a aproximadamente 60 km de distância da cidade, na área rural do Município de Macapá, capital do Estado do Amapá. O surgimento do Distrito do Maruanum está atrelado a construção da Fortaleza São José de Macapá na foz do Rio Amazonas, entorno da qual a área urbana se expandiu.

Para compreender a história das comunidades do Maruanum, primeiramente far-se-á a abordagem sobre o desenvolvimento do estado do Amapá. Como pode-se observar no Mapa a seguir, o Amapá está localizado na Região Norte do Brasil. É composto por 16 municípios e limítrofe ao sul e a oeste com o Estado do Pará, faz fronteira com ao norte com a Guiana Francesa e a noroeste com o Suriname e a leste há o encontro do Rio Amazonas com o Oceano Atlântico. Conforme o último censo de 2020⁸, o Amapá possui população estimada de 861.773 habitantes. A capital, Macapá, concentra a maior parte da

⁷MILHOMEN, Val; GOMES, Joãozinho. **Jeito Tucuju**. Intérprete: Patrícia Bastos. Macapá: Independente. 2013. (Álbum "Zulusa")

⁸IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo 2021**. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ap/panorama>. Acesso em: 14 jan. 2021.

população, cerca de 512.902 pessoas, sendo 62,14 hab/km², com a extensão territorial de 6.563,849km².⁹

Figura 01: Mapa do Estado do Amapá¹⁰



No início das invasões europeias, pós-descobrimento¹¹ do Brasil em meados de 1500, as áreas que hoje em dia são pertencentes ao Estado do Amapá eram conhecidas pelos portugueses como Terras Tucujus ou Tucujulândia, pois havia a presença dos indígenas da etnia Tucujus na região. Ademais, essas terras foram objeto de intensas disputas no período “colonial” entre França e Portugal em busca de recursos minerais.

No período de 1580 a 1640, com a União Ibérica que fundiu a monarquia de Portugal e Espanha (possuíam o mesmo rei), ocorrem os primeiros avanços territoriais para além dos limites do Tratado de Tordesilhas. A Amazônia era penetrada por ingleses,

⁹IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo 2021**. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ap/macapa/panorama>. Acesso em: 14 jan. 2021.

¹⁰MAPSOFWORLD. **Mapas do Mundo**. Disponível em: <https://pt.mapsofworld.com/brasil/estados/amapa.html>. Acesso em: 12 maio 2020.

¹¹Utiliza-se o termo como referência ao período de início da colonização europeia na América Latina, pois é sabido que já existiam povos nesses espaços geográficos, com modelos de sobrevivência específicos e diversos dos praticados na Europa.

holandeses e franceses para obtenção das “drogas do sertão”. Em 1615 os franceses foram expulsos do Maranhão e ocuparam o local que hoje se constitui como Guiana Francesa.¹²

Em 14 de junho de 1637 foi criada a Capitania do Cabo do Norte que correspondia às terras do Amapá pela União Ibérica, essas terras foram doadas a Bento Maciel Parentes, militar que compunha a defesa das áreas no norte, mas não tinha uma densa ocupação por Portugal e as invasões francesas são intensificadas. Havia a presença de pequenas fortificações portuguesas na região e o Forte de Santo Antônio de Macapá. Posteriormente, com o fracasso da capitania, a área passou a incorporar a Capitania do Grão-Pará.¹³

Em 11 de abril de 1713, foi firmado o Tratado de Utrecht, que fixava o rio Oiapoque como o limite entre Brasil e Guiana Francesa. Em 1750, o Marquês de Pombal (Ministro do Rei) demarcou as posses luso-espanholas que configuravam as terras das províncias do Maranhão e Grão-Pará em decorrência do Tratado de Madri. Com a finalidade de aprimorar a economia na Amazônia também lançou a política de comercialização de escravos, criação da Companhia Geral do Comércio, comercialização da produção e o término da escravização dos indígenas.¹⁴

Em 1751, Francisco Xavier Mendonça Furtado, irmão de Pombal e governador do Grão-Pará, iniciou a política de ocupação de povoados e estimulou a compra de escravos africanos pelos colonos, pois apregoava que esses eram melhores do que os indígenas para o trabalho e mais lucrativo, fomentando o negócio do escravismo. Com essa atuação pretendeu também a expulsão dos jesuítas das terras ocupadas como confisco de bens nas colônias portuguesas, inclusive com acusações de conspirações contra o Estado. Em relação ao tratamento dos indígenas foi instalado o sistema de Diretório (visava a aculturação indígena).

A ocupação portuguesa nas terras amapaenses teve como fato fundamental a transferência de famílias e seus escravizados africanos da Fortaleza de Mazagão, uma colônia portuguesa em Marrocos na África que foi invadida pelos Mouros. Durante a mudança passaram primeiramente por Lisboa em Portugal e na porta de entrada da Amazônia, hoje Belém do Pará, até que em 1771 foram conduzidos em pequenas canoas

¹²SANTOS, Antonio Carlos Rodrigues dos. **Geografia do Amapá: a (re)produção do espaço amapaenses e seus contrastes**. Macapá: Gráfica RVS, 2005. p. 11.

¹³Ibidem, p. 12.

¹⁴FARAGE, Nádia. O pano de fundo: características da ocupação colonial do Maranhão e Grão-Pará. *In*: FARAGE, Nádia. **As muralhas dos sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização**. Rio de Janeiro: Paz e Terra. ANPOCS, 1991.

até a terra prometida para fundar a Nova Mazagão (no Amapá), às margens do rio Mutacá, para trabalharem em suas agriculturas, como o arroz, com o uso da mão de obra escravizada de indígenas e dos africanos.¹⁵ O povoado estava com edificação adiantada mediante a utilização de mão de obra indígena e expulsão dos antigos moradores.¹⁶ Ainda assim, a ausência de infraestrutura do local dificultou a adaptação do colonos aos modos de vida amazônicos, ocasionando o abandono por alguns mazaganenses, mas o lugar é deixado aos remanescentes de escravizados e passa por formação de quilombos e mocambos no local e seus arredores. Nos dias atuais, Mazagão Velho, no Amapá, ainda trava suas ritualidades com festejos para São Tiago e a reprodução da luta entre Mouros e Cristãos.

O aldeamento de Macapá tem a presença dos missionários religiosos, indígenas e africanos, e com a chegada dos colonos portugueses da Ilha de Açores (Atlântico Nordeste de Portugal), trazidos em canoas de Belém do Pará, é transformado à categoria de Vila no dia 4 de fevereiro de 1758. A vila é “prevista para ser o controle dos de dentro a partir da decisão de fora, sendo assim, um lugar de poder dos administradores e comandantes portugueses que recebem ordem e as dariam no âmbito interno”¹⁷.

O cristianismo católico como marca do processo de colonização e aculturação dos povos também compôs os marcos históricos de dominação em Macapá com a inauguração da Igreja São José de Macapá, em 4 de março de 1761. As estratégias de catequização e miscigenação permeado pelo discurso da ideologia pregada da “civilização” tinha o objetivo de povoar Macapá e assegurar o controle do território para a Coroa Portuguesa.¹⁸ Portanto, “a elevação dos povoados e aldeamentos em vilas cumpriu esse propósito de organização de um poder de controle das gentes e das fronteiras”¹⁹.

Ainda temente das invasões nas terras da colônia portuguesa, em 1764 o Governador do Maranhão e Grão-Pará, Fernando Ataíde Teive determinou o início das obras de construção da Fortaleza São José de Macapá às margens do Rio Amazonas, projetada pelo engenheiro italiano Henrique Galúcio.²⁰

¹⁵VIDAL, Laurent. **Mazagão, a cidade que atravessou o Atlântico:** do Marrocos à Amazônia (1769-1783). Tradução Marcos Marciolino, São Paulo: Martins, 2008. p. 9.

¹⁶BOYER, Véronique. Passado Português, presente negro e indizibilidade ameríndia: o caso de Mazagão Velho, Amapá. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 28, n. 2, p. 11-28, 2008. p.14.

¹⁷LUNA, Verônica Xavier. **Entre o Porteau e o Volante:** africanos redesenhando a vila São José de Macapá – 1840-1856. João Pessoa-PB: Editora Sal da Terra, 2011. p. 39

¹⁸Ibidem, p. 40.

¹⁹Idem

²⁰TOSTES, José Alberto. **Planos Diretores no Estado do Amapá:** uma contribuição para o Desenvolvimento Regional. Macapá: J.A. Tostes, 2006. p. 36-37.

Nas Terras Tucujus do Amapá a mão de obra escravizada dos africanos foi inserida em razão de produção agrícola e obra pública²¹, como é o caso da construção da Fortaleza São José de Macapá que também consolida a expansão da vila de Macapá com o apoio das famílias vindas do Norte da África.

No século XVIII, Portugal se estabelecia nessa região amazônica com aparatos de militarização para contrapor as investidas francesas. O contexto de formação da Vila São José de Macapá (1758) está amparado neste processo de enfretamento pelo domínio das terras e que se estendia na foz do Rio Amazonas até as localidades de Vistoso de Madre de Deus e Nova Mazagão.²²

A Fortaleza São José de Macapá possui o formato quadrado com baluarte em cada uma de suas pontas e levou aproximadamente 30 anos para ser finalizada, sendo inaugurada em 19 de março de 1782, dia de São José (padroeiro da cidade de Macapá). Na edificação foram utilizadas a mão de obra escravizada de indígenas nativos da região e a dos negros trazidos da África. As pedras eram trazidas em canoa do Rio Pedreira. Durante o período da construção eram comuns fugas de pessoas escravizadas que foram compondo os modos de vidas tradicionais quilombolas não só no interior do estado do Amapá, bem como em localidades próximas à cidade de Macapá.

Figura 02: Fortaleza São José de Macapá²³

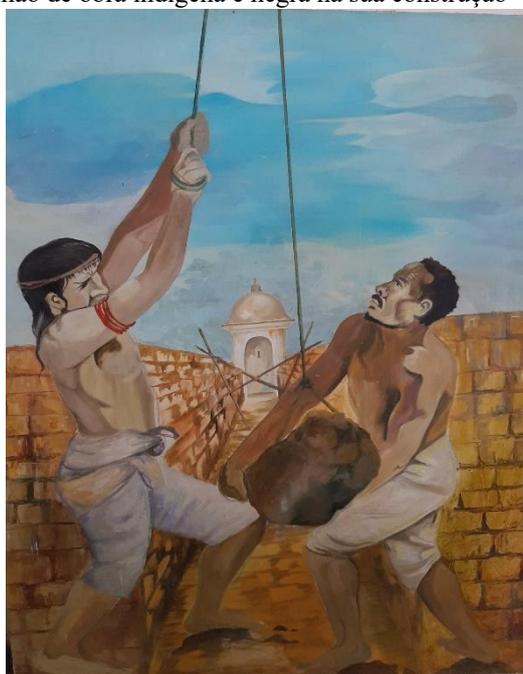
²¹LUNA, Verônica Xavier. **Entre o Porteau e o Volante:** africanos redesenhando a vila São José de Macapá – 1840-1856. João Pessoa-PB: Editora Sal da Terra, 2011. p. 90-91.

²²COSTA, Paulo Marcelo Cambraia. **Em verdes Labirintos:** a construção social da fronteira franco-portuguesa (1760-1803). 2018. f. 272. Tese (Doutorado em História). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2018. p. 8, 10 e 15

²³FIGUEIREDO, Fabiana. Fortaleza São José é o lugar preferido dos internautas em Macapá. **G1**, fev. 2016. Disponível em: <http://g1.globo.com/ap/amapa/noticia/2016/02/fortaleza-de-sao-jose-e-o-lugar-preferido-dos-internautas-em-macap.html>. Acesso: em 03 maio de 2020.



Foto 01: Quadro com pintura em uma galeria de arte na Fortaleza São José de Macapá que retrata a utilização escravizada de mão de obra indígena e negra na sua construção – autoria não identificada ²⁴



A continuidade de um paradigma exploratório de colonização europeia foi permeada no Amapá no decorrer do tempo. No século XVII e XIX, a descoberta do ouro na região pelos franceses evidenciou mais a disputa com os portugueses em razão do extrativismo. As drogas do sertão também foram objeto de extração com a finalidade econômica, assim como o cultivo de arroz na Vila do Mazagão e importação pela

²⁴A autora, 2020.

Companhia do Comércio do Grão-Pará e Maranhão no século XVIII. Nesse mesmo período foram criadas as Câmaras Municipais nas vilas de Macapá e Mazagão e os representantes eram eleitos apenas pela classe dominante, os demais grupos sociais não participavam da escolha. Os escolhidos eram responsáveis por normatizar a atividades e comércio local.²⁵ Em 1781, uma epidemia de cólera na região ocasionou o falecimento de pessoas, fato que implicou no declínio da economia da produção de arroz e algodão. As estruturas sanitárias eram precárias e a doença só foi controlada com envio de médicos e medicamentos de Belém do Pará.

Dessa maneira, em Macapá e Mazagão a economia na forma desejada pelos colonizadores não conseguia se manter sem a utilização do trabalho escravizado, ainda que as leis monarcas tendessem a abrandar esse modelo de mão de obra e migrar para a assalariada. As famílias que se mantiveram na região tinham poucos recursos financeiros para arcar com o trabalho assalariado e não se tinha o forte extrativismo vegetal que atraiu os nordestinos para a Amazônia.²⁶

A libertação ocorre de modo gradual e a partir de alguns movimentos abolicionistas, como a criação da Sociedade Ypiranga em 1859 e a Associação Filantrópica de Emancipação dos Escravos na Província do Grão-Pará. Em 1884, há continuidade das discussões em Belém na entidades denominadas: União Redentora, com a participação de Raimundo Alvares da Costa, macapaense formado em Direito e que era descendente de escravizados africanos; e na Liga Redentora dos cativos do Pará em que Francisca de Almeida Rôlla era integrante, ela era a maior proprietária de escravos da região e os colocou em liberdade neste mesmo ano.²⁷ Em 13 de maio de 1888 a escravidão foi abolida no Brasil. No entanto, mesmo com as mudanças da República, “os escravocratas- monarquistas de outrora eram os redentores-republicanos do momento, ou seja, tudo continuava como antes: a decadência econômica não desacelerou e os dirigentes seriam os mesmos”²⁸.

Acompanhando os movimentos após a implantação da República no Brasil, em 1890, foram criadas as Intendências Municipais em Macapá e Mazagão como novo sistema de administração. E em momento posterior foram substituídas pelas prefeituras e

²⁵NUNES FILHO, Edinaldo Pinheiro. Formação histórica, econômica, social, política e cultural do Amapá: descrição e análise do processo de formação histórica do Amapá. In: OLIVEIRA, Augusto; RODRIGUES, Randolfé. **Amazônia, Amapá: escritos de História**. Belém: Paka-Tatu, 2009. p. 229.

²⁶SANTOS, Fernando Rodrigues dos. **História do Amapá**. 2. ed. Macapá: Editora Valcan LTDA, 1994. p. 38

²⁷Ibidem, p. 39.

²⁸Idem

Governos do Território Federal em 1943, por Getúlio Vargas sob a justificativa de proteção da fronteira. A gestão administrativa se dava de forma centralizada ao Governo Central do País. No período de 1969 a 1988 foi definido pelo DL n. 411/69 a função dos representantes e o processo de escolha, como também havia a previsão da descentralização do poder, o que de fato não ocorreu, pois continuava a ser centralizador com nomeação dos Governadores realizada pelo presidente da República, indicado pelo Ministério do Interior, mediante aprovação do Senado²⁹.

Com o advento da Constituição de 1988, o Território Federal do Amapá foi transformado em um dos estados da Federação. O processo de estadualização implicou na autoadministração a partir de um conjunto de fatores políticos, jurídicos e econômicos para que pudesse se manter. Porto³⁰ elenca algumas transformações que foram incorporadas, como a exploração aurífera mecanizada; o plano de ação governamental (1992-1995); a criação da Área de Livre Comércio de Macapá e Santana (1992); a implantação do programa de desenvolvimento sustentável do Amapá (1995); a exploração de potencialidades regionais como a pesca, o cupuaçu, castanha-do-Pará e o açaí; a integração com o caribe; a demarcação de Reservas Extrativistas e de desenvolvimento sustentável; a ampliação de reservas extrativistas e de desenvolvimento sustentável; a ampliação e melhoria de infraestrutura rodoviária, portuária e energética; o zoneamento econômico e ecológico do Vale Jari (2001); e a criação do Parque Nacional Montanhas do Tumucumaque (2002).

O resgate do contexto histórico, político e econômico do Amapá é necessário para a compreensão da formação dos quilombos na região, especialmente no Distrito de Maruanum, que, como já abordado, fazem parte do Município de Macapá. As fugas dos africanos para as florestas amazônicas também ocorreram nas terras em que se situa Amapá, em razão disso havia constantes contatos com povos indígenas nesses espaços. Gomes³¹ elenca que uma das causas para que isso acontecesse eram as intolerâncias com que os senhores que os tratavam com chicotadas, açoites, troncos e prisões, bem como se davam de modo individual, em duplas ou mesmo em coletividade. No caso coletivo

²⁹PORTO, Jadson Luís Rebelo. **Amapá: principais transformações econômicas e Institucionais-1943 a 2000**. 2. ed. Macapá: Edição do Autor, 2007. p. 37-38.

³⁰Ibidem, p. 39

³¹GOMES, Flávio dos Santos. **Mocambos e quilombolas: uma história do campesinato negro do Brasil**. São Paulo: Claro Enigma, 2015. p. 9.

formavam comunidades estabelecidas a partir de formação de “base econômica e estrutura social própria”³².

Ao longo da América os fugitivos eram denominados de diversas formas como *cumbes* na Venezuela, *palenques* na Colômbia, *marrons* na Jamaica, Caribe em inglês e sul dos Estados Unidos, *bush negroes* na Guiana Holandesa (Suriname), *Maronage* no Caribe Francês e *Cimaronaje*. Em alguns lugares no Brasil utilizavam o termo mocambos e em outros quilombos, expressões africanas que serviam para classificar estratégias militares no período pré-colonial. Entretanto, na América Portuguesa refere-se à resistência dos escravizados. Na origem, os mocambos são estruturas para erguer casas e quilombos, os acampamentos militares, mas somente no século XVII.³³

No Brasil, os quilombos, primeiramente conhecidos como mucambo, foram os ajuntamentos de escravos fugidos na época do sistema escravista. O mais famoso era o República de Palmares na Serra da Barriga (quando pertencia a Pernambuco, hoje em dia está dentro dos limites do Estado de Alagoas).³⁴ Na verdade, o movimento nos Palmares, além de não suportarem a situação em que estavam, também foi um movimento de retorno aos padrões culturais africanos, ou seja, como diz o autor “um típico exemplo de *regressão tribal*”³⁵.

O termo quilombola consta de documentos oficiais a partir do século XVII, embora as primeiras formações tenham surgido na Bahia em 1575 com escravizados fugidos dos canaviais e engenhos do nordeste. As fugas foram intensificadas com os conflitos no período regencial em que ocorrem as revoltas rurais: a cabanada em Pernambuco e Alagoas, a Balaiada em Maranhão, a Farropilha no Rio Grande, e a Cabanagem no Grão-Pará.³⁶

O movimento que desemboca na Revolta da Cabanagem no Grão-Pará em 07 de janeiro de 1835, surgiu a partir da insatisfação com a administração colonial e intolerância política. Tratava-se de uma revolta armada composta por ribeirinhos, que residiam em cabanas, e devido a isso eram conhecidos como cabanos. A tomada do governo em Belém pelos cabanos, foi noticiada pelo sub-comandante da Fortaleza São José de Macapá, Francisco Pereira de Brito e foi renegada pelos macapaenses e mazaganeses, que não

³²GOMES, Flávio dos Santos. **Mocambos e quilombolas: uma história do campesinato negro do Brasil**. São Paulo: Claro Enigma, 2015. p. 9.

³³Ibidem, p. 9-11.

³⁴MOURA, Clóvis. **Dicionário da Escravidão Negra no Brasil**. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2013. p. 335.

³⁵Ibidem, p. 337.

³⁶GOMES, opus citatum, p. 11.

aceitaram a moeda cunhada pelos cabanos. Ainda que minoria os descendentes dos antigos colonos portugueses eram o grupo dominante e temiam pela perda de seus privilégios com advento das mobilizações dos cabanos.³⁷

Portanto, na região do Amapá também não era diferente do restante das colônias portuguesas. As fugas caracterizavam-se como um movimento de resistência aos castigos e aprisionamento impostos pelos senhores aos africanos e descendentes que tinha sua mão de obra escravizada.³⁸ Esse processo é evidenciado durante a construção da Fortaleza São José de Macapá, no século XVIII, e é um fato descrito pelo entrevistado (19): “No conceição, outro lado do rio, por ser a primeira comunidade habitada pelos indígenas e os refugiados escravos da construção da Fortaleza”³⁹.

A constituição do primeiro quilombo nas Terras Tucujus se deu em meados de 1749, quando grupos de negros fugiram de Belém e se fixaram às margens do rio Anauerapucu (próximo à região que posteriormente foi criada a Vila de Mazagão, em 1771), que ao serem descobertos por caçadores de indígenas se deslocaram para região mais ao norte no intuito de ficarem longe de seus algozes. Em momento posterior à vinda das famílias portuguesas com seus escravizados de Marrocos, os negros africanos continuavam sem aceitar as suas submissões e maus tratos, de maneira que avançaram em suas fugas e formaram os quilombos do Maruanum, Igarapé do Lago, Ambé, Cunani e Curiaú.⁴⁰

Entres os rios e regiões no Amapá serviam de rotas para as fugas dos escravizados Araguari, Matapi e Anauepucu. Existiam relatos de negros africanos fugitivos em jangadas ou canoas ao redor dos rios ou do mar litorâneo vindos de Caiena (Guiana Francesa) para Belém e vice e versa⁴¹. Dessa maneira, os franceses e portugueses utilizavam a devolução de escravos fugidos em 1752. Gomes⁴² destaca que em 1755, em decorrência da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão, em 22 anos de existência constituiu aproximadamente 12.587 escravizados africanos. Estes além das atividades agrícolas e edificação militar, participavam de serviços de construção urbana,

³⁷SANTOS, Fernando Rodrigues dos. **História do Amapá**. 2. ed. Macapá: Editora Valcan LTDA, 1994. p. 27-28.

³⁸MORAIS, Paulo Dias. **História do Amapá: o passado é o espelho do presente**. Macapá: JM Editora, 2009. p. 47.

³⁹Entrevista concedida no dia 18 de janeiro de 2020.

⁴⁰SANTOS, opus citatum, p. 41.

⁴¹QUEIROZ, Jonas Marçal de e GOMES, Flávio. Amazônia, fronteiras e identidades: reconfigurações coloniais e pós-coloniais(Guianas séculos XVIII-XIX). **Lusotopie**, v.1, p. 25-49, 2002. p. 29.

⁴²Idem.

estaleiros, hospitais, bandas de música e serviço doméstico, bem como em Macapá os senhores cediam seus escravizados para trabalharem para o Governo da Colônia.

Portanto, houve trocas de informações e apoio entre quilombolas brasileiros com grupos de outros países, “conexão internacional da quilombagem. Deve-se destacar, pela sua importância, mas sua pouca divulgação, a que houve entre os negros rebeldes da região amazônica com os negros da Guiana Francesa e da então Guiana Holandesa”⁴³. O Amapá está localizado nessa região de intensa fuga e troca de alianças entre os *marrons* e os negros escravizados brasileiros, “o perigo dos *marrons* das Guianas era uma expectativa permanentemente das autoridades. A constatação do perigo desse contato entre os negros revoltados do Brasil e os das Guianas é destacado em diversos documentos”⁴⁴. Especialmente porque nos países fronteiriços com o Brasil já não havia mais escravidão e isso representava perigo interno e fragilidade à defesa do Estado brasileiro que perdurava com o sistema escravista⁴⁵.

As áreas fronteiriças do Brasil representavam esperança para os negros escravizados que tentavam fugir e isso causou algumas inconstâncias diplomáticas com os países circunvizinhos. Na região da Amazônia, “os escravos fugidos daquela área se deslocaram para a Guiana Francesa, preferencialmente, onde conseguirão asilo”⁴⁶. Em 1979 o governador do Grão-Pará, Francisco Coutinho, ressaltou em carta o pedido de moradores da Vila de Macapá para providências em relação às fugas de seus escravizados para Caiena. Pode-se afirmar que existiam duas preocupações do governo da província, um referente às embarcações francesas que ultrapassavam o limite do Rio Oiapoque e a outra com a quantidade de mocambos formados nas cabeceiras do Rio Araguari e dos movimentos em direção a região de Macapá.⁴⁷

A região onde está localizado o Amapá era estratégica para fuga em massa de negros escravizados brasileiros por mais que senhores dos escravizados tentassem diminuir as fugas. Mais um detalhe estava a favor dos fugitivos: a França dava “guarida aos escravos fugidos, como pretexto para criar na fronteira uma área litigiosa que pudesse justificar uma possível expansão territorial francesa”⁴⁸. Essa pretensão da França em

⁴³MOURA, Clóvis. **Quilombos: resistência ao escravismo**. São Paulo: Ática, 1987. p.67.

⁴⁴Ibidem, p.77.

⁴⁵Idem.

⁴⁶Ibidem, p.79.

⁴⁷COSTA, Paulo Marcelo Cambraia. **Em verdes Labirintos: a construção social da fronteira franco-portuguesa (1760-1803)**. 2018. f. 272. Tese (Doutorado em História). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2018. P. 43 e 44.

⁴⁸MOURA, opus citatum, p.81.

conquistar terras brasileiras era antiga, tanto “que as autoridades de Caiena instruíam os mocambeiros [...] Finalmente, em 1885, apenas poucos anos antes de a Abolição ser decretada no Brasil, deu-se o episódio conhecido como a da *República Cunani*”⁴⁹.

“Os quilombolas, juntamente com elementos marginalizados, fugitivos da Justiça e bandoleiros que se encontravam refugiados, resolveram proclamar a *República do Cunani*”⁵⁰. A República surgiu de um aglomerado de negros escravizados fugidos e que depois foi reforçado por foragidos da Justiça, inclusive com a aderência de líderes da Cabanagem⁵¹, o domínio territorial era do Oiapoque ao Araguari e contava com cerca de 600 residentes⁵². O certo é que esse movimento representou uma resistência social, porém “em consequência dos interesses das autoridades da Guiana Francesa, a *República do Cunani* foi uma utopia libertária que nasceu das condições concretas em que os quilombolas e demais segmentos marginalizados se encontravam naquela região”⁵³.

O espaço amapaense, que pertencia à província do Grão-Pará, era propício para a insurreição, pois “as condições do meio, com seu emaranhado de furos e igarapés, mais a existência de uma fronteira internacional facilitava as fugas e a manutenção dos mocambos”⁵⁴. Em 1848, a preocupação é acentuada com o conhecimento da ocorrência da Revolução Haitiana e a abolição da escravidão na colônia francesa, que significava a impossibilidade de devolução de escravizados caso se refugassem em Caiena, como também dos processos para independência nas Américas.⁵⁵ Esses eventos davam ensejo às revoltas e aos movimentos abolicionistas na fronteira amapaense.

As novas organizações sociais provenientes das fugas dos negros traziam no seu bojo o “sistema de relações negros/índios”⁵⁶, com o avanço dos negros refugiados sobre os espaços ocupados pelos indígenas no período colonial. A participação tanto de indígenas e negros libertos ou escravizados era empregada na busca pela liberdade e deserção do sistema escravocrata na Amazônia. Isso está refletido nos relatos das comunidades quilombolas, como é o caso da região do Maruanum, em que a explicação para o próprio nome segue a junção dos nomes de um casal de indígenas que residiam na

⁴⁹MOURA, Clóvis. **Quilombos**: resistência ao escravismo. São Paulo: Ática, 1987. p. 81.

⁵⁰Idem.

⁵¹Idem.

⁵²Idem.

⁵³Idem.

⁵⁴QUEIROZ, Jonas Marçal de e GOMES, Flávio. Amazônia, fronteiras e identidades: reconfigurações coloniais e pós-coloniais(Guianas séculos XVIII-XIX). **Lusotopie**, v.1, p. 25-49, 2002. p.32.

⁵⁵Ibidem, p. 35

⁵⁶BASTOS, Cecília Maria Chaves Brito e GARCIA, Simone Pereira. Conflitos ambientais e processos de territorialização na comunidade negra da ressaca lagoa dos índios, em Macapá/AP. In: AMARAL, Alexandre et al. (Org.) **Do lado de cá**: fragmentos de História do Amapá. Belém: Editora Açai, 2011.

localidade no momento da chegada e ocupação pelos negros africanos e descendentes. Conforme destaca o entrevistado (19): “os escravos quando chegaram encontraram os índios habitando, inclusive a história do Maruanum, meu pai falava que o nome Maruanum surgiu em função dos índios que aqui habitavam, é da união de dois nomes indígenas, MARU ‘o índio’ e ANUM “a mulher”⁵⁷.

De acordo com Coirolo⁵⁸, a região do Maruanum está localizada a 80km a Noroeste de Macapá e possui coordenadas geográficas de 0° 15’ de latitude norte e 51°20’ de latitude a oeste. A autora destaca ainda que “o Rio Maruanum tem 15km de extensão e é afluente do Rio Matapi, o qual verte suas águas no Amazonas, perto da foz; portanto, os dois rios, Matapi e Maruanum estão sujeitos às marés”⁵⁹. O deslocamento terrestre de Macapá- Região do Maruanum pode ser realizado pela rodovia BR-156, sentido ao Município de Laranjal do Jari e em seguida pelo Ramal do Maruanum.⁶⁰ As localidades pesquisadas apresentaram-se como um dos lugares para a continuidade da sobrevivência dos negros, compondo a auto-organização social e a realização de atividades para o seu sustento alimentar.

Figura 03: Mapa do Estado do Amapá e da localização das comunidades quilombolas⁶¹

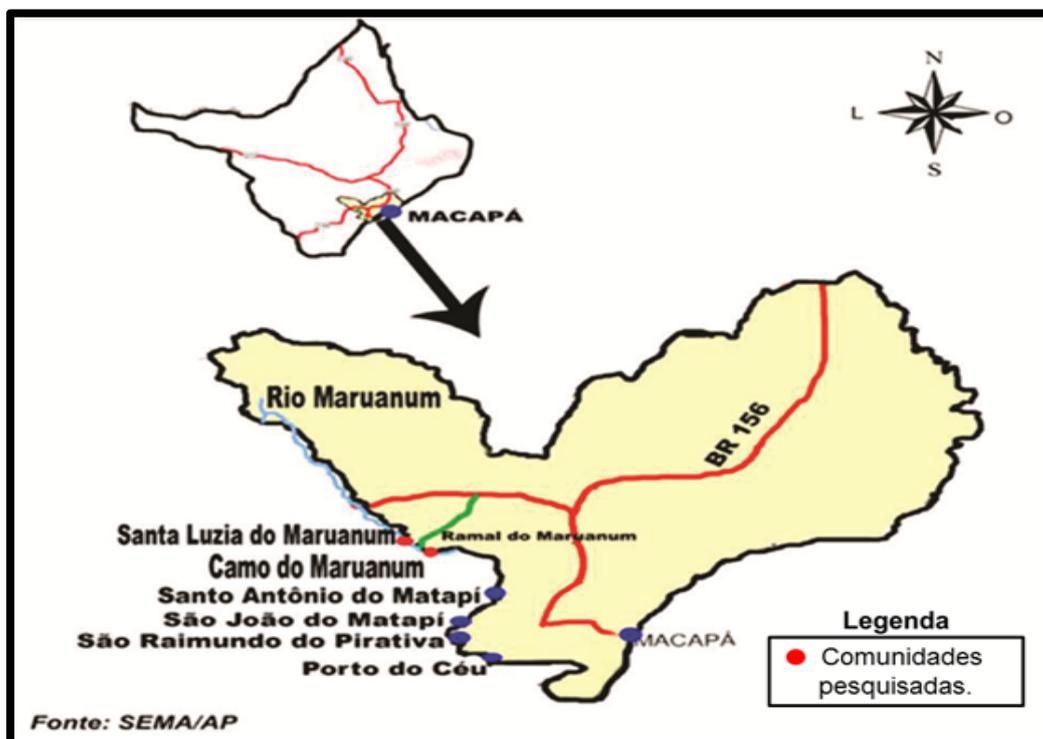
⁵⁷Entrevista concedida em 18 de janeiro de 2020.

⁵⁸COIROLO, Alícia Durán. Atividades e Tradições dos Grupos Ceramistas do Maruanum (AP). **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, Série Antropologia, Belém-PA v. 7, 1991. p.73.

⁵⁹Idem.

⁶⁰DEMACAMP, Planejamento, projeto e Consultoria s/s Ltda. **Produto III (Relatório Final) Relatório Antropológico de caracterização histórica, econômica, sócio-cultural e ambiental da comunidade remanescente de Quilombo de Santa Luzia do Maruanum I (MACAPÁ-AP)**, Campinas-SP, 2018. p. 23.

⁶¹COSTA, Célia Souza da. **Patrimônio cultural do Amapá: o caso das louceiras do Maruanum em observância ao princípio da equidade intergeracional**. 2014. 128f. Dissertação (Mestrado em Direito Ambiental e Políticas Públicas). Fundação Universidade Federal do Amapá. Macapá, 2014. p. 42



Na margem direita do Rio Maruanum estão localizadas as comunidades de Carmo e Santa Luzia do Maruanum, pertencentes ao município de Macapá, e em uma região fronteira com os municípios de Santana, Porto Grande e Mazagão. O Relatório Antropológico da Comunidade de Santa Luzia refere que lagos sazonais são importantes no contexto de formação, organização e sociabilidade da comunidade. Eles surgem na região em decorrência das cheias do Rio Maruanum no período chuvoso. A vegetação é dividida em cerrado e arbóreo, às proximidades do rio há o ambiente de várzea, trata-se de um ecossistema de cerrado do bioma amazônico.⁶²

Quando se ressalta a magnitude do Rio é para relacioná-lo à sobrevivência de um povo, de uma comunidade que se sustenta dos alimentos concedidos pela mãe natureza, tais como os peixes dos rios. A entrevistada (03) retratou a exuberância de peixes no Rio Maruanum, em especial o pirarucu em grande quantidade e tamanho. Eles tombavam as canoas dos moradores da região: “antigamente e tinha era muito pirarucu no rio, eles viram a canoa.”⁶³ “Quando enche o rio eles passavam aqui na frente”⁶⁴ ao fazer referência ao balneário do Carmo do Maruanum.

⁶²DEMOCAMP, Planejamento, projeto e Consultoria s/s Ltda. **Produto III (Relatório Final) Relatório Antropológico de caracterização histórica, econômica, sócio-cultural e ambiental da comunidade remanescente de Quilombo de Santa Luzia do Maruanum I (MACAPÁ-AP)**, Campinas-SP, 2018. p. 83-84.

⁶³Entrevista concedida no dia 11 de janeiro de 2020.

⁶⁴Entrevista concedida no dia 11 de janeiro de 2020.

O processo de resistência negra dos africanos e seus descendentes nos quilombos do Carmo e Santa Luzia do Maruanum segue a uma reestruturação e adaptação ao meio ambiente amazônico, com matas fechadas e animais selvagens, mas ainda assim conseguiram driblar as adversidades e se estabelecerem em liberdade. Constroem suas plantações e gerem suas próprias sobrevivências a partir de suas dinâmicas culturais, algumas deixadas pelos seus ancestrais, outras mescladas às indígenas.

2.2“QUANDO ME ENTENDI”: MODOS DE VIDA DAS COMUNIDADES

O marco histórico para os moradores do Distrito do Maruanum é diferenciado. Durante a pesquisa de campo, em meio às entrevistas realizadas estava repetidamente a expressão “Quando me entendi”. Por isso, esse subcapítulo também é intitulado afirmando “Quando me entendi”. Nas escutas atentas e observações logo foi percebido que a vivências das comunidades são distintas da convivência de grandes cidades. Portanto, compreende “a multiplicidade de formas de existência” a partir das relações que são desenvolvidas no presente por diversos grupos sociais e suas perspectivas futuras e é o que se delinea como cultura. Assim sendo, foi considerado relevante para a pesquisa o entendimento das relações sociais das comunidades do Carmo e Santa Luzia do Maruanum.⁶⁵

O modo de vida é tranquilo, rotineiro e comunitário, cada família tem os seus afazeres, essas atividades são específicas e divididas entre homens e mulheres. Os homens ocupam-se nas atividades da caça, pesca, agricultura, criação de gado e as mulheres na preparação de alimentos, agricultura, cerâmica e educação. Mas também homens e mulheres estão juntos em algumas atividades como em festejos sociais e religiosos, mutirão para a colheita da mandioca e na preparação da farinha⁶⁶. É necessário entender a lógica interna da comunidade “para que façam sentido as suas práticas, costumes, concepções e as transformações pelas quais estas passam”⁶⁷.

Dessa forma, o cotidiano das comunidades do Maruanum é regido pela natureza, pelas crenças, encantados e donos dos lugares⁶⁸. Esse jeito de viver é resquício das

⁶⁵SANTOS, José Luiz dos. **O que é cultura**. São Paulo: Brasiliense, 2007. p. 7.

⁶⁶COIROLO, Alcía Durán. Atividades e Tradições dos Grupos Ceramistas do Maruanum (AP). **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, Série Antropologia, Belém-PA v. 7, 1991. p. 75-76.

⁶⁷SANTOS, opus citatum, p. 8.

⁶⁸COSTA, Célia Souza da; LIMA, Wanda Maria S. Ferreira; CUSTÓDIO, Elivaldo Serrão. A arte cerâmica do Maruanum: o encantamento como linguagem artística. **Revista Identidade**, São Leopoldo, v. 21, n.2,

culturas indígenas e africanas, pois resguardam a relação intrínseca com a natureza. Essa visão de mundo oriunda das cosmologias indígenas e africanas “se cristalizam no respeito aos encantados, presentes nas lendas e nos mitos, das tradições culturais locais, do capital simbólico, do universo cultural, do criar, dos saberes, dos fazeres e tradições”⁶⁹.

Portanto, as comunidades do Distrito do Maruanum caracterizam-se como “uma população cabocla contemporânea” resultante das interrelações estabelecidas entre ameríndios e negros fugidos dos trabalhos forçados da construção de fortes do Curiaú e de Macapá, pois “muitos negros refugiavam-se na floresta- em quilombos - fugindo dos maus tratos a que eram submetidos”⁷⁰. Esse respeito e sentimento de dependência do território e da natureza é herança cultural da aliança estabelecida entre negros e ameríndios formadores das comunidades do Distrito do Maruanum.

Nas comunidades do Maruanum, especialmente Santa Luzia e Carmo do Maruanum, locais da pesquisa de campo, as relações estabelecidas são comunitárias e cooperativas, engendradas pelos fortes laços de parentesco entre as famílias. Dado interessante em Santa Luzia é que além da família nuclear, composta por pai, mãe e seus descendentes, há a presença de família monoparental feminina retratada desde as genealogias mais antigas⁷¹ de modo que exercem papel fundamental na educação e estruturação familiar.

Observou-se que todos se conhecem, se cumprimentam e trocam informações sobre os acontecimentos ocorridos nas comunidades. Inclusive, é normal que as crianças, jovens e mesmo os adultos peçam a benção aos mais idosos, não importando se há parentesco de primeiro grau entre eles. Esse gesto demonstra respeito, afetividade e reconhecimento pela importância social do ancião ou anciã na comunidade. Então, “as

p. 199-212, jul./dez. 2016. ISSN 2178-437X. Disponível em: <http://ism.edu.br/periodicos/index.php/identidade/article/view/2935/2771>. Acesso em: 6 jun.2020. p. 200.

⁶⁹COSTA, Célia Souza da; CUSTÓDIO, Elivaldo Serrão. Religião, cultura e políticas públicas no Amapá: religiosidade, cerâmica e encantaria na tradição das Louceiras do Maruanum. **Revista Correlatio** (Online), v. 16, n.2, p. 209-227, dez. 2017. ISSN 1677-2644. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistasims/index.php/COR/article/view/8393>. Acesso em: 9 jun. 2020.

⁷⁰COIROLO, Alícia Durán. Atividades e Tradições dos Grupos Ceramistas do Maruanum (AP). **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, Série Antropologia, Belém-PA v. 7, 1991. p.75.

⁷¹DEMACAMP, Planejamento, projeto e Consultoria s/s ltda. **Produto III (Relatório Final) Relatório Antropológico de caracterização histórica, econômica, sócio-cultural e ambiental da comunidade remanescente de Quilombo de Santa Luzia do Maruanum I (MACAPÁ-AP)**, Campinas-SP, 2018. p. 60.

relações que se estabelecem são pautadas pelos graus de parentesco, vizinhança e amizade”⁷².

Como as relações sociais nas comunidades de Carmo e Santa Luzia do Maruanum são permeadas pelo parentesco, vizinhança e amizade, maioria das pessoas se conhecem, convivem, conversam, trocam favores e estabelecem uma convivência pautada na intercooperação. É natural que os comunitários adotem apelidos afetivos (Tia Mariquinha, Tia Marciana, Tio Matias, Vó Geralda) para anunciarem a chegada em uma casa, no roçado, no cumprimento à beira do rio ou da estrada.

Dentre as atividades de subsistência e econômicas, destacam-se a agricultura, tendo como cultivo principal a mandioca), a pesca, a caça, a cestaria. “Os homens pescam nos rios e nos lagos da região, onde há grande quantidade de peixe”⁷³. Em relação à colheita da mandioca, há uma espécie de cooperativismo entre os membros da comunidade que denominam de “dar de meia”, que significa que um grupo roça e planta e um outro colhe e labora a farinha e o tucupi, e ao final fazem a partilha da produção.⁷⁴ Uma parte da produção é consumida, outra é vendida na feira do produtor em Macapá. “Foi a partir de 1985, que o Governo passou a enviar todas as semanas o caminhão da Prefeitura para levar os produtores e seus produtos para a Feira do Agricultor”⁷⁵.

Para as comunidades da Amazônia “a farinha não é apenas um componente imprescindível da dieta alimentar das populações caboclas da Amazônia, ‘pode faltar o peixe, mas não a farinha’”⁷⁶. Para fazer a farinha, as famílias reúnem-se para dividir as etapas do trabalho, desde a colheita até a torra da massa de mandioca. O local em que acontece todo esse processo é chamado casa de farinha (Foto 02) e geralmente está localizado no roçado ou no quintal da residência. “A farinha simboliza muitas dimensões da vida comunitária e está presente em diversos momentos de reciprocidade”⁷⁷. Durante

⁷²LIRA, Talita de Melo; CHAVES, Maria do Perpétuo Socorro Rodrigues. Comunidades ribeirinhas na Amazônia: organização sociocultural e política. **Revista Interações**, v. 17, n.1, p. 66-76, jan./mar. 2016. ISSN 1518-7012. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/inter/v17n1/1518-7012-inter-17-01-0066.pdf>. Acesso em: 9 jun. 2020. p. 68.

⁷³COIROLO, Alcía Durán. Atividades e Tradições dos Grupos Ceramistas do Maruanum (AP). **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, Série Antropologia, Belém-PA v. 7, 1991. p.75.

⁷⁴DEMACAMP, Planejamento, projeto e Consultoria s/s Ltda. **Produto III (Relatório Final) Relatório Antropológico de caracterização histórica, econômica, sócio-cultural e ambiental da comunidade remanescente de Quilombo de Santa Luzia do Maruanum I (MACAPÁ-AP)**, Campinas-SP, 2018. p. 60. p. 93.

⁷⁵COIROLO, opus citatum, p.76.

⁷⁶SILVA, Ana Tereza Reis da. Áreas protegidas, populações tradicionais da Amazônia e novos arranjos conservacionistas. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v.34, n. 99, p. 01-22, 2019. ISSN 0102-6909. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v34n99/0102-6909-rbcsoc-34-99-e349905.pdf>. Acesso em: 6 jun. 2020. p. 68.

⁷⁷Idem.

a pesquisa de campo, a entrevistada (11) lembrou como eram as relações comerciais no Maruanum: “Quando eu me entendi, vinha a lancha entrando na boca do maruanum vender as coisas pra gente aqui dentro da comunidade, café, açúcar, comida, piracuí, camarão, traziam peixe tudo pra vender na comunidade, nós comprávamos com o dinheiro da farinha e vendia farinha pra eles”⁷⁸.

A partir da fala da entrevistada pode-se afirmar que a farinha é um dos principais produtos comercializados na comunidade e que faz parte do cotidiano de seus moradores que está presente na memória. Sobre a produção de mandioca, a entrevistada (02) explicou que: “A mandioca é a venenosa que serve para fazer a farinha e o tucupi, a macaxeira serve para comer”⁷⁹. O entrevistado (19) complementou: “meus pais eram da agricultura familiar... é uma cultura que vai passando de pai pra filho, meus pais eram agricultores, aí continuavam trabalhando na agricultura, aí aqueles que tiveram oportunidade de ir para Macapá”⁸⁰. Além das comunidades do Maruanum, todas as outras localidades do Estado do Amapá e da Amazônia fazem o uso da farinha e seus derivados, como o tucupi e a mandioca, como ingredientes principais da culinária regional. Alguns membros da comunidade conseguiam finalizar os estudos e até mesmo faculdade, mas eles têm que ter estrutura ou alguém que os ajude a se manterem em Macapá.

Foto 02: Uma das Casas de Farinha da Comunidade de Santa Luzia⁸¹

⁷⁸Entrevista concedida no dia 11 de janeiro de 2020.

⁷⁹Entrevista concedida no dia 11 de janeiro de 2020.

⁸⁰Entrevista concedida no dia 18 de janeiro de 2020.

⁸¹A autora, 2020.



Foto 03: Forno para torrar a farinha de mandioca em Santa Luzia⁸²



Outra atividade reconhecida em Santa Luzia é a produção ceramista exclusiva das mulheres reconhecida como patrimônio cultural advindo de conhecimentos ancestrais repassado de geração para geração (Fotos 04 e 05). “A lógica do ritual das louceiras do Maruanum é própria, autêntica e afetiva. Elas seguem o ritual desde a retirada da argila do barro, cumprem com satisfação os passos ensinados pelos antepassados”⁸³. A

⁸²A autora, 2020.

⁸³COSTA, Célia Souza da; PINTO, Mônica L. S.; SILVA, Jéssica F. M. O ritual do criar-saber-fazer ceramista das Louceiras do Maruanum (AMAPÁ). In: ALCÁNTARA, Manuel; MONTEIRO, Mercedes García; LÓPEZ, Francisco Sánchez (Org.s). **Antropología** - Memória del 56º Congreso Internacional de Americanistas. 1ed.Salamanca Espanha: Universidad de Salamanca, 2018. v. 1, p. 842-852. p.851.

análise da tradição ceramista com a sua continuidade ao longo do tempo será aprofundada no subcapítulo 2.4., do segundo capítulo da tese.

Foto 04: Panela de Barro secando⁸⁴



Foto 05: Panela de Barro Queimada⁸⁵



Como a cultura é mutável, ela pode passar por processos que vão gerar novas formas em razão de novos contatos e novas práticas materiais, que estimulam a criatividade e constituem o processo de ressignificação das peças confeccionadas na comunidade de Carmo e Santa Luzia do Maruanum. Dessa maneira, uma louceira mais jovem apresenta as suas novas modelações artesanais com a feitura de bonecas de barro e pintadas com tinta para tecido. Conforme fotos 06 e 07, essas bonecas trazem a lembrança das “dançadeiras”⁸⁶ do Marabaixo com suas saias longas e rodadas, bem como suas vestes floridas. A princípio, as peças confeccionadas pelas louceiras são utensílios domésticos para a cozinha e sem pinturas, elas usam apenas uma resina interna da Jutaíca⁸⁷ para garantir a impermeabilidade das louças.

Foto 06: Boneca de Barro⁸⁸

Foto 07: Boneca de Barro Pintada⁸⁹

⁸⁴A autora, 2020.

⁸⁵A autora, 2020.

⁸⁶Nome que os praticantes de marabaixo no Amapá dão as pessoas que executam a dança.

⁸⁷Conhecido em outras regiões como Jatobá, seu nome científico é *Hymenaea Stigonocarpa*.

⁸⁸A autora, 2020.

⁸⁹A autora, 2020.



As ocupações dos moradores do Distrito do Maruanum são voltadas para a produção da farinha, plantio, cerâmica, pesca, pequenas criações de galinhas e porcos e serviços públicos. Então, as atividades produtivas do Maruanum são orquestradas por agricultores, louceiras, pescadores, criadores e servidores públicos ligados ao estado e Município de Macapá. Conforme, o relato do entrevistado (19):

Eu tive, eu fui um dos filhos que teve essa oportunidade aqui, eu morei com uma senhora que era enfermeira aqui, o esposo dela foi pra Macapá transferido, que ele era policial civil. Eu já morava com ela 4 anos e ela disse que o dia que fosse embora ela me levava com ela para Macapá. Ela se aposentou e foi embora e eu fui junto. Aí eu estudei lá, determinado período, aí eu tive oportunidade de vir pra cá trabalhar, logo depois surgiu o concurso da prefeitura e eu fiz e passei e eu tô aqui até hoje. No dia a dia é uma lida de manhã eu trabalho na escola, a tarde faço serviços extras da casa, serviços voluntários da comunidade. Agora eu não estou presidente da associação, mas eu continuo membro da diretoria – Associação dos Moradores do Quilombo aqui do Carmo⁹⁰.

Quanto aos aspectos culturais, o Distrito do Maruanum destaca-se pela riqueza de fazeres culturais. Devido ao recorte da pesquisa concentrar-se nas comunidades de Carmo e Santa Luzia do Maruanum será destacado os modos culturais dessas duas comunidades quanto a questão do âmbito religioso “população do Maruanum é muito religiosa e as igrejas são comuns. Isto se percebe nos nomes da maioria das comunidades que fazem

⁹⁰Entrevista concedida no dia 18 de janeiro de 2020.

referência aos santos católicos”⁹¹. Apesar de existirem várias famílias católicas, também é crescente o protestantismo nessas comunidades. “Os bingos também são bastante utilizados para arrecadar fundos para as pessoas que estão precisando de algo urgente, como remédios, cirurgias médicas, etc”⁹². Devido aos laços comunitários, as famílias de Santa Luzia e Carmo do Maruanum participam de eventos para ajudar uns aos outros.

Ainda sobre a religiosidade, o sincretismo religioso é presente no catolicismo, aqueles que se declaram católicos tem como referências as igrejas de Santa Luzia (Foto 08) e Carmo do Maruanum (Foto 09). O fenômeno do sincretismo apresenta-se como um “culto caboclo”, “trata-se de uma forma de culto onde se mesclam elementos ameríndios, africanos e católicos. Do catolicismo o caboclo conserva a frequência regular à missa e às festas dos santos padroeiros”⁹³.

Foto 08: Igreja Nossa Senhora de Santa Luzia do Maruanum⁹⁴



Foto 09: Igreja Nossa Senhora do Carmo do Maruanum⁹⁵

⁹¹FERREIRA, Fabrício Costa. “**Desde que me entendi**”. Tecendo saberes e fazeres relativos à louça da Comunidade Quilombola do Maruanum, Amapá/AP. 184 f. Dissertação (Mestrado Antropologia). Universidade Federal do Pará. 2016. p. 57.

⁹²Ibidem, p. 58.

⁹³COIROLO, Alcía Durán. Atividades e Tradições dos Grupos Ceramistas do Maruanum (AP). **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, Série Antropologia, Belém-PA v. 7, 1991. p.89.

⁹⁴A autora, 2020.

⁹⁵A autora, 2020.



Vários Santos são festejados no Distrito do Maruanum, nas duas comunidades pesquisadas, as padroeiras celebradas são Santa Luzia e Carmo do Maruanum. O dia de Nossa Senhora do Carmo é 16 de julho e Santa Luzia em 13 de dezembro. As festividades nas comunidades são bem movimentadas e contam com participação dos comunitários católicos. Todos os anos, as festividades das padroeiras são lideradas pelo festeiro ou festeira que juntamente com os demais integrantes da comissão festiva, organiza a programação religiosa e social. A parte religiosa é composta por missas e procissão e a social pela festa dançante em que os comunitários celebram ao som dos versos de Marabaixo e Batuque⁹⁶.

Além da cultura ceramista, festas dos santos padroeiros, as comunidades de Carmo e Santa Luzia do Maruanum vivenciam ao longo do ano festas de Marabaixo entoadas por caixas, cantadores e cantadeiras que oralizam ladrões de Marabaixo. Inclusive existe a Associação do Grupo de Marabaixo de Santa Luzia do Maruanum (Foto 10) formada por adultos, crianças e idosos que se apresentam nas comunidades do Distrito, nas localidades vizinhas, em Macapá e até em outros estados. Durante a pesquisa observou-se que, na comunidade de Santa Luzia, os jovens ensaiam o Marabaixo na casa de um mestre quase todos os dias ao anoitecer.

O Marabaixo é uma dança afroamapaense que faz parte da cultura e história das comunidades quilombolas, “fortemente guardada na memória do negro amapaense, que

⁹⁶O batuque, assim como o Marabaixo, é uma festa dedicada aos santos concatenadas com rituais africanos. Trata-se também de um dos gêneros musicais africanos mais conhecidos no Brasil. Por todo nosso território existem comunidades negras que se manifestam cultural e religiosamente através do batuque. ARAÚJO, Marcos José Martins . **O batuque e o marabaixo protestante**: Panorama musical do quilombo do Mel da Pedreira. 149 f. Dissertação (Mestrado Ciências da Religião). Universidade Presbiteriana Mackenzie. 2016. p.71.

consegue fazer a ligação entre sua história individual/coletiva e do Estado do Amapá desde sua ocupação”⁹⁷, ou seja, desde a “colonização” pelos europeus. Os ladrões de Marabaixo são os versos cantados pelos cantadores e cantadeiras, sendo uma “manifestação explícita e artística de algum fato interessante do cotidiano comunitário. O poeta, o compositor, observa esse fato então ‘rouba’ a privacidade das pessoas e torna pública, com a sua música, a história acontecida”⁹⁸.

Desde a vinda dos Africanos para o Amapá, o Marabaixo é praticado em diversas regiões do Estado, inclusive na capital Macapá. Ao longo da história de dominação dos povos e inferiorização de culturas, ao serem consideradas subalternas, a festividade dos afrodescendentes revela um contexto de resistência e (re)existência. A tradição foi continuada e permaneceu viva na memória coletiva da sociedade local pelo empenho dos seus praticantes, embora, em tempos anteriores, tenha sido rechaçada pela Igreja Católica e elite dominante amapaense.⁹⁹ Contudo, no dia 8 de novembro de 2018 foi reconhecido como patrimônio imaterial nacional pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN).

Foto 10: Grupo de Marabaixo Santa Luzia do Maruanum¹⁰⁰



⁹⁷VIDEIRA, Piedade de Lino. **Marabaixo, dança afrodescendente**: significado a identidade étnica do negro amapaense. Fortaleza: Edições UFC, 2009. p.25.

⁹⁸CANTO, Fernando. **O Marabaixo através da História**. Macapá: Printgraf, 2017. p.38.

⁹⁹PEDRO, Juliana Monteiro, COSTA, Célia Souza da, CALEIRO, Manuel Munhoz. Patrimônio Cultural do Brasil: resistência de (re) existência afro do Marabaixo (AMAPÁ/BRASIL). **Revista de Direitos Culturais**, Santo Ângelo, v. 15, n. 36, p. 131-166, maio/ago. 2020. p. 147, 148 e 159.

¹⁰⁰A autora, 2020.

No dia 13 de dezembro de 2019, durante essa pesquisa, acompanhou-se a comemoração à Nossa Senhora de Santa Luzia, de manhã cedo os moradores partiram para a igreja da comunidade de Santa Luzia para a celebração da missa, o padre veio de uma paróquia de Macapá acompanhado do ministro da eucaristia da região. Ao chegar, o padre perguntou “como costumam fazer? como preferem fazer?” e a comunidade respondeu “primeiro a procissão antes do sol esquentar”. E assim ocorreu procissão no entorno do local, nos campos e em frente às casas do vilarejo (fotos 12 e 13), posteriormente celebrou a missa. Em seguida, fez-se um almoço comunitário, típico caldo de carne com legumes (foto 14 e 15) que é cozido no fogão de barro. Neste ano não foi possível realizar a dança do marabaixo após a celebração da missa, pois a festeira¹⁰¹ do ano estava de luto pelo falecimento de um familiar.

Foto11: Imagem de Nossa Senhora de Santa Luzia¹⁰²

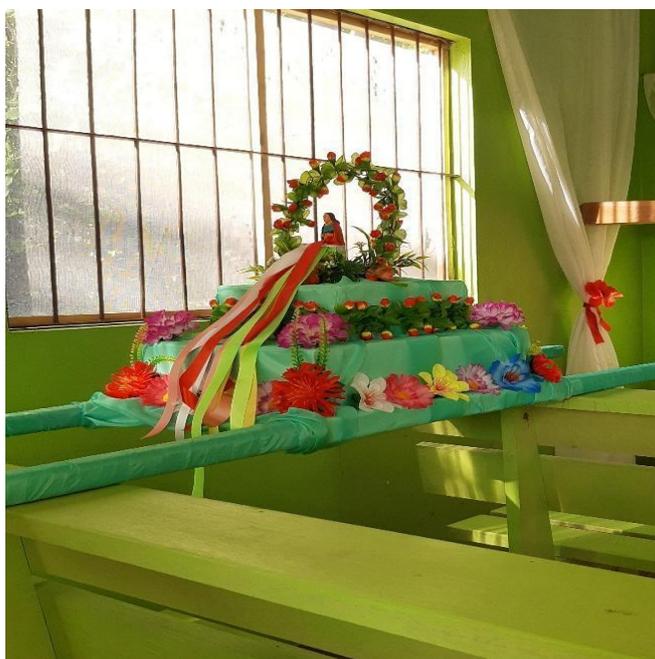


Foto 12: Procissão de Nossa Senhora de Santa Luzia no dia 13 de dezembro de 2020¹⁰³

¹⁰¹O festeiro é escolhido na comunidade e é o responsável por organizar toda a festividade.

¹⁰²A autora, 2020.

¹⁰³A autora, 2020.



Foto 13: Parada na frente da casa de um fiel durante a procissão¹⁰⁴



Foto 14: Imagem de Santa Luzia com fitas na mesa ornamentada em que serão postos os alimentos¹⁰⁵

¹⁰⁴A autora, 2020.

¹⁰⁵A autora, 2020.



Foto 15: Preparo do caldo de carne servido após a missão em homenagem a Santa Luzia¹⁰⁶



Foto 16: Prato servido com o famoso caldo de carne da comunidade de Santa Luzia¹⁰⁷

¹⁰⁶A autora, 2020.

¹⁰⁷A autora, 2020.



Sobre os aspectos estruturais, no decorrer da pesquisa de campo observou-se que a comunidade de Santa Luzia do Maruanum é pequena com apenas uma rua, onde ramificam-se as casas das famílias residentes, e com dois prédios públicos principais: a igreja de Santa Luzia e o centro comunitário onde acontecem as festas sociais, bingos, aniversários, reuniões, rodas de Marabaixo, etc.

Já no Carmo do Maruanum, a vila é a mais estruturada do Distrito. No âmbito educacional e de lazer tem duas escolas, Vô Lixandre (educação infantil e ensino fundamental) e Raimundo Pereira da Silva (ensino fundamental e médio), um campo de futebol, um centro cultural, associações (agricultores, louceiras, moradores) e um balneário. Inclusive, no período da pesquisa de campo constatou-se a presença de crianças e adolescentes banhando ao redor do rio tomados pelo calor tropical da localidade.

