

## A Colonialidade Patrimonial<sup>1</sup>

### A Coloniality of Heritage

Enviado em: 15-11-2025

Aceito em: 13-01-2026

**Dalila Varela Singulane<sup>2</sup>**

#### Resumo

O artigo examina a colonialidade institucional que permeia as políticas de preservação cultural no Brasil, argumentando que a formação do patrimônio nacional foi intrinsecamente ligada ao racismo e à negação da história. O texto rastreia como a criação do SPHAN em 1937 privilegiou a herança lusitana e católica, silenciando as contribuições e memórias traumáticas das populações indígenas e afro-brasileiras. O caso do Pelourinho em Salvador é usado para ilustrar essa dinâmica, onde um local de memória brutal foi tombado por seu valor arquitetônico colonial, levando à gentrificação e ao apagamento da população negra local. A análise se apoia em conceitos como necropolítica, racismo científico e a colonialidade do poder, explicando como o mito da democracia racial brasileira mascarou essas desigualdades históricas e institucionais. Além disso, o texto critica a influência do pensamento iluminista e eurocêntrico na definição do que constitui valor cultural e intelectual no país. Por fim, o autor propõe o conceito de *Okaruã*, um neologismo Tupi, como uma prática de desobediência epistêmica essencial para transformar as instituições e promover um patrimônio cultural decolonial e reparatório.

**Palavras-chave:** Colonialidade, Patrimônio Cultural, Decolonialidade.

#### Abstract

The article examines the institutional coloniality that permeates cultural preservation policies in Brazil, arguing that the formation of national heritage has been intrinsically tied to racism and the denial of history. The text traces how the creation of SPHAN in 1937 privileged Lusitanian and Catholic heritage, silencing the contributions and traumatic memories of Indigenous and Afro-Brazilian populations. The case of Pelourinho in Salvador is used to illustrate this dynamic, in which a site of brutal memory was listed for its colonial architectural value, leading to gentrification and the erasure of the local Black population. The analysis draws on concepts such as necropolitics, scientific racism, and the coloniality of power, explaining how the myth of

<sup>1</sup> Esse artigo é fruto da tese de doutorado da autora, defendida em 2025 e financiada pela CAPES.

<sup>2</sup> Doutora em História pela Universidade Federal de Juiz de Fora, (UFJF), e-mail: dalilavarela.s@gmail.com

Brazilian racial democracy masked these historical and institutional inequalities. Furthermore, the text critiques the influence of Enlightenment and Eurocentric thought on defining what constitutes cultural and intellectual value in the country. Finally, the author proposes the concept of Okaruã, a Tupi neologism, as a practice of epistemic disobedience essential for transforming institutions and promoting a decolonial and reparative cultural heritage.

**Keywords:** Coloniality, Cultural Heritage, Decoloniality.

Diz-se correntemente que o racismo é uma chaga da humanidade. Mas é preciso que não nos contentemos com essa frase. É preciso procurar incansavelmente as repercussões do racismo em todos os níveis de sociabilidade. (Fanon, 2021, p.17)

A pesquisa que se seguirá tem como eixo a proteção e preservação do patrimônio cultural como parte do conceito de cidadania, uma vez que previsto em todas as constituições federais desde o Decreto nº25, de 1937, durante a Primeira República. Sendo então uma das mais longevas obrigações do Estado brasileiro, com 87 anos de existência, considera-se que o direito a memória sempre foi considerado algo fundamental para a coesão da sociedade. Juntamente com a bibliografia do patrimônio, a pesquisa dedica-se a entender a dinâmica entre cidadania, racismo, memória e cultura. Para tanto, a pesquisa segue o pensamento de Fanon que abre este artigo, é buscar pelas repercussões do racismo em diferentes níveis, evidenciando seu impacto nas instituições preservacionistas e nas políticas de proteção, já que no Brasil o racismo é negado por meio da ideia de democracia racial e miscigenação.

O conceito de cultura aqui utilizado é o definido pela UNESCO, em 2001, na *Universal Declaration on Cultural Diversity*, que define: “o conjunto de traços espirituais, materiais, intelectuais e emocionais distintivos que caracterizam uma sociedade ou um grupo social. Ela engloba, além das artes e das letras, modos de vida, sistemas de valores, tradições e crenças” (UNESCO, 2001). Havendo também o diálogo com o descrito por Marilena Chauí (2000) e (2006). Para a autora, na obra “Convite à Filosofia”, a cultura é a maneira pela qual os seres humanos se humanizam. É através de práticas culturais que a existência social, econômica, política, religiosa, intelectual e artística se concretiza.