Também tem posto de saúde, centro policial, representação do Instituto de Desenvolvimento Rural do Amapá (RURAP), igrejas católicas e evangélicas, Centro das Louceiras, postos da Companhia de Água e Esgoto do Amapá (CAESA) e Companhia de Eletricidade do Amapá (CEA). Sobre os surgimentos das comunidades do Distrito do Maruanum, o entrevistado (19) deu o seguinte depoimento: “A primeira vila que surgiu aqui foi a do Conceição depois Santa Luzia e o Carmo, se tornou a maior comunidade porque é a sede do distrito, aí todo mundo vinha morar aqui.”¹⁰⁸.

Considera-se que a pesquisa de campo foi importante para este trabalho, pois foi possível conhecer *in loco* a realidade das comunidades de Santa Luzia e Carmo do

¹⁰⁸Entrevista concedida no dia 18 de janeiro de 2020.

Maruanum. Vivenciar o cotidiano dos comunitários, participar da festividade de Santa Luzia, visitar prédios públicos e as residências dos moradores reverberou-se em conhecimentos sobre as relações sociais, comunitárias, individuais e coletivas dessas pessoas com o território. Percebeu-se o quanto a história oral é importante para explicar o surgimento das comunidades e estabelecer uma memória coletiva do povo do Maruanum.

2.3 ETNOARQUEOLOGIA: “COISAS” e “ÍNDIOS”, OS ACHADOS ARQUEOLÓGICOS E AS DINÂMICAS SOCIAIS

No cotidiano das comunidades do Carmo e Santa Luzia do Maruanum há relatos de achados de material arqueológico por seus membros, nota-se que em razão de andanças pelo mato para a caça e principalmente para a prática da roçagem. As relações com esses bens são regidas pelo dia a dia local sem a ideia de juntá-los para guardá-los, a não ser que encontrem alguma utilidade para o material.

Os moradores relataram que encontram apenas pedaços das peças arqueológicas e não fazem propriamente a relação com a história dos antepassados africanos, mas a dos indígenas que habitavam no local antes de residirem nesses espaços, conforme indica a historiografia. Isso é demonstrado pela fala da entrevistada (1): “(...) encontramos quando a gente tinha roça lá pro taboca, acho que era alguidar, acho que era os índios que faziam porque a gente encontrava na mata o pedaço daquelas peças, a gente fazia roça e encontrava e lá ficava”¹⁰⁹. Nesse mesmo entendimento descreve a entrevistada (4): “O pessoal quando roçavam aí pra essas matas sempre encontravam, cheguei a ver sim, lá pra banda do bacaba, dentro do mato, deixemos lá mesmo. Hoje em dia a gente não roça mais pra essas bandas (...)os antigos diziam: isso era quando os índios andavam por aqui”¹¹⁰.

Para Arqueologia esses pedaços de tigela, panela, alguidar, caco de cerâmica encontrados pelos moradores dessas comunidades são considerados vestígios materiais de antepassados (ou de civilizações passadas e extintas) deixados em locais denominados de sítios arqueológicos. E podem ser coletados por meio de técnicas específicas da Arqueologia para estudos e compreensão das sociedades anteriores. Os vestígios demonstram a presença ou desenvolvimento de atividade humana em determinado local

¹⁰⁹Entrevista concedida no dia 11 de janeiro de 2020.

¹¹⁰Entrevista concedida no dia 11 de janeiro de 2020.

no passado, denominando-os de “indícios”¹¹¹. Esses vestígios podem ser diretos ou indiretos, no caso dos diretos eles podem ser visíveis (macrovestígios) ou não (microvestígios). Os primeiros seriam aqueles “quase indestrutíveis: pedras (instrumentos, elementos de muros, pedras de fogueiras, etc.) e cerâmicas, estas últimas quando bem queimadas”¹¹². Os microvestígios, por sua vez, são “indicadores de clima e vegetação, como os pólen e fósseis, que perduram em condições de pouca oxidação”¹¹³. Verifica-se a presença de vestígios indiretos quando se está diante de “objetos ou estruturas ausentes do lugar onde se poderia esperar que existissem (vestígios negativos), ou que sugerem a existência de outros objetos ou atividades, cujas marcas diretas não são encontradas no sítio (vestígios sugestivos)”¹¹⁴.

Segundo a corrente tradicional, Arqueologia é considerada o estudo das “coisas” criadas pelos humanos, denominadas como “artefato”. Nesse sentido, seriam os “fatos” reconstituíveis pelo trabalho de escavação e restauração por parte dos arqueólogos¹¹⁵. Assim, a compreensão sobre os objetos achados pelos arqueólogos seria realizada por outras ciências sociais, como a história e pré-história, em que se faria a interpretação das organizações sociais antigas. “Até meados da década de 1960, o pensamento dominante considerava que a arqueologia tinha como propósito a simples coleção, descrição e a classificação de objetos antigos”¹¹⁶.

Na abordagem sobre arqueologia específica ao contexto do Brasil, observa-se que, ainda na época do império, a arqueologia suscitou interesses com o botânico dinamarquês Peter Wilhelm Lund na região de Lagoa Santa, em Minas Gerais. Nessa região, Lund realizou pesquisas em grutas nas quais encontrou ossos de animais que habitaram a localidade há milhares de anos e, com os restos de animais, também existiam fósseis humanos.¹¹⁷

No século XIX, as escavações arqueológicas são realizadas nos sambaquis em Santa Catarina por Von den Steinem e em sítios no Amapá por Emílio Goeldi. Nesse primeiro momento, buscava-se a informação do “patamar evolutivo”¹¹⁸ atingido pelos índios na pré-história do Brasil. Essa observação partia de uma “escala estabelecida pela

¹¹¹PROUS, André. **Arqueologia Brasileira**. Brasília: Universidade de Brasília, 1992. p. 25.

¹¹²Idem.

¹¹³Ibidem, p. 26.

¹¹⁴Idem.

¹¹⁵Ibidem, p. 13.

¹¹⁶FUNARI, Pedro Paulo. **Arqueologia**. São Paulo: Contexto, 2003. p. 15.

¹¹⁷PROUS, opus citatum, p. 6.

¹¹⁸PROUS, André. **O Brasil antes dos brasileiros: a pré-história do nosso país** 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2006. p. 08.

Europa”¹¹⁹ e, chegava-se à conclusão que os “nativos do Brasil eram muito primitivos, e que seus ancestrais seriam incapazes de elaborar as belas cerâmicas e escultura de pedra encontrada em vários sítios”¹²⁰. Por exemplo, as cerâmicas Marajoaras eram atribuídas aos povos fenícios e gregos¹²¹.

Já na metade do século XX, no período de 1950 a 1960 as pesquisas eram orientadas por pesquisadores franceses e norte-americanos. Em 1960, os pesquisadores Betty Meggers e Clifford Evans coordenaram o Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas na bacia Amazônica (PRONAPABA) e fizeram um levantamento da faixa marítima que vai do Rio Grande do Sul até o Rio Grande do Norte. Nesse período, havia a influência do determinismo ecológico norte-americano nas pesquisas arqueológicas, que consistia no entendimento de que dependendo do ambiente haveria sociedades mais complexas, sem deixar de considerar a sua evolução. Os estudos da época eram destinados aos sambaquis e à arte rupestre¹²².

Em 1980, foi criada a Sociedade Brasileira de Arqueologia (SAB) e há a ampliação de estudos quanto à arqueologia no Brasil, começam a ter pesquisas estruturadas em modelos científicos e a arqueologia segue o método “processual” anglo-saxônico¹²³. Portanto, os estudos arqueológicos no Brasil surgem com estrangeiros até a metade do século XIX. Com o advento da República, as instituições passaram a atuar de modo técnico-científico em pesquisas, ainda influenciadas pelo cientificismo europeu.

A concepção de atraso civilizatório estava impregnada no Brasil. A ideia de “modernização nacional”¹²⁴ foi criada para um possível alinhamento com a Europa. Nesse sentido, fica evidenciado “uma fase de remodelação dos hábitos sociais, uma verdadeira reforma rumo à civilização, rumo ao progresso”¹²⁵. Essa concepção, que traz a ideia do civilizatório europeu, também trouxe consigo marcas da “negação do ser brasileiro”¹²⁶. É interessante notar o reflexo da negação em algumas comunidades Amazônicas, como ocorre com os moradores da vila Joanes, no Pará, ao fazerem referências às “imagens de índios sendo usurpados pelos europeus”, mas que, no entanto,

¹¹⁹PROUS, André. **O Brasil antes dos brasileiros**: a pré-história do nosso país 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2006. p. 08.

¹²⁰Idem.

¹²¹Idem.

¹²²Ibidem, p. 9.

¹²³Idem.

¹²⁴BUENO, Lucas de Melo Reis; MACHADO, Juliana Salles. Paradigmas que persistem: as origens da arqueologia no Brasil. **Com ciência**, [online] 10 set. 2003. Disponível em: <http://www.comciencia.br/reportagens/arqueologia/arq16.shtml>. Acesso em: 20 jan. 2019. p. s/n.

¹²⁵Idem.

¹²⁶Idem.

“afirmam não ter qualquer relação de ancestralidade com as etnias que habitavam a ilha”¹²⁷. Isso é reproduzido pelas crianças que “repetem o discurso da negação e tratam o patrimônio local como parte da história dos ‘outros’: índios e portugueses”¹²⁸.

No Distrito do Maruanum os moradores fazem referência a presença ameríndia no momento da chegada dos seus antepassados. O registro é feito na memória dos comunitários e na história oral. Inclusive, há explicação para o surgimento do nome do Distrito que envolve a existência de um casal de índios “Maru” e “Anum”. Pesquisadores que realizaram estudos neste campo de pesquisa registraram a mesma história, contada e recontada para explicar a origem comunitária, as raízes do Maruanum.

Embora não se tenha realizado questionamento específico sobre a ancestralidade ameríndia, os moradores relataram que os achados arqueológicos do entorno em que residem tinham relação com os “índios” que moraram no local antes deles. É o que ressalta a entrevistada (6): “eu mesma nunca encontrei, mas meu pai encontrou, um pedaço de tacho, eles diziam que eram dos índios (...) antes da gente, os índios que passaram primeiro”¹²⁹.

No sentido de buscar a compreensão dos fenômenos que ocorrem na comunidade, retoma-se a construção do que vem a ser arqueologia. Neste âmbito constatou-se uma mudança de pensamento na década de 60, que deixa de lado a mera técnica para “compreender as relações sociais e as transformações na sociedade”¹³⁰, a chamada *New Archaeology* (Nova Arqueologia). Portanto, não é mais considerada meramente técnica, mas componente de interpretação dos achados arqueológicos mediante uma metodologia, com métodos próprios para entender a cultura material das civilizações passadas.

A Nova Arqueologia, nascida no Estados Unidos, está assentada na “proposta arqueólogo-antropológica”¹³¹. Segundo Bezerra, alguns historiadores e antropólogos veem a arqueologia como disciplina auxiliar e não propriamente como uma ciência. No entanto, ele defende que é uma ciência em construção, pois possui métodos próprios e tem objetivos históricos e socio-antropológicos. Ademais, a arqueologia compartilha de abordagem interdisciplinar com outras ciências¹³².

¹²⁷BEZERRA, Marcia. “As moedas dos índios”: um estudo de caso sobre os significados do patrimônio arqueológico para os moradores da Vila de Joanes, ilha de Marajó, Brasil. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, Ciências Humanas, v. 6, n. 1, p. 57-70, jan-abr, 2011. p. 67.

¹²⁸Idem.

¹²⁹Entrevista concedida no dia 11 de janeiro de 2020.

¹³⁰BEZERRA, opus citatum, p. 15

¹³¹Ibidem, p. 17.

¹³²Ibidem, p. 17-18.

A concepção científica da Arqueologia não pode distanciar-se da história, ainda que as teorias “pós-processualistas rejeitem a noção positivista de ciência”¹³³. Existem pontos de concordâncias entre as teorias arqueológicas: “primeiro, a materialidade do objeto de estudo da arqueologia, que consiste no registro das atividades humanas desde que os seres humanos começaram a habitar o planeta”, o outro aspecto seria “a profunda dimensão diacrônica desse registro”¹³⁴.

Existe uma diversidade de teorias surgidas a partir do século XX em torno da Arqueologia, como a teoria social, o neomarxismo, o pós-estruturalismo, a fenomenologia e a teoria da prática, o pós-colonialismo, o perspectivismo, a teoria ator-rede, as abordagens simétricas e até as pós-modernas, considerada hiper-relativistas que questionam o objetivismo na produção do conhecimento¹³⁵. Dessa maneira, “o fato variará de acordo com a teoria empregada é o tipo de conhecimento sobre a dinâmica social que é passível de extrair registros, o qual variará de explicações econômicas a interpretações simbólicas”¹³⁶.

Nessa linha de pensamento, a arqueologia e a antropologia por vezes se relacionam. Na tentativa de compreender o passado, os arqueólogos utilizam métodos auxiliares, como a etnoarqueologia, para interpretar os materiais que coletaram no campo (estudo dos vestígios materiais). Em alguns casos remetem-se a observação de sociedades atuais que são consideradas não-industriais para entender costumes utilizados no passado. Por comparações etnográficas faz-se a observação da cultura material como nos casos de existência de mesmo nível tecnológico semelhante e submetidos às mesmas pressões culturais¹³⁷.

Nos estudos das sociedades passadas utilizou-se os escritos passados e deixados. Quanto ao caso de populações vivas utiliza-se a observação direta. Dessa maneira, os historiadores fazem suas análises em documentos escritos e os sociólogos e antropólogos em observação direta e testemunhos orais.¹³⁸

No campo de pesquisa eleito na tese com as comunidades de Santa Luzia e Carmo do Maruanum, optou-se por realizar a observação direta, com a coleta de testemunhos

¹³³SYMANSKI, Luís Cláudio Pereira. Arqueologia – Antropologia ou História? Origens e tendências de um debate epistemológico. *Tessituras*, Pelotas, v. 2, n.1, p. 10-39, Jan/Jun, 2014. p. 32 e 33.

¹³⁴Ibidem. p. 33.

¹³⁵Idem.

¹³⁶Ibidem, p. 34.

¹³⁷PROUS, André. *Arqueologia Brasileira*. Brasília: Universidade de Brasília, 1992. p. 51 e 52.

¹³⁸PROUS, André. *O Brasil antes dos brasileiros: a pré-história do nosso país* 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2006. p.7.

orais por meio de entrevistas. Por isso, na perspectiva arqueológica, a etnoarqueologia oportuniza ao pesquisador estar no lugar da pesquisa, a acompanhar *in loco* as dinâmicas sociais, culturais, políticas e, a partir desses movimentos, ser capaz de estabelecer redes interpretativas e conhecimentos que venham contribuir para o fortalecimento dessas comunidades, como base para a elaboração de políticas públicas e outras iniciativas populares, governamentais e institucionais.

Na discussão dos arqueólogos, verifica-se que há o encontro de várias disciplinas com a finalidade de compreender as civilizações passadas, mas sem deixar de considerar a contemporaneidade das sociedades atuais. Desse modo, surgem os estudos amparados na Antropologia, como é o caso dos etnoarqueológicos que se dedicam a compreender sociedades passadas, mas também há o atual estudo da arqueologia etnográfica, que estuda a relação das sociedades contemporâneas com o patrimônio arqueológico existente em seus territórios.

A etnografia tem estudado a arqueologia dentro de um contexto social ligado ao processo contemporâneo de formação da identidade, desenvolvimento turístico, políticas culturais e a construção nacional. Essa visão de relação entre arqueologia e etnografia é chamada de *ethnographic turn*¹³⁹. Nessa configuração da arqueologia etnográfica, a preocupação não é meramente em investigar e compreender o passado, mas o de observar o contexto social contemporâneo e sua relação com os vestígios materiais, bem como as dinâmicas políticas e os processos das comunidades¹⁴⁰.

Neste sentido, “o termo etnoarqueologia data do final do século XIX, mas a abordagem começou a ser desenvolvida como método de pesquisa a partir da década de 1960”¹⁴¹. Este ramo da arqueologia “trabalha com sociedades contemporâneas, buscando dados etnográficos para responder problemas de interesse arqueológico”¹⁴². Então, com a pesquisa de campo o etnoarqueólogo recolhe os dados que são transformados em modelos, compostos por hipóteses e inferências voltadas para o desvendar relações entre a dinâmica humana e a materialidade. “Sua existência resulta do fato da arqueologia sempre ter empregado dados etnográficos na interpretação da cultura material”¹⁴³.

¹³⁹CASTAÑEDA, Quetzil E., The “Ethnographic Turn” in Archeology Research Positioning and Reflexivity in Ethnographic Archaeologies. *In*: CASTAÑEDA, Quetzil E.; MATTHEWS, Christopher N. (Eds.) **Ethnographic Stakeholders and archeological practices**. Altamira: USA, 2008. p. 25-61. p. 25-26.

¹⁴⁰Ibidem, p. 26.

¹⁴¹SILVA, Fabíola Andréa. A etnografia na Amazônia: contribuições e perspectivas. **Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi**. Ciências Humanas, Belém, v. 4, n.1, p.27-37, jan.- abr., 2009. p.27.

¹⁴²Idem.

¹⁴³Idem

A partir do campo, “um dos principais objetivos da Etnoarqueologia é fornecer ligações entre o presente e o passado”¹⁴⁴. Por se tratar de uma “estratégia de pesquisa”¹⁴⁵, ela “desenvolveu-se a fim de fornecer melhores analogias etnográficas para ajudar na interpretação de dados arqueológicos”¹⁴⁶. No mais, a “etnoarqueologia envolve o estudo de campo da produção, tipologia, distribuição, consumo e descarte de coisas materiais”¹⁴⁷. Outra característica da etnoarqueologia como subdisciplina da Antropologia é que “os etnoarqueólogos trabalham no ‘presente etnográfico’”¹⁴⁸, mas evitam “uma assimilação simplista do passado para o presente (ou apropriação do passado pelo presente) que a Etnoarqueologia deve enfatizar a identificação de mecanismos socioculturais”¹⁴⁹.

Dessa maneira, é necessário observar a dinâmica das comunidades em relação ao patrimônio arqueológico existente em seu território para entender como se estabelecem as interações cotidianas e a resignificação desse patrimônio para as sociedades atuais. A autodeterminação dos povos também deve ser observada no trato do material, sem deixar de considerar a dinâmica apresentada, isso vai além do que determina a própria legislação de proteção dos bens arqueológicos.

No Brasil, a tutela do patrimônio arqueológico que surgiu na metade do século XX não foi suficiente para superar o distanciamento da sociedade com o patrimônio arqueológico. Ressalta ainda que o conhecimento e a produção científica ficam restritos a grupos de pesquisadores e estudiosos sem repercussão relevante, inclusive no plano jurídico, embora haja a importância do patrimônio para memória e identidade dos brasileiros, e para as repercussões socioeconômicas¹⁵⁰.

Em outra linha de pensamento, o patrimônio arqueológico tem que ser observado em conjunto com a dinâmica da comunidade do entorno. A exemplo disso, observou-se na pesquisa de campo o desenvolvimento de afetividade dos moradores com os materiais arqueológicos, é o que retrata a fala da entrevistada (13): “uma vez eu até juntei uma tigelinha, eu trouxe pra casa, ela tava com o beijo quebrado, diz que diziam era dos índios

¹⁴⁴DAVID, Nicholas; KRAMER, Carol. Teorizando a etnoarqueologia e analogia. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, n. 18, p.13-60, dez., 2002. p.15.

¹⁴⁵Ibidem, p.26.

¹⁴⁶Ibidem, p.28.

¹⁴⁷Ibidem, p.36.

¹⁴⁸Ibidem, p.37.

¹⁴⁹Idem, p.37.

¹⁵⁰SOARES, Inês Virgínia Prado. **Proteção jurídica do patrimônio arqueológico no Brasil**: fundamentos para a efetividade de tutela em face de obras e atividades impactantes, Erechim: habilis, 2007. p. 07.

(...) era uma tigela era pequena, a gente brincava com ela”¹⁵¹. Portanto, a gestão desse bem deve ser realizada incluindo a comunidade na preservação. Dessa maneira destaca-se que “um passado ameaçado não pela sua ignorância acerca do patrimônio, mas pelo que ignoramos das relações entre as ‘pessoas’ e as ‘coisas’ do passado no presente”¹⁵².

Esse pensamento corrobora com esta tese, o patrimônio arqueológico faz parte das dinâmicas sociais das comunidades, faz parte do cotidiano dos comunitários, por isso a gestão, o trato e as políticas públicas sobre o patrimônio não podem estar desvinculadas da vida comunitária. Mas, além da mudança de postura e o cumprimento às determinações da OIT, a legislação brasileira a respeito do patrimônio arqueológico necessita se adequar às demandas contemporâneas, especialmente voltar-se para as especificidades das relações dessas comunidades com o território.

Antes de retratar o presente das comunidades do Maruanum, torna-se necessário conhecer o passado, adentrar a classificação dos sítios arqueológicos, suas características e as fases arqueológicas do Amapá para que então seja estabelecida uma conexão com o patrimônio arqueológico na atualidade. Desta forma, os sítios arqueológicos são classificados em sítios cerâmicos e sítios pré-cerâmicos ou não- cerâmicos¹⁵³.

Os sítios arqueológicos são divididos em: sítio-acampamento (local com indícios de permanência temporária); sítio-habitação (local com indícios de permanência prolongada); sítio-oficina (local onde são encontradas somente evidências de fabricação de artefatos); sítio-cemitério (local onde são encontradas apenas evidências de enterramentos); sítio-cerimonial (onde são encontradas evidências religiosas ou sociais)¹⁵⁴. No período de 1976 a 1983, o Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas na bacia Amazônica (PRONAPABA) realizou pesquisas e estudos sobre os grupos pré-históricos que habitaram a Amazônia (tecnologia, alimentação e adaptação ao meio ambiente)¹⁵⁵. Este estudo dividiu em cinco grupos esses povos: “caçadores-coletores pré-cerâmicos; coletores-pescadores ceramistas; agricultores incipientes; horticultores de floresta tropical e agricultores subandinos”¹⁵⁶.

¹⁵¹Entrevista concedida no dia 17 de janeiro de 2020.

¹⁵²BEZERRA, Marcia. “As moedas dos índios”: um estudo de caso sobre os significados do patrimônio arqueológico para os moradores da Vila de Joanes, ilha de Marajó, Brasil. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, Ciências Humanas, v. 6, n. 1, p. 57-70, jan-abr, 2011. p. 68.

¹⁵³NUNES FILHO, Edinaldo Pinheiro. **Pesquisa Arqueológica do Amapá**. 2.ed. Macapá: B-A-BÁ, 2005. p. 22.

¹⁵⁴Ibidem, p. 23.

¹⁵⁵Ibidem, p. 24.

¹⁵⁶Idem.

Na Amazônia, o grupo de caçadores-coletores pré-cerâmicos (10.000-1.000 a. C) teve a subsistência baseada exclusivamente na caça e na coleta de raízes, sementes e frutos silvestres, eram nômades e tinham um reduzido inventário tecnológico. O grupo de coletores-pescadores ceramistas (6.000-200 a. C) ampliou o repertório alimentar, além de animais silvestres, também passaram a consumir mariscos e peixes. No tocante a tecnologia, esse grupo já produzia a cerâmica utilitária e vários artefatos líticos (lâminas de machado semipolidas, talhadores lascados, etc)¹⁵⁷.

O grupo de agricultores incipientes (1.100-200 a.C) tinha como base a caça, a pesca e a coleta (sementes e raízes conscientemente cultivados), e a cerâmica é bem elaborada. O grupo de horticultores de floresta tropical (0-1.600 d. C) utilizava o cultivo básico da mandioca e/ou milho juntamente com a caça, pesca e coleta que complementava a dieta alimentar. Os agricultores subandinos (100-1.300 d. C) elaboraram novas tecnologias, principalmente na cerâmica (com a aperfeiçoamento de técnicas decorativas extremamente complexas), aumento da produção e maior colheita, permitindo a concentração e permanência local da população¹⁵⁸.

O Projeto Nacional de Pesquisas Arqueológicas (PRONAPA) definiu fase como “qualquer complexo, conjunto de elementos culturais associados entre si de cerâmica, líticos, padrões de habitação, etc., relacionados no tempo ou no espaço, em um ou mais sítios”¹⁵⁹. Especificamente no Amapá existiram quatro fases ceramistas pré-históricas no Amapá: fase Aruã; fase Aristé; fase Mazagão; fase Maracá.

A fase Aruã está ligada a cultura dos habitantes da foz do Amazonas, trata-se de ceramistas pré-históricos originários da Antiliana que viveram entre os séculos XIII e XVII. “As cerâmicas são decoradas com incisadas, escovadas, ponteadas ou com aplicações. Implantaram-se nas ilhas e litoral do Amapá e Pará”¹⁶⁰. Essa fase “representa uma das cerâmicas mais antigas de caçadores-coletores com agricultura incipiente. Ocuparam as ilhas do litoral, em sítios pequenos e rasos, sugerindo curta permanência”¹⁶¹.

¹⁵⁷NUNES FILHO, Edinaldo Pinheiro. **Pesquisa Arqueológica do Amapá**. 2.ed. Macapá: B-A-BÁ, 2005. p. 24-25.

¹⁵⁸Ibidem, p.27-30.

¹⁵⁹PROUS, André. **Arqueologia Brasileira**. Brasília: Universidade de Brasília, 1992. p. 111.

¹⁶⁰PARDI, Maria Lucia F., SILVEIRA, Odete. Amapá: gestão do patrimônio arqueológico e o programa estadual de preservação. *In: XIII Congresso da Sociedade Brasileira de Arqueologia; Simpósio de Arqueologia Amazônia*, 9. 2005. Campo Grande. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/Amapa_Gestao_do_Patrimonio_Arqueologico.pdf. Acesso em: 11 jun. 2020. p.24.

¹⁶¹Idem.

A segunda fase Aristé tem localização geográfica na “metade norte do território do Amapá limitada ao norte pelo rio Oiapoque e ao sul pelo rio Araguari-Amapari com datação relativa dos séculos XV e XVI”¹⁶². A cerâmica desta fase “mostra a mudança de um estilo de decoração em incisões (*Uaçá incised*) e raspado (*Flechal scraped*), para a pintura em faixas e secções grandes (*Aristé painted*), sobre uma cerâmica temperada com areia”¹⁶³; mais tarde a cerâmica foi aprimorada para “desenhos curvilíneos de motivos complexos, sobre uma cerâmica lisa e temperada com cacos moídos (*Serra painted*)”¹⁶⁴. Essas cerâmicas eram utilizadas no cotidiano e também nas cerimônias mortuárias. “Os sítios de habitação, de cerca de 100 metros de diâmetro, sempre afastados dos sítios-cemitérios, estão situados em Terra Firme perto de um lago ou de um igarapé”¹⁶⁵.

A terceira fase é a Mazagão e tem como “localização geográfica do sul do rio Araguari-Amapari, rios Jari e Vila Nova no território do Amapá” com datação relativa dos séculos XV ao XVI”¹⁶⁶. A fase Mazagão também é de origem andina foi formada por grupos que viveram em sítios habitação e cemitérios (com enterramentos secundários em cavernas). “Os sítios têm solo escuro, com alta densidade de material cerâmico, ocorre em pequenas elevações à beira rio, de onde se infere o uso de embarcações”¹⁶⁷. A cerâmica dessa fase confirma que esses grupos utilizavam “a técnica de fabricação de bordas ocas, o que demonstra sua habilidade como artesãos: usam ornamentação incisa, formando meandros e gregas, tem poucas peças modeladas com elementos zoomorfos e urnas tubulares ou globulares com pedestal”¹⁶⁸.

A última fase Maracá tem a “localização geográfica no vale do rio Maracá no território do Amapá, com a datação reativa intrusiva na fase Mazagão (século XVI-XVII)”¹⁶⁹. “[...]O que caracteriza o estilo Maracá é uma cerâmica com antiplástico de cinzas, com formas tubulares, geralmente antropomorfas, o sexo humano é bem marcado,

¹⁶²SIMÕES, Mário F. **Índice das Fases arqueológicas brasileiras:1950-1971**. Belém, PA: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1972. p. 17. Disponível em:<https://repositorio.museu-goeldi.br/bitstream/mgoeldi/503/1/P%20Avul%20n18%201972%20SIMOES.p> Acesso em 11 jun. 2020.

¹⁶³HILBERT, Peter Paul. Contribuição a Arqueologia do Amapá: fase Aristé. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**. (Nova Série Antropologia), Belém, PA, n. 1, 1957. p.9.

¹⁶⁴Idem.

¹⁶⁵Idem.

¹⁶⁶SIMÕES, opus citatum, p. 9.

¹⁶⁷PARDI, Maria Lucia F., SILVEIRA, Odete. Amapá: gestão do patrimônio arqueológico e o programa estadual de preservação. *In: XIII Congresso da Sociedade Brasileira de Arqueologia; Simpósio de Arqueologia Amazônia*, 9. 2005. Campo Grande. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/Amapa_Gestao_do_Patrimonio_Arqueologico.pdf. Acesso em: 11 jun. 2020. p. 25.

¹⁶⁸Idem.

¹⁶⁹SIMÕES, opus citatum, p. 9.

podendo ser tanto feminino quanto masculino”¹⁷⁰. Como cerâmica Maracá foi utilizada para rituais funerários, “eram lacradas através de cordões que, enfiados por orifícios executados na parte inferior da tampa e, na superior do corpo uniam-se, também, pela aplicação de argila na junção o que a tornava hermeticamente vedada que guardavam ossos cremados”¹⁷¹.

Toda essa trajetória arqueológica do Amapá indica que, na Amazônia, o território Amapaense é um grande sítio arqueológico com imensas potencialidades para pesquisa. Todas essas evidências científicas no âmbito arqueológico refletem nesta tese, pois considera-se diretamente a análise sobre o cotidiano das comunidades pesquisadas e as inter-relações com o patrimônio arqueológico.

Assume-se aqui a posição de que o patrimônio arqueológico faz parte dos territórios dessas comunidades, dessas paisagens, independentemente da existência de uma legislação jurídica que criminaliza as interações socioambientais entre os comunitários e o patrimônio arqueológico, que se dá de forma natural estabelecida nas dinâmicas socioculturais, conforme será tratado no subitem 4.2.

¹⁷⁰PROUS, André. **Arqueologia Brasileira**. Brasília: Universidade de Brasília, 1992. p. 501-502.

¹⁷¹NUNES FILHO, Edinaldo Pinheiro. **Pesquisa Arqueológica do Amapá**. 2.ed. Macapá: B-A-BÁ, 2005. p.41.

3 ENTRE DOIS MUNDOS: O DA MODERNIDADE E SUA PROTEÇÃO JURÍDICA AO PATRIMÔNIO ARQUEOLÓGICO E O DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DE CARMO E SANTA LUZIA DO MARUANUM

Perola Azulada

Já aprendi voar dentro de você
 Ancorar no espaço ao sentir cansaço
 Ossos da jornada
 Já aprendi viver como vive nu
 Um cacique arara cultivando aurora
 Luz de sua tiara
 Eu amo você terra minha amada
 Minha oca meu iglu, minha casa
 Eu amo você pérola azulada conta
 No colar de deus, pendurada
 A benção minha mãe
 Já aprendi nadar em seu mar azul
 Adorar água, homem peixe, água
 Fonte iluminada
 Já aprendi a ser parte de você
 Respeitar a vida em sua barriga
 Quantos mais vão aprender
 Eu amo você...
 Terra, terra por mais distante o errante
 Navegante quem jamais te esqueceria
Música Popular Amapaense
(Composição: Zé Miguel e Joazinho Gomes)¹⁷²

3.1 MODERNIDADE E A NATUREZA

O que define uma sociedade é a forma como os seres humanos se relacionam com a natureza, quando isso ocorre desenvolve-se a cultura. Nada mais é do que as transformações realizadas no meio ambiente natural para as suas sobrevivências, ou seja, seus modos de vida, de existência.

O processo que fundamentou o pensamento moderno foi amparo na visão cartesiana a partir do século XVI e XVII com os filósofos Francis Bacon e René Descartes, que exasperaram o cientificismo ao ponto de intervir na natureza de maneira irrestrita. Deu-se origem a ruptura da relação de equilíbrio entre seres humanos e a natureza. “A modernidade é um esquecimento da tradição e do passado”¹⁷³, causadora de

¹⁷²MIGUEL, Zé e GOMES, Joazinho. **Pérola Azulada**. Intérpretes: Nilson Chaves e Zé Miguel, violão: David Amarin, São Paulo: Itaú Cultural, 2006. (Álbum "Gente da mesma floresta").

¹⁷³GRUN, Mauro. Descartes, Historicidade e Educação. In: CARVALHO, Isabel Cristina Moura de; GRUN, Mauro; TRAJBER, Rachel. **Pensar o Ambiente**: bases filosóficas para a Educação Ambiental, Brasília: Ministério da Educação, Secretaria da Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, UNESCO, 2006.

abalo cultural pelo pensamento racional que considera apenas o conhecimento científico e desconsidera a sabedoria e diversidade dos povos indígenas e tradicionais, como a comunidade estudada que possui seu próprio ritmo de vida, crenças e inter-relação com a natureza.

Esse sistema impulsionou a mudança de visão da natureza orgânica, da mãe terra, para o controle da natureza como uma máquina que segue as leis da matemática exata. O pensamento orgânico era uma restrição cultural ao estabelecimento da mecanização da ciência. “A concepção cartesiana do universo como sistema mecânico forneceu uma sanção ‘científica’ para a manipulação e a exploração da natureza que se tornaram típicas da cultura ocidental”¹⁷⁴. A revolução científica, que sustentou o desenvolvimento tecnológico da modernidade, completou-se com a matemática e física quântica de Isaac Newton construindo a síntese dos estudos de Copérnico e Kepler, Bacon, Galileu e Descartes. “A base filosófica da secularização da natureza foi a divisão cartesiana entre espírito e matéria”. O olhar de mundo passou a ser um da objetivação da natureza e independente da relação com os seres humanos, com o advento do sistema mecânico, ou seja, pensamento reducionista ¹⁷⁵.

Esse pensamento reducionista foi consagrado com a modernidade que instaurou na sociedade hegemônica valores e pilares engendrados pelo Estado com respaldo no domínio do homem sobre a natureza. Inclusive, um desses pilares é a educação, que assumiu um molde também reducionista a serviço da modernidade.

A ideia de civilidade, amparada pelo movimento burguês, estava impregnada na construção da institucionalização da Educação no Brasil. A dualidade das normas, regras e valores em relação aos processos sociais é latente, fato que dá origem as dificuldades da escola de receptionar as diferenças sociais e desigualdades sociais. O “modelo civilizatório” é a compreensão da sociedade “racional” que se apresenta de acordo com o fortalecimento das dinâmicas capitalistas de produção e o próprio pensamento da modernidade que reflete as bases históricas da cientificidade, bem como do movimento burguês para a consolidação da classe dominante.¹⁷⁶

¹⁷⁴CAPRA, Fritjof. **O ponto de mutação: a ciência, a sociedade e a cultura emergente**. São Paulo: Editora Cultrix, 1982. p. 56.

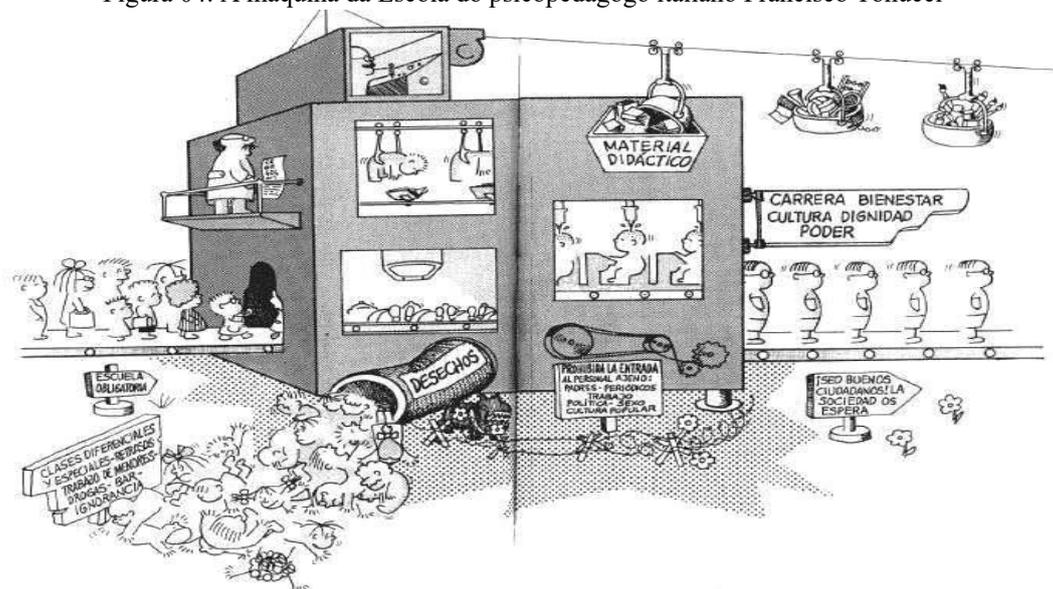
¹⁷⁵Ibidem, p. 58

¹⁷⁶BONETI, Lindomar Wessler. O debate sobre as desigualdades e diferenças sociais na educação no Brasil: significados e contradições. **Revista Perspectiva**, Florianópolis, v. 31, n. 1, 261-282, jan./abr. 2013. p. 262-264.

Dentro da construção etnocêntrica a sociedade tem dificuldade de observar as diferenças culturais existentes, pois consideram como única e universal a verdade científica, ou seja, da razão científica. Apenas essa verdade atribui o que é certo e o que é errado, o válido. No âmbito escolar promove a ação educacional pautada no princípio da homogeneidade e do indivíduo, que tem o objetivo de torná-los iguais ao desconsiderar as diferenças dos grupos sociais.¹⁷⁷ A base do individualismo está na teoria da filosofia moderna do contrato social que “reforça o procedimento escolar de lidar com o indivíduo e não com o social, valorizando o comportamento individual, o padrão de homogeneidade na expressão do saber e o do se comportar”¹⁷⁸.

A figura 04 ilustra o processo escolar comparado ao de uma fábrica. Após passarem pela formação, os diferentes adquirem comportamentos homogêneos, como produtos fabricados, em busca do bem estar, do sucesso, do ideal de progresso. Há exclusão da diversidade e do repertório de construção de suas identidades coletivas para a transformação em indivíduos a serem incluídos na sociedade ocidental.

Figura 04: A máquina da Escola do psicopedagogo italiano Francisco Tonucci¹⁷⁹



Em contraposição ao ideal de individualismo e homogeneidade do ensino escolar, os ensinamentos nas comunidades do Carmo e Santa Luzia do Maruanum são passados

¹⁷⁷BONETI, Lindomar Wessler. O debate sobre as desigualdades e diferenças sociais na educação no Brasil: significados e contradições. **Revista Perspectiva**, Florianópolis, v. 31, n. 1, 261-282, jan./abr. 2013. p. 267.

¹⁷⁸Idem.

¹⁷⁹IMBERNÓN, Francisco. **Formação docente e profissional: forma-se para a mudança e a incerteza**, São Paulo: Cortez, 2004. p. 17.

com a prática do cotidiano desse povo, em que os mais antigos repassam suas crenças e conhecimentos para os mais novos. O respeito e a reverência aos membros mais idosos da comunidade é um dos traços de vida, assim como o modelo de matriarcado executado pela comunidade. As mulheres tomam conta das casas e do poder político interno. São os pilares de sustentação familiar.

Comunidades como as do Maruanum são consideradas como atrasadas, antigas, marginalizadas e subalternas pela sociedade ocidental já que o conhecimento científico é único e válido. Todavia, dentro dessas comunidades o saber é o mesmo, quando experimentado e desde que tenham eficácia, as pessoas transmitem o conhecimento umas para as outras¹⁸⁰ e se transforma em sabedoria secular. Na abordagem de uma moradora é observado que “tudo é remédio, mesmo se não conhece, porque quando chega alguém e diz por sua experiência que funciona como remédio e é comprovado, vira remédio”¹⁸¹. Ainda que utilizem remédios adquiridos em farmácias, a crença da cura é nos remédios do mato ou caseiros, como eles próprios denominam. Infelizmente, essa prática não é tão valorizada pelos mais novos que já tiveram contato com outros ambientes de vida fora da comunidade.¹⁸²

Na atualidade, em conversa com uma moradora de Santa Luzia, esta afirmou que um dos tratamentos para a pandemia que assola o planeta, COVID 19, é a utilização do Chá da Quina (árvore presente no seu quintal ou terreno como denomina) ou de um composto caseiro com a folha do jambu (planta típica encontrada na região amazônica). Porém, não são conhecimentos cientificamente validados. De todo modo, as comunidades seguem com seus modos de vida estabelecidos ao longo de suas ancestralidades ameríndias e africanas.

A natureza também é observada dentro de um contexto da filosofia política moderna iniciada por Thomas Hobbes (século XVII) a partir da teoria contratualista. Ainda que defendesse o poder absolutista, suas ideias diferenciavam-se ao entender que o Estado era constituído do contrato social e não da divindade. As vontades subjetivas são transferidas ao Estado para a concepção de uma vontade única, portanto, os indivíduos decidiam submeter-se a um poder.¹⁸³

¹⁸⁰HENRIQUES, Guiliana Cristina César. “**Tudo é remédio**”: estudo de práticas curativas em Maruanum-AP. 213f. Dissertação (Mestrado em Biodiversidade Tropical). Universidade Federal do Amapá, 2011. p. 184.

¹⁸¹Idem.

¹⁸²Idem.

¹⁸³MASCARO, Alysson Leandro. **Filosofia do Direito**. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2016. p. 166.

O alicerce da economia e política moderna se dá com os filósofos do iluminismo, que defenderam a prevalência da razão. Com isso, abre-se o caminho para a formação dos Estados Nacionais Unificados e se exclui a vertente do absolutismo de que o poder era concedido pelo divino. As ideologias de Thomas Hobbes e Jonh Locke foram fundamentais para a burguesia e desenvolvimento do sistema capitalista. Os dois entendiam que o Estado é formado por contrato social pactuado pelos seus indivíduos no qual se passa de estado da natureza para o estado civil. Contudo, há uma diferença na teoria desses dois filósofos, pois para Hobbes o estado de natureza era de guerra de todos contra todos, já para Locke o estado de natureza era de paz¹⁸⁴.

A concepção de propriedade privada absoluta, pilar do capitalismo, foi gestada a partir do pensamento de Locke, em 1690, fundamentado no salmo 115:16 e no Livro de Gênesis 1:28 da Bíblia Sagrada, segundo o qual Deus deu a vida e tudo que nela contém ao ser humano, ou seja, a Adão e seus descendentes, como também deu a razão. Ele parte da ideia de que a propriedade advém de maneira divina, com o poder de domínio pelo homem em relação aos demais seres vivos, bem como de sua racionalidade. E ao executar a apropriação do bem em decorrência do trabalho empregado para sua melhoria:

Deus que deu o mundo ao homem em comum, deu-lhes também a razão para que se servissem dele para o maior benefício de sua vida e de suas conveniências. A terra e tudo o que nela contém foi dada aos homens para o sustento e o conforto de sua existência. Todas as Frutas que ela naturalmente produz, assim como os animais selvagens alimenta, pertencem a humanidade em comum, pois são produção espontânea da natureza e ninguém possui originalmente o domínio privado de uma parte qualquer, excluindo o resto da humanidade quando esses se apresentam no estado natural, entretanto como foram dispostos para a utilização dos homens, é preciso necessariamente que haja um meio qualquer de se apropriar deles, antes que se tornem úteis ou de alguma forma proveitosos para algum homem em particular.”¹⁸⁵

A natureza dispõe de tudo que os seres humanos necessitavam para sobreviver, como o alimento proveniente da fauna e da flora, tudo para a sua subsistência. A maçã é de todos, mas no momento em que ela é colhida por determinado ser humano ou mesmo no momento em que o alimento é trabalhado e colhido, a pessoa passa a ser o dono. Ou seja, a partir da realização do trabalho sobre a coisa tem-se o proprietário. Para que isso ocorresse, o ser humano é proprietário de sua própria vida e liberdade. Assim sendo,

¹⁸⁴MASCARO, Alysson Leandro. **Filosofia do Direito**. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2016. p. 175.

¹⁸⁵LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil**. 5. ed. São Paulo: Martin Claret, 2001. p. 97-98.

justifica-se o direito de propriedade pelo trabalho empregado, o seu trabalho retira da natureza e o torna sua propriedade com base na lei da boa razão.

Dentro da concepção de Locke o estado de natureza constitui-se no direito de propriedade, isso porque “a legitimidade necessária à manutenção do contrato social são os direitos individuais”¹⁸⁶ e a propriedade é considerada um direito individual, anteriormente ao Estado, ou seja, é independente deste. Ao pactuar os indivíduos têm a liberdade “de se submeter ao que haja sido estabelecido por consentimento no seio do Estado”¹⁸⁷. Portanto, esse direito de propriedade é formado pelos elementos do individualismo, da liberdade e do trabalho consensual. “O trabalho livre gera uma propriedade livre que pode livremente ser vendida, trocada, comprada”¹⁸⁸.

Contudo, para Locke a propriedade era restrita ao seu uso, trazendo a ideia de corruptível, deteriorável: “Tudo o que um homem pode utilizar de maneira a retirar uma vantagem qualquer para sua existência sem desperdício, eis o que seu trabalho pode fixar como sua propriedade. Tudo o que excede a este limite é mais que a sua parte e pertence aos outros”¹⁸⁹. Não houve outra alternativa à sociedade, a não ser criar a ideia de bens duráveis e não perecíveis para que se procedesse à acumulação do capital. Nesse momento também se afasta do pensamento de Santo Tomás de Aquino, que entedia a função social da propriedade destinada ao uso. Os frutos que sobejassem eram entregues aos necessitados e não para a acumulação.

Assim sendo, à medida que a população foi aumentando e que não houve mais espaço para o comum e dificuldades das divisões em partes, o homem por convenção cria a moeda, atribuindo-lhe um valor, e passa a ser o detentor do dinheiro, moeda em ouro ou prata, pois estas não se deterioram com o tempo e poderiam acumular o excedente. Portanto, com este argumento, o homem pactua a utilização de dinheiro e assim fundamenta a possibilidade do acúmulo de riqueza. Os pensamentos de Locke agradam a burguesia e mais tarde serão os marcos teóricos iniciais do liberalismo econômico e do individualismo o alicerce da modernidade.

Outro teórico contribuiu para a organização do Estado Moderno foi Rousseau, embora tenha tratado da desigualdade da distribuição da riqueza, bem como da propriedade, não propôs sua eliminação, apenas a garantia de acesso a todos. Sustentava

¹⁸⁶SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **A liberdade e outros direitos**: ensaios socioambientais. Curitiba: Letra da Lei, 2011. p. 17.

¹⁸⁷Idem.

¹⁸⁸Ibidem, p. 18.

¹⁸⁹LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil**. 5. ed. São Paulo: Martin Claret, 2001. p. 100.

o “predomínio do interesse comum na ação do Estado, que seria assegurado pela soberania popular. São os indivíduos que devem criar as leis que regulam suas vidas e o governo (diferentemente de Hobbes e Locke)”¹⁹⁰. Em razão do pacto ou contrato social os indivíduos estariam submetidos a uma vontade geral, que traduz as vontades individuais, ou seja, um interesse comum que não é a mera soma de interesses individuais. O povo seria o soberano em decorrência do pacto, responsável por fazer leis justas para se submeterem e regularem a própria sociedade.¹⁹¹ Neste sentido, o Estado serviria para assegurar a vida e a propriedade privada, “ou seja, dos interesses privados dos indivíduos desenvolvidos no estado da natureza (como para Hobbes e Locke) ou na sociedade civil (para Rousseau).”¹⁹²

Mas a transformação da terra em propriedade privada, caracterizada por ser apropriada, exclusiva e excludente, foi originada com a constituição da mercantilização e a prática da acumulação de bens. Os fundamentos iniciais do modelo capitalista estão na chamada acumulação primitiva: “(...) processo histórico de separação entre produtor e meios de produção”¹⁹³. O afastamento do trabalhador rural do campo e a expropriação das glebas de terras de sua posse por diversos fatores, ainda na Idade Média, contribuiu para a extinção da servidão e o surgimento do trabalho livre (com a venda da força de trabalho).

Somado a essas mudanças ocorre o desaparecimento das terras comunais. A Inglaterra no século XIV implanta o *enclosure of commons*, ou seja, o cerceamento de terras comunais, significando que as terras estavam retidas nas mãos de poucos que não eram exatamente os que nela trabalhavam, mas os arrendatários, estes pressionavam juntamente com o Estado para que os camponeses se tornassem despossuídos de terra. Desta forma não restava outra alternativa a não ser ceder a sua força de trabalho. O avanço tecnológico para a maior produtividade também foi um alvo para o escoamento da mão de obra para as cidades.¹⁹⁴ Esses fatos deixam como consequência o afastamento do camponês do domínio das terras e, uma vez libertos daquilo que os provinha (a terra),

¹⁹⁰MONTAÑO, Carlos; DURIGUETTO, Maria Lúcia. **Estado, classe e movimento social**. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2011. p. 29.

¹⁹¹Idem.

¹⁹²Ibidem, p. 30.

¹⁹³MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política: Livro I: o processo de produção do capital**. tradução Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017. p. 786.

¹⁹⁴WOOD, Ellen Meiksins. As origens agrárias do capitalismo. **Revista Crítica Marxista**, n. 10, p. 12-30, 2000. p. 19-21.

passam a ser “vendedores de si mesmos”¹⁹⁵, vendendo aquilo que se tornou uma mercadoria especial para o capitalismo: sua força de trabalho.

O sistema implantado na Inglaterra alicerçou a origem da propriedade privada a partir da concentração de terras para uma minoritária parcela de indivíduos da população, isso provocou o crescimento das cidades em termos de densidade demográfica, pois o camponês, alijado da propriedade rural, foi obrigado a vender sua força de trabalho, tanto nas cidades como no campo. Essa fórmula foi o modelo que se espalhou pelos demais países da Europa. Para absorção dessa mão de obra ocorre a expansão do processo de industrialização.¹⁹⁶ Diante disso, infere-se que a produtividade e lucratividade a partir das leis de mercado foram consagradas em detrimento da qualidade de vida da maior parcela da população, criando os cenários de exclusão engatilhados com o advento do capitalismo.

“A propriedade privada constituída por meio do trabalho próprio, fundada, por assim dizer, na fusão do indivíduo trabalhador isolado, independente, com suas condições de trabalho, cede lugar à propriedade privada capitalista, que repousa na exploração de trabalho alheio.”¹⁹⁷ Essas mudanças têm reflexo posteriormente no sistema de mercados, em que seres humanos e natureza foram transformados em mercadorias. E dentro do sistema de autorregulação sujeitam-se à oferta e à procura. Portanto, os humanos passaram a ter valor pela sua mão de obra a que é dado um preço, conhecido como salário, e a natureza caracterizada pela terra a qual também é agregada de valores monetários. Ambos são colocados à venda.¹⁹⁸

O marco jurídico da propriedade advém da Revolução Francesa e elaboração de constituições nacionais, “podemos dizer que o Estado Moderno foi teoricamente construído para garantir a igualdade, a liberdade e a propriedade”¹⁹⁹. A construção teórica da filosofia moderna impunha que “cada organização política corresponderá a um povo,

¹⁹⁵MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política: Livro I: o processo de produção do capital. tradução Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017. p. 787.

¹⁹⁶WOOD, Ellen Meiksins. As origens agrárias do capitalismo. **Revista Crítica Marxista**, n. 10, p. 12-30, 2000. p. 25-26.

¹⁹⁷MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política: Livro I: o processo de produção do capital. tradução Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017. p. 831.

¹⁹⁸POLANY, Karl. **A grande transformação**: as origens de nossa época. Rio de Janeiro: Campus- Elsevier, 2000. p. 162.

¹⁹⁹SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **A função social da Terra**. Porto Alegre: 2003. p. 18.

homogeneamente considerado como tal, fixado em um território, onde será exercida a soberania estatal, com a adoção de uma única língua”²⁰⁰.

O Estado-nação atua como propulsor do capitalismo e do industrialismo na concepção de Estado moderno, pois a participação administrativa constitui-se como controle coordenado do sistema sob as arenas territoriais delimitadas. A concentração administrativa do Estado exerce as condições de vigilância para o desenvolvimento do capitalismo e industrialização. “A vigilância se refere à supervisão das atividades da população súdita na esfera política”²⁰¹. Essa vigilância pode ser direta, quando exercida em prisões, escolas e locais de trabalho aberto, ou indireta, baseada no controle da informação.

Esse processo de constituição em Estados independentes também ocorreu na América Latina e a concepção dos mecanismos para garantir a modernidade “atrasada” ou “dependente” também foram os mesmos, assim como os povos originários foram submetidos ao controle do Estado. O poder ainda é imposto pelo colonizador dentro das estruturas dos Estados nacionais.²⁰² A expansão do capital foi e é presente, inclusive com a acumulação, que se antes primitiva, tornou-se um processo permanente para a expansão do sistema de produção capitalista, em que há a expulsão dos camponeses e/ou povos tradicionais de suas terras.

Curiosamente, as expulsões das populações do campo continuam ocorrendo no Brasil, pelos mais variados meios de desarticulações e desestruturações políticas. O próprio Estado brasileiro impõe ações de repressão político-judicial, como a Operação Agrofantasma na região sudoeste do Paraná, para desestabilizar as atividades dos camponeses e camponesas da agroecologia. Nessas ações as lideranças foram acusadas por uma série de crimes referentes ao Programa de Aquisição de Alimentos do Governo Federal, com o objetivo de “enfraquecer a coletivização e as novas relações de produção da vida, mais socialmente justas e responsáveis ambientalmente”²⁰³ para a dar lugar à

²⁰⁰CALEIRO, Manuel Munhoz. **Os Guarani e o direito ao centro da terra**. Tese (Programa de Pós-graduação em Direito Econômico e Socioambiental), Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2018. p. 61.

²⁰¹GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Editora Unesp, 1991. p. 55.

²⁰²SILVEIRA, Amanda Ferraz da. **Impactos socioambientais em Açaíândia, Maranhão: a atuação do Estado para viabilizar projetos de desenvolvimento na Amazônia**. 2019. 238f. Dissertação (Mestrado em Direito Econômico e Socioambiental). Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2019. p.11.

²⁰³PIMENTEL, Anne Geraldi. **Agroecologia: insurgência pela vida**. Curitiba: CRV, 2020. Coleção Natureza e Povos, v. 1. p. 144.

apropriação das terras desses camponeses para o agronegócio, mais lucrativo e com sujeição à lógica de produção capitalistas em *commodities*.²⁰⁴

O Amapá já passou e ainda passa por processos de plantações de pinheiros e eucaliptos no cerrado para a fabricação de celulose por extensas áreas e escoada para o exterior pelo Porto de Santana pela Amapá Florestal e Celulose S.A. (AMCEL). A empresa executa atividades no cerrado amapaense desde 1977 e é administrada pelo Grupo japonês Marubeni Corporation e Nippon paper Industries Co. Ltda e reclama a propriedade de mais de 310 hectares de áreas na região.²⁰⁵ Portanto, o capital internacional direciona esse empreendimento assim como as explorações de minérios.

Atualmente, está se configurando a expansão econômica voltada para a monocultura da soja nos cerrados dos Municípios do Itaubal e Macapá no Amapá. Esse novo desenho gera conflitos socioambientais, pois atingem “regiões de projeto de assentamento, unidades de conservação, áreas remanescentes quilombolas”²⁰⁶. As comunidades do Carmo e Santa Luzia do Maruanum já percebem o seu achatamento e a pressão do capital econômico, conforme demonstra o entrevistado (28): “A plantação de soja vai surgir aqui pra trás, mas ainda não começou. Primeiro o cara lá tá fazendo plantação de mandioca que é um (...) aqui pra trás, não é daqui ele comprou terra aqui atrás, lá pra perto do meu terreno.”²⁰⁷ Isso reflete o processo contínuo de colonização que ocorre no Brasil face aos povos indígenas e as comunidades tradicionais. Aliás, as formas de organização social que são contrárias ao modelo civilizatório das sociedades modernas continuam à margem do sistema econômico-político dominante, prioriza-se o crescimento econômico sem considerar a importância da sociodiversidade²⁰⁸.

3.2 A MODERNIDADE E OS MOVIMENTOS DO QUILOMBISMO NO BRASIL

Ao se considerar o contexto da América Latina, observa-se que o processo de colonização, a partir de 1500, se dá mediante a constituição de desigualdades entre

²⁰⁴PIMENTEL, Anne Geraldí. **Agroecologia: insurgência pela vida**. Curitiba: CRV, 2020. Coleção Natureza e Povos, v. 1. p. 145.

²⁰⁵LAMEIRA, Anderson Maycon Tavares; CANTO, Otávio do; LIMA, Ricardo Ângelo Pereira de; FARIAS, André. Conflito Socioambiental no Cerrado: a monocultura da soja nos Municípios de Itabal e Macapá, Amapá. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Pará (IHGP)**, Belém, v. 4, n. 01, p. 19-35, jan./jun de 2017. p. 25.

²⁰⁶Idem.

²⁰⁷Entrevista concedida no dia 18 de janeiro de 2020.

²⁰⁸SILVEIRA, Amanda Ferraz da. **Impactos socioambientais em Açailândia, Maranhão: a atuação do Estado para viabilizar projetos de desenvolvimento na Amazônia**. 2019. 238f. Dissertação (Mestrado em Direito Econômico e Socioambiental). Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2019. p. 11.

colonizadores e colonizados, com a concepção de inferioridade e superioridade de raças para o embrionário sistema de produção capitalista. Esse sistema funcionava pelo fornecimento do fluxo extrativista da América para a Europa, a produção era sustentada com base em mão de obra escravizada, inicialmente indígena e posteriormente oriunda do tráfico negreiro.

O processo de colonização foi baseado na ideia de raça e de dominação colonial, racionalidade específica do eurocentrismo na América Latina. Foi imposta a diferença de classes sociais, a população com base nas raças, em que os brancos teriam situação de superioridade em relação aos demais, em especial aos negros e aos índios (nativos da região), em decorrência da exploração de suas forças de trabalho na modalidade de escravidão²⁰⁹. A organização social e política de base eurocêntrica foi imposta aos povos da América Latina de forma violenta, por meio do controle do trabalho e da produção. As tentativas de dominação permanecem nas organizações dos Estados Latino-americanos e se refletem nas estruturas existentes, sociais e políticas.

Nessas formas de dominação, há a adoção pelos colonizadores do padrão de poder e incorporação da modernidade, da razão moderna, na América Latina, sem observar as estruturas biológicas diferentes entre os grupos que a constituíam. Portanto, a América segue o padrão global de controle de trabalho, estabelecendo novas configurações com o advento do capitalismo mundial. Dentro do poder e capitalismo mundial construído na América Latina havia divisão racial do trabalho, que consistia na dominação colonial praticada pela raça branca, os dominadores. A vinculação entre raça e trabalho foi implantada na América Latina e tem por consequência a existência da colonialidade e o eurocentrismo do capital mundial.

O processo produtivo deu-se como produção baseada no trabalho alienado. Essa forma de trabalho escravo foi mantida dentro do sistema de produção liberal, que originou outra consequência: a destruição da natureza local para incorporar a de fora. O direito de ter direitos individuais era privilégio dos senhores coloniais. A natureza local foi expulsa pela modernidade, pois era um empecilho para processo colonial, chamado mais tarde de desenvolvimento. Nesse sentido, afirma que desde a constituição dos Estados-Nações,

²⁰⁹QUIJANO, Anibal. La colonialidad del Poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, Edgardo (Comp.). **La colonialidade del saber: eurocentrismo y ciencias sociales**. Buenos Aires: CLACSO, 2011. p. 202-204.

juridicamente constituídos, busca-se o reconhecimento dos povos e dos territórios, mas são mantidos apenas em discursos de reconhecimento e na hermenêutica da negação²¹⁰.

A Lei de Sesmaria em Portugal inicialmente objetivava a distribuição da terra com a posse, mediante o cultivo, conforme se depreende: “Durante todo o reinado de D. Afonso V, aqui e além se verifica que a regra da sesmaria era a terra ser dada em plena propriedade apenas com o encargo de arrotear”²¹¹. Ao contrário do que ocorreu no Brasil, em que se deu a distribuição de extensas áreas de terra em sesmaria no período da colonização, uma vez que Portugal já empregava o trabalho livre e a propriedade privada, as terras eram divididas de várias formas para atender a finalidade de lucro. As terras brasileiras eram oferecidas aos imigrantes europeus a partir do pagamento de valores. Então, foi da alimentação desse sistema que se originou as deformidades na repartição de terras, já que Portugal tomou-as dos seus habitantes originários considerando-as devolutas.²¹²

A formação da sociedade brasileira foi alicerçada no eurocentrismo, com a dominação dos brancos, cristãos e de base patriarcal. A dominação da forma e força de trabalho deu-se primeiro sobre os povos indígenas e posteriormente sobre negros escravizados trazidos contra a vontade do continente africano. O pensamento sempre foi exploratório em detrimento da biodiversidade e sociodiversidade local.

Retomam-se que com a chegada da família imperial em 1808 os velhos padrões coloniais foram alterados até a reforma social para a promulgação da República, acompanhada da mudança do rural para o urbano. Contudo, o clamor liberalista para a independência não foi acompanhado pela massa da população, mas amparado por estrangeiros e famílias ricas e poderosas, ou seja, pela elite da época. Os movimentos para renovação sempre ocorriam de cima pra baixo. A aristocracia rural e semifeudal atrapalhou a construção da democracia brasileira, que continuava alicerçada no patriarcalismo e no individualismo, buscando sua própria satisfação. Os interesses e privilégios da classe dominante permaneciam. Nesse sentido, a ideologia liberal do impessoal não se solidifica na sociedade brasileira²¹³.

²¹⁰SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. O retorno da natureza e dos povos com as constituições Latino-americanas. In: TARREGA, Maria Cristina Vidotte Blanco, SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de, CALEIRO, Manuel (Orgs.). **Estados e Povos na América Latina Plural**. Goiânia: Puc Goiás, 2016. p. 24.

²¹¹RAU, Virgínia. **As sesmarias medievais portuguesas**. Lisboa: Presença, 1982. p. 120.

²¹²SOUZA FILHO, opus citatum, p. 28-29.

²¹³HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. ed. 27, São Paulo: Companhia das Letras, 2014. p. 185, 191, 192, 193 e 203.

O racismo no Brasil teve suas bases fundadas no sistema escravista, à mercê do senhor, pois o exercício do poder senhorio, o “fator poder, dependia também no Brasil diretamente da manipulação de redes de dependência, de relações de proteção e de exploração, de conquistas de privilégios, etc”²¹⁴. O fenótipo orientava a relação de poder estabelecida (status e dinheiro), em que a percepção de cor prevalecia nessas relações, os escravos eram subordinados ao poder do senhorio. Esse episódio do sistema escravista abriu precedente para a reação dos negros escravizados: o movimento dos quilombos, como diz Adbias do Nascimento, o quilombismo.

Está registrado pela história que os primeiros negros escravizados chegaram ao Brasil, logo depois da invasão portuguesa ao território indígena por meio do litoral, atualmente onde está localizado o estado da Bahia²¹⁵. Não demorou muito para Portugal traçar um plano colonizador. “Cabral recebeu as honras de ‘descobridor’ de um território há séculos ou milênios habitados por outros seres humanos não europeus. Depois, da ‘descoberta’, em 1.500, os negro-africanos escravizados iniciaram o plantio de cana-de-açúcar”²¹⁶.

Na África, a escravidão era patriarcal, sempre existiu como forma de pagamentos, negros eram capturados pelos próprios africanos, depois eram trocados por produtos europeus, bastante apreciados pelos chefes das tribos. O escravo não tinha custo, era apenas trocado em solo africano²¹⁷. Porém, “enquanto o escravo não tinha **valor** na África, o contrário sucedia do outro lado do Atlântico”²¹⁸.

O valor do escravizado em terras tupiniquins era exorbitante, porque a partir do tráfico negreiro com a aquisição de mão de obra, “os primeiros engenhos de açúcar deram lucros crescentes e durante os dois séculos do princípio da colonização o açúcar constituiu o produto básico da nossa economia”²¹⁹. A monocultura da cana de açúcar alimentou os mercados europeus e os locais escolhidos para o plantio foram Bahia e Pernambuco, onde também se estabeleceram o mercado de escravos²²⁰.

²¹⁴HOFBAUER, Andreas. **O conceito de “Raça” e o ideário do “branqueamento do século XIX: bases ideológicas do racismo brasileiro**. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/299579783>. Acesso em: 18 jul. 2018. p. 76.

²¹⁵NASCIMENTO, Abdias. **O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista**. 3. ed. rev. São Paulo: Editora Perspectiva; Rio de Janeiro: Ipeafro, 2019. p.72

²¹⁶Idem.

²¹⁷GORENDER, Jacob. **O escravismo colonial**. 3. ed. São Paulo: Ática, 1980. p.134.

²¹⁸Ibidem, p.138.

²¹⁹NASCIMENTO, opus citatum, p.72.

²²⁰Idem.

O escravismo colonial no Brasil foi considerado um modo de produção historicamente novo, ele “surgiu e se desenvolveu dentro de determinismo socioeconômico rigorosamente definido, no tempo e no espaço [...] o escravismo colonial emergiu como um modo de produção de características novas”²²¹. A escravidão foi movida por dois modos de produção diferenciados, o primeiro o escravismo patriarcal (uma economia predominantemente natural) e o escravismo colonial (produção dos bens comercializáveis).

Cabe diferenciar o escravismo patriarcal e escravismo colonial. No primeiro, o escravismo patriarcal “a exploração do escravo visa a produção de uma renda natural. Quando comparece ao lado desta, a renda monetária cumpre função complementar”²²². O escravismo colonial tem uma correspondência puramente econômica, “consiste no fato de se compatibilizar um modo de produção baseado na escravidão com a finalidade mercantil”²²³. O escravismo colonial é “um modo de produção [...] com a finalidade mercantil se estiver conjugado a um mercado *externo* apropriado. A existência prévia do mercado externo constitui, portanto, premissa incondicional”²²⁴.

Além da monocultura da cana de açúcar, a Revolução Industrial demandou a produção de algodão, por isso Maranhão foi escolhido como o local estratégico para esse plantio. Tanto a mineração em Minas Gerais como as plantações de algodão na região norte ocasionaram elevada concentração de escravizados nos respectivos espaços geográficos²²⁵. No primeiro ciclo econômico foi o plantio da cana de açúcar, de algodão; no segundo a exploração mineradora e no terceiro, já no século XIX, o ciclo do café nas províncias do centro-sul (São Paulo e Rio de Janeiro)²²⁶.

O escravismo está fundamentado no ser escravo caracterizado na “condição de **propriedade** de outro ser humano”²²⁷. Mas, não basta a propriedade, é necessária a sujeição pessoal, “ser propriedade (com o seu correlativo da sujeição pessoal) constitui o atributo primário do ser escravo. Deste atributo primário decorrem dois atributos derivados: os da perpetuidade e da hereditariedade”²²⁸.

²²¹ GORENDER, Jacob. **O escravismo colonial**. 3. ed. São Paulo: Ática, 1980. p.54.

²²² *Ibidem*, p.166.

²²³ *Ibidem*, p.170.

²²⁴ *Ibidem*, p.171.

²²⁵ NASCIMENTO, Abdias. **O quilombismo**: documentos de uma militância pan-africanista. 3. ed. rev. São Paulo: Editora Perspectiva; Rio de Janeiro: Ipeafro, 2019. p.73.

²²⁶ *Idem*.

²²⁷ GORENDER, opus citatum, p.60.

²²⁸ *Ibidem*, p. 61.

Como propriedade, “o escravo era livremente alienável [...], pode o senhor alugar os escravos, emprestá-los, vendê-los, doá-los, transmiti-los por herança ou legado, constituí-los em penhor ou hipoteca”²²⁹. Como propriedade do senhor, “está ainda o escravo sujeito a ser sequestrado, embargado ou arrestado, penhorado, depositado, arrematado, adjudicado [...] podia o escravo ser objeto de seguro de vida **em favor do seu senhor**”²³⁰. Em relação à condição de escravo, esta só era extinta com a morte, obedecendo a norma de perpetuidade. A visão das escravidões era tratada com naturalidade pelos pensadores da modernidade:

A exploração de milhões de trabalhadores escravos coloniais era aceita com naturalidade pelos próprios pensadores que proclamavam a liberdade como o estado natural do homem e seu direito inalienável. Mesmo numa época em que proclamações teóricas de liberdade se convertiam em ação revolucionária na esfera política, era possível manter nas sombras a economia colonial escravista que funcionava nos bastidores.²³¹

A hegemonia da Holanda no tráfico de escravos dominava o comércio, de acordo com relatos de Simon Schama. No entanto, esse autor não aborda a condição dos escravos africanos, revelando sua “cegueira parcial”²³². Os filósofos iluministas como Hobbes também não fazem denúncias em relação à escravidão dos negros africanos, apenas acompanham os entendimentos de ser legalmente permitida a escravidão. Portanto, é tomada como “parte inalienável da lógica de poder”²³³. Jonh Lock em seu discurso também entendia como justificável a escravidão de negros.²³⁴

Os escravos não eram considerados como sujeitos de direitos, mas como coisas, podendo ser entendidos propriedade privada e tratados como questões privadas e domésticas. No mesmo sentido da “cegueira parcial”, Rousseau, em “O Contrato Social” ao tratar da liberdade do homem e por ser pai da Revolução Francesa, manifesta-se a favor da liberdade, contudo, deixa de tratar da escravidão dos negros africanos, sendo omissos.²³⁵

Por mais que o negro escravizado fosse tratado como coisa, ele tinha de um lado o “ser”, por mais que fosse maltratado pelo sistema escravista, ele não perdia a humanidade. Por ser humano, o escravizado não foi um objeto passivo como é

²²⁹ GORENDER, Jacob. **O escravismo colonial**. 3. ed. São Paulo: Ática, 1980. p.78.

²³⁰ Idem.

²³¹ BUCK-MORSS, Susan. **Hegel y Haití**. Buenos Aires: Editorial Norma, 2005. p. 132.

²³² Ibidem, p. 134.

²³³ Idem

²³⁴ Ibidem, p. 135.

²³⁵ Ibidem, p. 136.

disseminado pela história, “pelo contrário, um componente dinâmico permanente no desgaste ao sistema, através de diversas formas, e atuavam, em vários níveis, no processo do seu desmoronamento”.²³⁶

Hegel, iluminista europeu defensor da liberdade, foi o filósofo que teve a pior das “cegueiras” dos tempos da modernidade, pois tinha notícias em jornais que circulavam na Europa sobre os acontecimentos das Américas, como as constantes lutas dos negros escravizados para a conquista de suas liberdades, a exemplo dos fatos ocorridos na Revolução Haitiana, iniciada em 1791. Na obra *Fenomenologia do Espírito* traz a contradição senhor/servidão na sua proposta de teoria dialética. Há uma relação de dependência em que o senhor é provedor das necessidades físicas com sua superabundância e o escravo é dependente e vivem para o outro, assim como segue a regra da coisificação do escravo, de acordo com a essência da legislação *Code Noir*.²³⁷

Entretanto, ao tomar autoconsciência e demonstrar que não é coisa, passa a ser sujeito transformador, afirmava que era escravo pela sua própria vontade, ao escolher viver em lugar de sua liberdade, ou seja, a libertação só ocorria sob a “prova de morte”²³⁸. Contudo, Hegel vincula a liberdade ao pensamento da Revolução Francesa e ao liberalismo econômico e nesses termos encobre a verdadeira concepção de liberdade demonstrada pelos escravizados nas Américas. “A metáfora sempre é interpretada como a negação das restrições à liberdade dos cidadãos, mas não contra a escravidão de africanos e indígenas”²³⁹.

A condição do escravizado também era contraditória, ao tempo em que eram tratados como coisa também o reconheciam como sujeito de responsabilização penal. Nas ordenações portuguesas (Manuelinas e Filipinas) o escravizado era comparado a animais de trabalho, marcado com ferro em brasa e considerado como coisa passível de propriedade²⁴⁰. Porém, “ao reconhecer a responsabilidade **penal** dos escravos, a sociedade escravista os reconhecia como homens: além de incluí-los no direito das coisas, submetia-os à legislação penal”²⁴¹.

²³⁶MOURA, Clóvis. **Os quilombos e a rebelião negra**. 4 ed. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 8-9.

²³⁷BUCK-MORSS, Susan. **Hegel y Haití**. Buenos Aires: Editorial Norma, 2005. p. 143, 144 e 145

²³⁸Idem

²³⁹SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. Haiti e a filosofia ou vergonha da escravidão. **Pub**: diálogos interdisciplinares, 14 jan. 2018. Disponível em: <https://www.revista-pub.org/post/haiti-e-a-filosofia-ou-vergonha-da-escravidao>. Acesso em: 21 ago. 2020.

²⁴⁰GORENDER, Jacob. **O escravismo colonial**. 3. ed. São Paulo: Ática, 1980. p.64.

²⁴¹Ibidem, p.65.

Quanto ao trabalho, a maioria dos trabalhadores escravizados estavam no campo, com atividades agrícolas, “habitando em barracões ou senzalas. O escravo rural *assenzalado* foi o tipo predominante e, sob o aspecto econômico, o tipo fundamental”²⁴². Mas, também no meio agrário, os escravizados trabalhavam na mineração. “Nas cidades, a sorte era menos dura para o escravo e seu emprego se diversificava [...] [com] escravos trabalhando em oficina própria ou montada pelo senhor”²⁴³.

Na escravidão urbana, uma das atividades exercidas pelos escravizados era o artesanato. “A instrução de um artesão levava tempo, porém se compensava com a valorização dos escravos e com os aluguéis mais altos que seu amo passava a receber”²⁴⁴. Além de artesão, o escravizado era “encarregado de todos os serviços urbanos, sobretudo do transporte de mercadorias e passageiros [...] Passavam o dia na rua alugando seus serviços com a obrigação de entregar ao senhor uma renda diária ou semanal”²⁴⁵.

Já no âmbito doméstico, “no regime escravista os criados tinham de ser escravos [...] As grandes casas chegavam a possuir 60 ou 70 escravos domésticos, entre adultos e crias”²⁴⁶. Além dos serviços domésticos, “a ordem escravocrata comercializava o sexo das escravas e também o seu leite materno”²⁴⁷. A escravidão urbana por meio da “escravidão doméstica nas cidades reproduziu apenas o tipo de relações costumeiras na casa-grande das plantagens”²⁴⁸.

A mineração como uma atividade executada por escravizados fez-se “forma especial de manifestação do modo de produção escravista colonial”²⁴⁹. Para os negros escravizados trabalhar na mineração poderia apresentar duas faces. A primeira era continuar o processo de exploração da força de trabalho até a morte. E a segunda era uma oportunidade para alcançar a alforria com a possibilidade da compra da própria liberdade. Para isso, os escravizados adquiriram habilidades para furtar ouro e diamantes.²⁵⁰

Porém, antes mesmo de conseguir juntar um montante capaz de comprar a liberdade, os escravizados gastavam com comida, água ardente, roupas, por isso, poucos conseguiam a liberdade por meio da alforria. “A conclusão a tirar consiste em que a

²⁴² GORENDER, Jacob. **O escravismo colonial**. 3. ed. São Paulo: Ática, 1980. p.75.

²⁴³ Ibidem, p.76.

²⁴⁴ Ibidem, p.453.

²⁴⁵ Ibidem, p.455.

²⁴⁶ Ibidem, p.462.

²⁴⁷ Ibidem, p.464.

²⁴⁸ Ibidem, p.465.

²⁴⁹ Ibidem, p.425.

²⁵⁰ Ibidem, p.437-440.

mineração, por si mesma, induzia a escravidão. O que multiplicou o número de alforrias [...] não foi propriamente a mineração, porém sua decadência”²⁵¹.

O sistema escravista estabeleceu uma luta de classes (escravizados e senhores), pois as guerrilhas, insurreições urbanas e quilombos representaram resistência dos negros escravos. Mas “os senhores criaram uma estratégia de dominação, que se cristalizou no racismo, ao afirmarem que escravos, por serem negros, eram inferiores, e, por serem inferiores, eram passíveis de serem escravizados”²⁵².

Além do mais, o sistema escravista intrinsecamente tinha dois termos primordiais: o trabalho e o castigo. “O escravo inimigo visceral do trabalho, uma vez que neste se manifesta totalmente sua condição unilateral de coisa apropriada, de instrumento animado”, porém ao trabalhar, o escravizado expressa humanidade e nega a coisificação. “O escravo exterioriza sua revolta mais embrionária e indefinida na resistência passiva ao trabalho para o senhor”²⁵³ que gerou em todos os “regimes escravistas, sem exceções nacionais, é que conferem ao senhor o direito **privado** de castigar fisicamente o escravo”²⁵⁴.

“Na Colômbia, Cuba, Haiti, Jamaica, Peru, Guianas, finalmente onde quer que a escravidão existisse, o negro *marron*, o quilombola, portanto, aparecia como sinal de rebeldia permanente contra o sistema que o escravizava”²⁵⁵. Tanto a *marronagem* praticada em outros países quanto a quilombagem no Brasil foram forjadas pelas “contradições estruturais do sistema escravista e refletiam, na sua dinâmica, em nível de conflito social, a negação desse sistema por parte dos oprimidos”²⁵⁶.

“O Brasil foi o último país do mundo a abolir a escravidão negra [...] parece-nos que muitos dos nossos grandes atrasos históricos e limitações estruturais das quais ainda não nos libertamos derivam daí”²⁵⁷. Especialmente os escravizados que se rebelavam contra seus senhores e fugiam eram marcados a ferro e fogo, assim o corpo do escravizado era visto como ao de animais, passíveis de violações, mutilações e espancamentos até a morte. “Somente através do espírito de rebeldia, da luta e da reelaboração de comunidades livres, ele conseguiu a sua reumanização. Do alvará da Colônia aos anúncios dos jornais,

²⁵¹ GORENDER, Jacob. **O escravismo colonial**. 3. ed. São Paulo: Ática, 1980. p.442.

²⁵² MOURA, Clóvis. **Quilombos: resistência ao escravismo**. São Paulo: Ática, 1987. p.10.

²⁵³ GORENDER, Jacob. opus citatum, p. 70.

²⁵⁴ Idem.

²⁵⁵ MOURA, opus citatum, p. 10.

²⁵⁶ Ibidem, p. 13.

²⁵⁷ MOURA, Clóvis. **Os quilombos e a rebelião negra**. 4 ed. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 12.

eles eram ferrados e tratados como gado”²⁵⁸. Foi devido às comparações entre o negro escravizado e os animais quadrúpedes de carga que surgiu “a prática de marcar o escravo com ferro em brasa como se ferra o gado”²⁵⁹.

Para conseguir a tão almejada liberdade, o negro escravizado não tinha alternativas, ele “tinha que rebelar-se e de usar a violência contra o aparelho de dominação militar, ideológico e político que o desumanizava como ser. Os quilombos tinham, por isso, de organizar um sistema de defesa permanente”²⁶⁰. Ao fugir da escravidão, os negros escravizados organizaram “movimentos de insurreições e levantes, revoltas armadas proclamando a queda do sistema escravo [...] Com frequência aqueles movimentos tomavam a forma de quilombos, à semelhança de Palmares”²⁶¹.

Esses movimentos de lutas e resistências engendrados pelos negros escravizados foram de encontro com os interesses econômicos do sistema escravista. “O significado desse enorme passado escravista em nossa história e o seu reflexo no nosso presente não nos parece ter sido computado, ainda, da forma sistemática e dinâmica que merece”²⁶².

No período da escravatura, “do ‘bom senhor’ ao ‘homem cordial’ permeiam duas ideologias altamente discriminatórias, a primeira em relação ao escravo negro e a segunda em relação aos grandes segmentos marginalizados, compostos[...] de negros e mestiços”²⁶³. Os mitos do bom senhor e do homem cordial agregam-se com a ideologia da ‘democracia racial’ “que justifica, na base que todos são iguais perante a Lei”, mesmo com a existência da marginalização das camadas minoritárias²⁶⁴.

“Renato Mendonça, fazendo um estudo da toponímia do Brasil, mostrou a importância de nomes de cidades, vilas, povoados, [...] com o nome de mocambo ou quilombo, fato que vem demonstrar a sua importância social e sua permanência na consciência histórica”²⁶⁵. Outro pesquisador, Carlos Maria Leitão, dedicou-se a elaborar um mapa com esses nomes e chegou-se à conclusão de que “quilombo é uma constante histórica e a sua importância social é muito maior do que já foi computada pelos nossos historiadores e sociólogos”²⁶⁶.

²⁵⁸ MOURA, Clóvis. **Quilombos: resistência ao escravismo**. São Paulo: Ática, 1987. p. 23.

²⁵⁹ GORENDER, Jacob. **O escravismo colonial**. 3. ed. São Paulo: Ática, 1980. p. 64.

²⁶⁰ MOURA, Clóvis. opus citatum, 1987. p. 24.

²⁶¹ NASCIMENTO, Abdias. **O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista**. 3. ed. rev. São Paulo: Editora Perspectiva; Rio de Janeiro: Ipeafro, 2019. p.74.

²⁶² MOURA, Clóvis. **Os quilombos e a rebelião negra**. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985. p.12.

²⁶³ Ibidem, p.15.

²⁶⁴ Idem.

²⁶⁵ Ibidem, p.16-17.

²⁶⁶ Ibidem, p.17.

Os quilombos surgiram para que o negro defendesse a sua sobrevivência, sua existência de “ser”, imbuídos em um “esforço de resgatar a sua liberdade e dignidade através da fuga do cativo e da organização de uma sociedade livre. A multiplicação dos quilombos fez deles um movimento amplo e permanente”²⁶⁷ com o repúdio a todas as formas de submissão e violências do sistema escravista.

Nessa perspectiva existiam quilombos grandes e pequenos, um dos mais populosos foi o do Palmares. Apesar de serem grupos formados com objetivos defensivos, eles também atacavam com a missão de obter suplementos indispensáveis para a sobrevivência, como a pólvora e o sal²⁶⁸. Então, o quilombo nunca foi uma organização isolada, lá estabeleciam-se relações com vários outros grupos oprimidos como: “fugitivos do serviço militar, criminosos, índios, mulatos, negros marginalizados. Tinham, igualmente, contato com os grupos de bandoleiros e guerrilheiros que infestavam as estradas”²⁶⁹.

Em relação aos quilombos, quando ele era pequeno, a mobilidade era maior, estava em permanente movimento, onde havia trocas de objetos roubado e um escambo elementar. Mas, “quando um quilombo conseguia manter-se, ampliar-se, estender-se geograficamente numa região capaz de permitir-lhe uma agricultura permanente e intensiva”²⁷⁰. Esses movimentos quilombolas também existiam em outras colônias, “mudando apenas o nome dos quilombos para *cimarrones*, *maroons*, ou *palenques*, os quais existiram na chamada América espanhola e naqueles países em que houve escravidão, dominados por ingleses, holandeses e franceses”²⁷¹.

Os negros escravizados organizavam movimentos articulados entre os fugidos, os quilombolas e os cativos, presos em fazendas ou em cidades e também contavam com o apoio de outros grupos marginalizados (pequenos proprietários de terra, comerciantes, regatões e mascates)²⁷². “Esta permanente ligação dos escravos com os quilombolas era uma das particularidades desse tipo de revolta”²⁷³.

“Em todas as direções da grande expansão territorial do Brasil durante mais de três séculos da escravidão, os africanos e africanas se autolibertaram da escravidão através

²⁶⁷NASCIMENTO, Abdias. **O quilombismo**: documentos de uma militância pan-africanista. 3. ed. rev. São Paulo: Editora Perspectiva; Rio de Janeiro: Ipeafro, 2019. p. 281.

²⁶⁸MOURA, Clóvis. **Quilombos**: resistência ao escravismo. São Paulo: Ática, 1987. p. 18.

²⁶⁹Idem.

²⁷⁰MOURA, Clóvis. **Os quilombos e a rebelião negra**. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 28.

²⁷¹NASCIMENTO, Abdias. **O quilombismo**: documentos de uma militância pan-africanista. 3. ed. rev. São Paulo: Editora Perspectiva; Rio de Janeiro: Ipeafro, 2019. p. 74.

²⁷²MOURA, opus citatum, 1985. p. 21.

²⁷³Idem.

da fuga; constituía-se em agrupamentos denominados quilombos”²⁷⁴. O quilombo não era um grupo fechado, “constituía-se em polo de resistência que fazia convergir para o seu centro os diversos níveis de descontentamento e opressão de uma sociedade que tinha como forma de trabalho fundamental a escravidão”²⁷⁵. No Amapá, os principais quilombos estavam situados em Oiapoque, Calçoene e Mazagão²⁷⁶.

Nos quilombos existiam uma organização e uma economia própria. Se o quilombo era pequeno havia a “necessidade de uma vida predatória para a sua subsistência e continuidade”²⁷⁷. Com o tempo, “à medida que ele crescia, procurava organizar-se internamente para poder pôr em funcionamento os grupos populacionais no reduto”²⁷⁸. Então, os quilombos estabeleceram “formas de governo, religião, propriedade, família e especialmente economia”²⁷⁹. A base econômica dos quilombos era a agricultura policultora que alimentava os quilombolas e o excedente era trocado com outros produtos na vizinhança. Era uma economia abundante, pois havia “mão de obra, o trabalho cooperativo e a solidariedade social”²⁸⁰, e isso aumentava a produção.

No que tange, a organização nos quilombos, “as normas e obrigações eram estabelecidas pelo costume”²⁸¹, politicamente a obediência incondicional era voltada para o chefe do quilombo, “administrativamente havia uma hierarquia diretamente subordinada ao chefe, composta por elementos da sua confiança e que constituía uma espécie de Estado-Maior”²⁸². Também existia uma força militar nos quilombos para a defesa de ataques articulados por senhores.

“O pequeno quilombo era um grupo armado. Os grandes e médios já se estruturavam objetivando defender a sua população e a sua economia”²⁸³. O funcionamento da estratégia de defesa era complexo, contava com fortificações, armas e um número grande de negros combatentes. Dentre os quilombos no Brasil, Palmares foi o mais resistente socialmente, militarmente, economicamente e culturalmente em contraposição ao sistema escravista²⁸⁴.

²⁷⁴NASCIMENTO, Abdias. **O quilombismo**: documentos de uma militância pan-africanista. 3. ed. rev. São Paulo: Editora Perspectiva; Rio de Janeiro: Ipeafro, 2019. p. 85.

²⁷⁵MOURA, Clóvis. **Os quilombos e a rebelião negra**. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 31.

²⁷⁶Idem.

²⁷⁷Ibidem, p. 34.

²⁷⁸Idem.

²⁷⁹Idem.

²⁸⁰Ibidem, p. 40.

²⁸¹Ibidem, p. 42.

²⁸²Idem.

²⁸³Ibidem, p. 44.

²⁸⁴Ibidem, p. 48.

Além dos quilombos rurais, também tinham os quilombolas da periferia, os negros urbanos que se rebelavam. Muitas dessas revoltas foram lideradas por negros escravizados da religião mulçumana, por isso ficaram conhecidas como as revoltas dos malês²⁸⁵. Essa denominação “malês” veio de fora para dentro, o que dava indícios de tratar-se de um significado pejorativo (má lei). Outra tese é que “a palavra deriva de Mali, nome de um reino mulçumano do vale Níger habitado pelos malinkê”²⁸⁶.

“Ao norte do país, na província do Maranhão, em 1839, sob o comando do preto Cosme e Manuel Balaio, os escravos desencadearam uma guerra de guerrilhas que envolvia mais de três mil quilômetros”²⁸⁷. Além dos negros escravizados, faziam parte dos movimentos homens brancos contrários ao governo. “Neste movimento do Balaio ou Balaiaida, os africanos lutaram aliados aos Bem-Te-Vis, ou seja, a força branca que se opunha ao Imperador”²⁸⁸. Porém o movimento foi derrotado e os Bem-Te-Vis como parte do contrato de rendição passaram a lutar contra seus aliados de combate, resultando em um extermínio sanguinário dos negros escravizados.

Apesar de tantas derrotas, as revoltas e insurreições promoveram uma nova consciência aos negros escravizados, pois com um tempo “esses cativos estavam dando um salto qualitativo no processo do conhecimento do seu nível de exploração, pois não mais se colocavam como escravos, mas como cidadãos, reivindicando direitos”²⁸⁹. A experiência dessas rebeliões contra o sistema escravista proporcionou aos explorados a desalienação, “seres que não apenas adquiriam um certo grau de consciência social que negava o estatuto escravocrata, como também transmitiam de geração a geração esse grau de consciência crítica”²⁹⁰.

No que tange, a abolição da escravatura, é importante destacar que pairava a seguinte opinião dos abolicionistas tradicionais: “o negro sendo visto como ‘bárbaro e selvagem’ e, por isto mesmo, sem capacidade de executar ações políticas contra o estatuto que o oprimia”²⁹¹. Portanto, a visão dos abolicionistas não estava voltada para o negro como agente histórico, a luta pela abolição concentrava-se no problema da substituição da mão de obra. Esse discurso não foi superado, ele perdura atualmente no ideário

²⁸⁵MOURA, Clóvis. **Os quilombos e a rebelião negra**. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 56-57.

²⁸⁶Ibidem, p. 58-59.

²⁸⁷NASCIMENTO, Abdias. **O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista**. 3. ed. rev. São Paulo: Editora Perspectiva; Rio de Janeiro: Ipeafro, 2019. p. 78.

²⁸⁸Idem.

²⁸⁹MOURA, opus citatum, p. 76.

²⁹⁰Idem.

²⁹¹Ibidem, p. 80.

liberalista “que não aceita as lutas dos escravos como um fato político, mas como simples manifestação de homens que, ‘mantidos até hoje ao nível de animais’, jamais poderiam participar do processo de mudança social no qual eram os principais interessados”²⁹².

Entretanto, tem-se a ciência de que a ‘rebeldia negra’ é anterior ao movimento abolicionista. As revoltas e insurreições estavam ativas desde o século XVII e transformaram-se em fato histórico, enquanto “o movimento abolicionista somente se manifestará, organizada e politicamente, quando o sistema escravista entra em sua crise irreversível do final do século XIX”²⁹³. Em vez de dar os louros à resistência negra construída historicamente, “é exatamente a este movimento tardio [movimento abolicionista] que se deseja dar o mérito da Abolição. Se méritos devem ser computados deverão ser creditados à rebeldia negra”²⁹⁴. Os quilombos seguiam a comunicação oral: “como sabemos na África, a tradição oral é praticamente responsável pela transmissão da memória coletiva e da consciência social”²⁹⁵.

Já no século XVIII, “os ideais de igualdade da Revolução Francesa chegaram até os escravos brasileiros. Daí, também, o rigor das sentenças contra os seus principais implicados, todos elementos da plebe, muito deles escravos”²⁹⁶. Foram organizadas tentativas de libertação, mas foram frustradas levando negros e pardos envolvidos para a forca e outras severas punições. Enquanto isso, no Haiti aconteceram movimentos liderados por negros escravizados haitianos na parte da ilha de São Domingos pertencente à França, dos “quais resultou a independência do Haiti e o extermínio de toda a população branca ali residente-repercutiram internacionalmente, de modo especial naqueles países ou regiões onde havia a escravidão negra”.²⁹⁷

A revolta no Haiti causou preocupação nas autoridades dos países e colônias que ainda tinham um sistema escravista. “E no Brasil, em particular, o medo se desenvolveu à medida que avançavam as lutas dos escravos aqui”²⁹⁸. O certo é que aconteceu um diálogo mais próximo entre as lideranças da revolução haitiana e os negros escravizados brasileiros. A revolução haitiana perdurou de 1791 a 1804 e a prova do contato com as lideranças haitianas foi colhida em 1805, quando “o Ouvidor do crime mandara arrancar dos peitos de alguns cabras e crioulos forros o retrato de *Dessalines*, Imperador dos

²⁹²MOURA, Clóvis. **Os quilombos e a rebelião negra**. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 80-81.

²⁹³Ibidem, p. 81.

²⁹⁴Idem.

²⁹⁵MOURA, Clóvis. **Quilombos: resistência ao escravismo**. São Paulo: Ática, 1987. p. 23.

²⁹⁶Ibidem, p. 66.

²⁹⁷Ibidem, p. 67.

²⁹⁸Ibidem, p. 68.

Negros da Ilha de São Domingos e estes mesmos negros estavam empregados nas tropas da Milícia do Rio de Janeiro”²⁹⁹.

Uma das revoltadas que aconteceu em Recife em 1824, encabeçada por Emiliano Mandacaru, tinha como manifesto: “Qual eu imito Cristóvão, Esse imortal haitiano, Eia! Imitar seu povo, Ó meu povo soberano!”³⁰⁰. Essa revolta era formada por militares mulatos e escravos insurgentes. Essa revolta evidencia “aqui a inspiração e influência dos acontecimentos no Haiti, onde os escravizados comandos por Toussaint-L’Ouverture, Jean-Jacques Dessalines e Henri-Cristophe acabaram de vencer a dominação da França”³⁰¹. Eles conseguiram estabelecer no Haiti “um Estado negro livre e soberano”³⁰².

O sistema escravista significou o maior genocídio já orquestrado no Brasil, “além da dizimação de sua descendência através da prevenção do nascimento normal, impunham a eles condições de vida tão insuportáveis que somente reduzido número poderia sobreviver ao período da servidão”³⁰³. A partir da tática do genocídio reforçado pela servidão dos escravizados foi criado um “esquema de relações raciais no país [que] baseava-se na supremacia do descendente branco europeu que se autoconstituiu numa pretensa elite; um supremacismo tão bem estruturado [...]”³⁰⁴.

Tanto que a história do Brasil omitiu heróis negros que nunca foram reconhecidos pelos feitos realizados, inclusive pelos movimentos de independência, como a Revolta dos Alfaiates liderados por Luís Gonçalves das Virgens, Lucas Dantas, João de Deus Nascimento e Manuel Faustino dos Santos Lira. Eles resistiram na revolta e acabaram na forca e seus corpos foram esquartejados. “O sacrificio desses quatro heróis negros de nossa independência jamais mereceu as honras no primeiro plano da História do Brasil. Eles constituem os heróis e mártires não reconhecidos nem louvados”³⁰⁵. Esse apagamento na história brasileira é evidente quando “bem diferente do que sucede com o branco Tiradentes, enforcado por ter assumido análogas ideias libertárias; este entrou para a História com todas as glórias e louvores [...], apesar de ter sido ele mesmo um proprietário de escravos”³⁰⁶.

²⁹⁹MOURA, Clóvis. **Quilombos**: resistência ao escravismo. São Paulo: Ática, 1987. p. 70.

³⁰⁰Ibidem, p. 79.

³⁰¹Idem.

³⁰²Idem.

³⁰³NASCIMENTO, Abdias. **O quilombismo**: documentos de uma militância pan-africanista. 3. ed. rev. São Paulo: Editora Perspectiva; Rio de Janeiro: Ipeafro, 2019. p. 82.

³⁰⁴Idem

³⁰⁵Ibidem, p. 83.

³⁰⁶Idem.

Com a forjada abolição da escravatura em 13 de maio de 1888, a situação do negro escravizado continuou na mesma, contraditoriamente ele passou a ser cidadão, um cidadão sem lugar na sociedade, sem trabalho, sem lugar, sem escola, sem saúde, sem existência. “A maneira como os africanos foram ‘emancipados’ em nosso país não ficou para trás como prática do genocídio cruel”³⁰⁷, isso significa que “na verdade, não aboliram qualquer responsabilidade dos senhores para com a massa escrava; uma perfeita transação realizada por brancos e para o benefício dos brancos”³⁰⁸.

Mesmo com a Proclamação da República em 1889, a situação de mendicância, abandono e brutalidade com os negros libertos não foi modificada, a concentração de terras e riquezas continuou com os donos das casas grandes e junto a isso havia a “desintegração da personalidade e do grupo familiar do negro”³⁰⁹ (prostituição da mulher negra, envolvimento de negros na criminalidade e delinquência). “A família negra estava destituída das possibilidades econômicas de sobrevivência ao nível de uma condição humana normal”³¹⁰.

No caso da escravidão no Brasil, a leitura Marxista traz para o centro das discussões a comparação dos negros africanos a máquinas e a reificação do negro, porém “a razão e a lógica dos negros têm outros fundamentos. Adotar a análise marxista aos nossos problemas significa uma contradição fatal: nós os negro-africanos fomos as vítimas daqueles que supostamente combatem o capitalismo na área industrializada [...]”³¹¹. Isso significa que a realidade do sistema escravocrata estabelecida no Brasil e em outras colônias possuem contornos históricos, socioeconômicos e, portanto, teóricos diferentes da Europa, da América Central e outras partes do mundo.

Com a “abolição da escravidão”, no fim do século passado, os imigrantes europeus chegaram ao país e imediatamente passaram a usufruir as **benesses** do racismo: tomaram os lugares de trabalho do negro recém-liberto da escravidão e rapidamente ascenderam na escala social”³¹², mesmo com todas as distorções e com a invisibilidade histórica do negro no Brasil. É a herança “(..)pautada pela mercantilização e por esforços de desumanização dos sujeitos escravizados, o que os tomou, então, não sujeitos de

³⁰⁷NASCIMENTO, Abdias. **O quilombismo**: documentos de uma militância pan-africanista. 3. ed. rev. São Paulo: Editora Perspectiva; Rio de Janeiro: Ipeafro, 2019. p. 87.

³⁰⁸Idem.

³⁰⁹Ibidem, p. 89.

³¹⁰Idem.

³¹¹Ibidem, p. 198.

³¹²Ibidem, p. 199.

direitos”³¹³, mas os consolidou em “sujeitos de resistência”³¹⁴, no movimento quilombista de alicerce para as lutas por direitos pelos afrodescendentes até a contemporaneidade.

O quilombismo nasceu no quilombo como forma organizativa permitida e tolerada, ligada a questões religiosas de cunho católico, “recreativas, beneficentes, esportivas, culturais ou de auxílio mútuo”³¹⁵ prevalece com o mesmo propósito de antes, trata-se de “uma importante função social para a comunidade negra, desempenhando um papel relevante na sustentação da comunidade africana. Genuínos focos de resistência física e cultural”³¹⁶.

Com o advento da mudança do rural para o urbano, os donos de engenho do velho império são substituídos pelos novos senhores detentores de um incipiente sistema industrial. Com efeito, a dominação continua nos moldes do velho colonial, apenas há a troca de detentores do poder. O espírito do Brasil Império continua com novos donos do poder.

O Brasil também passou por um processo de higienização, que consistia no “branqueamento”, um projeto ideológico com o objetivo de atender as transformações na política e na economia, a estruturação do sistema capitalista³¹⁷. A ideologia ponderava a importação de branco europeu para a ocupar a mão de obra, face aos negros³¹⁸, que eram marginalizados e segregados em centros urbanos. Esse projeto político foi o “mecanismo neutralizador da consciência étnica do negro através de uma verbalização democrática e um comportamento autoritário e racista”³¹⁹.

Dessa maneira, o modelo de Estado-Nação adotado na Europa não integra a realidade da América Latina, pois para a criação de um Estado há a necessidade de uma

³¹³TÁRREGA, Maria Cristina Vidotte Blanco. Direito, devir negro e conflitos ecológico distributivo. **Revista da Faculdade de Direito da UFG**, v. 42, n. 2, p. 120-140, maio/ago, 2018. p. 122.

³¹⁴Idem.

³¹⁵NASCIMENTO, Abdias. **O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista**. 3. ed. rev. São Paulo: Editora Perspectiva; Rio de Janeiro: Ipeafro, 2019. p. 281.

³¹⁶Idem.

³¹⁷HOFBAUER, Andreas. **O conceito de “Raça” e o ideário do “branqueamento do século XIX: bases ideológicas do racismo brasileiro**. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/299579783>. Acesso em: 18 jul. 2018. p. 68.

³¹⁸“Construção ideológica que tendia a igualar o “ser escravo” com a “cor negra” não era usada exclusivamente para caracterizar as populações do continente africano. Enquanto os indígenas do Novo Mundo foram vítimas de escravizações, eles eram qualificados não apenas como “índios” ou “gentios” mas também eram chamados simplesmente de “negros”.²⁷ A denominação de “negro” para indígenas foi inicialmente usada também pelos jesuítas (cf., por exemplo, as cartas e textos escritos por Manuel da Nóbrega) que chegaram a apoiar “guerras justas” contra populações indígenas”. Cf.: HOFBAUER, Andreas. **O conceito de “Raça” e o ideário do “branqueamento do século XIX: bases ideológicas do racismo brasileiro**. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/299579783>. Acesso em: 18 jul. 2018. p. 71.

³¹⁹MOURA, Clóvis. **Brasil: raízes do protesto negro**. São Paulo: Global Ed., 1983. p. 30.

unidade, uma identidade nacional. Embora por vezes seja composto por diversos povos, tal qual ocorre com a Espanha, em que as identidades regionais prevaleciam, possuíam os mesmos valores como inimigo comum (os mouros), uma luta comum e uma religião comum. A Espanha nasce com a expulsão dos mulçumanos e posteriormente judeus. Surge a política nacional da Santa Inquisição. A formação do Estado moderno está pautada na “intolerância religiosa, cultural, a negação de diversidade fora de determinados padrões e limites”³²⁰.

Em fase posterior ao escravismo colonial, há a busca pelo apagamento da consciência ética dos negros com a remanipulação dos símbolos escravistas contra o negro, alijamento das lideranças negras, a desvalorização dos fatos históricos de Palmares e a constante insurreição negra. A sociedade competitiva substitui a escravista e assimila a norma do comportamento dos brancos, notadamente a busca pela miscigenação e limpeza da imagem de uma sociedade escravocrata. Os postos de trabalho assalariados passaram a ser ocupados por brancos, imigrantes da Europa e dos demais foram excluídos.³²¹

No contexto dos processos de independência no século VIII e início do século XIX, surgiram as constituições que se pautaram no ideário de liberdade individual e no liberalismo econômico, como a Constituição de Cádiz de 1812, o que se espalhou para as constituições dos Estados modernos. “Todas prepararam o sistema jurídico para defender um caráter absoluto do direito de propriedade da terra e elevaram a liberdade à categoria de direito universal”³²². Nessas constituições não havia espaços para as reivindicações do coletivo: “os povos e a natureza não poderiam entrar num documento jurídico que proclamava a propriedade individual como centralidade do sistema”³²³. A constituição consagrava a falsa ideia de liberdade, que valia apenas na interpretação das elites, os povos continuavam invisibilizados³²⁴.

Na América Latina, o processo de criação dos Estados Nacionais opera-se a partir das lutas pela independência do século XIX, construído pelas pequenas elites e militares, não consideraram os povos originários e os imigrantes forçados africanos, não houve o

³²⁰MAGALHÃES, José Luiz Quadros. O estado plurinacional na América Latina. **Revista Brasileira de Estudos Jurídicos**, v. 3, n. 2, p. 9-25, 2017, p. 18.

³²¹MOURA, Clóvis. **Brasil: raízes do protesto negro**. São Paulo: Global Ed., 1983. p. 30- 31.

³²²SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. O retorno da natureza e dos povos com as constituições Latino-americanas. In: TARREGA, Maria Cristina Vidotte Blanco, SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de, CALEIRO, Manuel (Orgs.). **Estados e Povos na América Latina Plural**. Goiânia: Puc Goiás, 2016. p. 33.

³²³Idem.

³²⁴Ibidem p. 34.

sentimento de serem integrados por esses Estados. “O direito não era para as maiorias, a nacionalidade não era para estas pessoas. Não interessava às elites que indígenas e africanos se sentissem nacionais.”³²⁵

Diante da diversidade apresentada na América Latina era difícil estabelecer um Estado Nacional de maneira uniforme, pois não havia uma única identidade, as variações e modos de vida das etnias se apresentavam diferentes uns dos outros. Ademais, no Brasil, a implantação da ideia de inferioridade desrespeitou as diversas etnias e modos de vida dos povos originários e contribuiu para a formação de uma elite branca, detentora do poder.

Entretanto, a luta dos povos é contínua e de resistências aos embates do Estado Nacional. No século XX, surge a união entre os povos do continente: “a teoria e o direito coloniais dos Estados Nacionais sempre foram no sentido de entender esses povos como generalidade, mas sempre trataram os problemas de forma individualizada”³²⁶. Com a aliança dos povos no século XX, ocorreram mudanças nas estruturas organizativas desses povos. Estes começaram a se organizar em movimentos sociais com reivindicações mais genéricas e buscavam o “reconhecimento de direitos que pudessem ser incluídos nas normas legais de cada Estado Nacional e, portanto, com caráter geral a todos aplicável”³²⁷.

3.3 A CRISE AMBIENTAL E O DIREITO

A expansão capitalista é alargada especialmente com os avanços pela colonização e dominação de novas terras. A “descoberta” da América dá ensejo à “Era Planetária”³²⁸ fundamentada na ciência e na técnica. No século XVII, com a expansão marítima inglesa, francesa e holandesa, a troca de relações e de produtos passa a ocorrer com os novos mundos. A Inglaterra avança no sistema capitalista, inclusive após a industrialização. “A partir do século XVIII, a Inglaterra desenvolveu-se num poderio económico, marítimo e militar que irá cobrir o globo”³²⁹.

³²⁵SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. O retorno da natureza e dos povos com as constituições Latino-americanas. In: TARREGA, Maria Cristina Vidotte Blanco, SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de, CALEIRO, Manuel (Orgs.). **Estados e Povos na América Latina Plural**. Goiânia: Puc Goiás, 2016.

³²⁶Ibidem, p. 35.

³²⁷Idem.

³²⁸MORIN, Edgar; KERN, Anne Brigitte. **Terra- Pátria**. Porto Alegre: Sulina, 2003. p. 21.

³²⁹Ibidem, p. 23.

A Idade Moderna, a idade da razão, marca o “tempo acelerado do processo”, da evolução da tecnologia, a implantação do sistema capitalista, elementos que deram origem ao maquinismo e a industrialização, ou seja, as chamadas revoluções industriais. Segue-se o caminho da racionalidade tecnológica para progredir, melhorar a condição de vida do homem. Para dar legitimidade a esse processo é criada a figura do Estado, que supostamente garantiria a participação popular no sistema político.³³⁰

O capitalismo é observado como um “sistema de produção de mercadorias, centrado sobre a relação entre a propriedade privada do capital e o trabalho assalariado sem posse de propriedade”³³¹ que irão compor um sistema de classes. Já o industrialismo “é o uso de fontes inanimadas de energia material na produção de bens, combinado ao papel central da maquinaria no processo de Produção”³³². Porém, a modernidade é formada por várias dimensões institucionais que não se restringem a ideia do capitalismo e industrialismo e que foram construídas com a evolução histórica e com a expansão do capital. Esta dinâmica recai na inovação tecnológica e no individualismo com a caracterização da propriedade privada, inclusive pela transformação da força de trabalho em mercadoria econômica com reflexos nas instituições políticas a partir da própria concepção de Estado-Nação condicionado à acumulação do capital e ao exercício de controles institucionais.³³³

Diante da complexidade, surge a policrise decorrente dos fundamentos do desenvolvimento econômico, a partir do fetiche capitalista com a ideologia do progresso e da felicidade, e da dominação do mundo pela cultura ocidental. Esse caminho que levou a humanidade ao caos foi iniciado pela “idade de ferro” com o avanço da ciência, técnica e economia. Chega-se à “agonia planetária”, que consistiu na crise de diversos tipos, e o surgimento de novos problemas sem solução. Portanto, caracteriza-se a planetarização, o olhar complexo de duas vertentes, a primeira humanista e a outra a tecnociência, econômica, financeira e tecnocrática.³³⁴

O sistema capitalista de produção, como processo civilizatório global, aumentou a pobreza e a desigualdade social não só através da transformação das relações entre o capital e o trabalho, mas também por meio do processo de “exclusão social” que é uma consequência direta da estrutura em rede da nova economia. Os acordos de livre e

³³⁰CAPELLA, Juan Ramón. **Os cidadãos servos**. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 1998. p. 23.

³³¹GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Editora Unesp, 1991. p. 53.

³³²Idem.

³³³Idem.

³³⁴MORIN, Edgar; KERN, Anne Brigitte. **Terra- Pátria**. Porto Alegre: Sulina, 2003. p. 65.

comercio impostos pela Organização Mundial de Comércio (OMC) a seus países-membros não aliviam a pobreza e a exclusão social; muito pelo contrário, agrava-os. A busca de um crescimento econômico contínuo e indiferenciado, é claramente insustentável, pois a expansão ilimitada num planeta finito só pode levar a catástrofe. As nossas atividades econômicas estão prejudicando a biosfera e a vida humana, de tal modo que, em pouco tempo, os danos poderão tornar-se irreversíveis. A nova economia aumentou de modo significativo, o impacto danoso da atividade humana sobre a biosfera. Durante o último século o mundo passou por profundas evoluções e a natureza, que sempre foi usada nesse processo, já demonstra saturação e incapacidade de regenerar-se.³³⁵ A probabilidade, as incertezas e as consequências para o futuro de decisões adotadas são imprevisíveis e incalculáveis.³³⁶

Incorporada à modernidade segue a crise socioambiental, percebida e questionada pelos cientistas e sociedade em meados do século XX, os fundamentos ideológicos e teóricos do crescimento econômico passam a eclodir como injustificáveis. Evidencia-se a percepção de que os recursos naturais são limitados “mostrando a irracionalidade ecológica dos padrões dominantes de produção e consumo, e marcando os limites do crescimento econômico”³³⁷. Deu-se início às discussões sobre a sustentabilidade com a finalidade de adotar medidas para se evitar ou amenizar a destruição da humanidade.

Em 1970, o grupo de discussão política e econômica internacional, conhecido como Clube de Roma parte para a construção de um documento que retrata a escassez dos recursos ambientais e a necessidade de limite ao crescimento econômico. Esse documento foi finalizado e apresentado na Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente em Estocolmo, no ano de 1972, e resultou na publicação dos “Os limites do Crescimento” com a crítica do modelo de produção da sociedade moderna. Diante desse contexto, é apresentada a concepção de ecodesenvolvimento, que busca soluções e desenvolvimento em cada ecoregião, respeitada a diversidade biológica e cultural³³⁸. Ou seja, reflete a “necessidade de criar novas formas de produção e estilos de vida baseados

³³⁵CAPRA, Frijof. **As Conexões Ocultas**. São Paulo: Cultrix, 2006. p. 105.

³³⁶FERREIRA, Helene Sivini. A dimensão ambiental da teoria da sociedade de risco. *In*: FERREIRA, Helene Sivini; FREITAS, Cinthia Obladen de Almendra (orgs.). **Direito Socioambiental e Sustentabilidade**: Estados, Sociedades e Meio Ambiente. Curitiba: Letra da Lei, 2016. p. 108- 158.

³³⁷LEFF, Enrique. **Racionalidade Ambiental**: a reapropriação social da natureza. Tradução Luís Carlos Cabral. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006. p. 134.

³³⁸SACHS, Ignacy. **Rumo à ecossocioeconomia**: teoria e prática do desenvolvimento. Paulo Freire Viera (org.). São Paulo: Cortez, 2007. p. 64.

nas condições e potencialidades ecológicas de cada região, assim como na diversidade étnica e na capacidade de produções locais”³³⁹

No entanto, na década de 80 há mudança para o discurso do desenvolvimento sustentável com o advento do Relatório Nosso Futuro ou, como é conhecido, Relatório de Brundtland em 1987, produzido pela Comissão Mundial para o Meio Ambiente e Desenvolvimento da Organização das Nações Unidas. Compõe um estudo sobre a situação ambiental e explica que o crescimento não pode comprometer as gerações futuras, faz a observação das consequências da exploração indiscriminada da natureza e a proliferação da pobreza em decorrência do sistema econômico.

No discurso do desenvolvimento sustentado/sustentável, a sustentabilidade recai sobre as condições ecológicas, enquanto o desenvolvimento sustentado recai sobre a “perdurabilidade no tempo do processo econômico”³⁴⁰. Trata-se de uma dualidade no próprio termo, caracterizada também em uma condição de sustentabilidade para o processo econômico, mas este mecanismo acaba por recair na capitalização da natureza em sistemas de mercado, “atribuindo valores econômicos e direitos de propriedade aos recursos e serviços ambientais”³⁴¹.

Apesar da Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento, ocorrida no Rio de Janeiro em 1992 (ECO-92), ter a manifestação dos movimentos sociais dos povos da floresta e que coadunou na elaboração e aprovação de um programa global para institucionalizar políticas públicas para o desenvolvimento sustentável (Agenda 21), este acordo acabou em falácias e enfrenta dificuldades de aplicação nos países consignatários diante da expansão do capital. Este encontro “marcou os quinhentos anos da conquista dos povos da América, da colonização cultural e da apropriação capitalista do ambiente”³⁴². Posteriormente, em 2002, na cidade de Johnnesburgo, foi realizada a Cúpula Mundial sobre Desenvolvimento Sustentável para a renovação do pacto global sobre o desenvolvimento sustentável.

3.3.1 Do meio ambiente ao patrimônio arqueológico, o modelo de proteção jurídica dentro da modernidade

³³⁹LEFF, Enrique. **Racionalidade Ambiental: a reapropriação social da natureza**. Tradução Luís Carlos Cabral, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006. p.135.

³⁴⁰Ibidem, p. 137.

³⁴¹Idem

³⁴²Ibidem, p. 138.

Antes dos marcos internacionais mencionados, já existiam lutas para a conservação da natureza no século XIX. Os seus defensores entendiam pela criação de reservas de vida selvagem como um respiro do próprio capitalismo, uma ação gerada pela exploração demasiada dos recursos naturais pelo capital. Em março de 1872, foi criado o Parque Nacional de Yellowstone. O Congresso dos Estados Unidos decidiu que toda a área reservada ao parque não poderia ser habitada ou vendida, tendo como objetivo ser um espaço público destinado à recreação. Todo aquele que tentasse ocupar quaisquer áreas do parque era tido como infrator.³⁴³ Apesar do passar dos anos, em 1964, os Estados Unidos continuava com a mesma definição de unidades de conservação como áreas selvagens, em que não há a interferência da ação humana, onde não é possível estabelecer moradia, apenas vislumbrar a natureza pela visita.³⁴⁴

A respeito da criação do Parque Yellowstone, observa-se que “o objetivo principal era garantir que os recursos naturais fossem preservados intactos e sem a interferência humana, e assegurar a preservação do hábitat de algumas espécies”³⁴⁵. Interessante notar é que em 1872, o Parque Nacional Yellowstone foi criado no solo dos “índios Crow, Blackfeet e Shoshone-Bannock”³⁴⁶. O território indígena foi invadido pelo Estado para que correspondesse aos interesses do próprio capital. Como povos originários dessa terra, esses índios “não deixaram a área do parque espontaneamente”³⁴⁷, pois com as pesquisas realizadas no parque foram encontrados “sítios arqueológicos de sepulturas em Yellowstone, com mais de 1.000 anos na Cidade Perdida de Sierra Nevada, em Colômbia do Norte, nos Estados Unidos, [o que] demonstram uma intensa atividade humana”³⁴⁸ nessa área. Isso comprova que a existência desses povos na área do parque não afetou o ciclo natural desse território no decorrer dos séculos. A experiência da instauração do Parque Nacional Yellowstone foi responsável pela ênfase do “mito do paraíso perdido e de sua reconstrução parece estar na base da ideologia dos primeiros conservacionistas americanos”³⁴⁹.

No século XIX, existiam duas vertentes sobre conservação sistematizadas por Gifford Pinchot e John Muir. Pinchot acreditava que a natureza poderia ser transformada

³⁴³DIEGUES, Antônio Carlos Santana. **O mito moderno da natureza intocada**. 3. ed. São Paulo: HUCITEC, 2001. p. 27.

³⁴⁴Idem.

³⁴⁵SANTILLI, Juliana. **Socioambientalismo e novos direitos**. São Paulo: Peirópolis, 2005. p.26.

³⁴⁶DIEGUES, opus citatum, p. 27.

³⁴⁷Idem.

³⁴⁸Idem.

³⁴⁹Idem.

em mercadoria. Para ele, a conservação tinha três princípios: “o uso dos recursos naturais pela geração presente; a prevenção de desperdício; e o uso dos recursos naturais para o benefício da maioria dos cidadãos”.³⁵⁰ A outra vertente é o preservacionismo defendido por John Muir, sendo “a reverência à natureza no sentido de apreciação estética e espiritual da vida selvagem (*wilderness*). Ela pretende proteger a natureza contra o desenvolvimento moderno, industrial e urbano”³⁵¹.

A experiência dos Estados Unidos com a criação de parques serviu de inspiração para outros países no mundo, dentre eles o Brasil. A 1ª Conferência Brasileira de Proteção à Natureza foi realizada no ano de 1934, no Museu Nacional e três anos depois foi criado o Parque Nacional de Itatiaia no Estado do Rio de Janeiro, considerado o primeiro parque brasileiro com o viés da política de conservadorismo.³⁵² Depois da criação do Parque Nacional do Itatiaia, “seguido do Parque Nacional do Iguazu, no Paraná, em 1939, e do Parque Nacional da Serra dos Órgãos, também em 1939, e de uma dezena de outros parques nacionais, criados especialmente entre 1959 e 1961”.³⁵³

Dos modelos de conservacionista e preservacionista surge outra visão, o socioambientalismo reflexo dos grandes marcos do ambientalismo (Conferência de Meio Ambiente das Nações Unidas (1972); Relatório das Nações Unidas “Nosso futuro comum” (1987). Esses eventos ocorridos no âmbito das Nações Unidas também influenciaram as políticas nacionais brasileiras, como a Lei n. 6.938/1981, que “estabeleceu os princípios e objetivos da Política Nacional de Meio Ambiente e instituiu o Sistema Nacional do Meio Ambiente (Sisnama)”³⁵⁴. Portanto, o socioambientalismo é o resultado evolutivo e crítico dos modelos de conservação e preservação.

No caso brasileiro, o socioambientalismo foi gerado nos anos de 1980 pelos movimentos sociais e ambientalista. “O surgimento do socioambientalismo pode ser identificado como processo histórico de redemocratização do país”³⁵⁵ (fim do regime militar em 1984; Nova Constituição em 1988 e eleições presidenciais diretas em 1989). Porém, foi nos anos de 1990 após a Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (Eco-1992) que “os conceitos socioambientais passaram claramente

³⁵⁰DIEGUES, Antônio Carlos Santana. **O mito moderno da natureza intocada**. 3. ed. São Paulo: HUCITEC, 2001. p. 29.

³⁵¹Ibidem, p. 30.

³⁵²LAGO, Antônio e PÁDUA, José Augusto. **O que é ecologia**. São Paulo: editora brasiliense, 1989. p. 34.

³⁵³SANTILLI, Juliana. **Socioambientalismo e novos direitos**. São Paulo: Peirópolis, 2005. p. 29.

³⁵⁴Ibidem, p. 28.