A cultura não é um atributo individual, mas sim uma qualidade coletiva que varia entre diferentes formações sociais (Chauí, 2000, p.376). Chauí também refuta a ideia de que a cultura é um privilégio de uma elite ou classe social, argumentando que, em um sentido antropológico e histórico, todos os seres humanos são “cultos” porque são seres culturais e, da mesma forma, se colocando contra a visão reducionista da cultura como sinônimo de escola e belas artes, enfatizando que essas são apenas efeitos e aspectos da cultura, e não sua totalidade (Chauí, 2000, p.376). Já em sua obra “Cidadania cultural: o direito à cultura”, na qual a autora aponta que esta categoria possui três aspectos fundamentais: como saber de especialistas, como o campo das belas-artes e como instrumento de agitação política. No primeiro, a cultura está atrelada às formas das ideologias; no segundo, às artes plásticas, teatro, música, dança, cinema e literatura; e, na terceira, como instrumento de agitação política (Chauí, 2006, p.9).

Sabemos que a cidadania no Brasil está profundamente marcada por sua trajetória histórica de exclusão racial. Desde a abolição da escravatura em 1888, a população negra, majoritariamente descendente de escravizados, tem lutado para conquistar direitos básicos de cidadania, enfrentando um sistema que perpetua desigualdades. O racismo estrutural, enraizado nas instituições sociais e políticas, continua a restringir o pleno exercício da cidadania desse grupo social, manifestando-se, sobretudo, na segregação educacional, nas disparidades no mercado de trabalho e na violência policial. Como apontado por Ynaê Lopes dos Santos (2022, p.14), a forma mais simples de dimensionar o que é o racismo no Brasil é considerando que ele é grande parte daquilo que consideramos normal.

Ao tomar o racismo como uma verdade que precisa ser desvelada, percebemos que ele também é um sistema de poder que estrutura as sociedades modernas, organizando as violências que acometem as populações discriminadas e, ao mesmo tempo construindo uma muralha de privilégios usufruídos exclusivamente por outro segmento social, no caso, a população branca. (Santos, 2022, p.14)

Neste exaustivo trabalho de desvelar o racismo brasileiro e suas dinâmicas de poder e opressão, evidenciá-lo na cultura se mostra um dos caminhos mais desafiadores, visto que a cultura negra no país foi instrumentalizada para atestar a existência de uma suposta democracia racial, que atualmente chamamos de mito, mas

que já foi motor de promoção internacional do Estado, rendendo até mesmo pesquisas financiadas pela UNESCO a fim de documentar a convivência pacífica entre as raças. Evidentemente tal harmonia jamais existiu no mundo ocidental após a invasão europeia, ainda mais no território brasileiro que foi o último a abolir o trabalho escravo. Como apontado por Abdias do Nascimento (2016, p.69), aludindo ao estudo de Roger Bastide, a permanência da cultura africana e afro-brasileira na sociedade é fruto na violência colonial:

Se o folclore negro tem sobrevivido, é porque a assustadora taxa de mortalidade entre os negros escravos forçara seus senhores a permitir aos trabalhadores do campo desfrutarem os domingos e dias santos. Estes feriados, durante os quais eles ficavam livres para se divertirem como lhes agradasse, formaram o contexto institucional dentro do qual cantos, danças, e outras várias manifestações culturais de arte africana (música em particular) puderam ser preservadas. (Nascimento, 2016, p.69)

A fala de Nascimento não minimiza a resistência negra durante o período colonial e do Império do Brasil, principalmente dentro dos quilombos, mas denota algo fundamental para a reflexão sobre a como a continuidade e valorização, como veremos mais a seguir, da cultura negra brasileira tem muito mais conexão com os anseios do Estado e seus atores políticos hegemônicos do que, propriamente, com a intenção de justiça social e respeito aos grupos que compõe a sociedade. Assim, nota-se que apesar de intelectuais e políticos argumentarem a inexistência do racismo no Brasil, porque no cotidiano estão presentes várias heranças culturais, como feijoada e samba, ainda são escassos os bens culturais protegidos legalmente e valorizados enquanto patrimônio cultural que resguardam a história negra.