³⁵⁵Ibidem, p. 31

a influenciar a edição de normas legais”³⁵⁶. Ademais, com o advento do socioambientalismo surgiu a “Aliança dos Povos da Floresta”³⁵⁷ inseridos nos movimentos sociais e ambientalistas, promotores de lutas e resistências em prol dos modos de vida dos povos da floresta, como exemplos mais emblemáticos tem-se a história de Chico Mendes, Dorothy Stang e tantos outros mártires que morreram pela causa socioambientalista.

Por isso, o socioambientalismo está “baseado no pressuposto de que as políticas públicas ambientais só teriam eficácia social e sustentabilidade política se incluíssem as comunidades locais”³⁵⁸. Mais que isso, estas comunidades também teriam direito a uma “repartição socialmente justa e equitativa dos benefícios derivados da exploração dos recursos naturais”. A própria Constituição de 1988 foi pensada a partir do paradigma socioambiental, vez que “seguiu uma orientação claramente multicultural e pluriétnica, reconhecendo direitos coletivos a povos indígenas e quilombolas e assegurando-lhes direitos territoriais especiais”³⁵⁹. Enfim, “o socioambientalismo passou a representar uma alternativa ao conservacionismo/preservacionismo”³⁶⁰, pois esses modelos não abrangem os povos e as comunidades. Ao contrário, promovem a expulsão desses povos e comunidades tradicionais e os criminalizam. É um movimento gerado pelo próprio capital, que precisa dar uma resposta a sociedade hegemônica, destituindo e ameaçando os povos da floresta que realizam o manejo sustentável dos recursos naturais em prol de seus modos de vida e na manutenção do meio ambiente, uma relação de simbiose entre seres humanos e natureza.

Apesar da Constituição de 1988 e a articulação fortalecida dos movimentos socioambientalistas no Brasil, os modelos conservacionistas e preservacionistas ainda imperam na criação de leis e demais políticas públicas. É uma luta constante de correlações de forças. Diegues faz críticas a esses modelos conservacionistas e preservacionistas firmados pela “visão antropocêntrica”³⁶¹, pois “beneficiava as populações urbanas e valorizava, principalmente as motivações estéticas, religiosas e culturais dos humanos, o que nos mostra o fato de que a natureza selvagem não foi

³⁵⁶SANTILLI, Juliana. **Socioambientalismo e novos direitos**. São Paulo: Peirópolis, 2005. p. 31

³⁵⁷Idem.

³⁵⁸Idem.

³⁵⁹Ibidem, p. 42.

³⁶⁰Ibidem, p. 40.

³⁶¹DIEGUES, Antônio Carlos Santana. **O mito moderno da natureza intocada**. 3. ed. São Paulo: HUCITEC, 2001. p. 35.

considerada um valor em si”³⁶². É a visão abrupta de separação entre o ser humano e a natureza.

Outra crítica a esses modelos separatistas é apresentada por Caleiro que afirma a existência da “concepção puramente conservacionista”³⁶³ no projeto de lei n. 9.985/2000 que instituiu o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza (SNUC). Porém, houve articulações dos movimentos socioambientalistas para que fossem derrubados os princípios conservacionistas que apenas prejudicavam os povos da floresta. Foi assim que o SNUC “apresenta algum reconhecimento da sociodiversidade dos povos e comunidades tradicionais”³⁶⁴. Mesmo com as pressões dos movimentos dos povos da floresta e da sociedade civil organizada o SNUC denominou esses territórios protegidos como unidades de conservação que podem ser unidades de proteção integral (áreas intocadas) e as unidades de uso sustentável (que se admite presença humana)³⁶⁵. Foi neste contexto conservacionista e preservacionista que várias políticas públicas, leis e até mesmo pesquisas científicas foram gerenciadas, isso engloba também o patrimônio arqueológico como parte da paisagem natural e do território.

O patrimônio arqueológico foi inserido no contexto de patrimônio cultural pela Constituição da República de 1988. Desse modo, cabe esclarecer que a origem etimológica de patrimônio vem do latim *patrimonium*, que significa herança familiar ou do *pater* (pai).³⁶⁶ A preocupação com a preservação da cultura é iniciada com a Revolução Francesa e o termo patrimônio está relacionado em sua origem às “estruturas familiares, econômicas e jurídicas de uma sociedade estável, enraizada no tempo e no espaço”³⁶⁷. Entretanto, o termo é “requalificador por diversos adjetivos (genético, natural, histórico, etc.)”³⁶⁸.

A preocupação com a proteção do patrimônio cultural na pós-modernidade surge da própria contradição da modernidade, em que o homem se apropria da natureza em confronto com a necessidade de preservação de bens essenciais a sua própria sobrevivência. O surgimento da preocupação com proteção da cultura surge na Revolução

³⁶²DIEGUES, Antônio Carlos Santana. **O mito moderno da natureza intocada**. 3. ed. São Paulo: HUCITEC, 2001. p. 35.

³⁶³CALEIRO, Manuel Munhoz. CALEIRO, Manuel Munhoz. **Os Guarani e o direito ao centro da terra**. Tese (Programa de Pós-graduação em Direito Econômico e Socioambiental), Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2018. p. 212.

³⁶⁴Idem.

³⁶⁵Idem.

³⁶⁶DICIONÁRIO ETIMOLÓGICO. **Patrimônio**. Disponível em <https://www.dicionarioetimologico.com.br>. Acesso em 23 jan de 2019. p. s/n.

³⁶⁷CHOAY, Françoise. **A Alegoria do Patrimônio**. São Paulo: UNESP, 2006. p. 11.

³⁶⁸Idem.

Francesa, mediante a tomada dos bens do clero pelo Estado. Nesse período, surgem atos de destruição em Igrejas Medievais que obriga o Estado à adoção de medidas protetivas³⁶⁹.

O movimento de vandalismo ideológico dos revolucionários ocorreu no sentido de destruir os bens que significavam de ordem antiga, como clero, monarquia, senhores feudais. Dessa maneira, fez com que surgissem os mecanismos de preservação desses bens, como o Decreto de 3 de março de 1791 que trata da conservação de pratarias e relicários a partir do interesse que representavam para a história, beleza e o valor pedagógico para a arte³⁷⁰.

As restrições ideológicas são retiradas com a própria conservação dos bens imóveis, que passam a ser objeto de restauração e conservação pelos artesãos, assim começam também a inventariar esses bens culturais da Idade Média. Portanto, em 1789, há a construção de políticas para a conservação do patrimônio monumental da França e surge a criação do termo monumento histórico. Com isso, são evidenciados os instrumentos jurídicos formulados e a conservação passa a ser de responsabilidade do Estado, pois o patrimônio era para todos³⁷¹.

Na atualidade, a Organização das Nações Unidas utiliza o termo “patrimônio” em diversos tratados internacionais como, por exemplo: na Convenção de 1972 sobre a Proteção Cultural e Natural Mundial; na Convenção de 2001 sobre a Proteção do Patrimônio Cultural Subaquático; na Convenção de 2003, sobre Proteção do Patrimônio Cultural Imaterial; e na Declaração da UNESCO sobre a Destruição Internacional do Patrimônio Cultural.

No âmbito jurídico brasileiro, o termo “patrimônio” foi estabelecido no Decreto 25/37 e na própria Constituição de 1988, tanto para designar o artístico, o histórico ou paisagístico, como para denominar de forma genérica de cultural. Também está agregado ao adjetivo “nacional”, pois está vinculado à ideia de território nacional, como se houvesse uma “propriedade nacional”³⁷². O patrimônio cultural é um patrimônio nacional da Nação e não do Estado. Ademais, não precisa ter o mesmo titular, já que podem ser públicos e privados³⁷³.

³⁶⁹MARCHESAN, Ana Maria Moreira. **A tutela do patrimônio cultural sob o enfoque do Direito Ambiental**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2007. p. 29, 30 e 33.

³⁷⁰CHOAY, Françoise. **A Alegoria do Patrimônio**. São Paulo: UNESP, 2006. p. 106 e 107.

³⁷¹Ibidem, p. 116 e 120.

³⁷²SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **A liberdade e outros direitos: ensaios socioambientais**. Curitiba: Letra da Lei, 2011. p. 45-47.

³⁷³Ibidem, p. 47

No que tange ao patrimônio arqueológico, este está inserido na concepção genérica de patrimônio cultural e dessa maneira é tratado também no direito internacional pela UNESCO. No Brasil, por força do art. 216 da Constituição Federal de 1988, o patrimônio arqueológico passa a compor o patrimônio cultural nacional.

Esse direito do patrimônio cultural também foi incorporado nas discussões dos direitos socioambientais ao partir do próprio conceito de meio ambiente, pois este engloba os elementos de aspecto da natureza, como também os culturais que guardam significados, identidade e antepassado de um povo (sentido antropológico). O meio ambiente “compreende a natureza e as modificações que nela vem introduzindo o ser humano”³⁷⁴, ou seja, pode ser considerado “a terra, a água, o ar, a flora e a fauna, as edificações, as obras de arte e os elementos subjetivos e evocativos, como a beleza da paisagem ou lembrança do passado, inscrições, marcos ou sinais de fato naturais ou da passagem de seres humanos”³⁷⁵.

Os bens socioambientais têm significados importantes para as sociedades, constituem-se na garantia de sobrevivência do povo, das civilizações, ao passo que o patrimônio natural a garantia da sobrevivência da humanidade e de ecossistema. Ambos possuem características que precisam ser resguardadas das ações antrópicas³⁷⁶. Existem dificuldades na sua aplicabilidade por diversos fatores, como o próprio distanciamento da sociedade moderna com o bem protegido. Há desvalorização da cultura pelos grupos formadores da sociedade brasileira no período pós-colonização, acrescentando que a tutela dos bens culturais não foi tão presente em relação ao patrimônio arqueológico até o fortalecimento dos bens socioambientais³⁷⁷. Esse pensamento também leva a lógica da separação entre seres humanos e natureza por ser fruto da própria modernidade e com o processo de aculturação implantado com a invasão das Américas pelos Europeus.

A Constituição da República de 1988 incorporou os bens culturais na proteção do meio ambiente. Dessa maneira, foi possível a busca por adaptação a realidade social, econômica e cultural no Brasil e proteção jurídica ao patrimônio arqueológico. Os art. 215, 216 e 225 da Constituição passaram a incorporar o patrimônio cultural, incluindo o arqueológico, como um direito fundamental integrando o princípio da dignidade da

³⁷⁴SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **A liberdade e outros direitos: ensaios socioambientais**. Curitiba: Letra da Lei, 2011. p. 15.

³⁷⁵Idem

³⁷⁶Idem.

³⁷⁷SOARES, Inês Virgínia Prado. **Proteção jurídica do patrimônio arqueológico no Brasil: fundamentos para a efetividade de tutela em face de obras e atividades impactantes**, Erechim: habilis, 2007. p. 7 e 8.

pessoa humana por ser condutor de bens portadores de valores e referências da sociedade brasileira. “[...] Os bens socioambientais destacam-se os culturais ou históricos, artísticos, arqueológicos, etnográficos, paisagísticos, bibliográficos”³⁷⁸. Os bens culturais são portadores de referências à identidade, à ação, à memória, que marcam a história de um povo e civilização nos diversos contextos.

Existem dois marcos legislativos anteriores ao advento da Constituição de 1988 que tratam da tutela jurídica do patrimônio arqueológico no sentido de conter a destruição do patrimônio cultural no Brasil. O primeiro é o Decreto Lei n. 25/37, conhecido como Lei do Tombamento, e o outro a Lei Federal n. 3.924/61, denominada Lei dos Sambaquis. As leis não contemplam de forma integralizada toda a necessidade regulamentação da proteção do patrimônio arqueológico, pois deixam de regular situações importantes como a realização de empreendimentos econômicos que possam afetar os bens arqueológicos. Portanto, atuando como guardião do patrimônio arqueológico, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) (art. 1º da Lei 3.924/61) edita várias portarias regulamentadoras sobre o patrimônio arqueológico.

O sistema jurídico brasileiro de proteção do patrimônio cultural, em especial o arqueológico será tratado no capítulo 4, bem como a análise sobre a relação com as dinâmicas sociais das comunidades quilombolas do Carmo e Santa Luzia do Maruanum no subitem 3.4. Para essa compreensão, a construção da modernidade, a resistência dos quilombos e a própria necessidade de contê-la pelo Direito precisavam ser expostas.

3.4 TRADIÇÃO CERAMISTA E O COTIDIANO: ENTRE O PASSADO E O PRESENTE, DA ETNOARQUEOLOGIA À ARQUEOLOGIA DO PRESENTE

“As ceramistas do Maruanum são detentoras de um criar-saber-fazer específico. O conhecimento dessas mulheres amazônicas constitui-se em patrimônio cultural imaterial e as louças em patrimônio cultural material”³⁷⁹. No decorrer da pesquisa de campo, várias louceiras concederam entrevistas e falaram sobre o aprendizado da tradição ceramista. A entrevistada (06) relatou: “Eu acho que aprendi quando eu tinha uns 15 ou 16 anos, eu aprendi com a Carmosina. Ela fazia pra usar e vender. Ela só me ensinou a

³⁷⁸SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **A liberdade e outros direitos: ensaios socioambientais**. Curitiba: Letra da Lei, 2011. p. 36.

³⁷⁹COSTA, Célia Souza da; PEDRO, Juliana Monteiro. Princípio da Equidade Intergeracional: o conhecimento tradicional das Louceiras do Maruanum na produção da cerâmica sustentável. **Anais do VI Congresso Brasileiro de Direito Socioambiental**. v.3, Curitiba: CEPEDIS, 2018, p.44.

fazer porque amassar eu aprendi sem ensinar, eu vi ela fazer, eu via minha avó e minha mãe fazer, a bisavó fazia”³⁸⁰. A entrevistada (26) falou: “Eu tiro o cariapé³⁸¹, queimo, aí amassa aquele barro deixa passar um dia aí a gente vai trabalhar nele”.

Os relatos dos depoimentos das louceiras revelam que a prática ceramista é antiga. “As louças de barro podem ser consideradas como patrimônio arqueológico que resistiu ao tempo e ao passado [...] na composição das peças constam a argila e o cariapé utilizados por povos que habitavam o Amapá desde a fase Mazagão”³⁸². Uma das fases arqueológicas do Amapá é a fase Mazagão e está relacionada à Tradição Cultural Inciso Ponteadado e Policroma. Os povos dessa fase, entre os séculos XV e XVI, que habitavam a beira do rio Amazonas e outros afluentes acabaram expandindo-se para a parte sul do atual Estado do Amapá ³⁸³.

A cerâmica Mazagão mostra na pasta, como tempero ou antiplástico, areia, quartzo triturado e cariapé em percentual variável. Reflete, também, através da decoração, modificações temporais: em primeiro estágio caracteriza-se por sulcos, geralmente profundos e largos, obtidos pelo desbaste da superfície das peças com cacos, conchas, etc., (raspagem) e por incisões grosseiras. Mais tarde, observa-se um aprimoramento na decoração, o que se torna mais precisa. São entalhes bem definidos, às vezes preenchidas com tabatinga (Argila mole)³⁸⁴.

Indícios de achados arqueológicos são dados importantes para a sustentação desta tese, que enfoca a tutela jurídica do patrimônio arqueológico, pois as louças de barro da contemporaneidade refletem a arqueologia do presente. Isso significa que “a louça do Maruanum é uma atividade secular e que a trajetória dessas louceiras é ainda vivida por meio destas atividades, das histórias, das ontologias e materialidades”³⁸⁵. Esses dados científicos gerados pela arqueologia e etnografia são fundamentais para afirmar que existem bens materiais arqueológicos no Distrito do Maruanum, onde os comunitários convivem de acordo com a dinâmica local, em meio ao patrimônio arqueológico.

³⁸⁰Entrevista concedida no dia 11 de janeiro de 2020.

³⁸¹O cariapé ou caraipé consiste em uma casca de árvore que contém sílica. NUNES FILHO, Edinaldo Pinheiro. **Pesquisa Arqueológica no Amapá**. 2.ed. Macapá, AP: B-A-BÁ, 2005. p. 39.

³⁸²COSTA, Célia Souza da. **Patrimônio Cultural do Estado do Amapá: o caso das Louceiras do Maruanum em observância ao Princípio da Equidade Intergeracional**. 2014.136 f. Dissertação (Mestrado em Direito Ambiental e Políticas Públicas). Universidade Federal do Amapá, Macapá, 2014. p. 57.

³⁸³NUNES FILHO, Edinaldo Pinheiro. **Pesquisa Arqueológica no Amapá**. 2.ed. Macapá, AP: B-A-BÁ, 2005. p. 39.

³⁸⁴Ibidem, p. 38.

³⁸⁵FERREIRA, Fabrício Costa. **“Desde que me entendi”**. Tecendo saberes e fazeres relativos à louça da Comunidade Quilombola do Maruanum, Amapá/AP. 184 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal do Pará, 2016. p. 23.

A pesquisa de campo mostrou essa potencialidade arqueológica pelos depoimentos dos entrevistados que encontravam materialidades arqueológicas no território seja no roçado, nas matas, ou até mesmo no local de moradia. O entrevistado (25) confessou: “Tem pedaço que a gente acha em cima da terra e tem pedaço que a gente encontra quando cava, a gente deixava lá [...] quando eu me entendi eu achei alguns aí, encontrei pedaço, bem pra cá pra trás”³⁸⁶. Sobre isso, o entrevistado (28) disse: “A gente teve e tem contato com o caco lá, mas a gente nunca mais foi lá, o menino lá até fez cerca para o boi não quebrar mais. Quem quebrou a maioria foi os filhos do ..., tem um pote que está inteiro, só estava quebrada a boca, eu emborquei ele [...]”³⁸⁷. A entrevistada (20) confessou: “[...] sempre ouço meu pai falar que para onde ele tem terreno, de vez em quando eles encontram caco. Ele até guardou, preservou um lá porque tem pessoas que não tem conhecimento da importância desse material e quebram, destroem [...]”³⁸⁸. Depois, ela continuou: “aí ele guardou pra quem sabe se um dia aparecer alguém por lá ele mostrar”³⁸⁹.

Ainda sobre os achados de cerâmica antiga realizada pelos moradores do Maruanum, a entrevistada (04) falou: “Os antigos diziam isso era quando os índios andavam por aqui. Era muito antigo, já estava cheio de limo. Eu vi essa peça, parecia ser uma panela, não dava pra ver direito os detalhes porque estava coberto com limo”³⁹⁰. A respeito de contato com peças antigas, com traços arqueológicos, a entrevistada (11) relatou: “Quando meu marido ia roça e derrubar a gente achava pedaço de alguidar, eu achei até uma içaçaba mas estava inteira, mas a gente nunca pegou pra guardar, a gente deixava lá mesmo.” “Até aqui o pessoal do museu vinha aqui e levam aquelas peças quebradas, tudo eles levavam para o museu, eu digo que a gente tinha que guardar aqui também”³⁹¹.

Amparada nos indícios históricos sobre a formação do Amapá, pesquisas arqueológicas e demais estudos socioculturais e econômicos sobre a região, a tradição ceramista das mulheres do Maruanum é resultado das dinâmicas estabelecidas nesses territórios, tendo como uma das mais fortes comprovações a utilização da técnica de sobreposição de roletes e o uso do cariapé retratados nas fases arqueológicas do Amapá

³⁸⁶Entrevista concedida no dia 18 de janeiro de 2020.

³⁸⁷Entrevista concedida no dia 18 de janeiro de 2020.

³⁸⁸Entrevista concedida no dia 18 de janeiro de 2020.

³⁸⁹Entrevista concedida no dia 18 de janeiro de 2020.

³⁹⁰Entrevista concedida no dia 11 de janeiro de 2020.

³⁹¹Entrevista concedida no dia 11 de janeiro de 2020.

por pesquisadores historiadores e arqueólogos que se dedicam aos estudos sobre a Amazônia.

Como a cerâmica na Amazônia é uma tecnologia praticada há muito tempo, essa tradição estendeu-se ao longo dos séculos e hoje permanece viva nas comunidades do Maruanum, com a utilização da louça utilitária desde pratos até fogões de barro (Foto 17 e 18). A partir da observação dessa continuidade do fazer ceramista, chega-se à categoria da arqueologia do presente. O alguidar é um dos vasilhames mais utilizados no Maruanum e também um dos mais apreciados por aqueles que conhecem as louças utilitárias.³⁹²

Foto 17: Tucupi sendo cozido no fogão de barro³⁹³



Foto 18: utilização do fogão de barro para cozimento do alimento³⁹⁴

³⁹²FERREIRA, Fabrício Costa. **“Desde que me entendi”**. Tecendo saberes e fazeres relativos à louça da Comunidade Quilombola do Maruanum, Amapá/AP. 184 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal do Pará, 2016. p.147.

³⁹³A autora, 2020.

³⁹⁴A autora, 2020.



No Maruanum as histórias que envolvem os achados nos roçados retratam o alguidar como a louça mais presente nas narrativas que remetem aos tempos mais antigos³⁹⁵. Pela praticidade do uso, o alguidar é uma louça de gerações carregada de simbolismos familiares e afetivos. “Esta louça também pode ser interpretada como uma representação da memória, pois é muito comum presenciar esses exemplares guardados há anos, feitos por parentes que já faleceram. São muito bem guardados em posição emborcada e um dentro do outro”³⁹⁶.

É dessa forma que se estabelece a arqueologia do presente, um patrimônio material antigo que caminha no tempo e fixa-se também no presente. Portanto, a arqueologia do presente está atrelada à etnoarqueologia, “onde há o envolvimento profundo do pesquisador com os interlocutores [...], por fim, as relações entre passado/presente e pessoas/coisas, como bases conceituais para definição da Etnoarqueologia como uma Arqueologia do presente”³⁹⁷.

“A etnoarqueologia é uma especialidade da arqueologia que estuda sociedades contemporâneas para testar hipóteses, formular modelos interpretativos e teorizações

³⁹⁵FERREIRA, Fabrício Costa. “Desde que me entendi”. Tecendo saberes e fazeres relativos à louça da Comunidade Quilombola do Maruanum, Amapá/AP. 184 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal do Pará, 2016. p.147.

³⁹⁶Idem.

³⁹⁷SILVA, Lucas Antonio da. (Re)visitando as pessoas e as coisas: a Etnoarqueologia enquanto uma arqueologia do presente. *Revista de Arqueologia*. v.30, n. 1, p.175-185, 2017. p. 176.

sobre a relação entre as pessoas e o mundo material”³⁹⁸. A etnoarqueologia ou etnografia arqueológica como também é conhecida, “surgiu da prática arqueológica de utilizar o dado etnográfico para embasar interpretações sobre os contextos arqueológicos” e continua seu desenvolvimento com a geração de debates sobre as interpretações já realizadas, contribuindo com o aperfeiçoamento para obtenção de dados etnográficos pelos arqueólogos com o intuito de expandir temas de pesquisa³⁹⁹.

Desse modo, a arqueologia do presente “nasce com um viés político bem delimitado”⁴⁰⁰. O desenvolvimento desse viés político, através da etnoarqueologia, trouxe à Arqueologia brasileira uma nova postura, principalmente através da Sociedade de Arqueologia Brasileira (SAB) e de um grupo composto por professores (as) e alunos (as)”⁴⁰¹. Essa postura política dos arqueólogos na arqueologia do presente mostra-se quando por meio de políticas estatais de cunho econômico impactam os territórios de comunidades indígenas, quilombolas, ribeirinhos em detrimento do capital. Portanto, a “Etnoarqueologia, encarada como uma arqueologia do presente, deve comprometer-se com os grupos estudados e, também, com suas demandas, sejam elas de qualquer natureza”⁴⁰².

“Etnoarqueologia foi desenvolvida e pensada por muitos arqueólogos, como uma ferramenta para a construção de analogias, modelos interpretativos e teorias de médio alcance, sendo uma pesquisa no presente voltada para o passado”⁴⁰³. A arqueologia do presente é capaz de estabelecer relações entre o passado e o presente, ou seja, analogias. A etnoarqueologia é entendida como uma maneira diferente de lidar com pessoas, coisas e tempo e por meio da arqueologia do presente contorna a dicotomia passado/presente e a dualidade entre o material e o imaterial.⁴⁰⁴ Como exemplo, um etnoarqueólogo que ao entrar no vilarejo de Gumuz no oeste da Etiópia, ele testemunha uma cultura viva, uma cultura do presente, cujas tecnologias são comparáveis aos tempos pré-históricos correspondentes ao Neolítico ou Idade do Bronze.⁴⁰⁵

³⁹⁸SILVA, Fabíola Andréa. A etnografia na Amazônia: contribuições e perspectivas. **Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi**. Ciências Humanas, Belém, v. 4, n.1, p.27-37, jan.- abr., 2009. p. 122.

³⁹⁹Idem.

⁴⁰⁰SILVA, Lucas Antonio da. (Re)visitando as pessoas e as coisas: a Etnoarqueologia enquanto uma arqueologia do presente. **Revista de Arqueologia**. v.30, n. 1, p.175-185, 2017. p. 179.

⁴⁰¹Idem.

⁴⁰²Idem.

⁴⁰³Idem.

⁴⁰⁴GONZÁLEZ-RUIBAL, Alberto. The Past is Tomorrow. Towards an Achaeology of the Vanish Present. **Norwegian Archaeological Review**. v. 39, n. 2. p.110-125. 2006. p. 111.

⁴⁰⁵Idem.

Neste sentido, “o campo fez perceber que a louça do Maruanum é uma atividade secular e que a trajetória dessas louceiras é ainda vivida por meio destas atividades, das histórias, das ontologias e materialidades [...]”⁴⁰⁶ demonstrando que persiste no tempo. No mais, “o nascimento da tradição ceramista é secular, primeiro como conhecimento ameríndio, depois um criar-saber-fazer dos negros aquilombados, uma aliança entre povos que se fundiu e hoje é uma marca da cultura cabocla quilombola amapaense.”⁴⁰⁷

Essas evidências que o campo mostra também foram observadas em 2020. A entrevistada (16) falou sobre o achado de cerâmica antiga: “Quando a gente achava diziam que era coisa dos índios, a gente achava sim. Eu acho que era dos moradores antigos porque tradição é tradição vai uns e vem outros quando a gente mostrava as pessoas diziam: Ah isso é do tempo dos índios”⁴⁰⁸. Outro depoimento a esse respeito foi concedido pelo entrevistado (14): “Até onde eu conheço é uma técnica de origem indígena, tem origem nas tradições indígenas, só que passou, a maior parte que desenvolve hoje em dia no Amapá são os remanescentes quilombolas que utilizam [...]”⁴⁰⁹.

Na pesquisa etnoarqueológica há dois tipos de modelos utilizados na análise: “1) modelos contínuos, nos casos de continuidade histórica entre as populações comparadas; e 2) modelos descontínuos, nos casos em que essa continuidade fosse inexistente ou não comprovada”⁴¹⁰. No caso das comunidades da Distrito do Maruanum, a tradição das louças de barro permanece com a utilização da técnica da sobreposição de roletes, o uso do cariapé, a queima ao ar livre e rituais. As peças atuais moldadas pelas mãos das louceiras são analogicamente próximas as cerâmicas das fases arqueológicas do Amapá e aos achados arqueológicos em solo Amapaense, como exemplifica a foto 19 Prato fundo (alguidar) coleção Aristé/Cunani e a foto 20 de alguidar confeccionado pelas louceiras do Maruanum.

Foto 19: Prato fundo (alguidar da coleção Aristé/Cunani)⁴¹¹

⁴⁰⁶FERREIRA, Fabrício Costa. “**Desde que me entendi**”. Tecendo saberes e fazeres relativos à louça da Comunidade Quilombola do Maruanum, Amapá/AP. 184 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal do Pará, 2016. p.23.

⁴⁰⁷Idem.

⁴⁰⁸Entrevista concedida no dia 17 de janeiro de 2020.

⁴⁰⁹Entrevista concedida no dia 17 de janeiro de 2020.

⁴¹⁰SILVA, Fabíola Andréa. A etnografia na Amazônia: contribuições e perspectivas. **Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi**. Ciências Humanas, Belém, v. 4, n.1, p.27-37, jan.- abr., 2009. p.126.

⁴¹¹SEBRAE/AP - Serviço de Apoio às Micro e Pequenas Empresas no Amapá. **O Legado das civilizações Maracá e Cunani**: o Amapá revelando sua identidade. Macapá: SEBRAE/AP, 2006. p. 32.



Foto 20: Alguidar confeccionado pelas louceiras do Maruanum⁴¹²



Foto 21: Alguidar antigo confeccionado pelas louceiras do Maruanum⁴¹³

⁴¹²Acervo da autora. A autora, 2020.

⁴¹³Acervo da autora. A autora, 2020.



Para além das similitudes e analogias sob a égide do “argumento pela analogia” já utilizada como prática arqueológica, surgiu outra visão sobre a etnoarqueologia ou etnografia arqueológica chamada de “argumento pela anomalia”, voltada para “observar as diferenças entre os contextos etnográficos e arqueológicos que é tão importante quanto pesquisar as similaridades”⁴¹⁴. A partir deste enfoque, a etnoarqueologia passou a ser considerada como uma prática investigativa que “poderia ir além de correlacionar comportamentos etnográficos e arqueológicos, sendo empregada como instrumento útil para constatar as possíveis variabilidades e mudanças culturais ocorridas ao longo do tempo”⁴¹⁵.

Mais que promover debates implantados nos meios acadêmicos e específicos da área, a “etnoarqueologia não deve ser entendida como analogia, mas como uma abordagem que visa a trazer referenciais etnográficos que sirvam de subsídio às interpretações arqueológicas sobre o passado”⁴¹⁶. Mas, não somente sobre o passado, mas também sobre como esses referenciais arqueológicos mostram-se no presente, quais foram as modificações, as reificações evidenciadas ao longo da história e como o objeto arqueológico atua no presente nas relações estabelecidas no meio sociocultural.⁴¹⁷ Sobre a arqueologia do presente, é importante ressaltar “*si el pasado está en el presente, no podemos separar el compromiso moral de la actualidad con el de los que nos han precedido*”⁴¹⁸, ou seja, se o passado está no presente, não podemos nos separar por

⁴¹⁴SILVA, Fabíola Andréa. A etnografia na Amazônia: contribuições e perspectivas. **Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi**. Ciências Humanas, Belém, v. 4, n.1, p.27-37, jan.- abr., 2009. p. 126.

⁴¹⁵Idem.

⁴¹⁶Ibidem, p. 131.

⁴¹⁷Idem.

⁴¹⁸GONZÁLEZ RUIBAL, Alfredo. Hacia otra arqueología: diez propuestas. **Complutum**. v. 23, n. 2, p. 103-116, 2012. p.106.

compromisso moral atual separado daqueles que vieram antes de nós. Para além das questões científicas, a arqueologia contemporânea tem revelado a inadequação que a divisão entre o passado e o presente causa no ponto de vista político e ético⁴¹⁹. As palavras da entrevistada (20) revelam questões reflexivas respeito da origem da tradição ceramista: “Sim dos indígenas, e a vovó costuma dizer que foi repassado para os escravos. Até hoje a gente se pergunta como os índios foram descobrir que o cariepé, que é uma cinza misturada com o barro dá mais rigidez na peça. Como eles sabiam disso?”⁴²⁰. As indagações da entrevistada são profundas, como pode o cariepé ser utilizado até hoje, se ele é tão antigo, é o passado que resplandece no presente. “O passado encontra-se no presente e, em linhas gerais, o presente é composto por uma mistura de passados, de modo que se deve reconhecer a existência de outras temporalidades com ritmos próprios, que podem acelerar, criar rupturas, continuidades, lacunas, etc”⁴²¹.

Ao falar do passado-presente, a pesquisa de campo apresentou no dia 14 de dezembro de 2019 outro movimento realizado até hoje nas comunidades do Maruanum, trata-se da retirada do barro pelas louceiras do Maruanum no local conhecido como barreiro (Foto 22). As atividades de extração da argila eram desenvolvidas pelas mulheres ceramistas segundo suas tradições, mas nos dias atuais já há participação dos filhos que cresceram acompanhando as mães na retirada, pois algumas delas já estão idosas. Sobre esse ritual a entrevistada (26) relatou: “No barreiro vou até hoje. Meu irmão foi comigo pra cavar porque eu já não dou conta”⁴²². Depois explicou como ocorre esse procedimento: “Aí tira primeiro aquela terra preta, depois vem aquele barro liguento, aí depois daquele um tem mais uma camada um outro barro que tem aquela piçarra⁴²³ tipo um amarelo”⁴²⁴. Ela continuou o relato: “E depois disso tem que tirar tudinho pra chegar no barro. Tirei um barro muito lindo lá pro furinho, lá pra onde era a finada Alexandra, essa véia Alexandra era tia do meu pai”⁴²⁵.

As louceiras reúnem-se todos os anos, em um lugar chamado de barreiro, elas fazem a retirada da argila de maneira coletiva. Participam do momento da retirada do

⁴¹⁹GONZÁLEZ RUIBAL, Alfredo. Hacia otra arqueología: diez propuestas. **Complutum**. v. 23, n. 2, p. 103-116, 2012. p.106.

⁴²⁰Entrevista concedida em 18 de janeiro de 2020.

⁴²¹SILVA, Lucas Antonio da. (Re)visitando as pessoas e as coisas: a Etnoarqueologia enquanto uma arqueologia do presente. **Revista de Arqueologia**. v.30, n. 1, p.175-185, 2017. p. 179.

⁴²²Entrevista concedida no dia 19 de janeiro de 2020.

⁴²³Pedras Pequenas.

⁴²⁴Entrevista concedida no dia 19 de janeiro de 2020.

⁴²⁵Entrevista concedida no dia 19 de janeiro de 2020.

barro homens e mulheres (Fotos 23, 24 e 25), com ajuda de galhos de árvores pontiagudos eles vão abrindo o buraco. A entrevistada (11) narrou como essa retirada acontece:

A gente se ajunta, pra cavar, as mulheres vão tirando a terra de cima até chegar no barro, aí eles vão ajudando a colocar aquela terra pra cima, quando chega na terra amarela, eles que já cavam e vão jogando pra cima, pra chegar na quarta camada pra chegar no barro, mas antes disso quando a gente chega no barreiro a gente pede licença para a mãe do barro, oh minha avózinha deixe tirar nosso barro aqui, e a gente pede licença pra queimar nossas peças em paz, quando termina a gente faz uma pecinha e oferece para a mãe do barro⁴²⁶.

O ritual da retirada do barro ao longo dos anos foi acompanhado por vários pesquisadores, primeiro Coirolo em 1991⁴²⁷ depois seguido por Silvani em 2012⁴²⁸, Costa em 2014⁴²⁹ e 2020⁴³⁰, Ferreira em 2016⁴³¹ e 2020⁴³² e Rezende em 2018⁴³³. Eles constataram como foi observado no campo de pesquisa que esse ritual da retirada do barro é repassado de geração para geração, um fazer intergeracional, conforme demonstram as fotos (23, 24, 25 e 26).

Foto 22: Barreiro em 14 de dezembro de 2019⁴³⁴

⁴²⁶Entrevista concedida no dia 11 de janeiro de 2020.

⁴²⁷COIROLO, Alícia Durán. Atividades e Tradições dos Grupos Ceramistas do Maruanum (AP). **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, Série Antropologia, Belém-PA v. 7, 1991.

⁴²⁸SILVANI, Juliana Morilhas. **O valor da cultura**: um estudo de caso sobre a inserção da louça do Maruanum/AP no mercado e sua relação com a preservação do patrimônio cultural. 108 f. Dissertação (Mestrado Profissional em Preservação do Patrimônio Cultural). Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2012.

⁴²⁹COSTA, Célia Souza da. **Patrimônio Cultural do Estado do Amapá**: o caso das Louceiras do Maruanum em observância ao Princípio da Equidade Intergeracional. 2014.136 f. Dissertação (Mestrado em Direito Ambiental e Políticas Públicas). Universidade Federal do Amapá, Macapá, 2014.

⁴³⁰COSTA, Célia Souza da. **Louceiras do Maruanum (Amapá)**: estratégia educativa para a conservação da tradição do criar-saber-fazer ceramista. 2020. 206f. Tese (Doutorado em Educação). Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2020.

⁴³¹FERREIRA, Fabrício Costa. **“Desde que me entendi”**. Tecendo saberes e fazeres relativos à louça da Comunidade Quilombola do Maruanum, Amapá/AP. 184 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal do Pará, 2016.

⁴³²FERREIRA, Ana Paula da Conceição. Educação, patrimônio cultural e louceiras do Maruanum. **Revista Psicologia & saberes**, v. 9, n. 16, p. 90-117, jan./mar. 2020. ISSN 2316-1124. Disponível em: <https://revistas.cesmac.edu.br/index.php/psicologia/article/view/1176>. Acesso em: 15 jun.2020.

⁴³³REZENDE, Tayra Fonseca. **Fazendo louças e tecendo a presença da mulher**: traços de resistência negra na região do Maruanum/AP. 90 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Regional). Universidade Federal do Amapá, 2018.

⁴³⁴A autora, 2020.



Foto 23: Marcação circular para a Retirada do Barro⁴³⁵

Foto 24: Escavação de buraco para a Retirada do Barro⁴³⁶



Foto 25: Retirada do Barro⁴³⁷



Foto 26: Fechamento do Buraco pós-retirada do Barro⁴³⁸

⁴³⁵A autora, 2020.

⁴³⁶A autora, 2020.

⁴³⁷A autora, 2020.

⁴³⁸A autora, 2020.



Observou-se que eles retiram as camadas de argila até chegar no barro específico para fazer a cerâmica, quando encontram essa argila, eles fazem bolas e armazenam em sacos plásticos. Enquanto um homem ou uma mulher está dentro do buraco, os outros recebem as bolas de argila e vão dividindo entre todos que participaram da extração (Fotos 24 e 25). Atualmente, homens participam da retirada da argila. A entrevistada (01) rememorou essa prática, quando somente mulheres eram autorizadas a estar no barreiro:

A minha mãe aprendeu com a mãe dela e eu já aprendi com a minha mãe, é a mãe dela fazia só para o uso deles. Eu ia tirar o barro só que não queria fazer nada só ficava olhando. Antigamente era só mulher cavavam com pau, tirava o pau, apontava ele e umas duas ou três iam cavando e as outras tirando a terra, até chegar no barro, porque sai a primeira, a segunda, a terceira, na quarta camada aí que já fica no barro, aí entra uma ou duas no buraco pra bota aquele barro pra fora e a gente vai embolando⁴³⁹.

Antes de fechar o buraco, as louceiras fazem oferendas à Mãe do barro ou Vovozinha (Foto 27), como forma de agradecimento elas ofertam ao ser não-humano⁴⁴⁰ miniaturas de louças, são alguidares, pratos, xícaras, cachimbos, fogões, panelas, etc. Elas acreditam na existência da Mãe do Barro, “ela é um ser místico que as louceiras do Maruanum acreditam habitar e proteger o barreiro que é o local de onde é retirada a argila para a fabricação da cerâmica”⁴⁴¹. Outro nome dado pelas ceramistas é Vovozinha, “todo

⁴³⁹Entrevista concedida no dia 11 de janeiro de 2020.

⁴⁴⁰No contexto amazônico, trata-se de um sistema de pensamento em que os seres não-humanos possuem as mesmas faculdades, os mesmos comportamentos e códigos morais atribuídos aos seres humanos. WAWZYNIAK, João Valentin. Humanos e não-humanos no universo transformacional dos ribeirinhos do Rio Tapajós-Pará. **Revista Mediações**, Londrina, v. 17, n. 1, p.17-32, jan./jun. 2012. p.22.

⁴⁴¹COSTA, Célia Souza da; PINTO, Mônica L. S.; SILVA, Jéssica F. M. O ritual do criar-saber-fazer ceramista das Louceiras do Maruanum (AMAPÁ). In: ALCÁNTARA, Manuel; MONTEIRO, Mercedes

ano, antes de fechar o buraco de onde se coleta a argila, as louceiras oferecem à Mãe do Barro pequenos artefatos de argila que são moldados ali mesmo, como forma de agradecimento pelo barro em abundância”⁴⁴².

A respeito das oferendas (Foto 27) a entrevistada (01) explicou: “Antes da gente cava o buraco a gente fala, minha avózinha dê um barro rápido pra nós, aí a gente cava, aí quando a gente termina de arrumar as nossas bolas, cada um já fez uma pecinha, o que tá lá dentro a gente vai dando”⁴⁴³. No momento do depósito do agrado à Mãe do barro, a entrevistada (01) rememorou a seguinte fala: “olha aqui nossa avózinha uma tigela, aí o outro já tem uma xícara, aí o outro já faz um barril, aí coloca pra nossas peças queimar aí deixa lá no local e a gente joga a terra que não foi preciso pra tapar o buraco”⁴⁴⁴.

Foto 27: Confecção de Oferenda para a Mãe do Barro⁴⁴⁵



A experiência de acompanhar a retirada da argila também contribuiu para observar *in loco* a experiência passada de geração para geração, como escolher o local para a retirada, os agradecimentos direcionados à Mãe do barro e as oferendas. É o passado/presente próximos e vivos na memória, no saber e fazer das louceiras. Esses

García; LÓPEZ, Francisco Sánchez. (Org.). **Antropología-** Memória del 56º Congreso Internacional de Americanistas. 1ed.Salamanca Espanha: Universidad de Salamanca, 2018, v. 1, p. 842-852. p.850.

⁴⁴²COSTA, Célia Souza da; PINTO, Mônica L. S.; SILVA, Jéssica F. M. O ritual do criar-saber-fazer ceramista das Louceiras do Maruanum (AMAPÁ). In: ALCÁNTARA, Manuel; MONTEIRO, Mercedes García; LÓPEZ, Francisco Sánchez. (Org.). **Antropología-** Memória del 56º Congreso Internacional de Americanistas. 1ed. Salamanca Espanha: Universidad de Salamanca, 2018, v. 1, p. 842-852. p.850.

⁴⁴³Entrevista concedida em 11 de janeiro de 2020.

⁴⁴⁴Entrevista concedida em 11 de janeiro de 2020.

⁴⁴⁵A autora, 2020.

ensinamentos são intuitivos, aprendidos na prática, onde é possível estabelecer diálogos entre o passado e o presente e a partir de então, eles passam a ser cristalizados em saberes disponibilizados às outras gerações (Foto 28). Sobre a aprender a tecer a louça de barro, a entrevistada (20)⁴⁴⁶ falou: “Não faz muito tempo que eu faço, comecei em julho de 2019 [...] aqui no Maruanum eu me descobri louceira, mexer com o barro é uma terapia ocupacional. Já fui no barreiro, já entrei dentro do buraco”.

Foto 28: Uma jovem louceira confeccionando uma peça de barro⁴⁴⁷



O passado e presente estão impregnados no Distrito do Maruanum, ao observar as casas, as cozinhas, os quintais, as panelas, alguidares, fogões de barro estão lá, fazem parte da paisagem e do território. A louça do Maruanum ao longo dos anos ganhou lugar de destaque enquanto patrimônio material e imaterial quilombola do estado do Amapá. Essa relevância e reconhecimento foi conquistada pela visibilidade que as pesquisas científicas proporcionaram, assim como por intercâmbios realizados pelas louceiras na Casa do Artesão e em feiras na capital Macapá. Também cabe destacar as ações de políticas públicas, como encontros e feiras afro empreendedoras, com intuito de divulgar as louças do Maruanum engendradas pelo Instituto Municipal de Promoção da Igualdade Racial (IMPROIR) da Prefeitura Municipal de Macapá. Com a reinauguração do novo

⁴⁴⁶Entrevista concedida no dia 18 de janeiro de 2020.

⁴⁴⁷A autora, 2020.

Mercado Municipal de Macapá em 16 de janeiro de 2020, as louceiras ganharam lugar de destaque por meio de uma exposição (Fotos 29 e 30).

Fotos 29 e 30: Exposição de louças de Barro no Mercado Municipal de Macapá⁴⁴⁸



No que tange à tradição ceramista, a retirada do barro e a presença da louça no Maruanum, há a união do passado e presente. Algo constatado pelo mover da arqueologia do presente, uma prática contemporânea de pesquisa. Como uma ciência oriunda do positivismo, a arqueologia também assumiu uma característica assimétrica, forjada por teorias reconhecidas como o evolucionismo. A partir do século XX iniciou-se um levante para que a arqueologia se transforme em simétrica, isso significa que não há hierarquia, mas uma visão de que pessoas, animais, coisas, natureza estão interligadas, que não há separação entre seres humanos e a natureza. No entanto, as leis de proteção dos bens arqueológicos foram criadas a partir da lógica da intocabilidade e da separação sustentada pela filosofia moderna.

3.4.1 As “coisas dos índios” e o valor do patrimônio arqueológico

⁴⁴⁸A autora, 2020.

Observa-se que há óticas diferentes da modernidade e das comunidades do Carmo e Santa Luzia do Maruanum quanto aos achados arqueológicos, enquanto a primeira chama de patrimônio arqueológico, algo como veremos nesta seção com um determinado valor econômico, a outra a compreende como coisas dos indígenas e indica o reconhecimento de sua própria história ao comparar e reconhecer as técnicas aprendidas ancestralmente e passadas de geração a geração. São os cacos do passado indígena das comunidades. As relações de valores existentes compõem-se de diferentes formas: nas comunidades refletem o conhecimento, tradições de confecção cerâmicas e no cotidiano dos seus moradores, que em alguns casos ressignificam e atribuem a coisas dos antigos moradores da região, que são conhecidos como ameríndios.

Ao passo que para a modernidade as relações se dão pelas leis de mercado, significa que há atribuição de valores econômicos não atrelados ao valor de uso, os bens são tomados como troca, ainda que tenham uma utilidade específica. O fetichismo é uma característica da sociedade capitalista, significa que “os objetos materiais possuem certas características que lhes são conferidas pelas relações sociais dominantes, mas que aparecem como se lhes pertencessem naturalmente”⁴⁴⁹. Ou seja, tudo pode ser transformado em mercadoria agregada de valores monetários, algo dentro de uma vertente fictícia, criadas e não meramente naturais. “Constituem forças reais, não controladas pelos seres humanos e que, na verdade, exercem controle sobre eles, são as “formas de aparência” objetivas das relações econômicas que definem o capitalismo.”⁴⁵⁰

Dentro do sistema jurídico moderno fundamentado na propriedade privada, ou seja, no Direito Civil, os bens protegidos são condicionados aos elementos expressivos de valor monetário, isso se dá pelo fato de que as demandas são resolvidas em perdas e danos. Portanto, o Direito ao atribuir valor a um bem o equipara a uma mercadoria. Há a atribuição de valores pautados no sistema econômico baseado na produção e circulação de mercadorias.⁴⁵¹ A partir disso, há a compreensão de que a proteção jurídica instituída para o patrimônio arqueológico também está no cerne da objetificação dos bens em decorrência de seu valor de troca.

Mas ainda há uma outra questão que necessita de clareza: a diferença entre o valor e o preço no caso dos bens culturais. O primeiro se refere a quantificação precisa de um

⁴⁴⁹BOTTOMORE, Tom. **Dicionário do pensamento marxista**. Trad. de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. p. 242.

⁴⁵⁰Idem.

⁴⁵¹SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. **Bens Culturais e sua Proteção Jurídica**. 3. ed. (ano 2005), 6º Reimp./ Curitiba: Juruá, 2011. p. 43.

bem e o segundo é a quantidade de dinheiro pela qual se pode trocar o bem mediante determinada circunstância. Assim sendo, quando há a declaração de que o bem é um elemento de resgate de memória, sentimentos e cultura, o seu valor aumenta. No entanto, em relação ao preço poderá ou não variar, depende das circunstâncias que variam conforme as leis de mercado. Tudo dependerá da situação em que se encontra. Pode ser que um bem arqueológico encontrado tenha um preço maior ou menor dependendo do seu estado de conservação, localidade e exuberância de acordo com as regras mercadológicas.

Entretanto para as comunidades do Carmo e Santa Luiza do Marunaum essas regras mercadológicas não são estabelecidas nessas relações com o patrimônio arqueológico. As interações estão na órbita de suas próprias existências, no sentido de compor o seu cotidiano e suas práticas culturais sem impor valorações ou mesmo preços, é lógico que não se pode afirmar que não há afetividade dessas comunidades aos objetos deixados por civilizações passadas e ancestrais. Tanto é que a prática contemporânea de confecção de louças de barros é uma herança deixada das diversas civilizações que viveram na região. A ruptura das constantes dinâmicas sociais com o material encontrado nas comunidades pesquisadas tem por consequência a destruição cultural desses povos, o apagamento da memória coletiva. No caso analisado o que está em jogo não são os valores de troca, mas os valores de uso, seus significados e usos comunitários.

4 A PROTEÇÃO DO PATRIMÔNIO ARQUEOLÓGICO EM CONTRAPOSIÇÃO À DIVERSIDADE DA EXISTÊNCIA COMUNITÁRIA DOS QUILOMBOS DO CARMO E SANTA LUZIA DO MARUNAUM (AMAPÁ)

Pertencimento

O orgulho de ser amapaense
 Marabaixo é minha identidade
 O tocar do tambor pertence a mim
 É por isso que eu me expresso assim
 Ancestrais é a luz no meu caminho
 A certeza de que não estou sozinho
 É meu guia que me faz tanto bem
 Pai filho espírito santo amém
 Meu cantar encanta irradia
 Meu dançar tem elegância e contagia
 Marabaixo é cultura e tem magia
Ladrão de Marabaixo
(Composição: Carlos Piru)⁴⁵²

4.1 A PROTEÇÃO LEGAL DO PATRIMÔNIO CULTURAL

Após os processos de independência dos Estados-Nacionais, a cultura passou a ser pautada pela ideia de identidade nacional que servia à estruturação da unificação estatal. O interesse pelas culturas antigas passaram a ter em voga o interesse moderno que geraram os princípios do governo e da economia originados do ideário de indivíduos e igualdade que sustentam os novos seres humanos modernos.⁴⁵³ Isso tudo passa a ser amparado pelos códigos legais, por assim dizer, de modo homogêneo, pois é regulado por “normas universais e unificadoras”⁴⁵⁴. Toda essa movimentação também ocorre na América Latina com a imposição dos Estados-Nacionais.

A construção da proteção jurídica à cultura, seguiu a concepção de identidade nacional. Esta discussão perpassa também a ideia de cultura popular e a dominação dos povos, a partir da teoria de Gramsci, pois os estudiosos fizeram a ligação entre a luta de classes hegemônica e a subalterna. Com o advento da dominação da cultura hegemônica as culturas consideradas subalternas, ou seja, de povos e comunidades tradicionais são inferiorizadas, o que se constitui como etnocentrismo. Esta foi a influência da colonialidade

⁴⁵²PIRU, Carlos. **Pertencimento**. Intérprete: Carlos Piru. Macapá, Ladrão de Marabaixo (cultura popular), 2020.

⁴⁵³SEGATO, Rita, A Antropologia e a crise taxonômica da cultura popular. **Anuário Antropológico 88**, Rio de Janeiro/Brasília: Tempo Brasileiro/EDUnB, 1991. p. 81-83.

⁴⁵⁴Idem.

européia em sua hegemonia que homogeniza a cultura e suplanta as diversas culturas latino americanas.

Os primeiros defensores dessa cultura subalterna e popular foram os folcloristas, no final do século XVIII e início do século XIX. Eram considerados romancistas, curiosos pelo saber tradicional (transmitido oralmente) coletavam contos entres os camponeses.⁴⁵⁵ A partir do desenvolvimento da modernidade as discussões pautaram-se na dominação política e “administração unificada dos impostos, da segurança e da língua”⁴⁵⁶. Em detrimento das culturas populares ou tradicionais eram impostos os cultos religiosos da Católica e protestante, como também o pensamento científico.⁴⁵⁷

Entretanto, no século XIX os folcloristas brasileiros em busca da identidade nacional passaram a investir e a ter contato com a classe subalterna, momento em que se vivia uma era de progresso incompatível com as manifestações populares que eram realizadas principalmente na área rural, sendo assim, estas estariam ameaçadas pela modernidade. Mas em defesa dessas culturas populares, estes estudiosos, chamados de folcloristas, fizeram um levantamento de contos, cantos e poesia, desenvolveram a literatura com enfoque no popular. Contudo, ainda assim, se encontra neste pensamento a ideia de inferiorização dos afrodescendentes e dos indígenas a partir da própria ideologia da integração dessas populações pela mestiçagem com o objetivo de alcançar o domínio da raça branca em um processo de eugenia.⁴⁵⁸

Em 1961, após diversas transformações políticas e abertura do mercado ao capital internacional, um período de transformações e avanço da modernidade, os integrantes do Centro Popular de Cultura idealizaram uma “cultura popular que viesse a transformar toda a sociedade brasileira”⁴⁵⁹. Estabelecia-se a diferença entre arte do povo (entendida como atrasada, arcaica e notadamente praticada em comunidades rurais) e a arte popular (a que é elaborada por artistas), está última se exterioriza com o defronte do artista com a realidade social. “Se identifica com os objetivos do povo e se une a ele na luta pela direção da sociedade”⁴⁶⁰. Nada mais é do que uma tentativa de negar a manifestação

⁴⁵⁵CATTENACCI, Vivian. Cultura popular: entre a tradição e a transformação. **São Paulo em Perspectiva**, v. 15, n. 2, São Paulo, Abr./jun. 2001. Disponível em https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-88392001000200005. Acesso em 12 set. 2020. p. 28.

⁴⁵⁶Ibidem, p. 29.

⁴⁵⁷Idem.

⁴⁵⁸Ibidem, p. 30

⁴⁵⁹Ibidem, p. 33

⁴⁶⁰Ibidem, p.34

popular e a manutenção do seu preconceito de vies político à construção da cultura moderna.

A relação política com a cultura, que teve por consequência a tentativa de classificá-la, acaba demonstrando a existência da heterogeneidade dos grupos da sociedade brasileira e que não há uma única identidade como pretendiam formatar, mas sim uma multiculturalidade, com diversas características. Contudo, estas relações fomentaram as dicotomias moderno/tradicional, culto/popular e hegemônico/subalterno como expressões das contradições surgidas e desenvolvidas no seio da sociedade moderna. Mas estas contradições não ocorrem sem a resistência das classes subalternas na luta pela manutenção de suas formas de ser e estar.

A concepção de cultura para a sua proteção no Brasil está associada ao desenvolvimento da modernização, que ocorre somente no século XIX, já que no período do império ocorreram apenas ações pontuais de preservação como a carta com a finalidade de proteger o Palácio das Duas Torres em Perna, datada de 5 de abril de 1742, do D. André de Melo e Castro, Conde das Gávias, para o Governador de Pernambuco⁴⁶¹. Foi na semana de Arte Moderna de 1922, composta por escritores e intelectuais, que surgem os primeiros projetos e propostas legislativas para a proteção dos bens culturais e é considerada como o evento que marca os ideais preservacionistas, tendo como primeiro ato de proteção a criação do Museu Histórico Nacional⁴⁶² pelo Decreto 1.596/22. Esse primeiro ato, limitava-se a preservar sem fazer referência aos estudos de História nacional.

Em 1922, o arqueólogo e conservador de antiguidades clássicas do Museu Nacional, Albetto Childe, foi designado pelo presidente da Sociedade de Belas Artes para elaborar um projeto de lei de defesa do patrimônio artístico nacional,⁴⁶³ nesta proposta houve uma maior preocupação com o patrimônio arqueológico de que com o histórico,

⁴⁶¹SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. **Bens Culturais e sua Proteção Jurídica**. 3. ed. (ano 2005), 6º Reimp./ Curitiba: Juruá, 2011. p. 55-56.

⁴⁶²No dia 2 de setembro de 2018, um incêndio no Museu Nacional destruiu grande parte do Acervo, o fato decorreu da ausência de políticas públicas e carência de recursos para uma boa manutenção. (TORRES, Lívia et. al. Incêndio de Grandes proporções destrói o Museu Nacional, na Quinta da Boa Vista. **G1**, 2 set. 2018. Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2018/09/02/incendio-atinge-a-quinta-da-boa-vista-rio.ghtml>. Acesso em: 14 set 2020. s/n)

⁴⁶³IPHAN, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Proteção e revitalização do Patrimônio Cultural no Brasil: uma trajetória**. Sphan/PRO-MEMÓRIA: Brasília, 1980. Disponível em: [http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Protecao_revitalizacao_patrimonio_cultural\(1\).pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Protecao_revitalizacao_patrimonio_cultural(1).pdf). Acesso em: 14 set 2020. p. 9.

previa-se que a propriedade seria dos Estados da União.⁴⁶⁴ E em 1923, o deputado Luiz Cedro, inspirado na lei francesa de 1887, propôs um projeto para Inspetoria de Monumentos Históricos, proposta legislativa que tinha o objetivo de preservar os imóveis públicos e privados que apresentassem característica histórica ou artística. E previa a situação de que se o proprietário não tivesse condições de fazer o reparo, poderia pegar um empréstimo e caso não efetuasse o pagamento seria desapropriado. Segundo Souza Filho, esse “projeto não foi aprovado, mas seu mérito foi o de abrir uma discussão sobre a intervenção do Estado na ordem econômica, não prevista na Constituição de 1891”⁴⁶⁵. Um novo anteprojeto passou a ser idealizado pelo jurista Jair Lins em 1924, porém, ainda matinha o pensamento civilista da propriedade privada absoluta e previu apenas as intervenções do poder público para catalogação, autorizações ou não para os negócios de compra e venda do imóvel, autorização de consertos, reparos ou demolição. Esse projeto sequer chegou a tramitar no Congresso Nacional.

Essas correntes iniciais de proteção dos bens culturais estavam destinadas à monumentalidade dos imóveis históricos, assim sendo, o Decreto n. 22.928, de 12 de julho de 1933 elevou a Cidade de Ouro Preto à Monumento Nacional. Foi nesse ato que a terminologia patrimônio aparece referindo-se a um conjunto de bens culturais.⁴⁶⁶

Diante da dificuldade de legislações no âmbito nacional, em 1924, o Estado da Bahia editou as Leis n. 2031 e 2032, de 8 de agosto de 1927, para assegurar o acervo histórico e artístico do Estado. Pernambuco também elaborou a Lei n. 1918, de 24 de agosto de 1928, destinada à proteção dos monumentos. Contudo, essas legislações estaduais contrariavam a Constituição Nacional e o Código Civil vigente à época que estabeleciam a propriedade privada absoluta, portanto, intocável.⁴⁶⁷

Outra tentativa legislativa para a organização e defesa do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional foi a proposta n. 230/1930 de autoria do deputado José Wanderley de

⁴⁶⁴BASTOS, Rossano Lopes. **Preservação, arqueologia e representações sociais**: uma proposta de arqueologia social para o Brasil. Erechim, RS: Habilis, 2007. p. 23.

⁴⁶⁵SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. **Bens Culturais e sua Proteção Jurídica**. 3. ed. (ano 2005), 6º Reimp./ Curitiba: Juruá, 2011. p. 56

⁴⁶⁶MARCHESAN, Ana Maria Moreira. **A tutela do patrimônio cultural sob o enfoque do Direito Ambiental**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2007. p. 50.

⁴⁶⁷IPHAN, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Proteção e revitalização do Patrimônio Cultural no Brasil**: uma trajetória. Sphan/PRO-MEMÓRIA: Brasília, 1980. Disponível em: [http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Protecao_revitalizacao_patrimonio_cultural\(1\).pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Protecao_revitalizacao_patrimonio_cultural(1).pdf). Acesso em: 14 set 2020. p. 11.

Araújo Pinho. Também não foi aprovada, mas trouxe uma abordagem sobre o patrimônio arqueológico presente em bens imóveis.⁴⁶⁸

Após a promulgação da Constituição de 1934, o ministro da Educação e Saúde, Gustavo Capanema começou a estruturar novo modelo de proteção para os bens culturais e criou o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico (SPHAN) pela Lei n. 378 de 13 de janeiro de 1937. No mesmo ano convidou Mario de Andrade, Diretor do Departamento de Cultura da Prefeitura de São Paulo, para a elaboração de uma proposta, que posteriormente tramitou na Câmara de Deputados e recebeu emendas do Senado Federal sendo, então, aprovada. No dia da votação das emendas, 10 de novembro de 1937, Getúlio Vargas deu um Golpe de Estado e dissolveu o Congresso Nacional e instaurando o chamado Estado Novo. Influenciado por Capanema, Getúlio Vargas outorgou o Decreto Lei n. 25, em 30 de novembro de 1937. Esse decreto estabeleceu o instrumento de tombamento, ato interventivo do Poder Público, e que impõe o surgimento de direitos e deveres para o Estado, ao proprietário do bem e a sociedade. Souza Filho⁴⁶⁹ assinala como avanço jurídico a ruptura da tradição civilista do Direito em tratar a propriedade privada dentro da concepção de direito absoluto.

Essas limitações e restrições à propriedade privada para a proteção de bens culturais faz surgir a dicotomia entre o público e privado no sistema jurídico. Os bens culturais podem ter dominialidade privada, contudo, revestem-se de bens de interesse público, referente a uma coletividade, de maneira difusa. No que tange aos bens ambientais, incluídos os culturais, estes, “independente de serem públicos ou privados, revestem-se de um interesse que os faz terem um carácter público diferente”⁴⁷⁰. Ora, os bens culturais também são jurídicos, pois quando ameaçados de destruição são amparados pelo sistema jurídico. Nesses casos, o Poder Público pode interferir na dinâmica da propriedade privada, de modo que estabelece o controle do uso, transferência, modificabilidade e a conservação da coisa, isso poderá resultar em “direitos e obrigações que ultrapassam a pessoa do proprietário, atingindo o corpo social e o próprio Poder Público”⁴⁷¹.

⁴⁶⁸SILVA, Regina Coeli Pinheiro da. Compatibilizando os Instrumentos Legais de preservação arqueológica no Brasil: o Decreto- Lei nº. 25/37 e a Lei nº. 3.924/61. **Revista de Arqueologia**, v. 9, 1996. p. 16.

⁴⁶⁹SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. **Bens Culturais e sua Proteção Jurídica**. 3. ed. (ano 2005), 6º Reimp./ Curitiba: Juruá, 2011. p. 19.

⁴⁷⁰Ibidem, p. 22.

⁴⁷¹Ibidem, p. 23.

Percebe-se que o conceito jurídico ou proteção legal estava estritamente vinculado aos bens tangíveis, compostos por objetos imóveis como os monumentos considerados históricos, notadamente pela sua arquitetura. Ao longo do tempo, foi elaborada a Lei n. 3.924, de 26 de julho de 1961, em que se incluiu o patrimônio arqueológico, composto por sítios e objetos de civilizações antigas que por ventura fossem encontradas no Brasil. O contexto de surgimento e o conteúdo dessa legislação será desenvolvido no subcapítulo 4.2.

Em 31 de março de 1964 ocorreu o Golpe de Estado com a tomada do poder central brasileiro pelos militares. Foi implantado o regime autoritarista com a latente intervenção das forças armadas nas instituições da República a partir do Ato Institucional (AI-1), no dia 9 de abril de 1964. Nesse sentido, os militares não se subordinariam ao próprio Presidente da República, ou seja, em uma inversão da hierarquia constitucional tradicional tomaram para si o poder constituinte. A AI-2 determinava a escolha indireta dos governadores e presidente por um colégio eleitoral, o que ocasionou o bipartidarismo da Arena/MDB.⁴⁷²

No período de Ditadura Militar, de 1964 a 1975, a cultura também passa por momentos de repressões, especialmente com o AI-5 que se engendrou na perseguição em favor de opositores. Também repercutiu na censura à manifestações artísticas, aos intelectuais escritores, músicos, alguns levados ao exílio. A exposição da vertente que pregava o conservadorismo impactou nos livros, peças teatrais, jornais, dentre outros.⁴⁷³ Ademais, existiam espetáculos de cunho revolucionário que poderiam ameaçar as estruturas institucionais da época, o próprio Centro Popular de Cultura (CPC) partilhava do entendimento da necessidade de críticas políticas pois esteve atrelado aos movimentos sociais dos trabalhadores e estudantes.

Foto 31: Atrizes fazem passeata contra a Ditadura Militar⁴⁷⁴

⁴⁷²ARAÚJO, Cícero. O processo constituinte brasileiro, a transição e o poder constituinte. **Lua nova**, São Paulo, v. 88, p. 327-380, 2013. p. 334-343.

⁴⁷³FERNANDES, Natalia Ap. Morato. A política Cultural à época da ditadura. **Contemporânea**, v. 3, n. 1 p. 173-192, Jan./Jun. 2013. ISSN: 2236-532X. p. 175.

⁴⁷⁴CORRÊA, Elói. **Galeria de Fotos: 50 anos da ditadura militar no Brasil**. Disponível em: <http://www.secom.ba.gov.br/galeria/8335/85467/50-anos-do-Golpe-da-Ditadura-no-Brasil.html#menu-galeria>. Acesso em: 15 set. 2020.



Por outro lado, as políticas culturais estavam vinculadas ao projeto de modernização do país sob a ideologia de integridade e segurança nacional. Para isso, o Governo investiu em telecomunicação e ampliação das redes de TV e acabou por enfatizar a abertura de um mercado de produção da cultura, conhecidos como “indústria cultural”. Esses novos padrões seguiam as tendências internacionais, momento em que as mídias televisivas passaram a influenciar a vida cultural brasileira.⁴⁷⁵ Portanto, “o mercado de produção de bens culturais expandiu-se e contou com o estímulo do Estado, interessado em rechaçar a presença de intelectuais de esquerda que, no período anterior, se destacaram na construção da hegemonia no âmbito cultural”⁴⁷⁶.

Em 1966 foi criado o Conselho Federal de Cultura, no governo do marechal Castelo Branco, vinculado a esse órgão foram elaboradas as Diretrizes para uma Política Nacional de Cultura, em 1973, e uma Política Nacional de Cultura, em 1975.⁴⁷⁷ Essas políticas eram estabelecidas “ora com características mais repressivas, ora incentivando a indústria cultural, outras vezes criando instituições culturais preocupadas em preservar/consolidar a identidade e a cultura nacional”⁴⁷⁸. As ações estatais relacionadas a cultura tinham como finalidades precípua “a preservação do patrimônio, o incentivo à criatividade e a difusão das criações e manifestações culturais”. Assim sendo, a cultura

⁴⁷⁵FERNANDES, Natalia Ap. Morato. A política Cultural à época da ditadura. *Contemporânea*, v. 3, n. 1 p. 173-192, Jan./Jun. 2013. ISSN: 2236-532X . p. 176.

⁴⁷⁶Ibidem, p. 190.

⁴⁷⁷Ibidem, p. 179.

⁴⁷⁸Ibidem, p. 190.

nacional tinha elementos do passado que se constituíram “nas ações de preservação do patrimônio histórico, artístico e cultural (museus, folclore, arquivos, obras de arte)”⁴⁷⁹.

No Governo do presidente Geisel é iniciado um período de distensão como forma de conter as pressões contraditórias do regime, nesse momento abre-se o processo de transição à democracia. As práticas de tortura, prisões indevidas, controle político e invasão à privacidade do indivíduo contrariavam a Declaração Universal dos Direitos Humanos da Organização das Nações Unidas (ONU) de 10 de dezembro de 1948, (não que tenham sido extintas com a democracia)⁴⁸⁰. A dificuldade dos que a autorizam, “é preservar seu controle, a fim de que não sigam além de certos limites compatíveis com a integridade mesma do Estado”⁴⁸¹. Portanto, a legalidade pode ser questionada.

Nesse mesmo período, após a Segunda Guerra Mundial, ocorre o processo de institucionalização internacional da proteção ao patrimônio cultural. Em 1946, houve a criação da Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e a Cultura (UNESCO) por meio da qual “ampliou-se a cooperação entre povos, e acordos, recomendações e convenções começaram a proliferar tanto para a organização do intercâmbio cultural quanto para coibir a rapina de bens culturais”⁴⁸². Esse passo foi dado devido as constantes destruição dos monumentos históricos durante as guerras.

A Carta de Atenas de 1931, elaborada pelo Escritório Internacional de Museus Sociedade das Nações, já direcionava para as técnicas de restauro das edificações com traços históricos nos casos de deterioração e destruição pois na conferência constataram que os Estados costumavam abandonar as reconstituições integrais.⁴⁸³ Em 1968, a Recomendação de Paris versava sobre a conservação de bens ambientais que estavam ameaçados por obras públicas ou privadas, e a Recomendação de Nairóbi de 1976 tratava da salvaguarda dos Conjuntos Históricos.

Toda influência internacional e a perda da concentração do poder político foram evidenciados nos Governos de Geisel e Figueiredo, especialmente pela incapacidade de gerir a crise econômica e social. Os fragmentos dos partido político “situação” e na

⁴⁷⁹FERNANDES, Natalia Ap. Morato. A política Cultural à época da ditadura. **Contemporânea**, v. 3, n. 1 p. 173-192, Jan./Jun. 2013. ISSN: 2236-532X. p. 183.

⁴⁸⁰ARAÚJO, Cícero. O processo constituinte brasileiro, a transição e o poder constituinte. **Lua nova**, São Paulo, v. 88, p. 327-380, 2013. p. 349.

⁴⁸¹Idem.

⁴⁸²SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. **Bens Culturais e sua Proteção Jurídica**. 3. ed. (ano 2005), 6º Reimp./ Curitiba: Juruá, 2011. p. 129.

⁴⁸³ICOMI – Conselho Internacional de Museus. **Carta de Atenas**. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Carta%20de%20Atenas%201931.pdf>. Acesso em: 5 out. 2020. p. 1.

construção da democracia.⁴⁸⁴ A participação dos movimentos sociais trouxe pontos específicos na Constituição de 1988 para o meio ambiente, cultura e povos. Ao dispor sobre o meio ambiente, o faz em uma concepção unitária englobando a natureza e a cultura. Há uma proposição de interpretação sistêmica e integrada para a proteção do meio ambiente.⁴⁸⁵ A natureza sobrevive de modo independente, mas poderá ocorrer a intervenção dos seres humanos para a continuidade da espécie, já que alimento, habitação, vestes e misticos são provenientes da relação com a natureza.

No que tange à proteção da cultura como um direito fundamental, na Constituição de 1988, surge uma relativização do direito à propriedade privada, a partir da intervenção do poder público na preservação dos patrimônios arqueológicos, além de que cria a classificação dos bens tidos como materiais e imateriais. De acordo com Santilli, essas alterações constitucionais, representaram “um grande avanço na proteção do patrimônio cultural brasileiro, dedicando toda uma seção e vários dispositivos ao tratamento da matéria, de forma inédita na história constitucional”⁴⁸⁶. Os elementos que caracterizam o conceito jurídico de cultura corporificado trazem referencialidade à memória, à identidade e à ação vinculados aos grupos formadores da sociedade brasileira. É o que preceitua:

Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

I- as formas de expressão;

II- os modos de criar, fazer e viver;

III- as criações científicas, artísticas e tecnológicas;

IV- as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;

V- os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.⁴⁸⁷

Observa-se no texto constitucional a maior abertura para a sociodiversidade existente no País. E para além disso, o §1º, do art. 215 estabelece que o Estado deverá assegurar as manifestações culturais dos diversos grupos étnicos, como dos indígenas e afrobrasileiros, incluindo nesse rol os próprios modos de vida. Essa construção

⁴⁸⁴ARAÚJO, Cícero. O processo constituinte brasileiro, a transição e o poder constituinte. **Lua nova**, São Paulo, v. 88, p. 327-380, 2013. p. 358.

⁴⁸⁵SANTILLI, Juliana. **Socioambientalismo e novos direitos**. São Paulo: Peirópolis, 2005. p. 70.

⁴⁸⁶Ibidem, p. 72.

⁴⁸⁷BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 18 set. 2020.

demonstra a “orientação pluralista e multicultural”⁴⁸⁸ como uma mudança no paradigma do patrimônio cultural estático, orientado apenas pelos monumentos históricos e artísticos.

A atribuição valorativa de um bem cultural é vinculada ao significado que representa para a sociedade ou grupos sociais. O valor de referencialidade “não é exclusividade do Estado ou grupos dominantes”⁴⁸⁹, mas é pertencente à diversidade sociocultural, a qual deverá escolher os bens que devem ser tutelados. Essa seleção é baseada na tradição de significados, ou seja, na memória, ação ou identidade passada de geração para geração nos grupos formadores da sociedade brasileira.

No Direito Civil Moderno, costuma-se fazer a distinção entre o que são bens corpóreos com existência material, que podem ser tanto móveis como imóveis e os incorpóreos, que são abstratos. Em relação aos bens culturais incorporados na Constituição brasileira, essa classificação, ou seria melhor dizer, separação, também é existente. Os bens materiais são palpáveis, apresentam-se de forma física, tais como os arqueológicos, espeleológico e paleontológico, os monumentos e as edificações históricas, e os imateriais são os decorrentes da liberdade de expressão e manifestação cultural, não possuem uma forma física, portanto, podem ser os modos de criar, fazer e viver. Em ambos o elemento de referência à memória, à identidade e a ação devem estar presentes.

A abrangência do texto constitucional destaca o dinamismo cultural das suas diversas manifestações e ao mesmo tempo procura criar a classificação dos bens imateriais ou materiais embora interligados. Assim assinala Silva⁴⁹⁰, que “objetos de cultura material são os que refletem a objetivação da vida humana num suporte material durável, seja de natureza artística, seja de natureza técnica, seja, ainda, modos de criar e de fazer” dos grupos sociais no decorrer do tempo. Para diferenciação desses bens dinâmicos considera-se que os imateriais são as “formas de saber, fazer e criar, como músicas, contos, lendas, danças, receitas culinárias, técnicas artesanais e de manejo ambiental”⁴⁹¹. Nesse contexto também são os conhecimentos, técnicas e modos próprios de vida dos povos indígenas, quilombolas e populações tradicionais. Saliente-se que a

⁴⁸⁸SANTILLI, Juliana. **Socioambientalismo e novos direitos**. São Paulo: Peirópolis, 2005. p. 75.

⁴⁸⁹SOARES, Inês Virgínia Prado. **Direito ao (do) Patrimônio Cultural Brasileiro**. Belo Horizonte: Fórum, 2009. p. 114.

⁴⁹⁰SILVA, José Afonso da Silva. **Ordenação constitucional a cultura**. São Paulo: Malheiros, 2001. p. 96.

⁴⁹¹SANTILLI, opus citatum, p. 78.

discussão da cultura popular ou tradicional recai na dicotomia de sociedade hegemônica e sociedade tradicional.

Os quilombos do Carmo e Santa Luzia do Maruanum possuem saberes e modos de vida próprios, compartilham conhecimentos específicos sobre as formas de manejo da natureza, dinâmicas sociais específicas que se diferem dos ritmos e costumes da sociedade dominante. A festividade dos santos da região em sincronismo religioso com a dança de marabaixo, que por longo tempo foi considerada pelos externos como sensual em uma visão preconceituosa que destoa do significado da prática na comunidade – que reflete a cultura festiva, inclusive relacionada às crenças religiosas. Sem dúvida há em âmbito comunitário a existência de modos e ritmos específicos que refletem a sua identidade étnico racial, posto que a memória de cada membro formata a história de resistência coletiva na luta pela sua sobrevivência e compõe “a narrativa de uma vida faz parte de um conjunto de narrativas que se interligam, está incrustada na história dos grupos a partir dos quais os indivíduos adquirem a sua identidade”⁴⁹².

De acordo com o que se depreende do texto constitucional os bens culturais materiais são os arqueológicos, paisagísticos e etnográficos, histórico, artístico, paleontológicos e espeleológicos, tais como “os imóveis como as cidades históricas, sítios arqueológicos e paisagísticos e bens individuais; ou móveis, como coleções arqueológicas, acervos museológicos, documentais, bibliográficos, arquivísticos, videográficos, fotográficos e cinematográficos”⁴⁹³. Portanto, os sítios e vestígios arqueológicos também compõem a proteção constitucional da cultura, mas passam a ser observados pela etnoarqueologia quando estão dispostos em áreas ocupadas por comunidades tradicionais, ou seja, a partir de como se relacionam com esses moradores locais. Conforme demonstrado no subcapítulo 3.4, do capítulo 3, nas comunidades do Carmo e Santa Luzia do Maruanum há uma dinâmica social entorno do material arqueológico deixados por civilizações passadas ou mesmo dos próprios antepassados, que se tornam também objeto de estudos sociais e científicos para compreensão de uma realidade vivenciada pelas comunidades, inclusive no que concerne aos conhecimentos seculares da confecção das louças de barro, tudo num misto e interativo entre culturas materiais e imateriais.

⁴⁹²CONNERTON, Paul. **Como as sociedades recordam**. Oeiras: Celta Editora, 1999. p. 24.

⁴⁹³IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Patrimônio Material**. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/276>. Acesso em: 18 set. 2020.

Souza Filho destaca que “o conjunto de bens materiais e imateriais que garantem ou revelam uma cultura são patrimônio cultural daquela cultura. Se o direito é capaz de criar normas protetoras, impondo ao Estado sua proteção, é outra coisa”⁴⁹⁴. Diante desse entendimento, pode-se concluir que a cultura de uma comunidade ou grupo é mantida por eles mesmos, mas o Estado também assume a responsabilidade de fomentar a cultura como uma maneira de proteção. Se essa comunidade ou grupo está localizada em território nacional, este patrimônio cultural será nacional. É o que se depreende do próprio texto constitucional e de todo contexto histórico da ideologia de identidade nacional.

4.2 A LEI DOS SAMBAQUIS

Desde o período colonial, a cal era extraída de monte de conchas desmanchadas, servia como um tipo de argamassa nas edificações de casas, igrejas, e logo depois em revestimento de estrada.⁴⁹⁵ “Os ibéricos, com suas atividades contínuas, provocaram grandes alterações ambientais, como a implantação de campos de cultivo, abertura de vias de comunicação e edificação de vilas”⁴⁹⁶. O material biológico, “mariscos” era encontrado na faixa litorânea brasileira seguindo do norte ao sul do país, normalmente em sambaquis.

Os sambaquis são sítios arqueológicos pré-históricos de ritual funerário, são formados por conchas e restos de animais, como ossos de peixes e mamíferos, por vezes, também há restos de frutos e sementes. Possui a etimologia da língua Tupi, *Tamba* significa conchas e *Ki* amontoado.⁴⁹⁷ Nesses locais eram “sepultados homens, mulheres e crianças de diferentes idades”⁴⁹⁸ e chegam a ter mais de 30m de altura.

Nos estudos destinados à compreensão dos sambaquis pairavam duas correntes. A naturalista, que entendia a formação como resultado do recuo do mar e da ação do vento, ou seja, pela subida da água em razão do dilúvio ocorreria a concentração de conchas e a artificialista pela qual são produzidos pela ação humana. Na década de 1940,

⁴⁹⁴SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **A liberdade e outros direitos: ensaios socioambientais**. Curitiba: Letra da Lei, 2011. p. 47

⁴⁹⁵SILVA, Djnane Fonseca da. **Análise da captação de recursos da área do sambaqui Saco da Pedra, litoral Sul do Estado de Alagoas**. Dissertação (mestrado), 162 fls. Universidade Federal de Pernambuco, CFCH, Arqueologia, 2009. p.

⁴⁹⁶CHMYZ, Igor. José Loureiro Fernandes e a Arqueologia Brasileira. **Arqueologia**, v. 10, n. 1, 2006. Disponível em: <https://journals.kvasirpublishing.com/arq/article/view/66/224>. Acesso em: 24 set. 2020. s/n

⁴⁹⁷GASPAR, Madu. **Sambaqui: arqueologia do litoral brasileiro**, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004. p. 8-9.

⁴⁹⁸Ibidem, p. 9.

ainda em discussão sobre os sambaquis, surgiu a corrente mista que pactua o entendimento de que há uma combinação de elementos naturais e humanos.⁴⁹⁹

Foto 32: Sambaqui⁵⁰⁰



Foto 33: Forno utilizado pela indústria do cal⁵⁰¹



Na década de 50, o antropólogo Luiz Castro Faria começou a estudar o Sambaqui da Cabeçuda e outros sítios da região de Laguna, em Santa Catarina, intactos até 1928. Porém, as conchas que formavam o sítio arqueológico estavam sendo utilizadas na fabricação de cal e isso deixava como consequência a destruição dos vestígios pré-históricos de civilizações horticultoras e cerâmicas, restando apenas a parte central do sítio cabeçuda integro⁵⁰². Nas pesquisas realizadas foram encontradas as seguintes descrições:

Os cortes feitos pelos fabricantes de cal normalmente se estendem ao longo de toda a altura do sítio e revelam uma sucessão mais ou menos regular de camadas de deposição que se inclinam sensivelmente do centro para as bordas. Retiradas a vegetação pouco densa que crescia no topo do sítio e a camada de terra misturada à areia muito fina de cor escura sobre a qual aquela se erguia, atingiu-se as camadas formadas exclusivamente por conchas. Estas estão dispostas em camadas de espessura variável, e se alternam com outras camadas formadas principalmente por espinhas de peixe. Nesses últimos depósitos encontram-se, todos com marcas evidentes da ação do fogo, miríades de fragmentos de carvão, ossos de pássaros e mamíferos e pequenos blocos de granito e diabásio.⁵⁰³

⁴⁹⁹GASPAR, Madu. **Sambaqui**: arqueologia do litoral brasileiro, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004. p. 12-13.

⁵⁰⁰NOSSO LITORAL DO PARANÁ. Pontal do Paraná: Sítio Arqueológico Sambaqui Guaraguaçu. Disponível em: <http://www.nossolitoralparana.com.br/atrativo/lista/6/31>. Acesso em: 12 out. 2020.

⁵⁰¹Idem.

⁵⁰²CRUZ, Alfredo Bronzato da Costa. **O problema dos sambaquis segundo Luiz Castro Faria**: notas de leitura. Disponível em:

https://www.academia.edu/4443010/O_problema_dos_sambaquis_segundo_Luiz_de_Castro_Faria_notas_de_leitura. Acesso em: 20 set 2020. p. 5.

⁵⁰³Idem.

A partir desses fatos o pesquisador “iniciaria uma jornada contra a destruição dos sítios, causada pela indústria caieira, que transformava as conchas arqueológicas em cal para uso na construção civil”⁵⁰⁴. As ações das atividades econômicas já evidenciavam a possível extinção dos materiais arqueológicos, para contê-la foi iniciado um clamor pela sua preservação no Brasil, em especial dos pesquisadores que estudavam esses vestígios.

Embora, todo o processo de aniquilamento dos sítios de Cabeçuda, a parte central ainda estava em boas condições quando Castro Faria iniciou a escavação para a retiradas do material arqueológico para estudos e melhor compreensão dos fenômenos dos sambaquis. Ao presenciar a situação dos sambaquis no litoral de Santa Catarina e em outras incursões que fez em outros Estados, conclamou por uma preservação a esses materiais. Castro Faria elaborou um escrito denominado “o problema da proteção aos sambaquis”, publicado nos periódicos do Museu Nacional em 1959, que trazia um esboço de um anteprojeto de lei para a proteção jurídica das jazidas e procedimentos para as escavações arqueológicas.⁵⁰⁵

Outro intelectual que atuou no combate à destruição dos sambaquis foi o professor José Loureiro Fernandes da Universidade do Paraná. Ele trouxe os fundamentos da arqueologia moderna na reorganização do Museu Paranaense ao exercer o cargo de direção em dois períodos: de 1936 a 1943 e de 1936 a 1947. A federalização dessa universidade, em 1950, agregou a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras e consolidou-se com a criação do Centro de Ensino e Pesquisas Arqueológicas (CEPA) em 1956.⁵⁰⁶ Também contribuiu com a criação do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade Federal do Paraná- MAE, na cidade de Paranaguá.

O professor José Loureiro Fernandes realizou várias pesquisas em Sambaquis na região do litoral Paranaense no período de 1936 a 1947 com o objetivo de salvaguardar os vestígios materiais da degradação antrópica provocada pelos empreendimentos econômicos. Dentre esses, destaca-se a obra pública de construção da estrada entre Matinhos e Caiobá pela Diretoria de Viação e obras, que utilizou as conchas calcíferas do sambaqui Matinhos. Outro fato relevante que posteriormente consagra proteção jurídica dos bens arqueológicos no Paraná foi a atuação do Conselho Administrativo do Museu

⁵⁰⁴CRUZ, Alfredo Bronzato da Costa. **O problema dos sambaquis segundo Luiz Castro Faria**: notas de leitura. Disponível em: https://www.academia.edu/4443010/O_problema_dos_sambaquis_segundo_Luiz_de_Castro_Faria_notas_de_leitura. Acesso em: 20 set 2020. p. 5.

⁵⁰⁵Ibidem, p. 8.

⁵⁰⁶CHMYZ, Igor. José Loureiro Fernandes e a Arqueologia Brasileira. **Arqueologia**, v. 10, n. 1, 2006. Disponível em: <https://journals.kvasirpublishing.com/arq/article/view/66/224>. Acesso em: 24 set. 2020. s/n

Paranaense em relação à Indústria Klabin (de celulose), com o parecer de Loureiro aprovado para tentar condicionar a extração do carboneto de cálcio dos sambaquis à pesquisa científica.⁵⁰⁷

Nesse entretempo, mediante a política de conscientização da necessidade de proteção dos vestígios arqueológicos pelo emérito professor, o primeiro estado brasileiro a aprovar legislação sobre o tema foi o Paraná, com o Decreto n. 1.346/51, que reserva para fins de pesquisa de proto-história os sambaquis existentes no litoral paranaense. Posteriormente, passou a ser exigida a licença para a exploração econômica em sambaquis, regulamentada pelo Decreto n. 5.405/52.

Em São Paulo outro intelectual esteve envolvido com as causas arqueológicas, o humanista Paulo Duarte. Em 1934, colaborou com o grupo de intelectuais para a fundação da Universidade de São Paulo (USP) e, em 1945, no final do governo getulista contribuiu para criação do Instituto de Pré-história, inicialmente voltado ao estudo dos sambaquis, que resgata a ancestralidade ameríndia no Brasil como uma forma de valorizar o passado e o presente.⁵⁰⁸ Dessa maneira traz elementos tradicionais já que a “identidade nacional não poderia ser formada apenas por grandes materialidades da elite branca e católica brasileira”⁵⁰⁹. Nesse viés, ainda que conservador, aborda os contextos de cultura tradicional ao lado da erudita, ou seja, no mesmo patamar para a compreensão da diversidade brasileira.

Paulo Duarte compôs a Comissão de Pré-história criada em 1952, juntamente com Frei Reginaldo de Sá, arqueólogo; Egon Schaden, antropólogo da USP; Hebert Baldus, sociólogo da USP; Waldemar Lefévre, engenheiro do Instituto de Geografia e Geologia; José Anthero Pereira Júnior, arqueólogo; e Manuel Albuquerque Lima Neto, assessor jurídico. Essa instituição objetivava a proteção dos sambaquis e outras jazidas pré-históricas no estado de São Paulo. Foi um passo importante para a concretização da legislação de proteção do patrimônio arqueológico.⁵¹⁰

O representante da Comissão Paulo Duarte foi ao Rio de Janeiro para uma reunião com Rodrigo de Melo Franco de Andrade, Diretor do SPHAN. A intenção era obter o

⁵⁰⁷CHMYZ, Igor. José Loureiro Fernandes e a Arqueologia Brasileira. **Arqueologia**, v. 10, n. 1, 2006. Disponível em: <https://journals.kvasirpublishing.com/arq/article/view/66/224>. Acesso em: 24 set. 2020. s/n.

⁵⁰⁸FUNARI, Pedro Paulo A.; CARVALHO, Aline V.. Universidades, Arqueologia e Paulo Duarte. **R. Museu Arq. Etn.**, São Paulo, n. 22, p. 89-96, 2012. p. 93.

⁵⁰⁹Idem.

⁵¹⁰SILVA, Regina Coeli Pinheiro da. SILVA, Regina Coeli Pinheiro da. Compatibilizando os Instrumentos Legais de preservação arqueológica no Brasil: o Decreto- Lei nº. 25/37 e a Lei nº. 3.924/61. **Revista de Arqueologia**, v. 9, 1996. p. 17.

envolvimento e sensibilização no âmbito do Governo brasileiro para a preservação dos sítios pré-históricos, em especial os sambaquis e as grutas por estarem sob a ameaça do desenvolvimento de atividades econômicas. Em nova ida à cidade solicitou a relação de empreendimentos com “concessões de pesquisa e lavra de conchas calcáreas expedidas por todo o território nacional” ao Departamento Nacional de Produção Mineral (DNPM). As articulações se davam entre os Estados de São Paulo, Paraná e Santa Catarina no sentido de buscar o conhecimento científico sobre as jazidas pré-históricas possivelmente destruídas.⁵¹¹

No congresso de Reitores das Universidades, realizado na cidade de Curitiba, em 1953, Loureiro Fernandes manifestou-se em favor da preservação das jazidas pré-históricas, em especial os sambaquis. Ao mesmo tempo as pressões da Comissão de Pré-história cobravam do Estado de Santa Catarina uma legislação de proteção dos sítios arqueológicos, pois a exploração das indústrias de cal estava mais agressiva. No entanto, esse projeto serviu de base para a construção de uma legislação no âmbito federal.⁵¹²

Novamente no Rio de Janeiro, Paulo Duarte solicitou ao Ministro da Agricultura Meneghetti, a constituição de comissão para elaboração de lei de proteção aos sítios arqueológicos. Nesse momento, o anteprojeto de lei de Santa Catarina, de autoria do antropólogo Luiz de Castro Faria foi resgatado pela comissão responsável pela legislação nacional, que era formada por Paulo Duarte (USP), José Loureiro Fernandes (Universidade do Paraná), Rodrigo de Melo Franco Andrade (IPHAN) e Benjamin Campos (Procuradoria Jurídica do Ministério da Agricultura).⁵¹³ O projeto de lei transformou-se na Lei n. 3.924 de 26 de julho de 1961, que dispõe sobre monumentos arqueológicos e pré-históricos, e surgiu para conter exploração econômica desenfreada sobre os sítios arqueológicos, notadamente os sambaquis. Em decorrência desses fatos ficou conhecida como Lei dos Sambaquis, embora, obviamente se destine a proteger todos os sítios e vestígios arqueológicos existentes no Brasil.

Portanto, a legislação de proteção do patrimônio arqueológico surge como uma forma de conter principalmente a destruição dos sítios sambaquis no litoral brasileiro e, embora refira-se a todos os sítios e vestígios arqueológico, tornou-se conhecida como Lei dos Sambaquis. Surgiu pelos intelectuais da época, que contestavam a destruição dos

⁵¹¹SILVA, Regina Coeli Pinheiro da. Compatibilizando os Instrumentos Legais de preservação arqueológica no Brasil: o Decreto- Lei nº. 25/37 e a Lei nº. 3.924/61. **Revista de Arqueologia**, v. 9, 1996. p. 18.

⁵¹²Idem.

⁵¹³Idem.

sambaquis e advogavam pela necessidade de pesquisas científicas para compreensão do passado, tais como Castro Faria, Loureiro Fernandes e Paulo Duarte. De acordo com observações de Simão⁵¹⁴, a lei de preservação foi gerada fora da instituição, em relações sociais por grupo de antropólogos e arqueólogos. Os fatos da gênese da lei foram extraídos em técnicas do Arquivo Central do Departamento de Patrimônio Material e Fiscalização (DEPAM), da 6ª Superintendência Regional do IPHAN, bem como o arquivo pessoal do professor Castro Faria.

Ao disciplinar a proteção jurídica do patrimônio arqueológico a Lei n. 3.924/61 tratou de regulamentar as atividades referentes à pesquisa científica, descobertas fortuitas e imposição de sanções no caso de destruição de sítios e vestígios arqueológicos. Para efeitos legais considera como bens arqueológicos protegidos:

Art. 2º. Consideram-se monumentos arqueológicos ou pré-históricos:

- a) as jazidas de qualquer natureza, origem ou finalidade, que representem testemunhos de cultura dos paleoameríndios do Brasil, tais como sambaquis, montes artificiais ou tesos, poços sepulcrais, jazigos, aterrados, estearias e quaisquer outras não especificadas aqui, mas de significado idêntico a juízo da autoridade competente.
- b) os sítios nos quais se encontram vestígios positivos de ocupação pelos paleoameríndios tais como grutas, lapas e abrigos sob rocha;
- c) os sítios identificados como cemitérios, sepulturas ou locais de pouso prolongado ou de aldeamento, "estações" e "cerâmios", nos quais se encontram vestígios humanos de interesse arqueológico ou paleoetnográfico;
- d) as inscrições rupestres ou locais como sulcos de polimentos de utensílios e outros vestígios de atividade de paleoameríndios.⁵¹⁵

A lei sobre patrimônio arqueológico não englobou de forma integral as necessidades e olhares devidamente cabíveis à preservação desses bens. Em alguns aspectos, os dispositivos ainda desconsideram a relação da comunidade do entorno com o patrimônio arqueológico, impondo em alguns casos penalidades severas e sem a real compreensão da necessidade da sua aplicação pelo cidadão, ficando esses bens restritos ao cenário científico. O patrimônio arqueológico ainda é tratado no Brasil de forma distante e em âmbitos científicos sem a essência da participação e identidade da comunidade do entorno.

⁵¹⁴SIMÃO, Lucieni de Menezes. Elos do patrimônio: Luiz de Castro Faria e a preservação dos monumentos arqueológicos no Brasil. **Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi**. Cienc. Hum., Belém, v. 4, n. 3, p. 421-435, set./dez. 2009.

⁵¹⁵BRASIL, Lei nº. 3.924, de 26 de julho de 1961. **Dispõe sobre monumentos arqueológicos e pré-históricos**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/1950-1969/13924.htm. Acesso em: 5 out 2020. s/n

Como discutido, a legislação de proteção do patrimônio arqueológico é uma tentativa de conter o avanço da destruição dos sítios e vestígios arqueológicos em virtude do desenvolvimento econômico desenfreado, em especial o desaparecimento dos sambaquis. A construção de uma dinâmica para impor limites a essa destruição fez-se necessária. Embora, a lei de proteção não seja devidamente cumprida, fato evidenciado na Carta de Duarte ao Governador de Santa Catarina, datada de 15 de agosto de 1968: “A destruição dos sambaquis catarinenses não revolta apenas, cobrem de vergonha os homens cultos que tenham oportunidade de verifica-la”⁵¹⁶. Ao completar seus pensamentos ressalta que “o pior é que os crimes se cometem, de um lado com o desrespeito mais cínico à lei por alguns ganhadores de dinheiro ilícito, protegidos ou associados a uns poucos políticos de prestígio”⁵¹⁷.

Os intelectuais, por ocasião da necessidade de proteção contra a degradação dos bens arqueológicos pelo avanço do capital, também pleiteavam os estudos científicos sobre o passado pré-histórico e até mesmo o histórico. Atualmente, a arqueologia tem novos olhares e engloba a Etnoarqueologia, ou seja, o envolvimento das comunidades com o material arqueológico, mas a legislação enfrenta dificuldades ao acompanhar essa nova vertente, pois classifica as condutas de modo homogêneo e uniforme.

A preocupação recaía principalmente sobre regulamentação da atividade econômica exercida em espaços de sítios arqueológicos. Esse contexto surge dentro da própria modernidade que se baseia no sistema de produção capitalista. Os empreendimentos econômicos desenvolvem-se em proporções que também podem afetar os vestígios arqueológicos, considerados como meio ambiente cultural pela sociedade ocidental, e causar a destruição em larga escala e de maneira irreparável à história dos povos que já habitaram ou ainda habitam esses ambientes. Nesse sentido, da-se-á a necessidade da proteção socioambiental com escopo na Legislação que trata especificamente sobre patrimônio arqueológico. A Lei n. 3.924, 26 de julho de 1961, em seu art. 3º acrescenta a proibição de “destruição ou mutilação de jazidas arqueológicas ou pré-históricas conhecidas como os sambaquis, casqueiros, concheiros, birbigueiras ou sernambis, e bem assim dos sítios, inscrições e objetos enumerados nas alíneas b, c e d

⁵¹⁶DUARTE, Paulo. **Carta ao Governador de Santa Catarina**. Disponível em: <https://acervodigital.ufpr.br/handle/1884/67944?show=full>. Acesso em: 6 out. 2020. p. 1.

⁵¹⁷Idem.

do artigo anterior”⁵¹⁸ em razão de atividade econômica “antes de serem devidamente pesquisadas, respeitadas as concessões anteriores e não caducas”⁵¹⁹.

Além do aspecto criminal, a legislação previu também o administrativo. O IPHAN deverá acompanhar a execução de empreendimentos econômicos para que, se porventura existam materiais arqueológicos, estes sejam salvaguardados. Os bens arqueológicos são de matriz finita, pois não há possibilidade de reconstituição ao estado anterior. Por isso, o princípio da precaução está presente para que se evite a degradação e desaparecimento em razão de atividades ou obras. Em alguns casos os sítios podem deixar de ser intactos a partir da utilização de métodos arqueológicos de cunho científico, quando se procede ao salvamento e resgate de peças desde que devidamente autorizado pelo IPHAN.⁵²⁰ Para que isso ocorra é necessário o cumprimento de requisitos legais.

O art. 3º da Lei n. 3.924/61 proíbe a destruição ou mutilação “das jazidas arqueológicas ou pré-históricas conhecidas como sambaquis, casqueiros, concheiros, birbigueiras ou sernambis, e bem assim dos sítios, inscrições e objetos enumerados nas alíneas *b*, *c* e *d* do artigo anterior”⁵²¹ com a finalidade de desenvolvimento de atividade econômica “antes de serem devidamente pesquisados, respeitadas as concessões anteriores e não caducas”⁵²². Diante disso, a fiscalização e controle estatal sobre os empreendimentos privados ou públicos passa a ser exigida. Caberá ao IPHAN o exercício do poder de polícia nesses casos, bem como foi considerado uma sistematização interna por regulamentos, como Resoluções e Portarias, para essa verificação.

Portanto, a partir da Lei n. 6.938 de 31 de agosto de 1981, que trata da Política Nacional do Meio Ambiente e regulamentada pela Resolução do CONAMA n. 001, de 23 de janeiro de 1986, surgiu a exigência do licenciamento ambiental para empreendimentos que versem sobre atividade potencialmente poluidora e degradadora ao meio ambiente. A obrigatoriedade de manter-se a sustentabilidade envolve também o patrimônio cultural. O IPHAN passa a intervir também no processo administrativo para a avaliação e minimização dos impactos de acordo com a Portaria Interministerial n. 60,

⁵¹⁸BRASIL, Lei nº. 3.924, de 26 de julho de 1961. **Dispõe sobre monumentos arqueológicos e pré-históricos.** Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/1950-1969/13924.htm. Acesso em 5 out. 2020. s/n.

⁵¹⁹Idem.

⁵²⁰SOARES, Inês Virgínia Prado. **Proteção jurídica do patrimônio arqueológico no Brasil: fundamentos para a efetividade de tutela em face de obras e atividades impactantes**, Erechim: habilis, 2007. p. 90-91.

⁵²¹BRASIL, Lei nº. 3.924, de 26 de julho de 1961. **Dispõe sobre monumentos arqueológicos e pré-históricos.** Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/1950-1969/13924.htm. Acesso em: 5 out. 2020. s/n.

⁵²²Idem.

de 24 de março de 2015. Antes dessa regulamentação utilizavam-se os procedimentos previstos nas Portarias do IPHAN n. 28, de 30 de janeiro de 2003, n. 230, de 17 de dezembro de 2002 e a de n. 07, de 01 de dezembro de 1988 (pesquisas arqueológicas).

Após processo de reestruturação do IPHAN em 2009, criou-se o Centro Nacional de Arqueologia (CNA), nos termos da alínea “a”, inciso V, do art. 3º, Anexo I, do Decreto n. 6.844 de 07 de maio de 2009⁵²³, que foi revogado pelo Decreto n. 9.238 de 15 de dezembro de 2017⁵²⁴. O centro permaneceu e foi regulamentado pelo art. 66 da Portaria n. 92 de 5 de julho de 2012, Regimento Interno do IPHAN⁵²⁵, com atribuições de elaborar as políticas públicas e estratégias para gestão do patrimônio arqueológico, bem como de autorização e fiscalização de empreendimentos com impactos a esses bens.

No âmbito internacional, em 1956, a Recomendação de Nova Delhi estabeleceu em seus princípios que cada Estado garanta a proteção de seu patrimônio arqueológico. Em 1965, foi criado o Conselho Internacional de Monumentos e Sítios⁵²⁶ (ICOMOS), uma associação civil não governamental que surgiu como desenrolar do 2º Congresso de Arquitetos e Técnicos de Monumentos Históricos e também após a construção da Carta de Veneza, em 1964, sobre a conservação e restauração de monumentos e sítios. O ICOMOS está ligado a ONU, pois presta consultoria à UNESCO nos casos de novas candidaturas de bens culturais a serem incluídos na Lista do Patrimônio Mundial.⁵²⁷ Em 1990, esse Conselho elaborou a Carta de Lausanne que objetivou a proteção e gestão do patrimônio arqueológico, o texto norteia a importância da preservação dos vestígios materiais para o conhecimento da história das civilizações. Também enuncia os caminhos a serem seguidos pelos Estados Nacionais em relação ao inventário, prospecção, escavação, documentação, pesquisa, preservação, conservação, reconstituição,

⁵²³BRASIL, Decreto nº. 6.844, de 07 de maio de 2009. **Aprova a Estrutura Regimental e o Quadro Demonstrativo dos Cargos em Comissão e das Funções Gratificadas do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN.** Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2009/decreto/d6844.htm. Acesso em 5 out 2020. s/n.

⁵²⁴BRASIL, Decreto nº. 9.238 de 15 de dezembro de 2017. **Aprova a Estrutura Regimental e o Quadro Demonstrativo dos Cargos em Comissão e das Funções de Confiança do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN, remaneja cargos em comissão e substitui cargos em comissão do Grupo-Direção e Assessoramento Superiores - DAS por Funções Comissionadas do Poder Executivo - FCPE.** Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2017/Decreto/D9238.htm#art9. Acesso em 5 out 2020. s/n.

⁵²⁵BRASIL. Ministério da Cultura. **Portaria nº. 92 de 5 de julho de 2012, Regimento Interno do IPHAN.** Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/legislacao/Acesse_o_Regimento_Interno_na_integra_aqui.pdf. Acesso em: 5 out. 2020. s/n

⁵²⁶*International Council of Monuments and Sites (ICOMOS)*

⁵²⁷ICOMOS – Conselho Internacional de Monumentos e Sítios. **Folhetos.** Disponível em: <http://icomos.fa.utl.pt/documentos/ICOMOS-folheto>. Acesso em: 10 out. 2020. s/n

informação, exposição, apresentação ao público e uso do patrimônio arqueológico. Para a concretização sistematiza orientações com o objetivo de gerar as construções legislativas internas:

A legislação deve garantir a conservação do patrimônio arqueológico em função das necessidades da história e das tradições de cada país e de cada região, garantindo amplo lugar à conservação in situ e aos imperativos da pesquisa.

A legislação deve fundar-se no conceito de que o patrimônio arqueológico constitui herança de toda a humanidade e de grupos humanos, e não de indivíduos ou de nações.

A legislação deve proibir a destruição, degradação ou alteração por modificação de qualquer monumento, sítio arqueológico ou seu entorno, sem a anuência das instâncias competentes.

A legislação deve, por princípio, exigir uma pesquisa prévia e o estabelecimento de documentação arqueológica completa cada vez que a destruição do patrimônio arqueológico for autorizada.

A legislação deve exigir a conservação adequada do patrimônio arqueológico, garantindo os recursos para tal.

A legislação deve prever sanções adequadas, proporcionais às infrações mencionadas nos textos referentes ao patrimônio arqueológico.⁵²⁸

No Brasil, a Instrução Normativa do IPHAN n. 1, de 25 de março de 2015, cuidou de regulamentar os procedimentos administrativos que deverão ser adotados no Licenciamento Ambiental federal, estadual e municipal nos casos de bens culturais. No art. 1º destaca que se dará “em razão da existência de intervenção na Área de Influência Direta – AID do empreendimento em bens culturais acautelados em âmbito federal”⁵²⁹ com a finalidade de tentar evitar o total desaparecimento dos bens pelos empreendimentos com potencial lesivo.

Porém, no art. 2º e seus incisos, da Instrução Normativa considera como bens culturais apenas os acautelados e faz referência aos tombados, arqueológicos, registrados e valorados. Ao que parece não observa a concepção ampla do art. 216 da Constituição de 1988, pois os atos de acautelamentos são meramente declaratórios, o bem protegido constitucionalmente é o patrimônio cultural como um todo, sem a necessidade de serem reconhecidos por algum instrumento institucional. De acordo com o art. 3º, o IPHAN

⁵²⁸ICOMOS – Conselho Internacional de Monumentos e Sítios. **Carta de Lausanne**. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Carta%20de%20Lausanne%201990.pdf>. Acesso em: 11 out. 2020. p. 3.

⁵²⁹IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Instrução Normativa nº. 01, de 15 de março de 2015**. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Instrucao_normativa_01_2015.pdf. Acesso em: 10 out. 2020. p. 1.

atuará nos casos em que houver solicitação formal do órgão licenciado, e no §1º dispõe que a manifestação é fundada na Ficha de Caracterização da Atividade (FAC).

Os empreendimentos em que o IPHAN atuará serão classificados em nível de I a IV, conforme Anexo I da Instrução Normativa n. 1/2015. O tipo nível I é caracterizado pela “baixa interferência sobre as condições vigentes do solo, localizados em áreas alteradas, não coincidentes com sítios arqueológicos cadastrados”⁵³⁰ e basta a apresentação de Termo de Compromisso do Empreendedor (TCE). O tipo nível II considerado de “baixa e média interferência sobre as condições vigentes do solo e cujas características e dimensões sejam compatíveis com a adoção de ajustes ou medidas preventivas em campo”⁵³¹ e deve ser acompanhado por arqueólogo. Os de nível III são os que possuem “média e alta interferência sobre as condições vigentes do solo, grandes áreas de intervenção, com limitada ou inexistente flexibilidade para alterações de localização e traçado”⁵³². Nesses casos há necessidade de elaboração de projeto de avaliação de impacto ao patrimônio arqueológico a ser aprovado pelo IPHAN e seguirá os procedimentos previstos no art. 18 e 19. No empreendimento nível IV “de média e alta interferência sobre as condições vigentes do solo e cujo traçado e localização precisos somente serão passíveis de definição após a fase de Licença Prévia ou equivalente”⁵³³ caberá a elaboração de projeto de avaliação de potencial de impacto ao patrimônio arqueológico autorizado pelo IPHAN e observância aos procedimentos dos arts. 21 e 22.

Nos casos em que se detectar a existência de sítios arqueológicos deverá ser realizado o plano de salvamento dos bens, ademais, a Instrução também faz referência ao projeto integrado de educação patrimonial que não se limitarão às ações pontuais, como palestras, mas além disso, mediante uma metodologia estruturada para a compreensão dos atingidos pelo empreendimento. Também há previsão de responsabilidade solidária entre o empreendedor e o arqueólogo coordenador na execução do que foi determinado pelo IPHAN. Todas essas orientações se dão sem prejuízo da aplicação da legislação que versa sobre o patrimônio arqueológico.

⁵³⁰IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Instrução Normativa nº. 01, de 15 de março de 2015.** Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Instrucao_normativa_01_2015.pdf. Acesso em: 10 out. 2020. p. 20.

⁵³¹Idem.

⁵³²Idem.

⁵³³Idem.

4.2.1 Condutas ilegais e a prática comunitária

A Lei n. 3.934/61, para a preservação arqueológica, traz um rol de condutas a serem observadas nas relações, nos achados e nas pesquisas científicas sobre esses bens. O seu art. 5º dispõe que: “Qualquer ato que importe na destruição ou mutilação dos monumentos a que se refere o art. 2º desta lei, será considerado crime contra o Patrimônio Nacional e, como tal, punível de acordo com o disposto nas leis penais”⁵³⁴. Já o art. 18 determina que quem achar ou o proprietário do local em que ocorram descobertas fortuitas de elemento arqueológico, pré-histórico, artístico ou numismático, deverão comunicar o achado ao órgão responsável pela proteção, que em âmbito federal atualmente é o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Para se evitar a destruição total dos bens, o art. 19 acautela que nos casos de infringência do art. 18 os achados serão apreendidos, sem prejuízo da responsabilidade do causador dos danos pela omissão. Portanto, o tocar, manipular as peças arqueológicas sem a devida comunicação ao órgão infringiria as normas dessa legislação.

Na prática comunitária dos quilombos de Santa Luzia e Carmo do Marunaum, os moradores se deparam com objetos antigos que atribuem aos indígenas que ali viveram antes de ocuparem a região. São achados encontrados na vivência diária, como no momento da realização de suas roças no mato, e às vezes são manipulados, reutilizados ou simplesmente deixados no mesmo local. É o que foi observado nos relatos dos entrevistados e entrevistadas n. 1, 11, 6, 25 que afirmaram já terem encontrado ou que tiveram conhecimento por membros integrantes das comunidades sobre achados de objetos arqueológicos nas matas e durante a realização de suas plantações, tais como, potes, alguidar e pedaços de cerâmica. Também é perceptível na narrativa dos entrevistados e entrevistadas n. 4, 6, 16 e 14 que há a atribuição desses achados aos indígenas que habitaram a região antes da presença de seus primeiros ascendentes, mas que atualmente o processo de confecção de peças de barro é realizado pelas louceiras das comunidades. As entrevistas que foram mencionadas estão descritas no subcapítulo 2.3, do capítulo 2 e subcapítulo 3.4, do capítulo 4.

⁵³⁴BRASIL. Lei nº. 3.924, de 26 de julho de 1961. **Dispõe sobre monumentos arqueológicos e pré-históricos.** Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/1950-1969/13924.htm. Acesso em: 5 out. 2020. s/n.

No mesmo sentido, a entrevistada (11) destacou que: “Quando ia plantar ‘maniva’⁵³⁵ a gente achava os cacos, eu cansei de achar na roça. Eles diziam é dos índios. Ninguém tinha esse conhecimento de pegar”⁵³⁶. O contato com o material arqueológico pelos membros das comunidades pesquisadas se dá de modo casual na realização das atividades para as suas subsistências alimentares, são encontrados alguns pedaços que não possuem a mesma lógica da modernidade de preservação em lugares específicos, tais como em museus. Para a comunidade eles fazem parte da própria natureza do lugar, ou seja, da paisagem, por isso afirmou que “não tinha esse conhecimento”, um conhecimento que não nasce nas comunidades, mas que lhe é externo, da sociedade hegemônica.

Dentre outros relatos que confirmam a prática comunitária em relação aos vestígios arqueológicos está o da entrevistada (12): “encontrava sim, cacos, pedaços de algarida, até os cachimbos, onde eu ia fazer roça aqui por perto, a gente encontrou, agora a gente não sabe de quem é o cachimbo... Era parecido com os cachimbos que a minha vó fazia”⁵³⁷. Novamente, há a constatação de achados arqueológico pelos moradores desses quilombos, mas estes também fazem referências às suas memórias afetivas aos seus antepassados, até porque a comunidade dá continuidade ao “criar-saber-fazer”⁵³⁸ das louças de barro. A entrevistada ainda revela que: “a minha louça quando espoca⁵³⁹ eu ponho dentro de um poço velho”, ou seja, há constante renovação de materiais arqueológicos para as futuras gerações das comunidades.

Portanto, as comunidades do Carmo e Santa Luzia do Marunum têm seus costumes divergentes ao que determina as normas da legislação de proteção dos bens arqueológicos. Elas não têm o hábito de seguir as medidas previstas em Lei, tais como a comunicação de achados arqueológicos ao órgão responsável pela guarda do material, IPHAN. Além disso, tem contato e podem modificá-los na prática dos roçados, já que não possuem a mesma essência da lógica utilizada na proteção da sociedade que tem como modelo de produção o capitalismo. No entanto, isso tipificaria a conduta comunitária e a ocorrência de suposta ilegalidade, pois as suas condutas estão adequadas à normatividade

⁵³⁵A maniva é feita da macaxeira, ou seja, folha moída para o cozimento de comida típica da região, a maniçoba.

⁵³⁶Entrevista concedida no dia 11 de janeiro de 2020.

⁵³⁷Entrevista concedida no dia 11 de janeiro de 2002.

⁵³⁸COSTA, Célia Souza da. **Louceiras do Marunum (Amapá):** estratégia educativa para a conservação da tradição do criar-saber-fazer ceramista. 2020. 206f. Tese (Doutorado em Educação). Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Curitiba, 2020. p. 107, 109 e 141.

⁵³⁹Quando durante a queima das peças de barro sai algum pedaço ou elas quebram.

legislativa. De fato, o que ocorre é a imposição da adoção de condutas que não lhes pertencem, são externas ao cotidiano comunitário das comunidades estudadas.

No art. 20, há a previsão de vedação de transferência para o exterior de bens arqueológicos sem a licença do IPHAN e o art. 21 determina que a inobservância desse preceito acarretará em apreensão sumária do objeto sem prejuízo das demais cominações legais. Nesse sentido, segue a Recomendação de Paris de 1964 para o combate a importação e exportações, e a transferência de propriedade ilícita de bens culturais, que dispõe que caberá aos Estados realizar essas estratégias para impedir esse tipo de prática ilegal. A Convenção Unidetroit, organização intergovernamental independente, teve como objetivo a restituição dos bens culturais furtados e ilicitamente exportados aos seus lugares de origem.

Mas a legislação de proteção do patrimônio arqueológico não estabelece as penalidades das cominações remetendo-o ao Código Penal, conforme preceitua o art. 29 da Lei n. 3.924/61: “Aos infratores desta lei serão aplicadas as sanções dos artigos 163 a 167 do Código Penal, conforme o caso, sem prejuízo de outras penalidades cabíveis”. Portanto, o infrator responderá por crime de dano ao patrimônio nos casos em que não há o registro do bem, com fundamento no art. 163, parágrafo único, inciso II, do Código Penal. Porém, nos casos em que exista registro do bem no IPHAN, o crime imputado será o previsto no art. 165 do Código Penal.

Os crimes contra o patrimônio cultural estão previstos no art. 165 do Código Penal de 1940: “destruir, inutilizar ou deteriorar coisa tombada pela autoridade competente em virtude de valor artístico, arqueológico ou histórico: Pena – detenção, de 6 (seis) a 2 (dois) anos e multa”⁵⁴⁰. A condição para a caracterização do crime de dano à coisa de valor artístico, arqueológico e histórico era a de que os bens estivessem administrativamente tombados nos termos do Decreto n. 25/37, torna-se infundada já que com a Constituição de 1988 passou a considerar o tombamento como ato declaratório, “porque torna pública uma qualidade existente no bem”⁵⁴¹. No caso do art. 166 a previsão delitiva estipulava que “alterar, sem licença da autoridade competente, o aspecto local especialmente protegido por lei: Pena – detenção, de 1 (um) mês a 1 (um) ano, ou multa”⁵⁴². Em ambos os tipos as penalidades são consideradas como infração de menor potencial ofensivo.

⁵⁴⁰BRASIL. Decreto-Lei n°. 2.848, de 7 de dezembro de 1940, **Código Penal**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del2848compilado.htm. Acesso em: 5 out. 2020. s/n

⁵⁴¹SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. **Bens Culturais e sua Proteção Jurídica**. 3. ed. (ano 2005), 6° Reimp./ Curitiba: Juruá, 2011. p. 85.

⁵⁴²Idem.

Entretanto, faz-se a observação de que o art. 62 a 65 da Lei n. 9.605, de 13 de fevereiro de 1998, Lei de Crimes ambientais, referem-se aos crimes contra ordenamento urbano e o patrimônio cultural⁵⁴³. A adoção da concepção global de meio ambiente e trata da proteção penal dos bens culturais e revogam tacitamente os art. 165 e 166 do Código Penal.⁵⁴⁴ Ao seguir o novo entendimento, a legislação específica para a coibir criminalmente as condutas violadoras do patrimônio cultural passou a compor a seguinte redação:

Art. 62. Destruir, inutilizar ou deteriorar:
 I - bem especialmente protegido por lei, ato administrativo ou decisão judicial;
 II - arquivo, registro, museu, biblioteca, pinacoteca, instalação científica ou similar protegido por lei, ato administrativo ou decisão judicial:
 Pena - reclusão, de um a três anos, e multa.
 Parágrafo único. Se o crime for culposo, a pena é de seis meses a um ano de detenção, sem prejuízo da multa.⁵⁴⁵

No caso do art. 62 da Lei 9.605/98, não se tratam apenas de bens tombados, mas os protegidos por lei, ato administrativo ou decisão judicial, ou seja, todos aqueles portadores de referência pela Constituição de 1988, nesse viés está incluído o arqueológico tomado individualmente ou em conjunto.⁵⁴⁶ Portanto, um avanço em relação à visão dos artigos do Código Penal que prescindiam de tombamento para a proteção dos bens culturais e podem ocorrer na modalidade culposa. Há o entendimento de que o tombamento para o caso de sítios arqueológico não é imprescindível em decorrência do teor *ex vi legis* conferido pelo art. 1º. da Lei n. 3.924/61 a esses bens.⁵⁴⁷ Ademais, “o crime pode ser praticado não só por ação, mas também por omissão, quando, por exemplo o sujeito ativo deixa de cumprir o seu dever legal de preservar o bem tombado”⁵⁴⁸.

Também trouxe no art. 3º a responsabilidade penal das pessoas jurídicas por “crimes ambientais nos casos em que a infração seja cometida por decisão de seu representante legal ou contratual, ou de seu órgão colegiado, no interesse ou benefício da

⁵⁴³SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. **Bens Culturais e sua Proteção Jurídica**. 3. ed. (ano 2005), 6º Reimp./ Curitiba: Juruá, 2011. p. 78 e 79.

⁵⁴⁴ARMELIN, Priscila Kutne. **Patrimônio cultural e sistema penal**. Curitiba: Juruá, 2009. p. 161.

⁵⁴⁵BRASIL, Lei nº. 9.605, de 12 de fevereiro de 1998. **Dispõe sobre as sanções penais e administrativas derivadas de condutas e atividades lesivas ao meio ambiente, e dá outras providências**. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19605.htm. Acesso em 14 out 2020. s/n

⁵⁴⁶SOUZA FILHO, opus citatum, p. 78 e 79.

⁵⁴⁷MIRANDA, Marcos Paulo de Souza. **Tutela penal do patrimônio arqueológico brasileiro**. Disponível em: <http://jus2.uol.com.br/doutrina/texto.asp?id=2738>. Acesso em: 12 jun. 2007. p. 7.

⁵⁴⁸BROLLO, Sílvia Reina Salau. **Tutela jurídica do bem cultural: proteção contra a exportação ilícita dos bens culturais materiais**. Dissertação (mestrado). Programa de Pós-Graduação em Direito da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2006. p. 92.

sua entidade”⁵⁴⁹. Com previsão de penalidade semelhante, o art. 63, da Lei n. 9.605/98, tipifica a conduta:

Art. 63. Alterar o aspecto ou estrutura de edificação ou local especialmente protegido por lei, ato administrativo ou decisão judicial, em razão de seu valor paisagístico, ecológico, turístico, artístico, histórico, cultural, religioso, arqueológico, etnográfico ou monumental, sem autorização da autoridade competente ou em desacordo com a concedida:

Pena - reclusão, de um a três anos, e multa.

Nesse passo, o elemento objetivo constitui-se na conduta de edificação ou modificação, que poderá ser total ou parcial, nos locais em que existam bens arqueológicos. Nesse tipo penal, há apenas a previsão na forma dolosa, portanto, o agente deve conhecer ou ter condições de conhecer o valor cultural do bem, incidindo sobre bem imóveis⁵⁵⁰.