Exemplo de locais como o Pelourinho, na Bahia, que é essencialmente um lugar de memória traumática desse grupo, mas que foi tombado por resguardar a memória portuguesa, demonstram a colonialidade do pensamento preservacionista dentro das instituições, no qual locais de memória<sup>3</sup> negra tem suas histórias sistematicamente apagadas em virtude da memória branca. Evocamos aqui o conceito de “Colonialidade do Poder” elaborado por Quijano (2006), para explicar como as

<sup>3</sup> Locais de memória é um conceito criado pelo historiador francês Pierre Nora (2012) para descrever espaços, objetos, práticas ou símbolos que representam e preservam memórias coletivas e identidades culturais. Esses locais de memória não se limitam a espaços físicos, como monumentos, museus ou sítios históricos, mas incluem também tradições, costumes, datas comemorativas, documentos e até mesmo práticas culturais que desempenham um papel fundamental na construção da identidade e no compartilhamento da memória de um grupo.

estruturas de poder criadas durante o colonialismo continuam a influenciar e moldar o mundo contemporâneo, mesmo após o fim formal do sistema colonial. Isso porque, conforme aponta o autor, a colonialidade é mais ampla do que o colonialismo, pois não se limita à ocupação territorial, mas envolve uma matriz de dominação que articula raça, trabalho, poder e conhecimento. Dessa forma, Quijano centraliza a ideia de que a raça foi uma construção colonial para justificar a dominação de povos não-europeus. Mesmo após o fim do colonialismo, essa hierarquia racial persiste, dividindo a humanidade e estabelecendo a superioridade dos brancos em detrimento dos povos colonizados, especialmente africanos, indígenas e asiáticos.

Logo, podemos destacar que juntamente com o colonialismo, houve também a criação de uma imagética colonialista que teve um papel crucial na construção das hierarquias raciais a partir das expressões culturais e que sustentaram o colonialismo. Nas colônias, as elites coloniais usaram essas representações para legitimar a exploração das populações locais e para moldar as políticas educacionais, econômicas e sociais. Por outro lado, nas metrópoles europeias, essas imagens ajudaram a construir uma ideia de superioridade europeia, reforçando a distinção entre o “nós” civilizado e o “outro” primitivo. Fanon, em sua obra “Os Condenados da Terra” (1961), aponta que o colonialismo foi estruturado por uma lógica de violência e exploração, na qual a superioridade racial e cultural do europeu foi usada para justificar o domínio. O processo colonial estabeleceu uma divisão entre o “civilizado” (o colonizador) e o “selvagem” ou “bárbaro” (o colonizado), em que as culturas e modos de vida das populações locais eram desvalorizados ou mesmo destruídos.

Um exemplo emblemático da imagética colonialista está no caso dos “meninos índios”, isto é, um indígena da nação Juri e três indígenas da nação Miranha, levados para Munique por Spix e Martius como “peças vivas de gabinete”, nas primeiras décadas do século XIX. Conforme mostra Costa (2019, p.3) ao desembarcarem na América Portuguesa, os naturalistas tinham pouco ou nenhum conhecimento sobre os povos nativos do continente. Como cientistas formados no contexto do Iluminismo, eles conheciam os indígenas através das teorias de Carl von Linné e do conde de Buffon e, por serem alemães, suas percepções eram fortemente influenciadas pelas ideias de Johann Friedrich Blumenbach e, especialmente, de Immanuel Kant. Essas visões reforçavam uma suposta superioridade dos europeus em relação a outros

povos, rotulados como “selvagens”, incluindo os indígenas americanos. Esse ponto de vista é evidente nas páginas da obra *Reise in Brasilien* (Viagem pelo Brasil), publicada entre 1823 e 1831, onde eles registraram os resultados de sua expedição.

Nessa obra os dois acadêmicos afirmam, por exemplo, que diversos autores judiciosos observaram que *algumas raças, embora igualmente organizadas, são, entretanto, qualificadas de mais ou menos perfeitas em diferentes aspectos e, concretamente, no europeu uma constituição superior dos órgãos e forças intelectuais compensariam um menor desenvolvimento das faculdades inferiores. Segundo eles, isso se manifesta de tal modo que bastaria um simples olhar ou a simples presença do branco para amedrontar e intimidar os índios, e os da raça etiópica (os negros) e os mestiços de ambas* (Spix e Martius, 1938, tomo I, 243 apud Costa, 2019, p.4).

Dessa forma, é imperativo destacar que essa estrutura de pensamento científico em que esses intelectuais que colecionavam “peças vivas” em seu gabinete estavam imersos, que hoje também é chamado de Racismo Científico, é o mesmo do momento histórico de criação da noção de patrimônio histórico como ferramenta fundamental da construção das nações<sup>4</sup>. O discurso iluminista que deu base para a Revolução Francesa (1789-1799) e que, consequentemente, gerou o entendimento de necessidade da preservação das antiguidades nacionais, pregava a busca por uma universalidade que, muitas vezes, ignorou as perspectivas e autoimagens de outras culturas. De acordo com Érico Andrade (2017), professor de Filosofia da UFPE, a crença na objetividade e impessoalidade da razão levou à crença de que a filosofia