Outro crime que envolve os bens de valor arqueológico está previsto no art. 64 da Lei n. 9.605/98 e refere-se a solo não edificável como o “espaço físico necessário à harmonização entre o local protegido e a área que o circunda”⁵⁵¹. Nos casos de tombamento, a área ao redor também deve ser protegida para que não ocorra a descaracterização do imóvel tombado.⁵⁵² Nesse artigo o legislador ainda considerou o entorno da área mediante a caracterização “de seu valor paisagístico, ecológico, artístico, turístico, histórico, cultural, religioso, arqueológico, etnográfico ou monumental, sem autorização da autoridade competente ou em desacordo com a concedida”⁵⁵³. A penalidade prevista é de seis meses a um ano e multa.

No caso do art. 65 da Lei n. 9.605/98 emprega-se o verbo conspurcar ao tratar de pichações que “maculem a edificações ou monumentos urbano”⁵⁵⁴, observa-se que o termo grafitar foi retirado do *caput* desse artigo com o advento a Lei n. 12.408/2011. A penalidade é de detenção de três meses a um ano e multa. O parágrafo único foi reenumerado para §1º e continuou prevendo o aumento da penalidade para seis meses a um ano ao se tratar de “monumento ou coisa tombada em virtude do seu valor artístico,

⁵⁴⁹MIRANDA, Marcos Paulo de Souza. **Tutela penal do patrimônio arqueológico brasileiro**. Disponível em: <http://jus2.uol.com.br/doutrina/texto.asp?id=2738>. Acesso em: 12 jun. 2007. p. 5.

⁵⁵⁰SOARES, Inês Virgínia Prado. **Direito ao (do) Patrimônio Cultural Brasileiro**. Belo Horizonte: Fórum, 2009. p. 388.

⁵⁵¹MIRANDA, opus citatum, p. 12.

⁵⁵²Idem.

⁵⁵³BRASIL. Lei nº. 9.605, de 12 de fevereiro de 1998. **Dispõe sobre as sanções penais e administrativas derivadas de condutas e atividades lesivas ao meio ambiente, e dá outras providências**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19605.htm. Acesso em 14 out 2020. s/n

⁵⁵⁴ARMELIN, Priscila Kutne. **Patrimônio cultural e sistema penal**. Curitiba: Juruá, 2009. p. 192.

arqueológico ou histórico”⁵⁵⁵. Porém, deixou de prever outras formas de acautelamento como as decisões judiciais transitadas em julgado e a legislação, o tombamento é apenas uma modalidade.⁵⁵⁶ A partir das alterações no texto legislativo em 2011, foi incluído o §2º que assinala a ausência de configuração da conduta ao tipo penal para os casos de prática de grafite com o “objetivo de valorizar o patrimônio público ou privado mediante manifestação artística”⁵⁵⁷. Contudo, ressalva que deverá ter o consentimento do proprietário, locatário ou arrendatário quando o bem for privado e desde que autorizado pelo órgão competente e com a observância dos códigos de postura do município de circunscrição e das normas dos governos responsáveis pela preservação e conservação dos bens culturais.

De acordo com o art. 26 da Lei n. 9.605/98, a ação penal é pública incondicionada para esses crimes e poderá ser suspensa condicionalmente nas situações em que ocorre com dolo de acordo com o art. 89 de Lei n. 9.099/95. Na modalidade culposa, poderá ter tramitação nos Juizados Especiais Criminais. Especificamente quanto ao patrimônio arqueológico, recorte da presente pesquisa, a competência para julgamento dessas causas é da Justiça Federal conforme o art. 109, IV, da Constituição de 1988. Isso porque os sítios arqueológicos e pré-históricos são bens da União conforme o art. 20, X, da Magna Carta.

Além da responsabilidade penal existe a responsabilidade administrativa em relação ao patrimônio cultural. A Portaria do IPHAN n. 187, de 11 de junho de 2010, que regula o procedimento administrativo para a apuração de infrações, tais como destruir, mutilar ou demolir bens tombados, ou seja, por condutas e atividades lesivas ao patrimônio cultural edificado. “Cabe ao Iphan coibir danos e ameaças a esse patrimônio, dentre outras irregularidades, e aplicar as sanções previstas em lei para casos de advertência, notificação, multa e reparação para garantir a preservação desses bens”⁵⁵⁸, dentre esses bens está o arqueológico protegido pela Lei n. 3.924/61.

Sem prejuízo das demais responsabilidades, pois uma não exclui a outra, há também a incidência da civil, conforme dispõe o §1º, do art. 14 da Lei n. 6.938/81: “Sem obstar a aplicação das penalidades previstas neste artigo, é o poluidor obrigado,

⁵⁵⁵BRASIL. Lei nº. 9.605, de 12 de fevereiro de 1998. **Dispõe sobre as sanções penais e administrativas derivadas de condutas e atividades lesivas ao meio ambiente, e dá outras providências.** Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19605.htm. Acesso em: 14 out. 2020. s/n

⁵⁵⁶ARMELIN, Priscila Kutne. **Patrimônio cultural e sistema penal.** Curitiba: Juruá, 2009. p. 192.

⁵⁵⁷BRASIL. opus citatum, s/n

⁵⁵⁸IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Fiscalização.** Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/1702/>. Acesso em: 15 out. 2020.

independentemente da existência de culpa, a indenizar ou reparar os danos causados ao meio ambiente e a terceiros, afetados por sua atividade.”⁵⁵⁹. Na responsabilidade civil é cabível a obrigação de reparação do dano ao *status quo ante* ou por indenização de valores.⁵⁶⁰

A responsabilidade será objetiva, o que quer dizer que não dependerá de culpa ou dolo, assim como também não é necessário a existência de conduta ou omissão necessariamente ilícita, bastará o dano e o nexo causal. O parágrafo único do art. 927 do Código Civil ressalta que “haverá obrigação de reparar o dano, independentemente de culpa, nos casos especificados em lei, ou quando a atividade normalmente desenvolvida pelo autor do dano implicar, por sua natureza, risco para os direitos de outrem”⁵⁶¹. A despeito da responsabilidade objetiva adotada, considera-se a teoria do risco nos casos de danos ao meio ambiente, como o cultural.

A teoria do risco foi inserida no debate da modernidade por Ulrich Beck, ainda na sociedade industrial o processo de modernização era latente mediante o ideário de progresso. Essa primeira modernidade associava a produção de bens ao risco. Com o advento da modernidade avançada os riscos passam a ter maior complexidade, sendo desconhecidos e não há possibilidade de contê-los antecipadamente. Não há mais o controle e previsibilidade, há a falência dos padrões de segurança da primeira modernidade o que empurra os riscos para a esfera pública.⁵⁶² Portanto, a incerteza e imprevisibilidade do risco do dano ambiental levou o legislador a adotar essa teoria nos casos de responsabilização civil e também administrativa. As atividades econômicas desenvolvidas não conseguem assegurar a inevitabilidade do dano, ainda que siga todos os padrões legalmente estabelecidos.

As normas jurídicas não fazem distinções entre as diversas dinâmicas sociais utilizadas. Conforme se depreende dos textos legislativos, o patrimônio arqueológico é considerado intocável, mas há que se observar a continuidade da cultura e suas referências para os povos. A comunidade do entorno é excluída do contexto de preservação pela visão

⁵⁵⁹BRASIL. Lei nº. 6.938, de 31 de agosto de 1981. **Dispõe sobre a Política Nacional do Meio Ambiente, seus fins e mecanismos de formulação e aplicação, e dá outras providências.** Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/16938.htm. Acesso em: 15 out 2020.

⁵⁶⁰BOCH, Queli Mewius. Responsabilidade Civil por danos causados ao patrimônio cultural ambiental. **Revista de Direitos Culturais**, Santo Ângelo, v. 6, n.11, p. 67 a 84. Jul/dez 2011.

⁵⁶¹BRASIL. Lei nº. 10.406, de 10 de janeiro de 2002. **Código Civil.** Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/110406compilada.htm. Acesso em: 15 out. 2020.

⁵⁶²FERREIRA, Helene Sivini. A dimensão ambiental da teoria da sociedade de risco. *In*: FERREIRA, Helene Sivini; FREITAS, Cinthia Obladen de Almendra (orgs.). **Direito Socioambiental e Sustentabilidade: Estados, Sociedades e Meio Ambiente.** Curitiba: Letra da Lei, 2016. p. 150-151.

da modernidade. A arqueóloga Bezerra destaca que as dinâmicas das comunidades amazônicas com esses bens podem ser consideradas como atos de preservação e não como pretendem as normas de proteção desse bem. Portanto, há verdadeiro equívoco no modelo de proteção, que em âmbito genérico pode, inclusive, considerar determinados atos dos moradores do entorno como ilegais⁵⁶³.

Não pode tocar porque são protegidas pelo Direito, mas a comunidade toca, guarda, reutiliza as peças arqueológicas dentro de seu processo cotidiano. A Etnoarqueologia busca o estudo e a compreensão das relações estabelecidas entre as comunidades e os vestígios arqueológicos (que foi abordada no subcapítulo 2.3, do capítulo 2 e subcapítulo 3.4, do capítulo 3) e traz uma nova percepção para esses enfrentamentos quanto à preservação dos bens arqueológicos sem distanciar-se das dinâmicas sociais das comunidades, ademais, com a arqueologia do presente há a observância de continuidade de conhecimento dos antepassados. Ao que parece há uma fusão entre os bens protegidos, que é inseparável nas comunidades do Carmo e Santa Luzia do Marunaum. A separação da naturalidade da vida é fruto da modernidade e para que as atividades econômicas potencialmente lesivas continuem atuando e não destruam de modo massivo todos esses bens arqueológicos, impõe a política do preservacionismo pela Legislação Arqueológica também a essas comunidades estudadas.

Na realidade, discurso que deve ser observado com cautela, não se pode deixar de considerar as relações existentes entre a comunidade e os vestígios materiais deixados por civilizações passadas, mas observar o processo de ressignificação destes objetos pelas comunidades. Assim sendo, é necessário afastar o legado da colonização no discurso da preservação do patrimônio arqueológico caracterizada a importância da Arqueologia Etnográfica nas demandas de proteção a esses bens.

4.3 A LUTA DOS POVOS, O QUILOMBISMO E O RECONHECIMENTO DE DIREITOS

Antes do início da colonização europeia, já existiam vários grupos habitando a América Latina. As cartas do Pero Vaz Caminha ao Rei D. Manoel, bem como de

⁵⁶³BEZERRA, Marcia. “As moedas dos índios”: um estudo de caso sobre os significados do patrimônio arqueológico para os moradores da Vila de Joanes, ilha de Marajó, Brasil. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, Ciências Humanas, v. 6, n. 1, p. 57-70, jan-abr, 2011. p. 58-67.

Américo Vespúcio, descrevem o primeiro contato com os povos que já habitavam a América como povos mansos e com cultura própria, diferente da civilização europeia.⁵⁶⁴

Na súplica ao príncipe, em 1552, Bartolomeu de Las Casas faz a descrição dos povos encontrados, em 1492, na América como sendo gentes “mais humildes, mais pacientes, mais pacíficas e quietas, sem rixa nem bulício, nem briguentas, nem queixosas, sem rancores, sem ódios, sem desejar vinganças”⁵⁶⁵. E ainda, descreve a delicadeza e ternura desses povos e a fragilidade para o trabalho. Já naquele primeiro momento constata a ausência de racionalidade para a aquisição de bens: “gentes paupérrimas e que menos possuem nem querem possuir de bens”⁵⁶⁶.

Las Casas descreve também as atrocidades e extermínios da população nativa da América-Latina, por ocasião das cruzadas pela “conquista”, como o derramamento de sangue na América. Diante da “ânsia temerária e irracional” com o objetivo de despovoá-la dos naturais moradores e possuidores, com o fim de roubar os seus tesouros⁵⁶⁷, autor faz o vínculo do derramamento de sangue como pecados mortais gravíssimos e violação das leis natural e divina. Afirma que não há causa justa para essa destruição: “Injustiças que se faz àquelas gentes, destruindo-as e despedaçando-as, sem haver razão justa para isso”.⁵⁶⁸

A Europa estava em crise com o aumento da população e passava fome. Dessa maneira, Portugal e Espanha, por suas expansões, passaram a praticar a agricultura na América, alguns alimentos como tomate e milho foram levados para a Europa e outros foram trazidos para o Brasil. Pelo método da imposição de seus modos de civilização europeus, os índios passaram por um processo de aculturação, as suas “vergonhas” tiveram que ser tapadas, a Religião, a Crença, a Língua, o dialeto foram modificadas.⁵⁶⁹

Na América Latina, o processo de colonização se dá de maneira exploratória sobre os recursos naturais existentes pelos Europeus, como também dá utilização de mão de obra escravizada, inicialmente dos indígenas e posteriormente, ainda no período colonial dos negros trazidos da África. A utilização de mão de obra escravizada de negros e o

⁵⁶⁴SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **O renascer dos povos indígenas para o direito**. Curitiba: Juruá, 1998. p. 27-28.

⁵⁶⁵LAS CASAS, Bartolomeu de. Brevíssima relação sobre a destruição das Índias: Sétimo tratado. *In*: **Liberdade e justiça para os povos da América**: oito tratados impressos em Sevilha em 1552. São Paulo: Paulus, 2010. p. 496.

⁵⁶⁶Idem.

⁵⁶⁷Ibidem, p. 495.

⁵⁶⁸Idem.

⁵⁶⁹SOUZA FILHO, opus citatum, p. 33.

modelo de exploração fizeram surgir um mercado negreiro extremamente lucrativo, controlado principalmente por Portugal.

No encontro de mundos, dos Guarani com os Ibéricos, o direito de conquista era praticado pelos Guarani na Bacia do Prata no período pré-ibéricos, e posteriormente era praticado também pelos Ibéricos na conquista da América. A finalidade desse direito em ambos os casos era para a reprodução dos modos de vida, porém em direções opostas. Os guarani o exerciam para o suprimento de suas necessidades básicas. Estes controlavam um espaço de produção de maneira simbiótica com a natureza com a qual tinham uma relação de pertencimento. Os ibéricos, por sua vez, tinham por objetivo a apropriação privada destes elementos naturais para transformá-los em mercadorias. Ademais, a apropriação do trabalho pelos ibéricos era fundamentada na mão de obra escravizada, base do sistema capitalista de produção.⁵⁷⁰

No Brasil, essa mão de obra escravizada dos negros começou a ser utilizada, no século XVI, nos engenhos de açúcar na região Nordeste. Já no século XVIII eram utilizados nas minas de ouro. Os negros viviam em condições indignas, proibidos de praticarem seus rituais e colocados em senzalas, como também eram punidos com açoite. Dessa maneira, havia revolta e alguns conseguiam fugir e viver em quilombos, local em que viviam de modo coletivo e praticavam a sua cultura.

No período de 1866 a 1913, ocorre o chamado ciclo da borracha com a extração dos látex nos seringais da Amazônia e envio da goma ao exterior para os processos de vulcanização da borracha. Neste cenário, a mão de obra empregada foi, em grande parte, a dos trabalhadores vindos da região Nordeste. No mercado da borracha era utilizado o sistema de aviamento, que consistia no pagamento dos trabalhadores dos seringais por mercadorias para subsistência ou dinheiro. Com o declínio do ciclo da borracha alguns extrativistas dos seringais permaneceram na região.

Diante desse contexto, os povos indígenas, quilombolas e os extrativistas, são considerados povos tradicionais, mas existem outros tipos de organização coletiva que também o são. Na análise teórica da Antropologia neomarxista são considerados os modos de produção e reprodução social, como também o domínio dos mitos e representações que os grupos têm para a caracterização do que vem a ser comunidades tradicionais. Observam-se as formas históricas em relação ao uso dos recursos naturais

⁵⁷⁰CALEIRO, Manuel Munhoz. CALEIRO, Manuel Munhoz. **Os Guarani e o direito ao centro da terra.** Tese (Programa de Pós-graduação em Direito Econômico e Socioambiental), Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2018. p. 39.

pelas sociedades, se de maneira capitalista ou pré-capitalista, principalmente nos países de Terceiro Mundo, em que ainda se encontram comunidades afastadas dos centros urbanos e com atividades pré-capitalistas⁵⁷¹.

Nessa concepção os povos tradicionais seriam os que ainda não estão totalmente enquadrados na lógica do capitalismo, em que a produção ocorre para a sua autossustentação⁵⁷². Portanto, residem em lugares afastados de centros urbanos, como em “florestas tropicais ou outros ecossistemas ainda não destruídos pela invasão capitalista é, em grande parte, habitada por tipos de sociedades diferentes das industrializadas”⁵⁷³. Portanto, podem ser as “sociedades extrativistas, ribeirinhos, grupos e nações indígenas”⁵⁷⁴.

Os povos tradicionais são organizados e possuem cultura própria vinculados a um território, com exceção do povo cigano que não se vinculam a porções específicas do espaço. Os territórios são espaços naturais em que ocorre a dinâmica social do povo, a relação de uso e controle dos recursos naturais.⁵⁷⁵ Nessa óptica, os estudos antropológicos afirmam que o território é “um fator fundamental na identificação das populações tradicionais”⁵⁷⁶. Elas guardam uma relação de vínculos afetivos com o seu território em decorrência da história de suas vidas e de seus antepassados, ou seja, da memória coletiva quanto àquele local.

O conceito de território com fundamento antropológico consiste no “espaço necessário à reprodução física e cultural de cada povo tradicional, e considerando as formas diferenciadas de uso e apropriação do espaço territorial”⁵⁷⁷. As comunidades tradicionais estão ligadas à natureza e aos modos sociais e culturais em que se desenvolvem, como por exemplo os seringueiros, os ribeirinhos e as quebradeiras de coco babaçu⁵⁷⁸.

A criação dos Estados Nacionais na América Latina no século XIX, os indígenas continuaram sem o reconhecimento dos seus direitos, muito embora, tivessem participado da luta pela independência. Essa ideologia de Estado e de Direito foi estabelecida na “concepção burguesa clássica” em que há a prevalência da cultura do individualismo,

⁵⁷¹DIEGUES, Antônio Carlos Santana. **O mito moderno da natureza intocada**. 3. ed. São Paulo: HUCITEC, 2001. p. 78-79.

⁵⁷²Idem.

⁵⁷³Idem.

⁵⁷⁴Idem.

⁵⁷⁵Ibidem, p. 83.

⁵⁷⁶SANTILLI, Juliana. **Socioambientalismo e novos direitos**. São Paulo: Peirópolis, 2005. p. 92.

⁵⁷⁷Ibidem, p. 94.

⁵⁷⁸Idem.

desconsiderando as corporações, coletivo e grupos homogêneos⁵⁷⁹. A dominação pelos brancos europeus continuava com a criação de um sistema hegemônico na América Latina, em que os indígenas eram subjugados, embora os indígenas fossem maioria nesses Estados, que foram “construídos à imagem e semelhança dos antigos colonizadores: Estado único e Direito único”⁵⁸⁰.

Como retratado no subcapítulo 3.4, no século XX a Aliança dos Povos da Floresta, composta pelos povos indígenas e populações tradicionais foi o marco do socioambientalismo evidenciado no processo constitucionais de Estados Nacionais da América Latina em decorrência da percepção de que o modelo hegemônico de apropriação da natureza estava em crise, com possibilidade de escassez dos recursos naturais que afetam a própria sobrevivência da sociedade.

A luta pelo reconhecimento dos direitos dos povos da floresta se dá a partir da Revolução Mexicana em 1910 até a constituição de 1917. Esses movimentos contribuíram para o desenrolar da Guerra do Chaco, ocorrida entre Bolívia e Paraguai, em que a derrota da Bolívia fragilizou a elite boliviana; e a Revolução de 1952 na Bolívia, que reuniu indígenas, camponeses e operários. A partir de então, criou-se o Congresso Indígena Interamericano e o Instituto Indígena Interamericano na Cidade do México⁵⁸¹.

No Brasil, com o advento da Constituição de 1988 há o rompimento normativo da ideia de assimilacionismo em relação aos indígenas. O Estatuto do Índio, Lei n. 6.001/73, define indígenas como “todo indivíduo de origem e ascendência pré-colombiana, pertencente a um grupo étnico”⁵⁸². Quanto à diferença, classifica-os como índios isolados, que vivem em locais desconhecidos ou sem contatos com outras sociedades, e como índios integrados, aqueles que estão incorporados com a comunhão nacional e reconhecidos em seus direitos civis, ainda que conservem seus usos, costumes e tradições. Essas categorias foram superadas pela Constituição de 1988, que não faz essa discriminação para o exercício de seus direitos. Outro fato relevante é que a condição de índio deixa de ser transitória para ser permanente⁵⁸³.

⁵⁷⁹SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **O renascer dos povos indígenas para o direito**. Curitiba: Juruá, 1998. p. 62.

⁵⁸⁰Ibidem, p. 63.

⁵⁸¹SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. O retorno da natureza e dos povos com as constituições Latino-americanas. In: TARREGA, Maria Cristina Vidotte Blanco, SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de, CALEIRO, Manuel (Orgs.). **Estados e Povos na América Latina Plural**. Goiânia: Puc Goiás, 2016. p. 35-36.

⁵⁸²SANTILLI, Juliana. **Socioambientalismo e novos direitos**. São Paulo: Peirópolis, 2005. p. 91.

⁵⁸³Idem.

No âmbito internacional, os povos indígenas também não tinham a previsão de serem consultados, portanto, não faziam interferências nas decisões políticas dos Estados. A Organização Internacional do Trabalho (OIT) utilizava a Convenção 107 de 1957, que seguia o entendimento hegemônico dos Estados Nacionais de assimilacionismo (ideia de integração dos povos indígenas). Somente a partir dos movimentos sociais, a OIT edita a Convenção 169 em 1989, que dispõe sobre os povos indígenas e tribais trazendo outra forma de regulamentar a relação entre os povos e o Estado ao garantir o direito dos povos a serem ouvidos nos casos em que o Estado ou a iniciativa privada interfiram em seus modos de ser e estar.

A Convenção 169 da OIT, (publicada em 1989, ratificada em 2002 pelo Brasil e que entrou em vigor em 2003⁵⁸⁴), utiliza o termo povos indígenas e tribais. Na alínea “a” do art. 1º, da mencionada convenção considera-se povos tribais aqueles que são caracterizados por diferentes condições sociais, culturais e econômicas dos demais grupos da sociedade e que são regidos de maneira total ou parcial pelos seus próprios regramentos, com costumes ou tradições e por legislações ou regulações especiais. Por essa concepção os indígenas seriam os descendentes de populações que:

Art. 1º, “b”：“viviam no país ou região geográfica na qual o país estava inserido no momento da sua conquista ou colonização, ou do estabelecimento de suas fronteiras atuais e que, independente de sua condição jurídica, mantêm algumas de suas próprias instituições sociais, econômicas, culturais e políticas ou todas elas”⁵⁸⁵.

No Brasil, o inciso I, art. 3º, do Decreto n. 6.040/2007 (institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais), estabelece que Povos e Comunidades Tradicionais são culturalmente diferenciados e se autorreconhecem como pertencentes a organização social própria e que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, passados de geração para geração. Nesse sentido, há uma ampliação do conceito de “tribos” da Convenção para as comunidades tradicionais, tais como, os ribeirinhos, pescadores artesanais, extrativista, dentre outros.

⁵⁸⁴Compõe o ordenamento jurídico brasileiro pelo Decreto Legislativo n°. 143 de 20 de junho de 2002 e promulgada pelo Decreto n. 5.051 de 19 de Abril de 2004.

⁵⁸⁵OIT, Organização Internacional do Trabalho. **Convenção Internacional n°. 169 de 27 de junho de 1989.** Disponível em: https://www.ilo.org/brasil/convencoes/WCMS_236247/lang--pt/index.htm. Acesso em: 18 de set de 2020.

Esse critério é reafirmado quanto aos quilombolas, que devem se auto identificar, ou seja, terem a consciência da sua identidade coletiva. O conceito jurídico de quilombo é estabelecido no art. 2º do Decreto n. 4.887/2003: “Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida”. O parágrafo 1º desse artigo ressalta que para a “caracterização dos remanescentes quilombola serão atestadas mediante a autodefinição”.

O reconhecimento de terras quilombolas é previsto no art. 68 do Atos das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), tema polêmico que gera o “direito à terra para populações socialmente marginalizadas e políticas afirmativas para sujeito que são vítimas da opressão histórica relacionada à escravidão”⁵⁸⁶. Dessa maneira, o Decreto n. 4.887, de 20 de novembro de 2003, regulamenta o processo de reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação de terras quilombolas no Brasil e segue como critério para as comunidades a auto atribuição, a partir do contexto histórico das comunidades. De acordo com o art. 17 do Decreto, a titulação das terras será registrada mediante título coletivo e pró-indiviso com cláusula de inalienabilidade, imprescritibilidade e impenhorabilidade.⁵⁸⁷

Entretanto, o Decreto que regulamentou esse direito foi objeto de Ação Direita de Inconstitucionalidade (ADIN) n. 3.239 perante o Supremo Tribunal Federal (STF), ajuizada pelo Partido da Frente Liberal, posteriormente transformado em Democratas, sob a alegação de ausência do princípio da reserva legal, já que a regulamentação foi realizada por Decreto do Poder Executivo e não por Lei. No julgamento do dia 18 de abril de 2012, o Ministro Cezar Peluso, relator, proferiu voto favorável à inconstitucionalidade formal e material de dispositivos do Decreto n. 4.887/2003 resguardados os efeitos da decisão dos títulos já emitidos. Diante disso, a Ministra Rosa Weber pediu vista do processo e divergiu do relator entendendo pela improcedência do pedido de declaração de inconstitucionalidade reconhecendo o direito dos quilombolas e a titulação das terras

⁵⁸⁶PRIOSTE, Fernando G. V.; ALVES, Carolina Caraíba N.; CAMERINI, João Carlos Bemerguy. Quem tem medo da Constituição Federal? Quilombolas e direito ao território. *In*: SAUER, Sérgio; ALMEIDA, Wellington. **Terras e territórios na Amazônia: demandas, desafios e perspectivas**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2011. p. 299.

⁵⁸⁷BRASIL. Decreto nº. 4.887, de 20 de novembro de 2003. **Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias.** Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm. Acesso em: 20 de out. de 2020. s/n

tradicionalmente ocupadas. Porém, entendeu que o direito se efetivaria nos casos em que há posse de terras no dia 5 de outubro de 1988, criando um marco temporal para o exercício de um direito pleno.⁵⁸⁸

A imposição de um marco temporal dá continuidade ao processo histórico de injustiça praticada durante séculos ao negar direitos aos quilombolas. A lógica do art. 68 do ADCT estabelece a composição de um resgate histórico anterior de terras tradicionalmente ocupadas por remanescentes quilombolas. Esse entendimento “nega a possibilidade de existência histórica dos quilombolas e, portanto, desconstrói o sujeito de direito e o seu direito constitucionalmente protegido”⁵⁸⁹. Ademais, essa negação evidencia a sociedade racista ao criar obstáculos ao reconhecimento do direito à terra aos quilombolas⁵⁹⁰, tendo por trás as demandas dos interesses econômicos já que a partir da consolidação pela titulação das terras coletivas estas também deixam de ser mercadorias. Felizmente, em 8 de fevereiro de 2018 o STF julgou pela improcedente a ADIN n. 3.239, bem como foi retirado o marco temporal.

Uma vitória diante das constantes ameaças pelas quais passam os povos quilombolas no Brasil que demorou 13 anos para que houvesse a decisão com entendimento pela constitucionalidade do Decreto n. 4.887/2003. Todavia, não garante que o reconhecimento do Direito seja efetivado pelo Estado, já que a tramitação nos órgãos competentes, como é o caso do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), é morosa e também passa por pressões políticas e de atores midiáticos.⁵⁹¹ “Além dos opositores tradicionalmente presentes em âmbito nacional, cada vez mais atores ‘fantasmagóricos’ vêm incidindo na paisagem quilombola e dos demais povos e comunidades tradicionais”.⁵⁹² Os conflitos distributivos continuam cercados pelas intenções do capital transnacional para a apropriação dos recursos naturais, na contramão desse avanço estão as comunidades quilombolas que resistem e (re)existem.

⁵⁸⁸TARREGA, Maria Cristina Vidotte Blanco. Inconstitucionalidade do Marco temporal como referência histórica para a constituição do direito quilombola. In: WOLKMER, Antonio Carlos; SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de; TARREGA, Maria Cristina Vidotte Blanco (Coord.). **Os direitos territoriais quilombolas: além do marco temporal**. Goiânia: Ed. Da PUC Goiás, 2016. p. 85-86.

⁵⁸⁹Ibidem, p. 98.

⁵⁹⁰PRIOSTE, Fernando G. V.; ALVES, Carolina Caraíba N.; CAMERINI, João Carlos Bemerguy. Quem tem medo da Constituição Federal? Quilombolas e direito ao território. In: SAUER, Sérgio; ALMEIDA, Wellington. **Terras e territórios na Amazônia: demandas, desafios e perspectivas**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2011. p. 313.

⁵⁹¹MORAES, Oriel Rodrigues; PERALTA, Rosa. Comunidades quilombolas acumulam conquistas, mas não é tempo de baixar a guarda. **Revista Insurgência**, Brasília, ano 4, v. 4, n. 2, 2018. p. 247.

⁵⁹²Idem.

Com o advento da modernidade e a criação do direito de propriedade privada, a posse da terra passa a ser irrelevante, o que legitima seu domínio é o registro imobiliário, um documento. De acordo com esse modelo individualista, há a desconsideração de uso coletivo legítimo da terra, fato que determina a luta dos povos pelo reconhecimento de seus territórios. Portanto, as origens dos “conflitos ecológicos revelam sujeitos de resistência”⁵⁹³ que contrapõem os planos do capitalismo e acabam por interferir na “especulação financeira com a terra e com os produtos dela originários, como as commodities minerais ou agrícolas”⁵⁹⁴

A Convenção 169 da OIT, foi um passo importante para o reconhecimento dos direitos dos povos e “suas diversidades culturais, autonomias e auto atribuição, ou seja, a consciência e autorreconhecimento da identidade étnica ou tribal”⁵⁹⁵. Essa Convenção expressa o princípio da autodeterminação dos povos, mas que isso não significa que é a mesma ideia de independência, de constituição de Estado-Nação⁵⁹⁶.

No contexto de reconhecimento do direito dos povos indígenas e tribais, a Convenção 169 da OIT trouxe a necessidade de realização do consentimento prévio, livre e informado aos povos. Conforme o seu art. 6º, é cabível a consulta prévia, mediante procedimento apropriado e por instituições representativas nos casos em que medidas legislativas ou administrativas possam afetar direta ou indiretamente os sujeitos de direito previstos. O art. 7º assinala que os povos interessados terão o direito de escolher as suas prioridades em relação a medidas que afetem suas vidas, crenças, instituições e bem-estar espiritual, assim como as terras que ocupam ou utilizam, ou seja, de controlar o seu próprio modo de vivência.

Para a efetivação do direito à consulta prévia, os povos indígenas e comunidades tradicionais passaram a adotar os protocolos autônomos de consulta, elaborado e pactuado por eles próprios, no âmbito da governança interna dessas comunidades. Esse instrumento utilizado pela comunidade expõe os princípios do direito de consulta que preveem a adoção de procedimentos apropriados às circunstâncias e do respeito às instituições representativas de cada povo e/ou comunidade. Portanto, nesse documento é estabelecida

⁵⁹³TÁRREGA, Maria Cristina Vidotte Blanco. Direito, devir negro e conflitos ecológico distributivo. **Revista da Faculdade de Direito da UFG**, v. 42, n. 2, p. 120-140, maio/ago, 2018. p. 130.

⁵⁹⁴Idem.

⁵⁹⁵SILVA, Liana Amin Lima da. Parecer sobre a implementação da consulta prévia na América Latina. *In*: SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de; ROSSITO, Flavia Donini. (org.). **Estudos sobre o cadastro ambiental rural (car) e a consulta prévia: povos tradicionais**. Curitiba: Letra da Lei, 2016. p. 72.

⁵⁹⁶Idem.

a maneira como querem ser consultado, ou seja, os procedimentos a serem adotados para estabelecer um diálogo com o Estado⁵⁹⁷.

O protocolo de consulta dos povos e/ou comunidades tem sido considerado importante documento no Brasil que “promove o fortalecimento de alianças internas entre os povos, a definição de arranjos políticos entre eles, e a reafirmação da própria legitimidade de todas as comunidades como sujeitos do direito de consulta”⁵⁹⁸. Nas hipóteses da Convenção 169 da OIT, o consentimento prévio, livre e informado deve ser obtido, conforme precedentes pela admissibilidade de consentir, mas que também gera o direito de “veto”, observação realizada com base na jurisprudência da Corte Interamericana de Direitos Humanos⁵⁹⁹.

Portanto, a Convenção 169 da OIT deve ser considerada para enfrentar as questões relativas à Legislação de proteção ao patrimônio arqueológico no Brasil no contexto dos povos tradicionais. Esse documento internacional ratificado pelo Brasil incorpora o reconhecimento da diversidade sociocultural dos povos indígenas e tribais, de modo que respeita as dinâmicas sociais das comunidades. Neste sentido, pode-se dizer que isso inclui a relação que elas possuem como o patrimônio arqueológico existentes nos seus territórios.

4.3.1 Os quilombos do Carmo e Santa Luzia do Maruanum na luta pelo reconhecimento de sua territorialidade

No Amapá existem mais de 200 comunidades quilombolas identificadas⁶⁰⁰, sendo que 44 já foram certificados pela Fundação Cultural Palmares e apenas 4 já estão tituladas pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA).⁶⁰¹ As comunidades de Santa Luzia e do Carmo do Maruanum estão entre as certificadas e atualmente

⁵⁹⁷ROJAS GARZÓN, Biviany; YAMADA, Érika M.; OLIVEIRA, Rodrigo. **Direito à consulta e consentimento de povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais**. Rede de Cooperação Amazônica (RCA). São Paulo: Washington, 2016. p. 57.

⁵⁹⁸Idem.

⁵⁹⁹SILVA, Liana Amin Lima da. Parecer sobre a implementação da consulta prévia na América Latina. *In*: SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de; ROSSITO, Flavia Donini. (org.). **Estudos sobre o cadastro ambiental rural (car) e a consulta prévia: povos tradicionais**. Curitiba: Letra da Lei, 2016. p. 79.

⁶⁰⁰AMAPÁ, GOVERNO DO ESTADO DO AMAPÁ. **Mais seis comunidades são reconhecidas como remanescentes de quilombo no Ap**. Disponível em: <https://www.portal.ap.gov.br/noticia/1705/mais-seis-comunidades-sao-reconhecidas-como-remanescentes-de-quilombo-no-ap>. Acesso em: 20 out. 2020.

⁶⁰¹BRASIL, Fundação Palmares. **Certidões expedidas às comunidades remanescentes de quilombos (CRQs), atualizada até a portaria 118/2020, publicada no DOU 20/07/2020**. Disponível em: http://www.palmares.gov.br/?page_id=37551. Acesso em: 20 out. 2020.

reivindicam o reconhecimento dos seus territórios remanescentes quilombolas, processos n. 54350.000221/2012-89 e n. 54350.001169/2013-30 respectivamente, em tramitação no INCRA.⁶⁰² Até o presente momento não houve a elaboração do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) em ambos os processos. No caso de Santa Luzia obteve-se acesso ao laudo antropológico em decorrência de solicitação ao órgão, que confirmou a existência e as dinâmicas sociais comunitárias.

O sentido de quilombo passa por processos históricos e sociais no decorrer do tempo. O termo foi utilizado pela primeira vez em 1740, pelo Conselho Ultramarino, como sendo o local onde habitavam os negros fugidos, com quantidade acima de 5 cinco e em área despovoada. Schmitt, Turatti e Carvalho⁶⁰³ relatam os campos de disputa do processo de formação dos negros e dos quilombos, destacando as lutas sociais desses grupos no passado e nos dias atuais pela posse de suas terras e suas existências, a formação dos movimentos sociais. A constituição desses grupos remanescentes em comunidades de quilombos ocorreu por vários processos, como fugas (ocupavam terras livres e isoladas), heranças, doações, recebimento de terras como pagamento de serviços prestados pelo Estado, permanência nas terras ocupavam e que praticavam o cultivo no interior de grandes propriedades, compra de terras⁶⁰⁴.

Nas bases teóricas da construção do termo quilombo, ou seja, a partir de estudos científicos, se extrai a ideia do compartilhamento da identidade social e étnica e da antiguidade na ocupação de terras. Portanto, o conceito construído pela antropologia enfatiza dois elementos importantes: a identidade étnica e a territorialidade⁶⁰⁵. Esses são elementos essenciais para a resistência e continuidade da vida desses povos tribais (tradicionais) quilombolas.

Nesse sentido, “parentesco e território, juntos, constituem identidade, na medida em que os indivíduos estão estruturalmente localizados a partir de sua pertença a grupos familiares que se relacionam a lugares dentro de um território maior”⁶⁰⁶. A formação da concepção de quilombo considera a vivência cotidiana dos grupos étnicos, com a

⁶⁰²INCRA, Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. **Quilombolas:** Relação de processos de regularização abertos no INCRA. Disponível em: http://www.incra.gov.br/media/docs/quilombolas/processos_abertos.pdf. Acesso em: 20 out. 2020.

⁶⁰³SCHMITT, Alessandra; TURATTI, Maria Cecília Manzoli; CARVALHO, Maria Celina Pereira de. A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas. In: **Revista Ambiente e Sociedade**, Comunicação de Resultado de Pesquisa/Reseach Results, Ano V, n. 10 – 1º sem, 2002. p. 2-3.

⁶⁰⁴Idem.

⁶⁰⁵Ibidem, p. 4.

⁶⁰⁶Idem.

passagem do território para as próximas gerações, como também a constante luta pela terra.

Na atualidade, o reconhecimento dos territórios quilombolas é proposto diante de vários critérios antropológicos, sociais, culturais, dentre outros. Muito discute-se sobre o conceito de quilombo, uma problemática que dependendo do significado utilizado pode incluir ou excluir as comunidades de suas demandas de reconhecimento como territórios quilombolas. “Está em jogo o quanto de realidade social o conceito será capaz de fazer reconhecer. Qual a parcela da realidade ganhará, por meio deste reconhecimento, uma nova realidade, jurídica, política, administrativa e mesmo social”⁶⁰⁷.

Essa nova ótica de vislumbrar o conceito de quilombo seja histórico, contemporâneo, rural ou urbano é complexo. Trata-se de discutir “qual o modelo normativo que derivará do reconhecimento desta grande variedade de situações empíricas ou que será imposto a elas”⁶⁰⁸. Ao reconhecer os direitos territoriais dos quilombolas por meio do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) da Constituição de 1988, o termo quilombo sofreu ressemantizações devido a dinâmica do tempo e do espaço.

Para ressemantizar o termo “quilombo” foi necessário pensar a partir de paradigmas, o primeiro paradigma é Remanescentes que serviu para nomear essas populações amplamente utilizadas pelo o Estado, “é uma solução classificatória”⁶⁰⁹. O segundo paradigma é terras em uso em comum, que amplia o olhar para o território muito além da “fuga e isolamento”⁶¹⁰. Isso significa que “os remanescentes de quilombos’ não ganhariam uma definição descritiva explícita (que define a coisa enumerando seus elementos característicos), mas uma definição empírica implícita (dados da experiência)”⁶¹¹.

Ainda no campo da ressemantização do termo “quilombo” surge o terceiro paradigma, a etnicidade que “está associado ao citado avanço do movimento negro rural e à sua forma de se reapropriar da categoria quilombola”⁶¹². Há um choque na categoria etnicidade que abandonou as normativas de raça e de quilombos históricos, o que gerou

⁶⁰⁷ARRUTI, José Maurício. Quilombo. SANSONE, Livio; PINHO, Osmundo Araújo (Orgs). *In: Raça: novas perspectivas antropológicas*. 2.ed.rev. Salvador: ABA: EDUFBA, 2008. p. 316.

⁶⁰⁸Idem.

⁶⁰⁹ARRUTI, José Maurício. **Mocambo**: antropologia e história do processo de formação quilombola. Bauru, SP: EDUSC, 2006. p. 80.

⁶¹⁰Ibidem, p. 90.

⁶¹¹Ibidem, p. 90-91.

⁶¹²Ibidem, p. 91.

uma releitura das questões negras no Brasil e instaurou um repensar sobre as categorias adotadas anteriormente. “Daí, também, que, ao significar o abandono daquela busca por ‘pequenas áfricas’, a adoção do marco teórico da etnicidade rompe não só com uma linha de trabalhos acadêmicos, mas também com um tipo de discurso político”⁶¹³.

No geral, a ressemantização do termo “quilombo” tem como proposta preliminar “reconhecer no quilombo um objeto socialmente construído, não só no plano das relações étnicas, mas também nos planos dos discursos sobre tais relações, capazes de pautar uma política de reconhecimento por parte do Estado”⁶¹⁴. Essa ideia vai de encontro com as conceituações sobre “quilombo” disseminadas nos meios jurídico e político para o acesso aos reconhecimentos de direitos, especialmente os territoriais, como é o caso dos territórios quilombolas. Portanto, as críticas devem ser consideradas na medida que a ressemantização do termo quilombo é incontrolável, mutável e se dá na experiência, no cotidiano das comunidades.

A dinamicidade dos quilombos revela a “reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão, existencial.”⁶¹⁵. É o que ocorre nos quilombos e mocambos existentes em diversos locais em todo o território brasileiro, inclusive os que se organizaram socialmente na região do Grão-Pará, onde está localizado o Distrito do Maruanum, com o advento da Construção da Fortaleza São José de Macapá.

A respeito de como se formou o quilombo do Maruanum, a entrevistada (05) explicou: “Após a abolição, eles se afastaram, então chegou os primeiros negros na comunidade de conceição do Maruanum, lá em cima, e encontraram um casal de índios, índio Maru e índia Anum, em homenagem a esses índios o pessoal falava Maruanum”⁶¹⁶. Como retratado no subcapítulo 2.1, sobre a formação de quilombos no Amapá.

Nos quilombos estava o quilombismo que “se estruturava em formas associativas que tanto podiam estar localizadas no seio de florestas de difícil acesso, que facilitava sua defesa e organização econômico-social própria, como também assumiram modelos de organização (...)”⁶¹⁷. Esses modelos de organização expandiram-se na atualidade, pois os quilombos são territórios em disputa, como bem demonstra o depoimento da entrevistada

⁶¹³ARRUTI, José Maurício. **Mocambo**: antropologia e história do processo de formação quilombola. Bauru, SP: EDUSC, 2006. p. 93.

⁶¹⁴Ibidem, p. 97.

⁶¹⁵NASCIMENTO, Abdias. **O quilombismo**: documentos de uma militância pan-africanista. 3. ed. rev. São Paulo: Editora Perspectiva; Rio de Janeiro: Ipeafro, 2019. p. 289-290.

⁶¹⁶Entrevista concedida no dia 11 de janeiro de 2020.

⁶¹⁷NASCIMENTO, opus citatum, p. 281.

(04): “[...] eles se juntaram, se reuniram e fizeram a autodemarcação, com a presença da Presidente da Associação. Se a gente não tivesse uma presidente da associação da pá virada a gente não conseguia, aí chegou o certificado de quilombo, com 15 dias chegou, aí fizemos uma audiência pública”⁶¹⁸.

Para chegar-se ao reconhecimento de território quilombola é uma luta constante, é necessário articulação, empenho comunitário como bem afirmou o entrevistado (19) do Carmo do Maruanum durante a pesquisa de campo:

Em 2013, nós conseguimos certificar como quilombo, porque assim, o progresso ele vem, mas os malefícios vem acompanhados, então com o quilombo a gente consegue restringir um pouco mais, a gente quer dar oportunidade para as próprias pessoas da comunidade, as pessoas vão casando e não tem uma área para construir uma casa, então vão embora porque não tem como ficar⁶¹⁹.

Isso se dá porque os espaços da comunidade estão em área de entroncamento, cercado por áreas de preservação ambiental e áreas com plantações de propriedade particular, conforme analisado no subcapítulo 3.1 do capítulo 3.

A ideia de terra como propriedade e territorialidade quilombola não se confundem, “a terra da modernidade nada mais é do que a territorialidade do Estado imposta e sustentada sobre uma categoria jurídica que serve à reprodução de capital, enquanto o território quilombola se sustenta sobre uma categoria cultural tradicionalmente construída”⁶²⁰. Portanto, o reconhecimento da territorialidade quilombola é importante para a continuidade de vida coletiva nas comunidades do Carmo e Santa Luzia do Maruanum. As reproduções de suas vidas físicas, sociais, econômicas e culturas devem ser respeitadas nos seus territórios. Os hábitos alimentares locais estão baseados nas plantações, em especial de mandioca para a produção de farinha, que é um alimento básico das refeições. A entrevistada (23) refere que: “Meus pais trabalhavam na agricultura, faziam farinha, laranja na época da Laranja (...) eu sou aposentada, mas lido na roça e faço carvão, faço tucupi, colho bacaba”⁶²¹. No mesmo sentido o entrevistado (27) assinalou que: “trabalho mais ajudando a fazer farinha, mas também tenho plantação de mandioca”.

⁶¹⁸Entrevista concedida no dia 11 de janeiro de 2020.

⁶¹⁹Entrevista concedida no dia 18 de janeiro de 2020.

⁶²⁰DIAS, Vercilene Francisco. **Terra versus território**: uma análise jurídica dos conflitos agrários internos na comunidade quilombola Kalunga de Goiás. Dissertação (mestrado). Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Direito, Programa de Pós-Graduação em Direito Agrário, Goiânia, 2019. p. 40.

⁶²¹Entrevista concedida no dia 18 de janeiro de 2020.

A relação com o material arqueológico da região também é presente nos relatos dos comunitários do Carmo e Santa Luzia do Maruaum, a entrevistada (13) destacou que quando: “a mamãe tinha uma roça pra ali que a gente achava um monte de coisas”. “A gente deixava lá, uma vez eu até juntei uma tigelinha (...) diziam que era dos índios”⁶²². Faz parte da cultura a realização de roçados e plantações nos seus territórios para manter a sobrevivência comunitária e por decorrência deles encontram achados arqueológicos dentro de suas próprias interações sociais. A cultura é parte das suas territorialidades e ali deixam essas “coisas de índios”, na própria natureza. Essas são as relações que são estabelecidas nessas comunidades e que fazem parte de suas organizações sociais.

“Os moradores e membros da comunidade associados possuem uma relação de pertencimento ao lugar, nasceram e foram criados neste território, cuja memória coletiva está marcada pela tradição e cultura (...)”⁶²³. Pode-se dizer que em todos os lugares onde se tem um quilombo pratica-se o quilombismo, o Distrito do Maruanum faz o seu próprio movimento quilombista, com as rodas de Marabaixo, festas dos Santos padroeiros, com os terreiros de religiões de matriz africanas, com a tradição ceramista da louça de barro. Pois, o quilombismo é “essa rede de associações, irmandades, confrarias, clubes, grêmios, terreiros, centros, tendas afoxés, escolas de samba, gafieiras foram e são quilombos legalizados na sociedade dominante”⁶²⁴. Mesmo, os quilombos constituídos na ilegalidade pela visão da sociedade escravista “foram uma unidade, uma única afirmação humana, étnica e cultural, a um tempo integrando uma prática de libertação e assumindo o comando da própria história”⁶²⁵. A esse *mixer* de significações revelada pela “*práxis* afro-brasileira”⁶²⁶ foi denominado quilombismo.

Neste sentido, o praticante do quilombismo é o quilombista que carrega o significado “como valor dinâmico na estratégia e na tática de sobrevivência e progresso das comunidades de origem africana. Com efeito, o quilombismo tem se revelado fator capaz de mobilizar disciplinadamente o povo afro-brasileiro”⁶²⁷. Essa mobilização é possível graças aos movimentos sociais negros como o Movimento Negro Unificado que

⁶²²Entrevista concedida no dia 17 de janeiro de 2020.

⁶²³DEMACAMP, Planejamento, projeto e Consultoria s/s Ltda. **Produto III (Relatório Final) Relatório Antropológico de caracterização histórica, econômica, sócio-cultural e ambiental da comunidade remanescente de Quilombo de Santa Luzia do Maruanum I (MACAPÁ-AP)**, Campinas-SP, 2018. p. 105.

⁶²⁴NASCIMENTO, Abdias. **O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista**. 3. ed. rev. São Paulo: Editora Perspectiva; Rio de Janeiro: Ipeafro, 2019. p. 281.

⁶²⁵Ibidem, p. 281-282.

⁶²⁶Ibidem, p. 282.

⁶²⁷Idem.

teve como embrião as lutas antiescravistas desde o século XV. Portanto, a prática quilombista “está em constante reatualização, atendendo exigências do tempo histórico e situações do meio geográfico. Circunstância que impôs aos quilombos diferenças em suas formas-organizativas. Porém, no essencial, se igualavam”⁶²⁸.

Reafirma-se que o quilombismo é um patrimônio, um legado dos quilombolas do século XV até o século presente. “O quilombismo expressa a ciência do sangue escravo, do suor que este derramou enquanto pés e mãos edificadores deste país”. O caminho é continuar a luta com a mobilização, organização e fortalecimento coletivo, especialmente na “criação teórico-científica”⁶²⁹ advinda da população negra acadêmica. Cabe aos negros do presente “manter e ampliar a cultura afro-brasileira de resistência ao genocídio e de afirmação da sua verdade [...] Assegurar a condição humana do povo afro-brasileiro [...] é o fundamento ético do quilombismo”⁶³⁰.

Apesar de todas as lutas e conquistas, “no século XX, os quilombos ficaram em parte invisíveis e em parte estigmatizados. O processo de produção da invisibilidade data desde a escravidão - quando os quilombos se articularam com as roças dos escravos”⁶³¹. Essas desigualdades foram acirradas quando as políticas públicas não chegaram às comunidades quilombolas desde o recenseamento até aos demais direitos sociais. “Populações negras rurais - isoladas pela falta de comunicação, transporte, educação, saúde e políticas públicas e outras formas de cidadania - foram estigmatizadas, a ponto de seus moradores recusarem a denominação de quilombolas ou ex-escravos”⁶³².

Em meio as lutas e resistências, as populações quilombolas enfrentam ameaças de invasões e grilagem de seus territórios historicamente conquistados e dinamizados. “Na segunda metade do século XX, os quilombolas e comunidades negras rurais sofreram novas investidas. Setores agrários hegemônicos que defendem formas econômicas exclusivas de acesso à terra passaram a investir contra territórios seculares”⁶³³.

Por isso, os quilombos são “símbolos étnicos para a militância negra na luta contra o racismo”⁶³⁴, eles representam a trajetória de lutas rumo a liberdade, contra o sistema escravista. Desse modo, “a ideia de quilombo passou a ser agenciada. A militância negra

⁶²⁸NASCIMENTO, Abdias. **O quilombismo**: documentos de uma militância pan-africanista. 3. ed. rev. São Paulo: Editora Perspectiva; Rio de Janeiro: Ipeafro, 2019. p. 282.

⁶²⁹Ibidem, p. 290.

⁶³⁰Ibidem, p. 291.

⁶³¹GOMES, Flávio dos Santos. **Mocambos e quilombolas**: uma história do campesinato negro do Brasil. São Paulo: Claro Enigma, 2015. p. 120.

⁶³²Ibidem, p. 123.

⁶³³Idem.

⁶³⁴Ibidem, p. 127.

se apropriou do quilombo como representação política de luta contra a discriminação racial e valorização da ‘cultura negra’⁶³⁵. Isso significa que o quilombo continua a cumprir a sua função social essencial: ser lugar de organização social, trocas solidárias, fortalecimento sociocultural, formação política e identitária.

4.4 O DIREITO À EXISTÊNCIA DE SOCIEDADE DIVERSA NOS QUILOMBOS CARMO E SANTA LUZIA DO MARUNAUM

O termo “sociedade diversa” foi utilizado para dar entonação ao contraponto existente em relação à sociedade hegemônica, ocidental e homogeneizadora. A sociedade trabalhada nesta tese é estabelecida a partir de contextos de agrupamentos sociais com convivência mútua. A antropologia esboça um conceito com sentido particular para a sociedade como um grupo coletivo humano diante de elementos como territorialidade, reprodução sexual dos seus membros, organização institucional, com contextos culturais que vão além da vida de um indivíduo.⁶³⁶ A ideia de diversa está relacionada à sociodiversidade dos povos no Brasil, como são os casos das comunidades quilombolas do Carmo e Santa Luzia no Município de Macapá, no Estado do Amapá. Essas sociedades têm peculiaridades como ritmos de vida, cosmologias, interesses e relações culturais, subsistência, valores morais diversos (*vide* capítulo 2 e subcapítulo 3.4, do capítulo 3) que se contrapõem à homogeneidade imposta pela sociedade moderna.

No âmbito jurídico, os direitos dos povos indígenas e tradicionais são reconhecidos e devem assegurar a existência da sociedade diversa, com culturas diferenciadas, modo de vida próprios e o direito à pluralidade de forma de organização social, com fundamento nos art. 210, 215 e 216 da Constituição de 1988. Ainda assim, essas diversidades esbarram em obrigatoriedades de se aterem às normas do sistema jurídico nacional e aos direitos humanos. A Convenção 169 da OIT foi um caminho para o reconhecimento de justiças próprias.⁶³⁷

Isso se deu pelo reconhecimento de Direitos em dois grupos, o de ser referente à “existência enquanto grupo, coletivo, comunidade, como forma de organização própria,

⁶³⁵GOMES, Flávio dos Santos. **Mocambos e quilombolas: uma história do campesinato negro do Brasil**. São Paulo: Claro Enigma, 2015. p. 127.

⁶³⁶CASTRO, Eduardo Batalha Viveiros de. Conceito de “Sociedade” em Antropologia: um sobrevôo. **Revista Teoria e Sociedade da UFMG**, v. 5, jun. 2000. p. 183.

⁶³⁷SEGATO, Rita Laura. Que cada povo teça os fios da sua história: o pluralismo jurídico em diálogo didático com legisladores. **Revista Direito da UNB**, v. 1, n.1, jun. 2014. p. 69.

suas hierarquias, cultura, religiosidade, sentimento e misticismo e escolha livre de suas opções futuras”⁶³⁸. O outro é o de estar em sua territorialidade, “significa o direito de estar em uma terra específica, no lugar onde a natureza influenciou sua cultura e foi por ela modificada em balanço de harmonia”⁶³⁹. Na verdade, esses direitos estão conectados e interdependentes, conforme Dias⁶⁴⁰ assinala: “para o povo quilombola, terra não é só um pedaço de chão, mas um conjunto material e imaterial da vida desses povos, que se constitui em um espaço cultural, político e territorial (...)”.

A Convenção 169 da OIT elenca dois pressupostos para assegurar esses Direitos aos povos, o primeiro como reconhecimento da existência e o segundo consciência das suas identidades indígenas ou tribais. Significa que “o reconhecimento do ser, do direito de ser, que é efetivamente a partir do qual florescem todos os outros, tem como pressuposto a autoconsciência do existir coletivo”⁶⁴¹. Portanto, é necessário a auto identificação ou auto atribuição, é a própria comunidade que se declara coletiva, o direito de ser é coletivo. O povo não precisa ter consciência do conceito legal da Convenção ou da Lei, basta o existir coletivo.⁶⁴²

O que se busca na prática é ir além da discussão da territorialidade e alcançar a própria existência enquanto sociedade diversa, com culturas e relações sociais específicas que denotam o dia a dia e convivência com o material arqueológico. Como demonstra a entrevistada (01): “quando eu me entendi ouvi dizer que passaram os índios por aqui, porque na mata encontramos os pedaços onde não tem casa, a gente imaginava que fossem deles, por onde passavam iam fazendo”. Também faz a descrição do material encontrado na comunidade: “Eu imaginei que fosse uma panela, que eles fizessem, era só o pedaço mesmo, estava quebrado”. As relações culturais que se dão entre os moradores quilombolas do Carmo e Santa Luzia do Maruanum foram retratadas no subcapítulo 2.3, do capítulo 2 e subcapítulo 3.4 do capítulo 3, e estão relacionadas às coisas de índios, que fazem parte de suas vidas e atividades da roça. Não são estabelecidas com a mesma visão objetificada da modernidade que impõe a proteção jurídica diante do próprio modelo de

⁶³⁸SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. Os povos tribais da Convenção 169 da OIT. **Revista da Faculdade de Direito UFG**, v. 42, n 3, p. 155-179, set/dez., 2018. p. 169.

⁶³⁹Idem.

⁶⁴⁰DIAS, Vercilene Francisco. **Terra versus território**: uma análise jurídica dos conflitos agrários internos na comunidade quilombola Kalunga de Goiás. Dissertação (mestrado). Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Direito, Programa de Pós-Graduação em Direito Agrário, Goiânia, 2019. p. 43.

⁶⁴¹SOUZA FILHO, opus citatum, p. 170.

⁶⁴²Idem.

produção do capital, que ameaça a destruição da natureza e da cultura dos povos com o objetivo de lucro.

Mas então, quando a modernidade tenta criar mecanismo de defesa socioambiental, por vezes, não observa os contextos específicos, como é o caso analisado da Legislação de proteção do patrimônio arqueológico face as comunidades do Carmo e Santa Luzia do Maruanum, e impõe a sua generalidade e abstração. Portanto, durante a realização da pesquisa, detectou-se que há um conflito entre os bens culturais materiais e imateriais dentro do direito moderno, ambos previstos no art. 216 da Constituição brasileira de 1988. Isso porque a cultura vivenciada pelas comunidades estudadas também é protegida e se relacionam de modo peculiar com os vestígios arqueológicos (bens materiais), bem como dão continuidade aos conhecimentos ancestrais ameríndios no processo de confecção de peças de barro pelas mulheres louceiras, realizada de modo artesanal. Ao passo que pela Legislação arqueológica a proteção a esses bens abrange a todos e é imposta de forma intocável, inviolável.

Nas comunidades do Carmo e Santa Luzia do Maruanum o contato físico e as construções das cosmovisões em relação ao arqueológico estão inseridas no seio do “ser” social dessas comunidades. E elas têm seus modos de vida protegidos juridicamente. A legislação brasileira de proteção do patrimônio arqueológico apresenta generalidades ao dispor que todos podem ser potencialmente destruidores do objeto da proteção. Segundo Bezerra⁶⁴³, na Amazônia existem comunidades em que há integração com o patrimônio arqueológico existente na região, como no caso dos pequenos colecionadores de peças arqueológicas na comunidade de Joanes no Estado do Pará. Diante disso, há que se pensar se esses pequenos colecionadores se enquadrariam nas categorias da legislação de proteção, uma vez que eles possuem uma relação cotidiana e afetiva com essas peças. A partir dessa premissa, Bezerra defende que essas atitudes se caracterizam em meios de preservação do patrimônio arqueológico pela própria comunidade.

No Amapá os achados arqueológicos compõem a dinâmica cotidiana em outras comunidades tradicionais que estabelecem relações afetivas dentro de um contexto diversificado da sua realidade, pois os achados constituem parte de suas vivências.

⁶⁴³BEZERRA, Marcia. “As moedas dos índios”: um estudo de caso sobre os significados do patrimônio arqueológico para os moradores da Vila de Joanes, ilha de Marajó, Brasil. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, Ciências Humanas, v. 6, n. 1, p. 57-70, jan-abr, 2011. p. 58.

Leite⁶⁴⁴ destaca que na região do Laranjal do Maracá⁶⁴⁵, no Estado do Amapá, existe uma construção diferente de interação da comunidade com o patrimônio arqueológico, há um processo de construção coletiva em forma de memórias e narrativas: “encantados, bonecos de barro, pinturas rupestres, paisagens, cavernas, entre outros vestígios arqueológicos são coisas e lugares com os quais as pessoas estabelecem diferentes relações e constroem narrativas”⁶⁴⁶.

Nas narrativas dos moradores da comunidade de Laranjal do Maracá sobre o lugar conhecido como Buracão do Laranjal estão os contos do imaginário social, como das figuras místicas de Joana Alcântara e o “dono” do buracão. Esse lugar abriga uma gruta que guarda algumas pinturas rupestres, na qual a mais conhecida da região é o “diabinho”.⁶⁴⁷ “O local abriga uma série de galerias, descritas pelos moradores como lugares impossíveis de serem percorridos dada a sua extensão, por possuírem jardins floridos e até mesmo um pequeno rio pertencente a um “encantado”⁶⁴⁸.

Os moradores da região também encontram vestígios arqueológicos nos quintais e esses achados acabam sendo utilizados como utensílios domésticos ou como enfeites nas casas para as mulheres. Uma moradora relatou que o marido encontrou um conhecido durante a caça, ““(…)com um panelo cheio desses negócios aí [mencionando cabeças de urna antropomorfas]”, afirmando serem ‘uns enfeites para a mulher colocar na sala, nas coisas aí’⁶⁴⁹.

Outro fato interessante destacado na narrativa da comunidade no Maracá é de que eles consideram o ““(…) ‘barro bom’ e que, por isso, alguns ignoravam o fato de conterem ossos para usarem essa ‘talha grande de barro’ para ‘botar água para esfriar’”⁶⁵⁰. Assim sendo, as condutas praticadas pelos moradores do entorno dos sítios arqueológicos nessa comunidade poderiam ser julgadas como atos infracionais perante a legislação de proteção do patrimônio arqueológico.

Nas comunidades pesquisadas, do Carmo e Santa Luzia do Maruanum, as compreensões dos seus moradores surgem dos contos vividos internamente na

⁶⁴⁴LEITE, Lúcio Flavio Siqueira Costa, **“Pedaços de pote”, “bonecos de barro” e “encantados” em Laranjal do Maracá, Mazagão, Amapá**: perspectivas para uma arqueologia pública na Amazônia. 2014. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2014. p. 116.

⁶⁴⁵Localidade situada no município de Mazagão, no Estado do Amapá.

⁶⁴⁶LEITE, opus citatum, p. 116.

⁶⁴⁷Ibidem, p. 107 e 123.

⁶⁴⁸Ibidem, p. 123.

⁶⁴⁹Ibidem, p. 126.

⁶⁵⁰Ibidem, p. 133.

comunidade, em especial, a transmitida pelos anciões aos mais jovens. No decorrer do desenvolvimento humano dos comunitários, eles vão interpretando, compreendendo os fatos cotidianos dentro da óptica coletiva e ressignificando as suas trajetórias de vida no quilombo. A expressão utilizada por eles em entrevistas no momento da coleta de dados, “quando me entendi”, reflete a concepção de ensino e aprendizagem a partir da prática comunitária coletiva, conforme foi analisado no subcapítulo 2.3, do capítulo 2. É a percepção dos fatos e dos conhecimentos ancestrais, como o da confecção de louças de barro, assim como das estruturas relacionais com os vestígios arqueológicos dos antigos moradores que habitaram a região, identificados pelos moradores como “coisas de índios”.

A nova proposta observacional científica para a compreensão dos fatos que ocorrem no âmbito dessas comunidades contemporâneas e os materiais arqueológicos estão pautados na Etnoarqueologia, com ênfase na Arqueologia do Presente. A arqueologia que buscava a compreensão do passado com base nos vestígios materiais deixados pelas civilizações no decurso do tempo, agora também considera os fenômenos do presente, as relações atuais entre o passado e o presente. Notou-se que algumas comunidades indígenas e tradicionais ainda traziam traços do passado ou se relacionavam com os objetos deixados. Isso é perceptível na cultura das comunidades estudadas que guardam os conhecimentos e técnicas dos ameríndios na confecção das peças de barro pelas mulheres louceiras, comprovados pelas entrevistas e em outras pesquisas de cunho Etnográfico que descrevem o criar, saber e fazer das cerâmicas nas comunidades pesquisadas, como foi abordado no subcapítulo 2.3, do capítulo 2 e subcapítulo 3.4, do capítulo 3. Esses fatos despertam a compreensão em vários aspectos científicos, inclusive no âmbito da construção das teorias jurídicas que serão analisadas no próximo tópico.

4.4.1 Teorias jurídicas sobre a normatividade comunitária

A abordagem é iniciada pelo juspositivismo, um paradigma marcadamente Kelsiano, pois a legislação de proteção do patrimônio arqueológico deve ser considerada no meio político de sustentação da sociedade moderna. Nesse modelo, se estabelece a legislação como prioritária dentre as fontes do Direito do modelo de Estado Moderno europeu, como também de que este seria o único legitimado a produzir as normas jurídicas. A ideologia contruída partia da lógica de uma ordem jurídica comum a qual

toda a coletividade deveria se submeter.⁶⁵¹ Ora, essa herança da legalidade é deixada para a sociedade contemporânea, e, em princípio, é imposta de modo genérico aos componentes da sociedade, como é o caso da legislação arqueológica instituída pelo Estado. Embora a criação tenha sido importante devido a destruição de sambaquis por empreendimento econômicos, a Lei não observa as dinâmicas sociais das comunidades do Carmo e Santa Luzia do Maruanum.

A tentativa de mudança desse paradigma surge com movimento de cunho popular em meados da década de 80, que trouxe uma revisão para os modelos democráticos em países como o Brasil, Bolívia, Venezuela e Equador, inaugurando o denominado Novo Constitucionalismo Democrático Latino – americano ou Constitucionalismo Andino.⁶⁵² O art. 1º, inciso v, da Constituição brasileira de 1988 intitui o pluralismo político entre os seus princípios do Estado Democrático Brasileiro, diante de reconhecimento da existência de diversificação na população brasileira. “*Las reformas y de los nuevos textos constitucionales se modifica substancialmente el entendimiento de la unidad nacional, a fin de remarcar que esta no es fruto de una homogeneización de las diferencias culturales*”⁶⁵³. A partir desse momento o Estado hegemônico passa por pressões sociais para o reconhecimento de outras identidades, como também a construção de formação de ordem política, epistêmica, jurídica e social diversa assegurada a participação democrática.

Mas o Estado Moderno impôs o seu Direito fundamentado no monismo, ou seja, o Estado é o único detentor da criação de normas jurídicas e “o único agente legitimado capaz de criar legalidade para enquadrar e assegurar as formas de relações sociais”⁶⁵⁴. Tudo para continuar a dominação na América-Latina, já que o Estado com suas organizações foi imposto aos povos. A modernidade não é ideologicamente preparada

⁶⁵¹CALEIRO, Manuel Munhoz; WANDSHEER, Clarissa Bueno. Sistema Jurídico originário: entre o plural e o diverso. In: TARREGA, Maria Cristina Vidotte Blanco; SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés; CALEIRO, Manuel (Orgs.). **Estados e Povos na América Latina Plural**. Goiânia: Puc Goiás, 2016. p. 156-157.

⁶⁵²TARREGA, Maria Cristina Vidotte Blanco; GONÇALVES, Daniel Diniz. Fundamentos Teórico para uma América Latina plural. In: TARREGA, Maria Cristina Vidotte Blanco; SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés; CALEIRO, Manuel (Orgs.). **Estados e Povos na América Latina Plural**. Goiânia: Puc Goiás, 2016. p. 77.

⁶⁵³UPRIMNY, Rodrigo. Las transformaciones constitucionales recientes en América Latina: tendencias y desafíos. In: GARAVITO, César Rodríguez (Org.). **El derecho en América Latina: un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI**. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2011. p. 109-138. p. 111.

⁶⁵⁴WOLKMER, Antônio Carlos. **Pluralismo jurídico: fundamentos de uma nova cultura do direito**. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 2015. p. 39.

para considerar a “complexidade dos fatos da vida”⁶⁵⁵. O Estado surge como o mecanismo de legitimá-la, para construir uma identidade nacional única, com “padrões, normalidade e simplificações, silenciando toda uma variedade de existências humanas diversificadas no espaço territorial”⁶⁵⁶. Significou a imposição de uma identidade sobre várias identidades culturais próprias que compõem os diversos territórios, como dos povos indígenas e tradicionais.

Ademais, a superioridade do Direito Estatal desconsiderou as práticas consuetudinárias e informais dos Direitos dos nativos, subjugando-os ao descaso e à marginalidade, ao contrário impôs os princípios e diretrizes do Direito do colonizador para atender o projeto dominador, eurocentrico. Mais tarde percebe-se que há uma coalizão com a estrutura elitista do poder.⁶⁵⁷ A dogmática jurídica é articulada em um Direito instrumentalizado com aparato em técnica coativa, uma sanção organizada que coaduna na autoridade Estatal, nesse caso, representada pelos funcionários técnicos.⁶⁵⁸ Conforme destaca Wolkmer⁶⁵⁹ “toda a validade e eficácia da ordem jurídica embasam-se prioritariamente na positividade sustentada e garantida pela força potencializadora do Estado”. Como já ressaltado o Estado Liberal e o Contratualismo político fundados nos princípios burgueses foi o pilar da racionalização jurídica positivista, entranhada no princípio da presunção da universalidade e neutralidade das regras jurídicas estatais.⁶⁶⁰

A lógica de que “todo direito é criação do Estado e o Direito Estatal é Direito Positivo”⁶⁶¹ é posta em xeque a partir do pluralismo jurídico que “não só deixa de associar Direito como o Direito Positivo, como sobretudo, admite a existência de Direito sem o Estado”⁶⁶². Essas novas concepções surgem a partir dos movimentos sociais insatisfeitos com a dominação e o autoritarismo. Diante das resistências da sociedade há a ruptura do individualismo e o reconhecimento da identidade coletiva, ou seja, do sujeito coletivo e sua construção social.⁶⁶³

⁶⁵⁵TARREGA, Maria Cristina Vidotte Blanco; GONÇALVES, Daniel Diniz. Pluralismo epistemológico no direito e nas universidades. *Revista da Faculdade de Direito da UFG*, v. 39, n. 1, p. 173-191, 2015. p. 181.

⁶⁵⁶Idem.

⁶⁵⁷WOLKMER, Antônio Carlos. **Pluralismo jurídico**: fundamentos de uma nova cultura do direito. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 2015. p. 89.

⁶⁵⁸Ibidem, p. 64.

⁶⁵⁹Idem.

⁶⁶⁰Ibidem, p. 68.

⁶⁶¹Ibidem, p. 65.

⁶⁶²Idem.

⁶⁶³Ibidem, p. 129.

Nesse seguimento, os direitos dos povos, como é o caso dos quilombolas foram negados durante séculos, sendo resguardado “o mínimo de proteção do que é seu por direito, deixando para trás a condição de negro, marcadamente de ex-escravo, e assumindo uma posição de sujeito de direitos e de cidadania, que lhes foram negados”⁶⁶⁴. Considerado como sub-humanidade são os únicos que precisam ficar agarrados à terra, porém “são esquecidos pelas bordas do planeta nas margens dos rios, nas beiras dos oceanos (...) são caiçaras, índios, quilombolas e aborígenes”⁶⁶⁵.

Os entedimentos sobre o pluralismo jurídico foram iniciados com a tese doutoral de Boaventura de Souza Santos, na análise das justiças utilizadas em uma favela no Rio de Janeiro, pseudo denominada por ele de “Pasárgada”. Na ocasião, argumentou que as práticas comunitárias eram direito próprio uma vez que não eram realizadas pelo Estado, mas a resolução de conflitos ocorria na associação de moradores. Porém, não há que se falar em sociedade com cultura diferenciada no caso analisado por ele, mas mero vazio normativo e ausência de políticas públicas, consequentemente de um serviço público que pudesse compor os litígios.⁶⁶⁶

Também foi criticado em decorrência de estudos de casos semelhantes em que acontecem imposição de penalidade crúeis pelos poderes dominantes nessas comunidades urbanas, como por exemplo proveniente do tráfico ilícito de entorpecentes, dentre outras atividades caracterizadas como ilícitas pelo Estado.⁶⁶⁷ Embora tenha absorvido as críticas, insistiu que as práticas são experiências de pluralismo jurídico, diferente do que ocorre com os povos indígenas e tradicionais que possuem direitos próprios fora do Direito Estatal.

Nessa concepção de pluralismo jurídico “existiriam vários espaços estruturais do Direito Não Estatal, vigorando em cada um deles uma forma de direito, inclusive nos espaços urbanos, que deveriam ser incorporados ao Direito estatal para democratizá-lo”⁶⁶⁸. Tanto a Bolívia como a Venezuela propoem em suas constituições formas de pluralismo político e consequentemente jurídico, com o reconhecimento pelo Estado de

⁶⁶⁴DIAS, Vercilene Francisco. **Terra versus território: uma análise jurídica dos conflitos agrários internos na comunidade quilombola Kalunga de Goiás**. Dissertação (mestrado). Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Direito, Programa de Pós-Graduação em Direito Agrário, Goiânia, 2019. p. 43.

⁶⁶⁵KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. p. 21.

⁶⁶⁶CALEIRO, Manuel Munhoz; WANDSHEER, Clarissa Bueno. Sistema Jurídico originário: entre o plural e o diverso. In: TARREGA, Maria Cristina Vidotte Blanco; SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés; CALEIRO, Manuel (Orgs.). **Estados e Povos na América Latina Plural**. Goiânia: Puc Goiás, 2016. p. 160.

⁶⁶⁷Ibidem, p. 187.

⁶⁶⁸Ibidem, p. 189.

sistemas normativos externos a ele. Mas nos dias atuais esse reconhecimento normativo tem se mostrado como uma forma de controle para aliviar as resistências dos povos diversos, que possuem seus costumes específicos.

No Brasil, existem tensões entre os povos e o Estado que estão no cerne dos interesses econômicos. No caso das comunidades do Carmo e Santa Luzia do Maruanum, há a luta pelo reconhecimento de sua territorialidade frente às ameaças da expansão do capital. Um processo moroso que está se delongando durante vários anos e até o momento somente Santa Luzia possui o laudo antropológico que confirma a convivência coletiva comunitária. Mas em ambas as comunidades estão presentes os elementos de autodefinição e autodeterminação, como demonstrado nos capítulos 2, subcapítulo 3.4, e no capítulo 4, o subcapítulo 4.3.1, que se coadunam por serem considerados como remanescente de quilombo reconhecidos nas rodas de marabaixo (praticada pelos descendentes de Africanos no Amapá), nos festejos dos santos padroeiros, nas plantações, em especial da macaxeira para a produção de farinha, na distribuição de atividades agrícolas e na presença marcante da parentalidade e amigabilidade, dentre outras características.

Dentro das explicações das normatividades que são produzidas por outras fontes, diversas ao Estado, está o pluralismo jurídico. Wolkmer⁶⁶⁹ assinala que se trata de “multiplicidade de manifestações e práticas normativas existentes num mesmo espaço sociopolítico, interagidas por conflitos ou consensos, podendo ser ou não oficiais e tendo sua razão de ser nas necessidade existenciais, materiais e culturais”. Diante da crise na própria modernidade, o Estado munido de seu sistema jurídico tem que fazer concessões à sociedade, para que isso ocorra incluem práticas jurídicas aplicadas à margem do poder hegemônico. Essas práticas jurídicas entram como novas fontes do Direito. O autor acaba por elencar a condição como a efetividade material e a formal. No primeiro, há o reconhecimento das subjetividades (individuais e coletivas) ética e justas das necessidade humanas; e no segundo, o formal constitui-se da materialização mediante abertura do processo democrático descentralizado, comunitário-participativo que se dá com o envolvimento dos movimentos sociais. É a concretização ética da alteridade e racionalidade emancipatória.⁶⁷⁰

⁶⁶⁹WOLKMER, Antônio Carlos. **Pluralismo jurídico**: fundamentos de uma nova cultura do direito. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 2015. p. 257.

⁶⁷⁰Ibidem, p. 273 e 275.

Portanto, assegura o espaço político propício à autodeterminação e auto-organização das estruturas sociais significa garantir a característica emancipatória. Nesse sentido, para se considerar a realidade é importante observar a particularidade dos sujeitos, inclusive no que tange aos conhecimentos nos seus múltiplos, assim sendo, a pluralidade epistemológica e a cultural.⁶⁷¹ Para os defensores do pluralismo, a interculturalidade é elemento obrigatório:

Los términos pluri o multi culturalidad sólo denotan un nivel descriptivo que da cuenta de una pluralidad étnica y cultural que eventualmente incluye el reconocimiento a la diferencia; mientras que inter-culturalidad necesariamente retrotrae a las relaciones coloniales y con ello a la posibilidad de instalar la acción de los pueblos indígenas como lucha política por una reparación que contenga además del reconocimiento legal, transformaciones estructurales en las relaciones de exclusión”⁶⁷².

Diante da crise no próprio sistema que conformam nas ausências do Estado, iniciou a mobilização para a flexibilização desse processo pelo pluralismo. Mas a tentativa de inclusão de novos sistemas passa pelo crivo da modernidade e mera tentativa de aliviar as tensões dos movimentos sociais. Assim, “(...) tem resultado no subjulgo dos sistemas jurídicos locais ao direito estatal”⁶⁷³, é necessário um diálogo intercultural, caso contrário mantém-se a hegemonia do Estado e continuidade da imposição de direitos individuais.

O que os movimentos sociais quilombobas reivindicam é o respeito às diferenças para o alcance do exercício de direitos enquanto povos, que, diga-se de passagem, tiveram seu território protegido pelos próprios comunitários sem a presença do Estado durante longo tempo.⁶⁷⁴ O que de fato os povos querem é o reconhecimento de seus territórios pelo Estado diante do avanço do capital, para que enfim, pratiquem as suas culturas, notadamente diversas à imposta pelo poder hegemônico. As comunidades vivem com

⁶⁷¹TARREGA, Maria Cristina Vidotte Blanco; GONÇALVES, Daniel Diniz. Fundamentos Teórico para uma América Latina plural. In: TARREGA, Maria Cristina Vidotte Blanco; SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés; CALEIRO, Manuel (Orgs.). **Estados e Povos na América Latina Plural**. Goiânia: Puc Goiás, 2016. p. 232 e 234.

⁶⁷²CASTRO LUCIC, Milka. La Cuestión intercultural: de la exclusión a la regulación. In: CASTRO LUCIC, Milka. **Los desafíos de la interculturalidad: identidad, política y derecho**. Santiago de Chile: Programa Internacional de Interculturalidad Vicerrectoría de Investigación y Desarrollo, Universidad de Chile, 2004. p. 131.

⁶⁷³TARREGA, Maria Cristiana Vidotte. Pluralismo jurídico, etnodesenvolvimento e a reafirmação do estado. In: CERVANTES, Daniel Sandoval; ROCHA, Blanca Estela Melgarito; MAQUEIRA, Leonel Caraballo. (Orgs.) **Derecho, lucha de clases y reconfiguración del capital en Nuestra América**. v. 1, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2019. p. 75.

⁶⁷⁴DIAS, Vercilene Francisco. **Terra versus território: uma análise jurídica dos conflitos agrários internos na comunidade quilombola Kalunga de Goiás**. Dissertação (mestrado). Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Direito, Programa de Pós-Graduação em Direito Agrário, Goiânia, 2019. p. 43.

seus próprios sistemas jurídicos de direito, que não necessariamente precisam ser chancelados pelo Estado.

Com o pluralismo jurídico denota-se a hierarquia do sistema hegemônico, já que o reconhecimento da normatividade extraoficial pelas instâncias superiores oficiais. De fato, os Estados-Nacionais decidem “o que vale e o que não vale dentro do espaço geopolítico”⁶⁷⁵. Apresenta-se como a reafirmação do Direito Estatal, pois discute-se se a maneira como foi idealizado permite a coexistência de outros sistemas de justiça e se podem sobreviver ou não quando são submetidos ao estatal e aos seus institutos e instrumentos.⁶⁷⁶

A outra discussão é sobre a incorporação de normas ao sistema hegemônico ou existência de mais de um ordenamento jurídico pelo Estado, ou seja, monismo ou dualismo.⁶⁷⁷ Seria então, a sujeição da cultura local à concepção da modernidade formada pelo tripé Direito/Estado e mercado, uma retroalimentação do Estado Ocidental, ou a própria transformação do sistema de justiça local em direito considerada a formação a partir da ordem estatal posta. Neste caso, ainda que ocorra o reconhecimento, no jogo de forças o direito tradicional perde a estrutura hegemônica, isso acarreta a prevalência do juspositivismo e inviabiliza o diálogo intercultural.⁶⁷⁸

No entanto, ainda há outra discussão quanto à intranormatividade dos povos fundada na prática sócio-cultural que Souza Filho⁶⁷⁹ denomina de jusdiversidade, ou simplesmente “diversidade” como destacou Ariza Santamaria⁶⁸⁰ no VIII Congresso de Socioambiental realizado na cidade de Curitiba, Paraná. A Jusdiversidade é a cultura ao passo que o pluralismo jurídico é o contraponto ao mundo jurídico hegemônico com

⁶⁷⁵CALEIRO, Manuel Munhoz; WANDSHEER, Clarissa Bueno. Sistema Jurídico originário: entre o plural e o diverso. In: TARREGA, Maria Cristina Vidotte Blanco; SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés; CALEIRO, Manuel (Orgs.). **Estados e Povos na América Latina Plural**. Goiânia: Puc Goiás, 2016. p. 170.

⁶⁷⁶TARREGA, Maria Cristiana Vidotte. Pluralismo jurídico, etnodesenvolvimento e a reafirmação do estado. In: CERVANTES, Daniel Sandoval; ROCHA, Blanca Estela Melgarito; MAQUEIRA, Leonel Caraballo. (Orgs.) **Derecho, lucha de clases y reconfiguración del capital en Nuestra América**. v. 1, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2019. p. 67-68.

⁶⁷⁷Idem.

⁶⁷⁸Ibidem, p. 68-69.

⁶⁷⁹SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. Natureza e Povos: Diversidade. **VIII Congresso de Direito Socioambiental**. Centro de Pesquisa e Extensão em Direito Socioambiental (CEPEDIS) 5 de junho de 2019. Disponível em: <https://www.facebook.com/cepedis/videos/2099690006995142>. Acesso em: 30 out. 2020.

⁶⁸⁰ARIZA SANTAMARIA, Rosemberg. Natureza e Povos: Diversidade. **VIII Congresso de Direito Socioambiental**, Centro de Pesquisa e Extensão em Direito Socioambiental (CEPEDIS) 5 de junho de 2019. Disponível em: <https://www.facebook.com/cepedis/videos/2099690006995142>. Acesso em: 30 out. 2020.

fundamento meramente jurídico de existência.⁶⁸¹ Ariza Santamaria⁶⁸² destacou como exemplo de diversidade a comunidade afrodescendente em Chocó, na Colômbia. A comunidade pratica pela resistência a contra linguagem com a língua do opressor, ou seja, constroem outra língua dentro da língua do opressor ao resgatar os seus costumes africanos.

Essa nova construção faz a constatação de que existem povos indígenas e comunidades tradicionais com organizações sociais, estruturados e concebidos com modos diversos dos que estão estabelecidos no marco da arbitrariedade constituída pelo território dos Estados-Nacionais da América Latina. É uma pluralidade com direito próprio, expressões sociais diversas da que se assenta a sociedade hegemônica e que não integraram a “universalidade criada pela Constituição impositiva”⁶⁸³.

A teoria da jusdiversidade ainda em construção no meio jurídico, é uma realidade vivida pelos povos. Foi iniciada e discutida a partir da observação das dinâmicas sociais dos povos. Suas culturas e seus modos existem independentemente das regras dos Estados, mas amparados por práticas culturais próprias que normatizam o desenvolver do cotidiano comunitário. Essa sociodiversidade ou etnobioidiversidade ainda está conectada com valores que a modernidade separou, tais como a moral, a ética, o espiritual e a natureza, todos interligados. Silva⁶⁸⁴ destaca que deve-se considerar que “os direitos da natureza, direitos territoriais e culturais dos povos estão integrados numa complexa teia cosmológica (...)” isso forma o que se considera como Jusdiversidade.

Nas comunidades quilombolas do Carmo e Santa Luzia do Maruanum há uma relação pré-estabelecida entre as comunidades e os vestígios arqueológicos, que é inerente à vida coletiva comunitária. Portanto, se houver a aplicação da legislação de proteção do Patrimônio Arqueológico ocorrerá a violação da cultura dessas comunidades, de sua cosmologia e da própria natureza. Nesse sentido, “os princípios universais de reconhecimento integral dos valores de cada povo somente podem ser formulados como

⁶⁸¹ARIZA SANTAMARIA, Rosemberg. Natureza e Povos: Diversidade. **VIII Congresso de Direito Socioambiental**, Centro de Pesquisa e Extensão em Direito Socioambiental (CEPEDIS) 5 de junho de 2019. Disponível em: <https://www.facebook.com/cepedis/videos/2099690006995142>. Acesso em: 30 out. 2020.

⁶⁸²Idem.

⁶⁸³SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **A liberdade e outros direitos: ensaios socioambientais**. Curitiba: Letra da Lei, 2011. p. 55.

⁶⁸⁴SILVA, Liana Amin Lima da. **Consulta Prévia e Livre Determinação dos Povos Indígenas e Tribais da América Latina: Re-existir para Co-existir**, 2017. Tese (doutorado em Direito). Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2017. p. 164.

liberdade de agir segundo suas próprias leis, o que significa, ter reconhecido o seu direito e sua jurisdição”⁶⁸⁵.

A Jusdiversidade existe antes mesmo da concepção do Estado-Nação. É notório o fato de coexistência de sistema não estatal, orientado pelos próprios povos indígenas e tradicionais, os que perduraram diante da política assimilacionista de integração. Também não se pode dizer que é a mesma coisa que pluralismo, isso seria uma limitação. No pluralismo há a alteridade do Estado-Nação e os povos, a jusdiversidade é um fato e existe independente do reconhecimento pelos Estados, ou seja, de sua legitimidade ou constitucionalidade.⁶⁸⁶ E ocorre coletivamente internamente entre os diversos grupos sociais com cultura denominada de tradicional já que não é uma evocação do hegemônico.

Entende-se que as práticas exercidas pelas comunidades quilombolas do Carmo e Santa Luzia do Marauanum ocorrem sem a interferência direta do Estado, apesar da legislação de proteção do patrimônio arqueológico cominada com as penalidades do Código Penal e com a Lei de Crimes Ambientais. Ou seja, a lei existe mas não é cumprida, simplesmente por não ser o costume da comunidade. Essas comunidades desenvolvem sua normatividade própria em relação aos vestígios arqueológicos sem a necessidade de reconhecimento pelo Estado. A vida se dá coletivamente, com suas próprias normas, por isso entende-se mais adequado afirmar que se está diante da teoria da jusdiversidade. Porém, é bom deixar claro que se for necessário o reconhecimento Estatal dessa normatividade comunitária, há que se falar em pluralismo jurídico. De fato, não há exclusão de uma teoria pela outra.

O Direito Posto pode estabelecer regras que nem sempre serão obdecidas, pois só são reprimidas as que interessam a repressão.⁶⁸⁷ No caso em análise não se aplicam as legislações por ferir o direito interno das comunidades. Ademais, a proteção foi criada pela própria modernidade no intuito de impor limites a si própria, para evitar o pontencial lesivo do avanço do capital sobre os materiais arqueológico deixados no decorrer da história das civilizações.

⁶⁸⁵SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **A liberdade e outros direitos: ensaios socioambientais**. Curitiba: Letra da Lei, 2011. p. 56.

⁶⁸⁶CALEIRO, Manuel Munhoz; WANDSHEER, Clarissa Bueno. Sistema Jurídico originário: entre o plural e o diverso. In: TARREGA, Maria Cristina Vidotte Blanco; SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés; CALEIRO, Manuel (Orgs.). **Estados e Povos na América Latina Plural**. Goiânia: Puc Goiás, 2016. p. 167.

⁶⁸⁷SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. Natureza e Povos: Diversidade. **VIII Congresso de Direito Socioambiental**. Centro de Pesquisa e Extensão em Direito Socioambiental (CEPEDIS) 5 de junho de 2019. Disponível em: <https://www.facebook.com/cepedis/videos/2099690006995142>. Acesso em: 30 out 2020.

A própria comunidade produz seu conhecimento, inclusive sobre esses bens, que não depende de uma validade científica. A Arqueologia enquanto epistêmica desconsiderou as multivocalidades dessas comunidades sobre o passado. Ao que atualmente a arqueologia do presente tenta sua compreensão. É necessário a descolonização do conceito tradicional de patrimônio arqueológico⁶⁸⁸. Não é a mera construção de uma legislação de viés colonial que caracteriza a preservação desses ditos bens, mas “a compreensão e o respeito dos modos com que as populações locais se relacionam com esse patrimônio e constroem a narrativa a partir dele”⁶⁸⁹.

4.2.2 O direito aos modos de vida comunitário em interação com o material arqueológico

O *caput*, do art. 231 da Constituição brasileira assegura que “são reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, como também os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam (...)”⁶⁹⁰ e o art. 68 reconhece a territorialidade dos remanescentes quilombos. Dessa maneira, garantiu o direito dos povos de manter sua “ordem legal interna”⁶⁹¹. Esse direito é extensivo a todos os povos tradicionais que possuem cultura e modos de vida próprios, ou seja, que não estão integrados à sociedade moderna ou “fora do paradigma da modernidade”⁶⁹². As suas formas políticas não se vinculam às estatais, em razão de exercerem seus próprios costumes internamente. A própria comunidade se organiza e escolhe, decide a forma como quer viver, decide as normas.⁶⁹³ Os membros dessa sociedade, que se denomina na tese como diversa convivem entre si com regras comunitárias de bem viver.

⁶⁸⁸SILVA, Ana Cristina Rocha; SIMONIAN, Lígia T. Lopes. Direitos culturais na Amazônia: o Lugar do Patrimônio arqueológico nas políticas públicas de preservação cultural. *In: Natureza, sociedade e direitos: políticas e conflitos na América Latina e na Pan-Amazônia*. Belém: Seminário Internacional América Latina (II SIALAT) - Universidade Federal do Pará, 2017. p. 2174

⁶⁸⁹Idem.

⁶⁹⁰BRASIL, **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em 18 de set de 2020. s/n.

⁶⁹¹SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. Dos Índios: art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens. *In: CANOTILHO, J.J. Gomes; SARLET, Ingo Wolfgang; STRECK, Lênio Luiz; MENDES, Gilmar Ferreira*. (Orgs.) **Comentários à Constituição do Brasil**. 2. ed. São Paulo: Saraiva Educação, 2018. s/n.

⁶⁹²Idem.

⁶⁹³GUTIÉRREZ, Raquel; SALAZAR LOHMAN, Huáscar (2015). Reproducción comunitaria de la vida. Pensando la transformación social en el presente. **El apantle. Revista de estudios comunitarios**, Puebla (México), n. 1, p. 15-50, 2015. p. 20.

Esse modo próprio é facilmente percebido quando se trata de povos indígenas, algumas ainda utilizam a língua materna. No caso dos tradicionais, eles até utilizam a língua do colonizador, mas tem maneiras e normas internas de viver em comunidade, notadamente sociodiversas que se relacionam com a natureza, misticismo, religiosidade, moral e arqueológico. Portanto, “a Constituição de 1988 reconhece como legítima uma ordem que desconhece, já que fundada nos chamados usos, costumes e tradições”⁶⁹⁴. A Convenção 169 da OIT deixa evidente que não há diferenças entre povos indígenas e tribais (tradicionais), “porque todos tem direito de existir e a viver em um território determinado onde possam reproduzir-se cultural e economicamente”⁶⁹⁵. A auto-identificação quanto grupo coletivo é elementar aos povos tradicionais.

Outro aspecto que exige compreensão no que tange essas comunidades quilombolas é o instrumento de Tombamento criado pelo Direito Moderno para a proteção dos bens culturais, que, segundo o Decreto Lei n. 25/1937, impõe limitações ao exercício da propriedade, aos direitos de uso. Eles são geradores de conflitos entre a normatividade estatal e as práticas comunitárias. Está previsto no parágrafo 5º, do art. 216 da Constituição de 1988, que “ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos”⁶⁹⁶. No entanto, talvez seja desafiador identificar o que seria “antigo quilombo”, isso porque no seu entorno há um patrimônio vivo, de modo que o Estado não pode impor limites à conservação do território, não tendo o direito de restringir a utilização do espaço coletivo e impedir a continuidade da construção identitária.⁶⁹⁷

Nesse tipo de tombamento, não há que se falar de limitações à propriedade coletiva, a não ser que se constitua em um prédio histórico em razão das suas características.⁶⁹⁸ Em determinadas situações a utilização do aparato do Estado, como

⁶⁹⁴SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. Dos Índios: art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens. *In*: CANOTILHO, J.J. Gomes; SARLET, Ingo Wolfgang; STRECK, Lênio Luiz; MENDES, Gilmar Ferreira. (Orgs.) **Comentários à Constituição do Brasil**. 2. ed. São Paulo: Saraiva Educação, 2018. s/n.

⁶⁹⁵SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. Os povos tribais da Convenção 169 da OIT. **Revista da Faculdade de Direito UFG**, v. 42, n 3, p. 155-179, set/dez., 2018. p. 176.

⁶⁹⁶BRASIL, **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 18 set. 2020. s/n

⁶⁹⁷NERI, Jefferson Crescencio. **Proteção jurídica e gestão em colaboração do patrimônio cultural quilombola**: as arqueologias práticas comunitárias como base para a proteção e autogestão cultural e territorial sustentável, do lugar ao planeta. 2017, 355p: il., Tese (Doutorado em Cotutela em Direito, política e Sociedade (UFSC) e Patrimônio Cultural (UTAD)). Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina e Quartenário, Materiais e Culturas: Universidade de Trás-os-montes e Alto Douro, Florianópolis e Vila Real: UFSC e UTAD, 2017. p. 217.

⁶⁹⁸Ibidem, p. 218.

único legitimado, pode atropelar a comunidade. Em decorrência disso, nas intervenções realizadas pelo Estado nessas comunidades quilombolas, primeiramente deve ser observada a consulta prévia, livre, informada e consentida aos povos, respeitando a organização social própria desses povos.

Ademais, é difícil “separar o que em campo seria o antigo quilombo, do que seria a comunidade”⁶⁹⁹. Nos territórios quilombolas se dão as dinâmicas socioambientais, os seus costumes e modos de vida. Normas internas que se transformam ao longo de tempo, não são estáticas e o tombamento deve respeitar essa sociodiversidade, já que é reconhecida a organização social, a decisão deve ser das comunidades quilombolas.

O parágrafo 1º, do art. 231 da Constituição reforça a ideia da organização social própria dos povos ao assegurar o usufruto exclusivo da terra pelos povos indígenas e extensivo às comunidades tradicionais, “com sua característica de permanente, mesmo quando parte dela adormece para reproduzir-se ecologicamente, ou quando é intocada pelo imperativo do sagrado”⁷⁰⁰. Isso decorre dos usos, costumes e tradições coletivas dos povos.

Além desse artigo constitucional e do art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, existem leis brasileiras que estabelecem a proteção à organização social dos povos indígenas, quilombolas e tradicionais, o direito às suas culturas, a sua territorialidade, tais como o inciso I, art. 3º, do Decreto n. 6.040/2007, que dispõe sobre a política Nacional do Desenvolvimento dos povos, e também o *caput* e parágrafo 1º, do art. 2º do Decreto n. 4.887/2003, que regulamenta o procedimento para identificação, demarcação e titulação de terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos que trata o ADCT. Para além disso, complementam essa ideia a Convenção 169 da OIT que equiparou o tratamento destinados aos povos indígenas às comunidades tradicionais ou, como intitula, aos “povos tribais”, em um movimento de extensão de reconhecimento da sociodiversidade dos povos (*vide* subcapítulo 4.3, deste capítulo).

⁶⁹⁹NERI, Jefferson Crescencio. **Proteção jurídica e gestão em colaboração do patrimônio cultural quilombola**: as arqueologias práticas comunitárias como base para a proteção e autogestão cultural e territorial sustentável, do lugar ao planeta, 2017, 355p: il., Tese (Doutorado em Tutela em Direito, política e Sociedade (UFSC) e Patrimônio Cultural (UTAD)). Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina e Quaternário, Materiais e Culturas: Universidade de Trás-os-montes e Alto Douro, Florianópolis e Vila Real: UFSC e UTAD, 2017. p. 220.

⁷⁰⁰SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. Dos Índios: art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens. In: CANOTILHO, J.J. Gomes; SARLET, Ingo Wolfgang; STRECK, Lênio Luiz; MENDES, Gilmar Ferreira. (Orgs.) **Comentários à Constituição do Brasil**. 2. ed. São Paulo: Saraiva Educação, 2018. s/n.

Ao seguir esse entendimento chega-se à conclusão de que é considerada a interpretação sistêmica da Constituição de 1988 e dos dispositivos legislativos, no sistema legal atual, há o pleno reconhecimento da existência de estruturas políticas próprias e internas nas comunidades tradicionais. Há no caso, a invocação do princípio da unidade da constituição que consiste na interpretação da constituição de maneira global, ou seja, as normas constitucionais não podem ser consideradas isoladamente ou dispersas, mas como integrada num sistema interno unitário de normas e princípios.⁷⁰¹

Diante das argumentações abordadas, nas comunidades do Carmo de Santa Luzia do Maruanum há organização com estruturas sociais específicas, que nitidamente diferenciam-se das estruturas impostas pela sociedade moderna, conforme observado durante a pesquisa. Nessas comunidades a relação com o patrimônio arqueológico, “coisa de índios”, não se desenvolvem a partir da coisificação, do lucro com a finalidade de acumulação do capital, ou com o estabelecimento de valores econômicos, do preço – ou melhor dizendo do valor de troca do bem –, mas como parte de suas rotinas diárias, das suas atividades no campo, lugares em que encontram esses achados e que deixam por lá.

Nesse sentido, as comunidades têm o direito de usar a terra da maneira que lhe convier. É ela quem tem o poder de decidir como fazer o aproveitamento ou não de determinada área. Tal fato denota que elas também decidirão a forma de utilização do material arqueológico existentes em seus territórios, os quais podem ou não ser ressignificados, para darem continuidade às tradições e técnicas de concepção pré-históricas para a confecção de louças de barro, pois convivem e fazem parte das suas dinâmicas sociais o material arqueológico de civilizações passadas, extintas ou não.

Portanto, as leis de proteção dos bens arqueológicos não se aplicam as comunidades do Carmo e Santal Luzia do Marunaum, pois ferem a existência coletiva, suas organizações sociais e o domínio de seus territórios. Trata-se de uma ação legislativa nula ou inexistente para os povos, já que viola os princípios constitucionais garantidos para suas continuidade ao longo do decurso do tempo e reprodução de suas vidas.

“Cantar, dançar e viver a experiência mágica de suspender o céu é comum em muitas tradições. Suspender o céu é ampliar nossos horizontes; não um horizonte prospectivo, mas um existencial. É enriquecer nossas subjetividade (...)”⁷⁰². O sistema moderno de desenvolvimento econômico é potenciammente danoso ao patrimônio arqueológico em grandes proporções, mas para as comunidades quilombolas do Carmo e

⁷⁰¹CANOTILHO, J.J. Gomes. **Direito Constitucional**. 6. ed. Coimbra: Livraria Almedina, 1993.

⁷⁰²KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. p. 32.

Santa Luzia do Maruanum a interação com o material arqueológico é fonte de vida, de existência comunitária.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa foi desafiadora, pois desbrava a ideologia política e econômica da modernidade com seu viés jurídico dúbio. De um lado, aponta-se para a proteção legal imposta pelo Direito Estatal, e de outro as normatividades provenientes das práticas costumeiras das comunidades do Carmo e Santa Luzia do Maruanum face ao material arqueológico presente em seus territórios.

Notadamente, as terras amapaenses foram objeto de disputas entre França e Portugal em decorrência da descoberta de ouro no período colonial. Mas, a constituição da povoação europeia também se deu com a vinda de famílias portuguesas da Ilha de Açores e Marrocos com seus escravizados africanos. Era terra prometida, o que não se cumpriu, pois havia ausência de infraestrutura. Alguns brancos permaneceram na região, outros retornaram a sua origem ou buscaram se assentar em outras regiões do Brasil. Os escravizados mantinham-se nas localidades, pois não tinham outra opção, de modo que foram formando as comunidades tradicionais contemporâneas, com saberes gerados por antepassados que fizeram toda a diferença para a sobrevivência no passado e agora no presente.

As comunidades do Carmo e Santa Luzia do Maruanum reconhecem-se como quilombolas a partir da autoatribuição. Eles acreditam que a origem dos povoados tem a influência dos antepassados africanos e ameríndios. Fazem correlações ao surgimento dos quilombos com utilização de mão de obra escravizadas de seus ascendentes na construção da Fortaleza São José em Macapá, iniciada em 1764. Durante as imposições de trabalhos forçados e açoites, as rebeliões eram constantes nessas áreas. A história demonstra que o passado foi marcado por atrocidades e como resistência ocorriam as constantes fugas dos escravizados ao redor da densa floresta e dos rios amazônicos. Por ocasião do processo de abolição do sistema escravista e influenciados pela Revolução Haitiana, chegou-se a criar a República do Cunani, em 1885, nas terras em que hoje se localiza o município de Amapá.

O sistema escravocrata deixou marcas até os dias atuais nas regiões brasileiras, com o modelo exploratório que se mantém com capital a partir a implementação do ideário desenvolvimentista baseado na apropriação dos recursos naturais. Os prejuízos e ameaças às comunidades tradicionais localizadas no Distrito do Maruanum são incalculáveis. Porém, elas resistem em meio a todos esses processos, inclusive ao de exclusão pela sociedade moderna, já que nem todos são realocados no sistema de trabalho

capitalista. Como descrito, o processo de branqueamento e busca pela mão de obra branca se deu em todo o País após a abolição da escravidão. Alguns desses desempregados foram empurrados para guetos das cidades e outros se refugiaram em quilombos em área rural.

Todos esses fatos históricos contribuíram para a formação dos quilombos do Carmo e Santa Luzia do Maruanum e reprodução de suas vidas. A sua continuidade cultural ao longo do tempo marca as características peculiares e a relação com a natureza, da qual são dependentes. O Rio Maruanum corta a comunidade com toda a biodiversidade local e fornece os alimentos às existências, mas em virtude do avanço da exploração econômica essa fonte de vida pode tornar-se escassa para essas gentes ribeirinhas.

No cotidiano das comunidades pesquisadas também estão as relações sociodiversas com o material arqueológico existente em seus territórios, que se dá de modo natural e em alguns momentos de realização das atividades do dia a dia, como as atividades de roçagem e plantação de mandioca e de outros alimentos de subsistência comunitária. Com a Etnoarqueologia surge a busca pela compreensão dessa relação entre o material arqueológico, conhecimento e comunidade na expansão da concepção de arqueologia como algo meramente referente às coisas do passado. Nessa nova visão científica há a possibilidade de interação entre o passado e o presente, no sentido de conectar os objetos e conhecimentos de civilizações anteriores à vivência de comunidades contemporâneas. Durante a pesquisa foi perceptível a integração existente entre as “coisas dos índios” e as comunidades, tanto pela expressão da oralidade como nos conhecimentos na retirada do barro e na confecção de peças ou louças pelas louceiras, que detém conhecimentos e técnicas semelhantes aos ameríndios que anteriormente habitaram a região.

Porém, o Direito positivado não acompanha a dinâmica social intrínseca desses povos, simplesmente porque é imposto a todos. O fato é que todos foram englobados como brasileiros sob a égide de uma única identidade, apagando-se a sociodiversidade. Ao criar a legislação de proteção do patrimônio arqueológico para resguardar a intocabilidade do material, objetos deixados por civilizações passadas, pressupõe que será aplicada a todos. Essa normatividade, em princípio, não faz distinção entre as diversas sociedades e modos de vida existentes no Brasil. Contudo, a Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 observa a diversidade e assegura a existência de sociedades com costumes e práticas sociais próprias.

Portanto, a hipótese estabelecida nesta investigação foi a de que a partir da construção da modernidade surge um conflito de proteção aos bens coletivos, material

(objetos arqueológicos) e imaterial (modos de vida das comunidades). Foi confirmado nesta tese que a existência das comunidades quilombolas devem ser respeitadas pela modernidade e pelo modelo imposto pelo Estado quanto à proteção do patrimônio arqueológico.

A tese versou sobre o encontro entre teoria e prática com a abordagem do pluralismo jurídico e da jusdiversidade. A partir disso, as constatações das concepções intrínsecas culturais das comunidades pesquisadas e a concepção do Direito Posto passaram a ser observadas, o que de fato evidenciou que a conduta comunitária em relação aos bens arqueológicos protegidos legalmente se dá sem a interferência Estatal direta, embora ocorra o preceito jurídico de uma conduta ilegal. O que rege são as normatividades internas da comunidade, ou seja, em seus costumes, que no caso estudado são as interações com o patrimônio arqueológico que compõe suas territorialidades.

Nesse primeiro momento, não se estabelece a teoria do pluralismo jurídico, mas sim a jusdiversidade. O pluralismo jurídico ocorrerá, se porventura, surgir uma internormatividade. Isso é, um encontro de normatividades, quando o Estado reconhece a normatividade interna comunitária para evitar o avanço do capital sobre os povos indígenas, tracionais e a natureza. É uma ferramenta utilizada dentro do próprio sistema de Direito Moderno. Nada mais é do que obter o reconhecimento do Estado quanto à diversidade, já que existem suas normas internas regendo o seu cotidiano e suas sobrevivências. Isso se dá na relação com o material arqueológico deixado pelos antepassados e que se desdobram para a contemporaneidade.

Portanto, observou-se que há uma organização social com normatividade própria e peculiaridades específicas referentes às realidades vivenciadas nas comunidades do Carmo e Santa Luzia do Maruanum que se diferencia da sociedade moderna. A partir do advento da Constituição de 1988, em especial de seu art. 231, e da Convenção 169 da OIT, há o reconhecimento da existência das sociedades diversas.

Defende-se na tese a concepção de uma interpretação sistêmica e extensiva desses dispositivos, já que as comunidades tradicionais, como as quilombolas, são equiparadas aos povos indígenas e as relações das comunidades pesquisadas com os objetos arqueológicos se estendem por sua prática cultural, seus modos de vida, misticismos, organizações para os processos de resistência e existência coletiva. Nesse sentido, há uma contradição entre as normatividades dos quilombos e a legislação moderna. Isto é, a legislação de proteção do patrimônio arqueológico fere a normatividade dessas

comunidades, portanto, não há como ser aplicada já que há a proteção constitucional às organizações sociais tradicionais e diversas.

REFERÊNCIAS

- AMAPÁ, GOVERNO DO ESTADO DO AMAPÁ. **Mais seis comunidades são reconhecidas como remanescentes de quilombo no Ap.** Disponível em: <https://www.portal.ap.gov.br/noticia/1705/mais-seis-comunidades-sao-reconhecidas-como-remanescentes-de-quilombo-no-ap>. Acesso em: 20 out. 2020.
- ARAÚJO, Cícero. O processo constituinte brasileiro, a transição e o poder constituinte. **Lua nova**, São Paulo, v. 88, p. 327-380, 2013. p. 334-343.
- ARAÚJO, Marcos José Martins . **O batuque e o marabaixo protestante: Panorama musical do quilombo do Mel da Pedreira.** 149 f. Dissertação (Mestrado Ciências da Religião). Universidade Presbiteriana Mackenzie. 2016.
- ARIZA SANTAMARIA, Rosemberg. Natureza e Povos: Diversidade. **VIII Congresso de Direito Socioambiental**, Centro de Pesquisa e Extensão em Direito Socioambiental (CEPEDIS) 5 de junho de 2019. Disponível em: <https://www.facebook.com/cepedis/videos/2099690006995142>. Acesso em: 30 out. 2020.
- ARMELIN, Priscila Kutne. **Patrimônio cultural e sistema penal.** Curitiba: Juruá, 2009.
- ARRUTI, José Maurício. **Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola.** Bauru, SP: EDUSC, 2006. P
- ARRUTI, José Maurício. Quilombo. SANSONE, Livio; PINHO, Osmundo Araújo (Orgs). *In: Raça: novas perspectivas antropológicas.* 2.ed.rev. Salvador: ABA: EDUFBA, 2008.
- BASTOS, Cecília Maria Chaves Brito e GARCIA, Simone Pereira. Conflitos ambientais e processos de territorialização na comunidade negra da ressaca lagoa dos índios, em Macapá/AP. *In: AMARAL, Alexandre et al. (Org.) Do lado de cá: fragmentos de História do Amapá.* Belém: Editora Açai, 2011.
- BASTOS, Paulo. **Banto.** Intérprete: Patrícia Bastos. Macapá: Independente. 2016. (Álbum "Batom Bacaba")
- BASTOS, Rossano Lopes. **Preservação, arqueologia e representações sociais: uma proposta de arqueologia social para o Brasil.** Erechim, RS: Habilis, 2007.
- BEZERRA, Marcia. “As moedas dos índios”: um estudo de caso sobre os significados do patrimônio arqueológico para os moradores da Vila de Joanes, ilha de Marajó, Brasil. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, Ciências Humanas, v. 6, n. 1, p. 57-70, jan-abr, 2011.
- BOCH, Queli Mewius. Responsabilidade Civil por danos causados ao patrimônio cultural ambiental. **Revista de Direitos Culturais**, Santo Ângelo, v. 6, n.11, p. 67 a 84. Jul/dez 2011.

BONETI, Lindomar Wessler. O debate sobre as desigualdades e diferenças sociais na educação no Brasil: significados e contradições. **Revista Perspectiva**, Florianópolis, v. 31, n. 1, 261-282, jan./abr. 2013. p. 262-264.

BOTTOMORE, Tom. **Dicionário do pensamento marxista**. Trad. de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BOYER, Véronique. Passado Português, presente negro e indizibilidade ameríndia: o caso de Mazagão Velho, Amapá. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 28, n. 2, p. 11-28, 2008.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em 18 de set de 2020.

BRASIL. Decreto nº. 4.887, de 20 de novembro de 2003. **Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm. Acesso em: 20 de out. de 2020.

BRASIL. Decreto nº. 6.844, de 07 de maio de 2009. **Aprova a Estrutura Regimental e o Quadro Demonstrativo dos Cargos em Comissão e das Funções Gratificadas do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN**. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2009/decreto/d6844.htm. Acesso em 5 out 2020.

BRASIL. Decreto nº. 9238 de 15 de dezembro de 2017. **Aprova a Estrutura Regimental e o Quadro Demonstrativo dos Cargos em Comissão e das Funções de Confiança do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN, remaneja cargos em comissão e substitui cargos em comissão do Grupo-Direção e Assessoramento Superiores - DAS por Funções Comissionadas do Poder Executivo - FCPE**. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2017/Decreto/D9238.htm#art9. Acesso em 5 out 2020.

BRASIL. Decreto-Lei nº. 2.848, de 7 de dezembro de 1940, **Código Penal**. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del2848compilado.htm. Acesso em 5 out. 2020.

BRASIL. Fundação Palmares. **Certidões expedidas às comunidades remanescentes de quilombos (CRQs), atualizada até a portaria 118/2020, publicada no DOU 20/07/2020**. Disponível em: http://www.palmares.gov.br/?page_id=37551. Acesso em: 20 out. 2020.

BRASIL. Lei nº. 10.406, de 10 de janeiro de 2002. **Código Civil**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/110406compilada.htm. Acesso em: 15 out. 2020.

BRASIL. Lei nº. 3.924, de 26 de julho de 1961. **Dispõe sobre monumentos arqueológicos e pré-históricos.** Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/1950-1969/13924.htm. Acesso em: 5 out 2020.

BRASIL. Lei nº. 6.938, de 31 de agosto de 1981. **Dispõe sobre a Política Nacional do Meio Ambiente, seus fins e mecanismos de formulação e aplicação, e dá outras providências.** Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/16938.htm. Acesso em: 15 out. 2020.

BRASIL. Lei nº. 9.605, de 12 de fevereiro de 1998. **Dispõe sobre as sanções penais e administrativas derivadas de condutas e atividades lesivas ao meio ambiente, e dá outras providências.** Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19605.htm. Acesso em: 14 out. 2020.

BRASIL. Ministério da Cultura. **Portaria nº. 92 de 5 de julho de 2012, Regimento Interno do IPHAN.** Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/legislacao/Acesse_o_Regimento_Interno_na_integra_aqui.pdf. Acesso em: 5 out. 2020.

BROLLO, Sílvia Reina Salau. **Tutela jurídica do bem cultural:** proteção contra a exportação ilícita dos bens culturais materiais. Dissertação (mestrado). Programa de Pós-Graduação em Direito da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2006.

BUCK-MORSS, Susan. **Hegel y Haití.** Buenos Aires: Editorial Norma, 2005.

BUENO, Lucas de Melo Reis; MACHADO, Juliana Salles. Paradigmas que persistem: as origens da arqueologia no Brasil. **Com ciência,** [online] 10 set. 2003. Disponível em: <http://www.comciencia.br/reportagens/arqueologia/arq16.shtml>. Acesso em: 20 jan. 2019.

CALEIRO, Manuel Munhoz; WANDSHEER, Clarissa Bueno. Sistema Jurídico originário: entre o plural e o diverso. *In:* TARREGA, Maria Cristina Vidotte Blanco; SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés; CALEIRO, Manuel (Orgs.). **Estados e Povos na América Latina Plural.** Goiânia: Puc Goiás, 2016. p. 156-157.

CALEIRO, Manuel Munhoz. **Os Guarani e o direito ao centro da terra.** Tese (Programa de Pós-graduação em Direito Econômico e Socioambiental), Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2018.

CANOTILHO, J.J. Gomes. **Direito Constitucional.** 6. ed. Coimbra: Livraria Almedina, 1993.

CANTO, Fernando. **O Marabaixo através da História.** Macapá: Printgraf, 2017.

CAPELLA, Juan Ramón. **Os cidadãos servos.** Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 1998.

CAPRA, Frijof. **As Conexões Ocultas.** São Paulo: Cultrix, 2006.

CAPRA, Fritjof. **O ponto de mutação: a ciência, a sociedade e a cultura emergente.** São Paulo: Editora Cultrix, 1982.

CASTAÑEDA, Quetzil E., The “Ethnographic Turn” in Archeology Research Positioning and Reflexivity in Ethnographic Archaeologies. *In*: CASTAÑEDA, Quetzil E.; MATTHEWS, Christopher N. (Eds.) **Ethnographic Stakeholders and archeological practices.** Altamira: USA, 2008. p. 25-61.

CASTRO LUCIC, Milka. La Cuestión intercultural: de la exclusión a la regulación. *In*: CASTRO LUCIC, Milka. **Los desafíos de la interculturalidad: identidade, política y derecho.** Santiago de Chile: Programa Internacional de Interculturalidad Vicerrectoría de Investigación y Desarrollo, Universidad de Chile, 2004.

CASTRO, Eduardo Batalha Viveiros de. Conceito de “Sociedade” em Antropologia: um sobrevôo. **Revista Teoria e Sociedade da UFMG**, v. 5, jun. 2000.

CATTENACCI, Vivian. Cultura popular: entre a tradição e a transformação. **São Paulo em Perspectiva**, v. 15, n. 2, São Paulo, Abr./jun. 2001. Disponível em https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-88392001000200005. Acesso em 12 set. 2020.

CHMYZ, Igor. José Loureiro Fernandes e a Arqueologia Brasileira. **Arqueologia**, v. 10, n. 1, 2006. Disponível em: <https://journals.kvasirpublishing.com/arq/article/view/66/224>. Acesso em: 24 set. 2020.

CHOAY, Françoise. **A Alegoria do Patrimônio.** São Paulo: UNESP, 2006.

COIROLO, Alícia Durán. Atividades e Tradições dos Grupos Ceramistas do Maruanum (AP). **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, Série Antropologia, Belém-PA v. 7, 1991.

CONNERTON, Paul. **Como as sociedades recordam.** Oeiras: Celta Editora, 1999.

CORRÊA, Elói. **Galeria de Fotos: 50 anos da ditadura militar no Brasil.** Disponível em: <http://www.secom.ba.gov.br/galeria/8335/85467/50-anos-do-Golpe-da-Ditadura-no-Brasil.html#menu-galeria>. Acesso em: 15 set. 2020.

COSTA, Célia Souza da; CUSTÓDIO, Elivaldo Serrão. Religião, cultura e políticas públicas no Amapá: religiosidade, cerâmica e encantaria na tradição das Louceiras do Maruanum. **Revista Correlatio** (Online), v. 16, n.2, p. 209-227, dez. 2017. ISSN 1677-2644. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistasims/index.php/COR/article/view/8393>. Acesso em: 9 jun. 2020.

COSTA, Célia Souza da; LIMA, Wanda Maria S. Ferreira; CUSTÓDIO, Elivaldo Serrão. A arte cerâmica do Maruanum: o encantamento como linguagem artística. **Revista Identidade**, São Leopoldo, v. 21, n.2, p. 199-212, jul./dez. 2016. ISSN 2178-437X. Disponível em: <http://ism.edu.br/periodicos/index.php/identidade/article/view/2935/2771>. Acesso em: 6 jun.2020.

COSTA, Célia Souza da; PEDRO, Juliana Monteiro. Princípio da Equidade Intergeracional: o conhecimento tradicional das Louceiras do Maruanum na produção da cerâmica sustentável. **Anais do VI Congresso Brasileiro de Direito Socioambiental**. v.3, Curitiba: CEPEDIS, 2018.

COSTA, Célia Souza da; PINTO, Mônica L. S.; SILVA, Jéssica F. M. O ritual do criar-saber-fazer ceramista das Louceiras do Maruanum (AMAPÁ). *In*: ALCÁNTARA, Manuel; MONTEIRO, Mercedes García; LÓPEZ, Francisco Sánchez (Org.s). **Antropología** - Memória del 56º Congreso Internacional de Americanistas. 1ed.Salamanca Espanha: Universidad de Salamanca, 2018. v. 1, p. 842-852.

COSTA, Célia Souza da. **Louceiras do Maruanum (Amapá): estratégia educativa para a conservação da tradição do criar-saber-fazer ceramista**. 2020. 206f. Tese (Doutorado em Educação). Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2020.

COSTA, Célia Souza da. **Patrimônio cultural do Amapá: o caso das louceiras do Maruanum em observância ao princípio da equidade intergeracional**. 2014. 128f. Dissertação (Mestrado em Direito Ambiental e Políticas Públicas). Fundação Universidade Federal do Amapá. Macapá, 2014.

COSTA, Paulo Marcelo Cambraia. **Em verdes Labirintos: a construção social da fronteira franco-portuguesa (1760-1803)**. 2018. f. 272. Tese (Doutorado em História). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2018.

CRUZ, Alfredo Bronzato da Costa. **O problema dos sambaquis segundo Luiz Castro Faria: notas de leitura**. Disponível em: https://www.academia.edu/4443010/O_problema_dos_sambaquis_segundo_Luiz_de_Castro_Faria_notas_de_leitura. Acesso em: 20 set 2020.

DAVID, Nicholas; KRAMER, Carol. Teorizando a etnoarqueologia e analogia. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, n. 18, p.13-60, dez., 2002. P

DEMACAMP, Planejamento, projeto e Consultoria s/s Ltda. **Produto III (Relatório Final) Relatório Antropológico de caracterização histórica, econômica, sócio-cultural e ambiental da comunidade remanescente de Quilombo de Santa Luzia do Maruanum I (MACAPÁ-AP)**, Campinas-SP, 2018.

DIAS, Vercilene Francisco. **Terra versus território: uma análise jurídica dos conflitos agrários internos na comunidade quilombola Kalunga de Goiás**. Dissertação (mestrado). Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Direito, Programa de Pós-Graduação em Direito Agrário, Goiânia, 2019.

DICIONÁRIO ETIMOLÓGICO. **Patrimônio**. Disponível em <https://www.dicionarioetimologico.com.br> . Acesso em 23 jan de 2019.

DIEGUES, Antônio Carlos Santana. **O mito moderno da natureza intocada**. 3. ed. São Paulo: HUCITEC, 2001.

- DUARTE, Paulo. **Carta ao Governador de Santa Catatina**. Disponível em: <https://acervodigital.ufpr.br/handle/1884/67944?show=full>. Acesso em: 6 out. 2020.
- FARAGE, Nádia. O pano de fundo: características da ocupação colonial do Maranhão e Grão-Pará. *In*: FARAGE, Nádia. **As muralhas dos sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização**. Rio de Janeiro: Paz e Terra. ANPOCS, 1991.
- FERNANDES, Natalia Ap. Morato. A política Cultural à época da ditadura. **Contemporânea**, v. 3, n. 1 p. 173-192, Jan./Jun. 2013. ISSN: 2236-532X
- FERREIRA, Ana Paula da Conceição. Educação, patrimônio cultural e louceiras do Maruanum. **Revista Psicologia & saberes**, v. 9, n. 16, p. 90-117, jan./mar. 2020. ISSN 2316-1124. Disponível em: <https://revistas.cesmac.edu.br/index.php/psicologia/article/view/1176>. Acesso em: 15 jun.2020.
- FERREIRA, Fabrício Costa. **“Desde que me entendi”**. Tecendo saberes e fazeres relativos à louça da Comunidade Quilombola do Maruanum, Amapá/AP. 184 f. Dissertação (Mestrado Antropologia). Universidade Federal do Pará. 2016.
- FERREIRA, Heline Sivini. A dimensão ambiental da teoria da sociedade de risco. *In*: FERREIRA, Heline Sivini; FREITAS, Cinthia Obladen de Almendra (orgs.). **Direito Socioambiental e Sustentabilidade: Estados, Sociedades e Meio Ambiente**. Curitiba: Letra da Lei, 2016. p. 108- 158.
- FIGUEIREDO, Fabiana. Fortaleza São José é o lugar preferido dos internautas em Macapá. **G1**, fev. 2016. Disponível em: <http://g1.globo.com/ap/amapa/noticia/2016/02/fortaleza-de-sao-jose-e-o-lugar-preferido-dos-internautas-em-macapa.html>. Acesso em: 03 maio 2020.
- FUNARI, Pedro Paulo A.; CARVALHO, Aline V.. Universidades, Arqueologia e Paulo Duarte. **R. Museu Arq. Etn.**, São Paulo, n. 22, p. 89-96, 2012
- FUNARI, Pedro Paulo. **Arqueologia**. São Paulo: Contexto, 2003.
- GASPAR, Madu. **Sambaqui: arqueologia do litoral brasileiro**, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.
- GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Editora Unesp, 1991.
- GIL, Antonio Carlos. **Métodos e Técnicas de Pesquisa Social**. 7. ed. São Paulo: Atlas, 2019.
- GOMES, Flávio dos Santos. **Mocambos e quilombolas: uma história do campesinato negro do Brasil**. São Paulo: Claro Enigma, 2015.
- GONZÁLEZ RUIBAL, Alfredo. Hacia otra arqueología: diez propuestas. **Complutum**. v. 23, n. 2, p. 103-116, 2012.

GONZÁLEZ-RUIBAL, Alberto. The Past is Tomorrow. Towards an Archaeology of the Vanish Present. **Norwegian Archaeological Review**. v. 39, n. 2. p.110-125. 2006.

GORENDER, Jacob. **O escravismo colonial**. 3. ed. São Paulo: Ática, 1980. p.134.

GRUN, Mauro. Descartes, Historicidade e Educação. In: CARVALHO, Isabel Cristina Moura de; GRUN, Mauro; TRAJBER, Rachel. **Pensar o Ambiente: bases filosóficas para a Educação Ambiental**, Brasília: Ministério da Educação, Secretaria da Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, UNESCO, 2006.

GUTIÉRREZ, Raquel; SALAZAR LOHMAN, Huáscar (2015). Reproducción comunitaria de la vida. Pensando la transformación social en el presente. **El apantle. Revista de estudios comunitarios**, Puebla (México), n. 1, p. 15-50, 2015.

HENRIQUES, Guiliana Cristina César. **“Tudo é remédio”**: estudo de práticas curativas em Maruanum- AP. 213f. Dissertação (Mestrado em Biodiversidade Tropical). Universidade Federal do Amapá, 2011.

HILBERT, Peter Paul. Contribuição a Arqueologia do Amapá: fase Aristé. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**. (Nova Série Antropologia), Belém, PA, n. 1, 1957.

HOFBAUER, Andreas. **O conceito de “Raça” e o ideário do “branqueamento do século XIX**: bases ideológicas do racismo brasileiro. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/299579783>. Acesso em: 18 jul. 2018.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. ed. 27, São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo 2021**. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ap/panorama>. Acesso em: 14 jan. 2021.

ICOMI – Conselho Internacional de Museus. **Carta de Atenas**. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Carta%20de%20Atenas%201931.pdf>. Acesso em: 5 out. 2020.

ICOMOS – Conselho Internacional de Monumentos e Sítios. **Carta de Lausanne**. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Carta%20de%20Lausanne%201990.pdf>. Acesso em: 11 out. 2020.

ICOMOS – Conselho Internacional de Monumentos e Sítios. **Folhetos**. Disponível em: <http://icomos.fa.utl.pt/documentos/ICOMOS-folheto>. Acesso em: 10 out. 2020.

IMBERNÓN, Francisco. **Formação docente e profissional**: forma-se para a mudança e a incerteza, São Paulo: Cortez, 2004.

INCRA, Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. **Quilombolas**: Relação de processos de regularização abertos no INCRA. Disponível em: http://www.incra.gov.br/media/docs/quilombolas/processos_abertos.pdf. Acesso em: 20 out. 2020.

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Instrução Normativa nº. 01, de 15 de março de 2015.** Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Instrucao_normativa_01_2015.pdf. Acesso em: 10 out. 2020.

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Fiscalização.** Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/1702/>. Acesso em: 15 out. 2020.

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Patrimônio Material.** Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/276>. Acesso em: 18 set. 2020.

IPHAN, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Proteção e revitalização do Patrimônio Cultural no Brasil: uma trajetória.** Sphan/PRO-MEMÓRIA: Brasília, 1980. Disponível em: [http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Protecao_revitalizacao_patrimonio_cultural\(1\).pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Protecao_revitalizacao_patrimonio_cultural(1).pdf). Acesso em: 14 set 2020.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LAGO, Antônio e PÁDUA, José Augusto. **O que é ecologia.** São Paulo: editora brasiliense, 1989.

LAMEIRA, Anderson Maycon Tavares; CANTO, Otávio do; LIMA, Ricardo Ângelo Pereira de; FARIAS, André. Conflito Socioambiental no Cerrado: a monocultura da soja nos Municípios de Itabal e Macapá, Amapá. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Pará (IHGP)**, Belém, v. 4, n. 01, p. 19-35, jan./jun de 2017.

LAS CASAS, Bartolomeu de. Brevíssima relação sobre a destruição das Índias: Sétimo tratado. *In: Liberdade e justiça para os povos da América: oito tratados impressos em Sevilha em 1552.* São Paulo: Paulus, 2010.

LEFF, Enrique. **Racionalidade Ambiental: a reapropriação social da natureza.** Tradução Luís Carlos Cabral, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LEITE, Lúcio Flavio Siqueira Costa, **“Pedacos de pote”, “bonecos de barro” e “encatados” em Laranjal do Maracá, Mazagão, Amapá:** perspectivas para uma arqueologia pública na Amazônia. 2014. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2014.

LIRA, Talita de Melo; CHAVES, Maria do Perpétuo Socorro Rodrigues. Comunidades ribeirinhas na Amazônia: organização sociocultural e política. **Revista Interações**, v. 17, n.1, p. 66-76, jan./mar. 2016. ISSN 1518-7012. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/inter/v17n1/1518-7012-inter-17-01-0066.pdf>. Acesso em: 9 jun. 2020.

LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil.** 5. ed. São Paulo: Martin Claret, 2001. p. 97-98.

LUNA, Verônica Xavier. **Entre o Porteau e o Volante:** africanos redesenhando a vila São José de Macapá – 1840-1856. João Pessoa-PB: Editora Sal da Terra, 2011.

MAGALHÃES, José Luiz Quadros. O estado plurinacional na América Latina. **Revista Brasileira de Estudos Jurídicos**, v. 3, n. 2, p. 9-25, 2017.

MAPSOFWORLD. **Mapas do Mundo.** Disponível em: <https://pt.mapsofworld.com/brasil/estados/amapa.html> . Acesso em: 12 maio 2020.

MARCHESAN, Ana Maria Moreira. **A tutela do patrimônio cultural sob o enfoque do Direito Ambiental.** Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2007.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Metodologia do Trabalho Científico.** 8. ed. São Paulo: Atlas, 2018.

MARX, Karl. **O capital:** crítica da economia política: Livro I: o processo de produção do capital. tradução Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017.

MASCARO, Alysson Leandro. **Filosofia do Direito.** 5. ed. São Paulo: Atlas, 2016.

MILHOMEN, Val; GOMES, Joãozinho. **Jeito Tucuju.** Intérprete: Patrícia Bastos. Macapá: Independente. 2013. (Álbum "Zulusa")

MIGUEL, Zé e GOMES, Joãozinho. **Pérola Azulada.** Intérpretes: Nilson Chaves e Zé Miguel, violão: David Amorin, São Paulo: Itáu Cultural, 2006. (Álbum "Gente da mesma floresta").

PIRU, Carlos. **Pertencimento.** Intérprete: Carlos Piru. Macapá, Ladrão de Marabaixo (cultura popular), 2020.

MIRANDA, Marcos Paulo de Souza. **Tutela penal do patrimônio arqueológico brasileiro.** Disponível em <http://jus2.uol.com.br/doutrina/texto.asp?id=2738>. Acesso em 12 jun. 2007.

MONTAÑO, Carlos e DURIGUETTO, Maria Lúcia. **Estado, classe e movimento social.** 3. ed. São Paulo: Cortez, 2011.

MORAES, Oriel Rodrigues; PERALTA, Rosa. Comunidades quilombolas acumulam conquistas, mas não é tempo de baixar a guarda. **Revista Insurgência**, Brasília, ano 4, v. 4, n. 2, 2018. p.

MORAIS, Paulo Dias. **História do Amapá:** o passado é o espelho do presente. Macapá: JM Editora, 2009.

MORIN, Edgar; KERN, Anne Brigitte. **Terra- Pátria.** Porto Alegre: Sulina, 2003.

MOURA, Clóvis. **Brasil:** raízes do protesto negro. São Paulo: Global Ed., 1983.

MOURA, Clóvis. **Dicionário da Escravidão Negra no Brasil**. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2013.

MOURA, Clóvis. **Os quilombos e a rebelião negra**. 4 ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.

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

NASCIMENTO, Abdias. **O quilombismo**: documentos de uma militância pan-africanista. 3. ed. rev. São Paulo: Editora Perspectiva; Rio de Janeiro: Ipeafro, 2019.

NERI, Jefferson Crescencio. **Proteção jurídica e gestão em colaboração do patrimônio cultural quilombola**: as arqueologias práticas comunitárias como base para a proteção e autogestão cultural e territorial sustentável, do lugar ao planeta. 2017, 355p: il., Tese (Doutorado em Cotutela em Direito, política e Sociedade (UFSC) e Patrimônio Cultural (UTAD)). Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina e Quartenário, Materiais e Culturas: Universidade de Trás-os-montes e Alto Douro, Florianópolis e Vila Real: UFSC e UTAD, 2017.

NOSSO LITORAL DO PARANÁ, Pontal do Paraná: Sítio Arqueológico Sambaqui Guaraguaçu. Disponível em <http://www.nossolitoraldoparana.com.br/atrativo/lista/6/31>. Acesso em: 12 out. 2020.

NUNES FILHO, Edinaldo Pinheiro. Formação histórica, econômica, social, política e cultural do Amapá: descrição e análise do processo de formação histórica do Amapá. *In*: OLIVEIRA, Augusto; RODRIGUES, Randolf. **Amazônia, Amapá**: escritos de História. Belém: Paka-Tatu, 2009.

NUNES FILHO, Edinaldo Pinheiro. **Pesquisa Arqueológica do Amapá**. 2.ed. Macapá: B-A-BÁ, 2005.

OIT, Organização Internacional do Trabalho. **Convenção Internacional nº. 169 de 27 de junho de 1989**. Disponível em: https://www.ilo.org/brasil/convencoes/WCMS_236247/lang--pt/index.htm. Acesso em: 18 de set de 2020.

PARDI, Maria Lucia F., SILVEIRA, Odete. Amapá: gestão do patrimônio arqueológico e o programa estadual de preservação. *In*: **XIII Congresso da Sociedade Brasileira de Arqueologia; Simpósio de Arqueologia Amazônia**, 9. 2005. Campo Grande. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/Amapa_Gestao_do_Patrimonio_Arqueologico.pdf. Acesso em: 11 jun. 2020.

PEDRO, Juliana Monteiro, COSTA, Célia Souza da, CALEIRO, Manuel Munhoz. Patrimônio Cultural do Brasil: resistência de (re) existência afro do Marabaixo (AMAPÁ/BRASIL). **Revista de Direitos Culturais**, Santo Ângelo, v. 15, n. 36, p. 131-166, maio/ago. 2020.

PIMENTEL, Anne Geraldi. **Agroecologia**: insurgência pela vida. Curitiba: CRV, 2020. Coleção Natureza e Povos, v. 1.

POLANY, Karl. **A grande transformação: as origens de nossa época.** Rio de Janeiro: Campus- Elsever, 2000.

PORTO, Jadson Luís Rebelo. **Amapá: principais transformações econômicas e Institucionais-1943 a 2000.** 2. ed. Macapá: Edição do Autor, 2007.

PRIOSTE, Fernando G. V.; ALVES, Carolina Caraíba N.; CAMERINI, João Carlos Bemerguy. Quem tem medo da Constituição Federal? Quilombolas e direito ao território. *In:* SAUER, Sérgio; ALMEIDA, Wellington. **Terras e territórios na Amazônia: demandas, desafios e perspectivas.** Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2011.

PRODANOV, Cleber Cristiano; FREITAS, Ernani Cesar de Freitas. **Metodologia do Trabalho Científico: métodos e técnicas da pesquisa e do trabalho acadêmico.** 2. ed. Novo Hamburgo: Feevale, 2013.

PROUS, André. **Arqueologia Brasileira.** Brasília: Universidade de Brasília, 1992.

PROUS, André. **O Brasil antes dos brasileiros: a pré-história do nosso país** 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

QUEIROZ, Jonas Marçal de e GOMES, Flávio. Amazônia, fronteiras e identidades: reconfigurações coloniais e pós-coloniais(Guianas séculos XVIII-XIX). **Lusotopic**, v.1, p. 25-49, 2002.

QUIJANO, Anibal. La colonialiad del Poder, eurocentrismo y América Latina. *In:* LANDER, Edgardo (Comp.). **La colonialidade del saber: eurocentrismo y ciências sociales.** Buenos Aires: CLACSO, 2011. p. 202-204.

RAU, Virgínia. **As sesmarias medievais portuguesas.** Lisboa: Presença, 1982.

REZENDE, Tayra Fonseca. **Fazendo louças e tecendo a presença da mulher: traços de resistência negra na região do Maruanum/AP.** 90 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Regional). Universidade Federal do Amapá, 2018.

ROJAS GARZÓN, Biviany; YAMADA, Érika M.; OLIVEIRA, Rodrigo. **Direito à consulta e consentimento de povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais.** Rede de Cooperação Amazônica (RCA). São Paulo: Washington, 2016.

ROLLO, Sílvia Reina Salau. **Tutela jurídica do bem cultural: proteção contra a exportação ilícita dos bens culturais materiais.** Dissertação (mestrado). Programa de Pós-Graduação em Direito da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2006.

SACHS, Ignacy. **Rumo à ecossocioeconomia: teoria e prática do desenvolvimento.** Paulo Freire Viera (org.). São Paulo: Cortez, 2007.

SANTILLI, Juliana. **Socioambientalismo e novos direitos: proteção jurídica à diversidade biológica e cultural.** São Paulo: Peirópolis, 2005.

SANTOS, Antonio Carlos Rodrigues dos. **Geografia do Amapá: a (re)produção do espaço amapaenses e seus contrastes**. Macapá: Gráfica RVS, 2005

SANTOS, Fernando Rodrigues dos. **História do Amapá**. 2. ed. Macapá: Editora Valcan LTDA, 1994.

SANTOS, José Luiz dos. **O que é cultura**. São Paulo: Brasiliense, 2007.

SCHMITT, Alessandra; TURATTI, Maria Cecília Manzoli; CARVALHO, Maria Celina Pereira de. A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas. In: **Revista Ambiente e Sociedade**, Comunicação de Resultado de Pesquisa/Reseach Results, Ano V, n. 10 – 1º sem, 2002.

SEBRAE/AP - Serviço de Apoio às Micro e Pequenas Empresas no Amapá. **O Legado das civilizações Maracá e Cunani: o Amapá revelando sua identidade**. Macapá: SEBRAE/AP, 2006.

SEGATO, Rita Laura. Que cada povo teça os fios da sua história: o pluralismo jurídico em diálogo didático com legisladores. **Revista Direito da UNB**, v. 1, n.1, jun. 2014. p. 69.

SEGATO, Rita, A Antropologia e a crise taxonômica da cultura popular. **Anuário Antropológico 88**, Rio de Janeiro/Brasília: Tempo Brasileiro/EDUnB, 1991.

SILVA, Ana Cristina Rocha; SIMONIAN, Lígia T. Lopes. Direitos culturais na Amazônia: o Lugar do Patrimônio arqueológico nas políticas públicas de preservação cultural. In: **Natureza, sociedade e direitos: políticas e conflitos na América Latina e na Pan-Amazônia**. Belém: Seminário Internacional América Latina (II SIALAT) - Universidade Federal do Pará, 2017.

SILVA, Ana Tereza Reis da. Áreas protegidas, populações tradicionais da Amazônia e novos arranjos conservacionistas. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v.34, n. 99, p. 01-22, 2019. ISSN 0102-6909. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v34n99/0102-6909-rbcsoc-34-99-e349905.pdf>. Acesso em: 6 jun. 2020.

SILVA, Djnane Fonseca da. **Análise da captação de recursos da área do sambaqui Saco da Pedra, litoral Sul do Estado de Alagoas**. Dissertação (mestrado), 162 fls. Universidade Federal de Pernambuco, CFCH, Arqueologia, 2009.

SILVA, Fabíola Andréa. A etnografia na Amazônia: contribuições e perspectivas. **Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi**. Ciências Humanas, Belém, v. 4, n.1, p.27-37, jan.- abr., 2009. p.27.

SILVA, Fabíola Andréa. Etnoarqueologia: uma perspectiva arqueológica para o estudo da cultura material. **Revista MÉTIS: história & cultura**, v. 8, n. 16, p.121-139, jul./dez. 2009.

- SILVA, José Afonso da Silva. **Ordenação constitucional a cultura**. São Paulo: Malheiros, 2001.
- SILVA, Liana Amin Lima da. **Consulta Prévia e Livre Determinação dos Povos Indígenas e Tribais da América Latina: Re-existir para Co-existir**, 2017. Tese (doutorado em Direito). Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2017.
- SILVA, Liana Amin Lima da. Parecer sobre a implementação da consulta prévia na América Latina. In: SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de; ROSSITO, Flavia Donini. (org.). **Estudos sobre o cadastro ambiental rural (car) e a consulta prévia: povos tradicionais**. Curitiba: Letra da Lei, 2016.
- SILVA, Lucas Antonio da. (Re)visitando as pessoas e as coisas: a Etnoarqueologia enquanto uma arqueologia do presente. **Revista de Arqueologia**. v.30, n. 1, p.175-185, 2017.
- SILVA, Regina Coeli Pinheiro da. Compatibilizando os instrumentos legais de preservação arqueológica no Brasil: o Decreto-Lei nº. 25/37 e a Lei nº. 3.924/61. **Arqueologia**, v. 9, 1996. ISSN 0102-0402.
- SILVANI, Juliana Morilhas. **O valor da cultura: um estudo de caso sobre a inserção da louça do Maruanum/AP no mercado e sua relação com a preservação do patrimônio cultural**. 108 f. Dissertação (Mestrado Profissional em Preservação do Patrimônio Cultural). Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2012.
- SILVEIRA, Amanda Ferraz da. **Impactos socioambientais em Açailândia, Maranhão: a atuação do Estado para viabilizar projetos de desenvolvimento na Amazônia**. 2019. 238f. Dissertação (Mestrado em Direito Econômico e Socioambiental). Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2019.
- SIMÃO, Lucieni de Menezes. Elos do patrimônio: Luiz de Castro Faria e a preservação dos monumentos arqueológicos no Brasil. **Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum.**, Belém, v. 4, n. 3, p. 421-435, set./ dez. 2009.
- SIMÕES, Mário F. **Índice das Fases arqueológicas brasileiras: 1950-1971**. Belém, PA: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1972. p. 17. Disponível em: <https://repositorio.museu-goeldi.br/bitstream/mgoeldi/503/1/P%20Avul%20n18%201972%20SIMOES.p> Acesso em 11 jun. 2020.
- SOARES, Inês Virgínia Prado. **Direito ao (do) Patrimônio Cultural Brasileiro**. Belo Horizonte: Fórum, 2009.
- SOARES, Inês Virgínia Prado. **Proteção jurídica do patrimônio arqueológico no Brasil: fundamentos para a efetividade de tutela em face de obras e atividades impactantes**, Erechim: habilis, 2007.
- SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **A função social da Terra**. Porto Alegre: 2003.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **A liberdade e outros direitos: ensaios socioambientais**. Curitiba: Letra da Lei, 2011a.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. Dos Índios: art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens. *In*: CANOTILHO, J.J. Gomes; SARLET, Ingo Wolfgang; STRECK, Lênio Luiz; MENDES, Gilmar Ferreira. (Orgs.) **Comentários à Constituição do Brasil**. 2. ed. São Paulo: Saraiva Educação, 2018a.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. Haiti e a filosofia ou vergonha da escravidão. **Pub**: diálogos interdisciplinares, 14 jan. 2018. Disponível em: <https://www.revista-pub.org/post/haiti-e-a-filosofia-ou-vergonha-da-escravidao>. Acesso em: 21 ago. 2020.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **O renascer dos povos indígenas para o direito**. Curitiba: Juruá, 1998. p. 27-28.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. O retorno da natureza e dos povos com as constituições Latino-americanas. *In*: TARREGA, Maria Cristina Vidotte Blanco; SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de; CALEIRO, Manuel (Orgs.). **Estados e Povos na América Latina Plural**. Goiânia: Puc Goiás, 2016.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. Os povos tribais da Convenção 169 da OIT. **Revista da Faculdade de Direito UFG**, v. 42, n 3, p. 155-179, set/dez., 2018b.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. **Bens Culturais e sua Proteção Jurídica**. 3. ed. (ano 2005), 6º Reimp./ Curitiba: Juruá, 2011b.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. Natureza e Povos: Diversidade. **VIII Congresso de Direito Socioambiental**. Centro de Pesquisa e Extensão em Direito Socioambiental (CEPEDIS) 5 de junho de 2019. Disponível em: <https://www.facebook.com/cepedis/videos/2099690006995142>. Acesso em: 30 out. 2020.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. **O renascer dos povos indígenas para o direito**. Curitiba: Juruá, 1998.

SYMANSKI, Luís Cláudio Pereira. Arqueologia – Antropologia ou História? Origens e tendências de um debate epistemológico. **Tessituras**, Pelotas, v. 2, n.1, p. 10-39, Jan/Jun, 2014. P

TARREGA, Maria Cristiana Vidotte. Pluralismo Jurídico, colonialidade normatividade e a busca por novas subjetividades jurídicas. **Conpedi Law Review**, Oñati, Espanha, v. 2, n. 3, p. 220-238, jan/jun, 2016.

TARREGA, Maria Cristiana Vidotte. Pluralismo jurídico, etnodesenvolvimento e a reafirmação do estado. *In*: CERVANTES, Daniel Sandoval; ROCHA, Blanca Estela Melgarito; MAQUEIRA, Leonel Caraballo. (Orgs.) **Derecho, lucha de clases y**

reconfiguração del capital en Nuestra América. v. 1, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2019

TARREGA, Maria Cristina Vidotte Blanco; GONÇALVES, Daniel Diniz. Fundamentos Teórico para uma América Latina plural. *In*: TARREGA, Maria Cristina Vidotte Blanco; SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés; CALEIRO, Manuel (Orgs.). **Estados e Povos na América Latina Plural.** Goiânia: Puc Goiás, 2016.

TARREGA, Maria Cristina Vidotte Blanco. Direito, devir negro e conflitos ecológico distributivo. **Revista da Faculdade de Direito da UFG**, v. 42, n. 2, p. 120-140, maio/ago, 2018.

TARREGA, Maria Cristina Vidotte Blanco. Inconstitucionalidade do Marco temporal como referência histórica para a constituição do direito quilombola. *In*: WOLKMER, Antonio Carlos; SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de; TARREGA, Maria Cristina Vidotte Blanco (Coord.). **Os direitos territoriais quilombolas: além do marco temporal.** Goiânia: Ed. Da PUC Goiás, 2016.

TOSTES, José Alberto. **Planos Diretores no Estado do Amapá:** uma contribuição para o Desenvolvimento Regional. Macapá: J.A. Tostes, 2006.

UPRIMNY, Rodrigo. Las transformaciones constitucionales recientes en América Latina: tendencias y desafíos. *In*: GARAVITO, César Rodríguez (Org.). **El derecho en América Latina:** un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2011. p. 109-138.

VIDAL, Laurent. **Mazagão, a cidade que atravessou o Atlântico:** do Marrocos à Amazônia (1769-1783). Tradução Marcos Marciolino, São Paulo: Martins, 2008.

VIDEIRA, Piedade de Lino. **Marabaixo, dança afrodescendente:** significado a identidade étnica do negro amapaense. Fortaleza: Edições UFC, 2009.

WAWZYNIAK, João Valentin. Humanos e não-humanos no universo transformacional dos ribeirinhos do Rio Tapajós'-Pará. **Revista Mediações**, Londrina, v. 17, n. 1, p.17-32, jan./jun. 2012.

WOLKMER, Antônio Carlos. **Pluralismo jurídico:** fundamentos de uma nova cultura do direito. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 2015.

WOOD, Ellen Meiksins. As origens agrárias do capitalismo. **Revista Crítica Marxista**, n. 10, p. 12-30, 2000.

APÊNDICE A – ROTEIRO DE ENTREVISTA COM OS MORADORES DE CARMO E DE SANTA LUZIA DO MARUANUM QUANTO AO PATRIMÔNIO ARQUEOLÓGICO

Nome: _____ Idade _____

Localidade: _____

1 – Há quanto tempo mora da comunidade do Distrito de Maruanum (Carmo ou Santa Luzia do Maruanum)?

Espera-se que o entrevistado informe o tempo de residência no local onde será desenvolvida a pesquisa

2- Os seus pais e avôs são dessa região ou residem aqui? O que eles faziam?

Espera-se que o entrevistado informe sobre as suas ligações ancestrais, afim de verificar como qual seu vínculo hereditário dentro da comunidade, os aspectos familiares.

3- Como é o seu dia-a-dia na comunidade?

Espera-se que o entrevistado descreva as atividades que exerce na comunidade, com o que trabalha, se cuida da casa, se cuida da roça, se por ventura tem família.

4- No local que fica a sua residência ou onde você trabalha tem terra preta? Em caso positivo: Como vocês utilizam essa terra?

Quando há terra preta, há indícios da existência de sítios arqueológicos, dessa maneira, a pergunta é no intuito de saber se eles têm proximidade com a terra preta e saber de que forma utilizam essa terra.

5- Caso não seja louceira: Você conhece o trabalho das louceiras? A técnica deles é antiga? Caso seja louceira: Como a técnica desenvolvida na confecção das louças de barro do Maruanum? De onde surgiu?

Essa pergunta decorre de que na comunidade há presença das louceiras que possuem técnicas na confecção de louças de barro advinda de seus ancestrais e aproximadas as das elaboradas e encontradas no Amapá referente à fase arqueológica do Mazagão. Alguns antropólogos denominam o fato de arqueologia do presente. Dessa maneira, espera-se que a comunidade conheça as louceiras e descreva seus conhecimentos sobre a técnica utilizada, o que sabem sobre isso.

6- Na sua infância, ou em algum outro momento da sua vida, você já encontrou alguma tigela, panela, alguidar, caco de cerâmica na terra, que sejam antigos, ou conhece alguma história de alguém que já encontrou?

Espera-se que os entrevistados tragam recordações de sua infância ou de contexto mais atuais relacionados com objetos arqueológicos encontrados em seu território, sejam eles pré-históricos ou históricos. Alguns estudos prévios indicam que há vestígios arqueológicos na região. Opta-se pela utilização dos termos “tigela, panela, alguidar, caco de cerâmica na terra, que sejam antigos” para facilitar a compreensão da comunidade, já que o termo “arqueológico” é científico.

7- Caso tenha encontrado algum objeto: O que você achou do objeto? De onde você acha que vem esses objetos cerâmicos? E o que você fez com o objeto que encontrou?

Espera-se que o entrevistado descreva sua percepção sobre o objeto e o destino do bem, se deixou no mesmo local, se acionou os órgãos estatais ou se guardaram em suas residências.

8- Você acha que esses objetos têm algum significado para a comunidade? De que maneira?

Espera-se que o entrevistado apresente uma leitura pessoal sobre o significado do objeto para a comunidade, com a finalidade de compreender se há ressignificação dos bens arqueológicos para as comunidades.

9- Você acha que eles têm que ser guardados em algum Museu ou Centro de pesquisa, ou devem ser mantidos na comunidade? Por quê?

Espera-se que o entrevistado dê sua opinião quanto ao local de permanência dos achados arqueológicos na sua região.

10- Alguém que não seja da comunidade já esteve aqui perguntado sobre caco de cerâmica ou potes cerâmicos?

Espera-se que a comunidade descreva se já houve algum arqueólogo ou pesquisador na região para obter informações sobre sítios arqueológicos. A região do Amapá foi objeto de expedições de arqueólogos como o italiano Peter Hilbert, os americanos Betty Megges e Clifford Evans, dentre outros. Esses fatos já foram relatados por moradores de outras comunidades do Estado e citados em outras pesquisas.

ANEXO A – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO



ESCOLA DE DIREITO

Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Programa de Pós-Graduação em Direito - PPGD

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Você está sendo convidado(a) como voluntário(a) a participar da pesquisa sobre a **ANÁLISE DA DINÂMICA SOCIAL DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DO CARMO E SANTA LUZIA DO MARUANUM (AMAZÔNIA-AMAPÁ) E A RELAÇÃO EXISTENTE COM O PATRIMÔNIO ARQUEOLÓGICO EM SEU TERRITÓRIO FACE A LEGISLAÇÃO DE PROTEÇÃO** tem como objetivo averiguar a contraposição existente entre a legislação de proteção do patrimônio arqueológico e a relação que a comunidade possui com esses bens encontrados em seus territórios. Deve ser considerado o respeito as suas especificidades sociais, culturais, espirituais, a partir das observações das dinâmicas sociais que envolvem os vestígios arqueológicos existentes nas comunidades quilombolas do Carmo e Santa Luzia do Maruanum. Acreditamos que seja importante a sua participação.

PARTICIPAÇÃO NA PESQUISA

A minha participação no referido estudo será na participação de entrevista com a pesquisadora para esclarecer a **FORMA COMO A COMUNIDADE CONVIVE COMO O PATRIMÔNIO ARQUEOLÓGICO EXISTENTE EM SEU TERRITÓRIOS**.

RISCOS E BENEFÍCIOS

Fui alertado de que a pesquisa não implicará em benefícios diretos. Recebi, a informação de que se acontecer desconfortos ou riscos como risco de constrangimento de que medidas serão tomadas para sanar tal situação, tais como: reagendar o horário para realização do questionário e/ ou entrevistas, sanar dúvidas em relação aos objetivos da pesquisa e de que terá acesso no futuro aos resultados da pesquisa que se transformará em tese.

SIGILO E PRIVACIDADE

Estou ciente de que minha privacidade será respeitada, portanto, meu nome ou qualquer outro dado ou elemento que possa, de qualquer forma, me identificar, será mantido em sigilo. Os pesquisadores se responsabilizam pela guarda e confidencialidade dos dados, bem como a não exposição dos dados de pesquisa.

AUTONOMIA

É assegurada a assistência durante toda pesquisa, bem como me é garantido o livre acesso a todas as informações e esclarecimentos adicionais sobre o estudo e suas consequências, enfim, tudo o que eu queira saber antes, durante e depois da minha participação. Também fui informado de que posso me recusar a participar do estudo, ou retirar meu consentimento a qualquer momento, sem precisar justificar, e de, por desejar sair da pesquisa, não sofrerei qualquer prejuízo à assistência que venho recebendo.

RESSARCIMENTO E INDENIZAÇÃO

No entanto, caso tenha qualquer despesa decorrente da participação na pesquisa, tais como transporte, alimentação entre outros, haverá ressarcimento dos valores gastos na forma seguinte: o ressarcimento será em espécie (dinheiro).

De igual maneira, caso ocorra algum dano decorrente de sua participação no estudo, você será devidamente indenizado, conforme determina a lei.

CONTATO

Os pesquisadores envolvidos com o referido projeto são: Juliana Monteiro Pedro (PUC/PR) e Carlos Frederico Marés de Souza Filho (PUC/PR). Com eles poderei manter contato pelo telefone (96) 99124-8066.

O Comitê de Ética em Pesquisa em Seres Humanos (CEP) é composto por um grupo de pessoas que trabalham para garantir que seus direitos como participante de pesquisa sejam respeitados. O CEP tem a obrigação de avaliar se a pesquisa foi planejada e se está sendo executada de forma ética. Se você achar que a pesquisa não está sendo realizada da forma como você imaginou ou que está sendo prejudicado de alguma forma, você pode entrar em contato com o Comitê de Ética em Pesquisa da PUCPR (CEP) pelo telefone (41) 3271-2292 entre segunda e sexta-feira das 08h00 às 17h30 ou pelo e-mail nep@pucpr.br.

DECLARAÇÃO

Declaro que li e entendi todas as informações presentes neste Termo de Consentimento Livre e Esclarecido e tive a oportunidade de discutir as informações deste termo. Todas as minhas perguntas foram respondidas e eu estou satisfeito com as respostas. Entendo que receberei uma via assinada e datada deste documento e que outra via assinada e datada será arquivada pelo pesquisador responsável do estudo.

Enfim, tendo sido orientado quanto ao teor da pesquisa e compreendido a natureza e o objetivo do referido estudo, manifesto meu livre consentimento em participar, estando totalmente ciente de que não há nenhum valor econômico, a receber ou a pagar, por minha participação.

Dados do participante da pesquisa	
Nome:	
Telefone:	
e-mail:	

Local, _____ de _____ de _____.

Assinatura do participante da pesquisa

Assinatura do Pesquisador

USO DE IMAGEM

Autorizo o uso de minha imagem e áudio para fins da pesquisa, sendo seu uso restrito a utilização da imagem (fotografias) em trabalhos acadêmicos e mostras de imagens, além da transcrição de trechos das respostas ao questionário.

ANEXO B – TERMO DE COMPROMISSO DE UTILIZAÇÃO DE DADOS**Termo de Compromisso de Utilização de Dados
(TCUD)**

Nós abaixo assinado(s), pesquisadores envolvidos no projeto de título ANÁLISE DA DINÂMICA SOCIAL DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DO CARMO E SANTA LUZIA DO MARUANUM (AMAZÔNIA-AMAPÁ) E A RELAÇÃO EXISTENTE COM O PATRIMÔNIO ARQUEOLÓGICO EM SEU TERRITÓRIO FACE A LEGISLAÇÃO DE PROTEÇÃO, nos comprometemos a manter a confidencialidade sobre os dados coletados nos arquivos do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), bem como a privacidade de seus conteúdos, como preconizam os Documentos Internacionais e as Resoluções 466/12 e 510/16, do Conselho Nacional de Saúde.

Informo que os dados a serem coletados dizem respeito do processo de demarcação de terra que envolvem as comunidades quilombolas do Carmo e Santa Luzia do Maruanum no Estado do Amapá, ocorridos entre as datas de: janeiro 2003 a março de 2020.

Curitiba, 18 de novembro de 2019.

Envolvidos na manipulação e coleta dos dados:

Nome completo	CPF	Assinatura
JULIANA MONTEIRO PEDRO (Doutoranda do PPGD/PUC/PR)	613.080.992- 15	
CARLOS FREDERICO MARÉS DE SOUZA FILHO (Orientador do PPGD/PUC/PR)	403.503.339- 53	

ANEXO C – PARECER DO COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA



Comitê de Ética
em Pesquisa da
PUCPR

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE
CATÓLICA DO PARANÁ - PUC/
PR



PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: O Patrimônio arqueológico nas comunidades quilombolas

Pesquisador: JULIANA MONTEIRO PEDRO

Área Temática:

Versão: 2

CAAE: 24617619.1.0000.0020

Instituição Proponente: Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 3.738.229

Apresentação do Projeto:

Extraído do arquivo "PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_1454992.pdf", postado em 19/11/2019:

Desenho:

O desenho é composto por abordagem metodológica qualitativa, consistente no estudo de caso com enfoque descritivo e exploratório para verificar a relação que as comunidades quilombolas do Carmo e Santa Luzia do Maruanum (AMAPÁ-AMAZÔNIA) possuem o patrimônio arqueológico. Após o levantamento dos dados esses serão confrontados com os termos da legislação de proteção do patrimônio arqueológico e a realidade da prática

das comunidades, que tipo de proteção exercem e se há um conflito entre as proteções da cultura material e imaterial. Serão realizadas entrevistas com os moradores dessas comunidades para verificar como se dá a convivência com os materiais arqueológicos da região a partir da utilização de roteiro de entrevistas com perguntas abertas. Deste modo, os entrevistados terão liberdade de conduzir suas próprias respostas e compartilhem de

perspectivas nas análises e conclusões sobre as dinâmicas sociais em que estão inseridos.

Resumo:

O tema surgiu a partir de leituras de outras pesquisas, especialmente as arqueológicas e

Endereço: Rua Imaculada Conceição 1155

Bairro: Prado Velho

CEP: 80.215-901

UF: PR

Município: CURITIBA

Telefone: (41)3271-2103

Fax: (41)3271-2103

E-mail: nep@pucpr.br



Comitê de Ética
em Pesquisa da
PUCPR

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE
CATÓLICA DO PARANÁ - PUC/
PR



Continuação do Parecer: 3.738.229

etnográficas realizadas na Amazônia que evidenciam a existência de um modo de vida peculiar das comunidades, que envolve no seu cotidiano as interações com o patrimônio arqueológico local. Esta interação é responsável por caracterizar o local como um “museu aberto”. A escolha das comunidades do Carmo e Santa Luzia do Maruanum se dá inicialmente em razão de que as técnicas utilizadas pelas louceira são seculares na região, ademais, autores como Alicia Coriolo (1991) descrevem a potencialidade de realização de pesquisas etnoarqueológicas nas comunidades do entorno do Rio Maruanum. O projeto de pesquisa está

agregado a futura elaboração de tese na área de concentração de Direito Socioambiental e Sustentabilidade e linha de pesquisa Estado, Sociedade, Povos e Meio Ambiente, do Programa de Pós-Graduação em Direito da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, campus Curitiba. Assim como está inserida na concepção do direito socioambiental, pois há necessidade de se considerar os aspectos do meio ambiente natural e cultural, como

indissociáveis. Na composição de uma sociedade há a interação entre os humanos e a natureza na busca de sua sobrevivência, os modos de vida que surgem são caracterizações de suas culturas. Quando essas formas de viver em harmonia estão ameaçadas, elas passam a ser objeto do direito socioambiental. A partir da percepção dos moradores das comunidades selecionadas na dinâmica social e cultural com os vestígios arqueológico, ou

seja, cultura material e cultura imaterial, pretende-se contrapor ao que a legislação do patrimônio arqueológico prevê como responsabilidade civil e criminal.

Introdução:

A ruptura da dicotomia natureza e cultura, traz interferências nas sociedades que são construídas com base na hegemonia, na uniformidade, e fundamentada no sistema econômico capitalista. Nessa concepção hegemônica e reducionista também são tratados os bens culturais, como é o caso do arqueológico, que afasta a percepção da comunidade para a proteção desse bem pelo Direito. Na verdade, passado e presente se interligam, a preservação desses bens não ocorre apenas pela Lei, mas também pela relação estabelecida pela própria comunidade, a exemplo da comunidade de Joanes, na Amazônia. “As coleções formadas por moradores de Joanes – adultos ou crianças – não constituem atos opostos à preservação e à apropriação, mas ao contrário, são processos singulares de significação e de sacralização dos objetos”. Os projetos de ‘educação’ e ‘conscientização’ que tratam da importância do patrimônio arqueológico deixam de considerar a própria comunidade do entorno dos sítios. Nessa perspectiva, conclui-se que uma “referência ao passado, é uma referência

Endereço: Rua Imaculada Conceição 1155

Bairro: Prado Velho

CEP: 80.215-901

UF: PR

Município: CURITIBA

Telefone: (41)3271-2103

Fax: (41)3271-2103

E-mail: nep@pucpr.br



Comitê de Ética
em Pesquisa da
PUCPR

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE
CATÓLICA DO PARANÁ - PUC/
PR



Continuação do Parecer: 3.738.229

presente, porque é no presente que são estabelecidas relações entre os indivíduos e o patrimônio” .A proposta do projeto de pesquisa está fundamentada no pensamento da relação de passado e presente construída na memória e identidade das comunidades que convivem com os artefatos arqueológicos, que Bezerra denomina de “paisagem” . Segundo a autora os sítios arqueológicos são referenciais culturais da memória da comunidade por dois motivos, o primeiro como “parte da história, da memória daquela comunidade” e o outro “porque embora remonte ao passado, eles estão presentes no presente” da comunidade. Na pesquisa, pretende-se observar a relação que as comunidades quilombolas de Carmo e Santa Luzia do Maruanum, localizadas na área rural do município de Macapá, Estado do Amapá, exerce no âmbito cultural dentro de duas interfaces: a primeira trata do conteúdo formal da legislação de proteção do patrimônio arqueológico; e a segunda versa sobre a realidade que se dá na convivência do ser humano e meio ambiente, sendo o mundo vivido, aquilo se estabelece dentro das comunidades, sem interferências do próprio direito. Neste liame, a Convenção 169 da Organização

(OIT) reconhece que no âmago dos povos indígenas e tribais a relação entre sociedade e natureza é intrínseca e por isso há necessidade de se respeitar a autodeterminação desses povos em todos os aspectos, inclusive, referente ao arqueológico de seus territórios. Portanto, este projeto engloba as teorias de Direito socioambiental, pois como Souza Filho destaca “a dificuldade da modernidade em admitir, garantir e proteger direitos

coletivos é patente desde sua normatização” . Essa dificuldade que é insculpida no Direito está assentada nos “princípios do individualismo racionalista” , ou seja, no pensamento de que o coletivo poderia ferir “a hegemonia da liberdade individual e da igualdade” .Ademais, o constitucionalismo latino-americano é marcado por lutas de classes, composta pelos povos da floresta para o reconhecimento dos direitos coletivos agregados à “manutenção e conservação da natureza” no século XX. Essa perspectiva de negação aos direitos coletivos também é acompanhada na proteção do patrimônio arqueológico em que a legislação desconsidera a relação da comunidade com esses bens. Neste sentido, há a

universalização e homogeneização na tentativa de preservação dos vestígios da cultura dos antepassados, muito embora sejam patrimônios considerados de interesse coletivo, conforme o art. 216 da Constituição de 1988.Dessa maneira, a pesquisa tem a intenção de estimular as discussões sobre esse tema no âmbito do Direito Socioambiental e da preservação do patrimônio arqueológico sem deixar de considerar a comunidade do entorno do sítio arqueológico e os seus modos naturais de proteção desses bens. O Direito deve considerar a autonomia dos povos e a

Endereço: Rua Imaculada Conceição 1155

Bairro: Prado Velho

CEP: 80.215-901

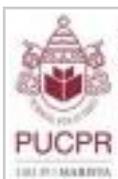
UF: PR

Município: CURITIBA

Telefone: (41)3271-2103

Fax: (41)3271-2103

E-mail: nep@pucpr.br



Comitê de Ética
em Pesquisa da
PUCPR

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE
CATÓLICA DO PARANÁ - PUC/
PR



Continuação do Parecer: 3.738.229

construção da memória coletiva a respeito dos bens arqueológicos que compõem a relação do passado e do presente. “A parte da memória que se encerra no patrimônio arqueológico é um potente instrumento de resistência à homogeneização de nossas diversidades, à unificação de nossas culturas e à fragmentação de nossas raízes” .

A escolha das comunidades de Carmo e Santa Luzia do Maruanum se deu em razão da pesquisadora já ter tido contato com essas comunidades, inclusive, com publicação de artigos científicos, em eventos, sobre o “criar-saber-fazer” das mulheres louceiras do Maruanum. Essas ceramistas detêm uma tradição secular que é repassada de geração para geração, com a manutenção de técnicas e materiais para a confecção de suas peças. Essas louças são consideradas patrimônio arqueológico, em razão da continuidade ao longo do tempo e do espaço, pois na “composição das peças constam a argila e o cariapé utilizados por povos que habitavam o Amapá desde a fase Mazagão, uma das fases arqueológicas amapaense” . Portanto, é um patrimônio arqueológico vivo que permanece no cotidiano das comunidades do Maruanum. Ademais, as comunidades que se pretende pesquisar estão localizadas às proximidades da capital do Estado do Amapá, Macapá, e possuem acesso viável

por meio fluvial ou terrestre. As comunidades são bem receptivas com os pesquisadores da região, por outro lado, chama atenção os modos de vida típicos de comunidades quilombolas. Como professora da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP) e moradora da cidade de Macapá, Amapá, sua cidade natal, a pesquisadora desde o início de sua carreira acadêmica teve a preocupação com a comunidade regional, no sentido de contribuir com avanços em pesquisas na Amazônia e uma das inquietações que logo lhe chamaram a atenção foi a preservação ambiental e da cultura local.

Hipótese:

Os moradores das comunidades quilombolas do Carmo e Santa Luzia do Maruanum (AMAPÁ) possuem relação ontológica com o patrimônio arqueológico presente no seu território, que se for interpretada de acordo com a Legislação do Patrimônio Arqueológico pode ser considerado como imputação civil ou criminal. Portanto, há a presença de conflito de proteção da cultura imaterial das comunidades (seus modos de vida x objetos arqueológicos) e da cultura material (patrimônio arqueológicos).

Metodologia Proposta:

O projeto de pesquisa permeia o enfoque qualitativo, pois terá um contato direto da pesquisadora com o objeto a ser pesquisado para verificar a situação em que está se investigando: “a pesquisa

Endereço: Rua Imaculada Conceição 1155

Bairro: Prado Velho

CEP: 80.215-901

UF: PR

Município: CURITIBA

Telefone: (41)3271-2103

Fax: (41)3271-2103

E-mail: nep@pucpr.br



Comitê de Ética
em Pesquisa da
PUCPR

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE
CATÓLICA DO PARANÁ - PUC/
PR



Continuação do Parecer: 3.738.229

qualitativa tem o ambiente natural como sua fonte direta de dados e o pesquisador como seu principal instrumento". Pretende-se utilizar na pesquisa o estudo de caso, de cunho exploratório e descritivo, pois versa sobre a relação das

comunidades quilombolas do Carmo e Santa Luzia do Marunaum, do Distrito do Maruanum, no Estado do Amapá, estabelecem com o patrimônio arqueológico existente nos seus territórios. Para Robert Yin, o estudo de caso é considerado "quando o pesquisador tem pouco controle sobre os acontecimentos e quando o foco se encontra em fenômenos contemporâneos inseridos em algum contexto da vida real". Nesse sentido, pode-se dizer que o estudo de caso é caracterizado por delineamento de pesquisa, ou seja, não é considerado método, técnica, estratégia ou mesmo uma tática de coleta de dados. Também é estudado na sua forma unitária de caso e, portanto, o pode ser constituído "por um indivíduo, um grupo, um evento, um programa, um processo, uma comunidade, uma organização, uma instituição social ou mesmo por toda uma cultura". Técnicas de Pesquisa As técnicas de pesquisa bibliográfica, documental e de campo serão utilizadas no desenvolvimento da tese. Primeiramente, serão

realizados levantamentos e análise bibliográfica acerca do tema, para a construção do fundamento teórico e conceitual da pesquisa. A modalidade de pesquisa bibliográfica se mostra relevante em razão do tema de pesquisa e do recorte realizado para se obter o objeto de estudo: os bens jurídicos protegidos da cultura imaterial das comunidades e da cultura material (patrimônio arqueológico). A pesquisa documental será norteadada pela

análise de documentos oficiais que tratam da temática nos órgãos institucionais, como o IPHAN, Museus ou que dizem respeito à proteção pelo Estado, Município e União, bem como decisões judiciais que existam sobre o tema. No que concerne à pesquisa de campo será realizada visita de campo com apoio de diário de bordo, de máquina fotográfica (com a finalidade de contribuir com dados de antropologia visual) e entrevista. Nas

entrevistas pretende-se utilizar um roteiro de entrevista, com perguntas abertas, a ser aplicado aos moradores das comunidades quilombolas do Distrito do Maruanum: Carmo e Santa Luzia do Marunaum, no Estado do Amapá para observar a relação existente dos moradores com o patrimônio arqueológico de seu território. Já há um prévio contato em razão de pesquisas científicas realizadas anteriores com as lideranças locais das regiões do Carmo e Santa Luzia do Maruanum, tais como: a das mulheres louceiras do Marunaum e a representante da Associação de Jovens Agricultores. Essa associação foi a que requereu o processo de reconhecimento de terras de uma das comunidades quilombolas no Instituto de Colonização e Reforma Agrária, INCRA.

Endereço: Rua Imaculada Conceição 1155

Bairro: Prado Velho

CEP: 80.215-901

UF: PR

Município: CURITIBA

Telefone: (41)3271-2103

Fax: (41)3271-2103

E-mail: nep@pucpr.br



Comitê de Ética
em Pesquisa da
PUCPR

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE
CATÓLICA DO PARANÁ - PUC/
PR



Continuação do Parecer: 3.738.229

Critério de Inclusão:

Critério inclusão: moradores das comunidades de Carmo e Santa Luzia do Maruanum (Amapá) maiores de 18 anos e em gozo de plena capacidade civil.

Critério de Exclusão:

Não serão incluídas em qualquer dos grupos de entrevistados pessoas menores de 18 anos e que não estejam em gozo de plena capacidade civil.

Metodologia de Análise de Dados:

Os dados coletados serão analisados para verificação da dinâmica social das comunidades com o patrimônio arqueológico existente em seu território, para que se faça a confrontação de proteção jurídica entre cultura imaterial da comunidade e a proteção material dos objetos arqueológicos estabelecidos em Lei. Diante disso, será adotada a abordagem do materialismo dialético a partir da observação sistematizada das leis para a proteção frente a realidade local das comunidades quilombolas do Carmo e Santa Luzia do Maruanum no Estado do Amapá. Obviamente o Estado e a relação com as comunidades estudadas passam a ser palco de contradições entre as diretrizes políticas para a proteção dos bens arqueológicos.

Desfecho Primário:

O desfecho primário é observar a contrariedade da proteção dos bens arqueológicos (cultura material) e as formas de vida das comunidades quilombolas pesquisadas com os objetos arqueológicos de seus territórios, como a resignificação desses bens dentro dos seus espaços (cultura imaterial).

Desfecho Secundário:

O desfecho secundário é o de contribuir para as discussões sobre o tema com reflexões teóricas e práticas, bem como ser objeto de desenvolvimento de tese na área do Direito, mas buscando também a concepção social da importância da proteção do patrimônio arqueológico com observância e respeito aos modos de vida das comunidades.

Objetivo da Pesquisa:

Extraído do arquivo "PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_1454992.pdf", postado em

Endereço: Rua Imaculada Conceição 1155

Bairro: Prado Velho

CEP: 80.215-901

UF: PR

Município: CURITIBA

Telefone: (41)3271-2103

Fax: (41)3271-2103

E-mail: nep@pucpr.br



Comitê de Ética
em Pesquisa da
PUCPR

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE
CATÓLICA DO PARANÁ - PUC/
PR



Continuação do Parecer: 3.738.229

19/11/2019:

Objetivo Primário:

O objetivo principal da pesquisa é o de levantar dados primários acerca da dinâmica social das comunidades quilombolas do Carmo e Santa Luzia do Maruanum (AMAPÁ) com os objetos arqueológicos porventura encontrados em seus territórios, para isso será utilizado roteiro de entrevistas a ser aplicado aos moradores dos locais.

Objetivo Secundário:

O objetivo secundário é o de contrapor os modos de vida, ou seja, relação com os objetos arqueológicos dos moradores das comunidades (cultura imaterial) com os termos da Legislação de proteção do patrimônio arqueológico (cultura material), de modo a permitir reflexões teóricas e práticas sobre o tema.

Avaliação dos Riscos e Benefícios:

Extraído do arquivo "PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_1454992.pdf", postado em 19/11/2019:

Riscos:

Os riscos se restringem à possibilidade dos entrevistados de se sentirem constrangidos ao responderem às perguntas. Para minimizar os riscos, utilizar-se-á de ambiente acolhedor, com pouco ou nenhum barulho, de forma que o entrevistado possa se sentir confortável para apresentar respostas aos questionamentos.

Benefícios:

Não há a previsão de benefícios diretos e individuais aos participantes da pesquisa que dela sejam decorrentes. Os benefícios decorrentes da pesquisa consistem no levantamento de dados primários sobre as dinâmicas sócio-culturais que os moradores das comunidades possuem ou não com o patrimônio arqueológico existente em seus territórios. Os desdobramentos desses fatos serão realizados em observância com as proteções jurídicas dos bens culturais imateriais e materiais. Isto revelará discussões jurídicas com reflexos sociais para as próprias comunidades. Após a realização da pesquisa pretende-se dar a devolutiva para a comunidade sobre o resultado diagnosticados e os seus direitos sociais, culturais e

Endereço: Rua Imaculada Conceição 1155

Bairro: Prado Velho

CEP: 80.215-901

UF: PR

Município: CURITIBA

Telefone: (41)3271-2103

Fax: (41)3271-2103

E-mail: nep@pucpr.br

Continuação do Parecer: 3.738.229

econômicos a partir de diálogos abertos (temas escolhidos pela própria comunidade).

Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:

Extraído do arquivo "PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_1454992.pdf", postado em 19/11/2019:

Vide campo "Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações".

Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:

Foram todos apresentados e de acordo com as Resoluções 466/12 e 510/16 do CNS.

Recomendações:

Sem recomendações.

Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

RESPOSTA ÀS PENDÊNCIAS DA 1ª VERSÃO

1. Pendências no TCLE

1.1. Prezada pesquisadora, o TCLE não deve ser escrito em 1ª pessoa; solicita-se que no item RESSARCIMENTO e INDENIZAÇÃO seja feita adequação.

ANÁLISE DO RELATOR: PENDÊNCIA ATENDIDA

1.2. A pesquisadora informa que serão tiradas fotos durante a realização da pesquisa; não ficou claro se serão fotos de objetos ou de participantes, no entanto, para as duas situações é necessário informar isso no TCLE e solicitar autorização do participante para tal. A adequação deve ser feita incluindo as opções "() Autorizo que sejam retiradas fotos minhas e/ou fotografados objetos da minha cultura" e "() Não autorizo que sejam retiradas fotos minhas e/ou fotografados objetos da minha cultura". Solicita-se adequação e a inserção de que o registro fotográfico (participantes e/ou objetos) serão usados somente para a pesquisa em tela.

ANÁLISE DO RELATOR: PENDÊNCIA ATENDIDA

2. Pendência na Plataforma Brasil, no item DETALHAMENTO: nele a pesquisadora informa que

Endereço: Rua Imaculada Conceição 1155	
Bairro: Prado Velho	CEP: 80.215-901
UF: PR	Município: CURITIBA
Telefone: (41)3271-2103	Fax: (41)3271-2103
	E-mail: nep@pucpr.br



Continuação do Parecer: 3.738.229

serão acessados "dados do Instituto de Patrimônio Histórico Nacional (IPHAN), da Secretaria de Cultura do Estado do Amapá (SECULT), e dados do processo de reconhecimento do Território Quilombola das comunidades do Carmo e Santa Luzia do Maruanum junto ao INCRA."

2.1. Tendo em vista o trecho acima e se esses dados não forem de acesso e de domínio público, solicita-se que a pesquisadora anexe TCUD já assinado pela equipe de pesquisa descrevendo os dados a serem acessados e garantindo sigilo e confidencialidade, se for o caso.

ANÁLISE DO RELATOR: PENDÊNCIA ATENDIDA

Considerações Finais a critério do CEP:

Lembramos aos senhores pesquisadores que, no cumprimento da Resolução 466/12, o Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) deverá receber relatórios anuais sobre o andamento do estudo, bem como a qualquer tempo e a critério do pesquisador nos casos de relevância, além do envio dos relatos de eventos adversos, para conhecimento deste Comitê.

Salientamos ainda, a necessidade de relatório completo ao final do estudo. Eventuais modificações ou emendas ao protocolo devem ser apresentadas ao CEP-PUCPR de forma clara e sucinta, identificando a parte do protocolo a ser modificado e as suas justificativas.

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_1454992.pdf	19/11/2019 20:15:16		Aceito
Outros	TCUD_SECULT.pdf	19/11/2019 20:13:25	JULIANA MONTEIRO PEDRO	Aceito
Outros	TCUD_IPHAN.pdf	19/11/2019 20:12:53	JULIANA MONTEIRO PEDRO	Aceito
Outros	TCUD_INCRA.pdf	19/11/2019 20:11:50	JULIANA MONTEIRO PEDRO	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLE_Maiores_de_18_anos.pdf	19/11/2019 20:08:09	JULIANA MONTEIRO PEDRO	Aceito
Folha de Rosto	20191017143715752.pdf	23/10/2019 21:50:36	JULIANA MONTEIRO PEDRO	Aceito

Endereço: Rua Imaculada Conceição 1155

Bairro: Prado Velho

CEP: 80.215-901

UF: PR

Município: CURITIBA

Telefone: (41)3271-2103

Fax: (41)3271-2103

E-mail: nep@pucpr.br



Comitê de Ética
em Pesquisa da
PUCPR

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE
CATÓLICA DO PARANÁ - PUC/
PR



Continuação do Parecer: 3.738.229

Projeto Detalhado / Brochura Investigador	BROCHURADOPROJETODEPESQUIS A.docx	17/10/2019 18:27:19	JULIANA MONTEIRO PEDRO	Aceito
Outros	Roteirodeentrevista.pdf	17/10/2019 18:24:28	JULIANA MONTEIRO PEDRO	Aceito

Situação do Parecer:

Aprovado

Necessita Apreciação da CONEP:

Não

CURITIBA, 02 de Dezembro de 2019

**Assinado por:
Ana Carla Efig
(Coordenador(a))**

Endereço: Rua Imaculada Conceição 1155

Bairro: Prado Velho

CEP: 80.215-901

UF: PR

Município: CURITIBA

Telefone: (41)3271-2103

Fax: (41)3271-2103

E-mail: nep@pucpr.br