<sup>4</sup> Françoise Choay (2006, p.98) aborda o tema mais detidamente no terceiro capítulo de sua obra “A alegoria do patrimônio”. Segundo a autora: “Um dos primeiros atos jurídicos da Constituinte, em 2 de outubro de 1789, foi colocar os bens do clero ‘à disposição da nação’. Vieram em seguida os dos emigrantes e depois os da Coroa. Esta fabulosa transferência de propriedade e esta perda brutal de destino não tinham precedente e iriam colocar problemas igualmente sem precedentes. O valor primário do tesouro assim cabido em sorte ao povo é económico. Os responsáveis adoptam imediatamente para o designar e para o gerir a metáfora sucessória. Palavras-chave: herança, sucessão, património e conservação. Eles transformaram o estatuto das antiguidades nacionais. Integradas entre os bens patrimoniais sob o efeito da nacionalização, as antiguidades são metamorfoseadas em valores de troca e em possessões materiais que, sob pena de prejuízo financeiro, há que preservar e manter. Elas já não dependem de uma conservação iconográfica. Poder mágico da noção de patrimônio. Transcede as barreiras do tempo e do gosto. Na categoria dos bens imóveis, ela reúne, com as antiguidades nacionais, as antiguidades greco-romanas e, sobretudo, uma herança arquitetônica moderna, por vezes até contemporânea. Kersaint ‘recorda à memória de toda a França [...] a Biblioteca Nacional, o Jardim das Plantas, o Hospital dos Inválidos, o Observatório, a Casa da Moeda, o palácio soberbo onde a nação aloja os seus reis, as academias e a universidade’. Mais recentes, a igreja de Sainte-Geneviève ou da Madeleine, inacabada, clamam pela mesma solicitude. Se as antiguidades se tornaram em riqueza, as obras arquitetônicas recentes, por seu lado, adquirem os significados históricos e afetivos das antiguidades nacionais. O conceito de patrimônio induz então uma homogeneização do sentido dos valores, que se reproduziu, de acordo com um processo diferente, quando, após a Segunda Guerra Mundial, as arquiteturas dos séculos XIX e XX foram progressivamente integradas na categoria de monumentos históricos”.

poderia acessar e definir a natureza humana de forma absoluta. O discurso iluminista associou a racionalidade à capacidade de criar sistemas de leis e reflexões semelhantes aos padrões europeus, logo, os povos que não se encaixavam nesse modelo, como os africanos, foram considerados inferiores e incapazes de autodeterminação (Andrade, 2017, p.303).

Analizando a presença do racismo na filosofia iluminista, Andrade (2017) argumenta que a crença na razão como guia universal para o progresso moral e político levou a uma visão eurocêntrica, onde o modelo europeu de desenvolvimento era visto como o ideal a ser alcançado por todos os povos. Essa visão, segundo o autor, justificou a hierarquização de culturas, colocando povos não europeus, especialmente os africanos, em uma posição inferior, como incapazes de alcançar a autonomia plena da razão e, portanto, justificando a dominação e a escravidão. A visão unilateral da razão e a ausência de autodeterminação para os povos não europeus, mostrando como o discurso iluminista, em sua busca por uma razão universal, esconde a sua própria faceta racista.

Assim, a ideia de raça tornou-se um conceito central para a manutenção das estruturas de poder, uma vez que a diferenciação entre os grupos humanos, com a superioridade atribuída ao europeu branco, o iluminismo possibilitou a desumanização de outros grupos com base em suas características físicas e culturais. Durante o século XIX, no campo da biologia os chamados “tipos humanos” foram o foco de estudos científicos, o que levou à formulação da “ideia de que aspectos biológicos ou fatores climáticos poderiam justificar as distinções morais, psicológicas e intelectuais entre as raças” (Almeida 2020, p.29). Defensores dessa perspectiva, incluem pensadores como Gobineau, Lombroso e Ferri, além de, no Brasil, Nina Rodrigues e Silvio Romero, este último com grande influência nos estudos da cultura popular no país.

O determinismo biológico mais tarde foi a base às ideias do darwinismo social, que foi uma ferramenta ideológica que contribuiu para a consolidação do racismo científico no Brasil e para a manutenção de desigualdades raciais, amparadas em uma pseudociência que justificava a exclusão social e o racismo, conforme mostra Schwarcz (1993, 73). O darwinismo social aplica de maneira deturpada as teorias evolucionistas de Charles Darwin, adaptando o conceito de “seleção natural” para

justificar hierarquias raciais e sociais, com a ideia de que a competição entre grupos humanos levaria à “sobrevivência dos mais aptos”. Essa teoria, interpretada pelos teóricos do racismo científico, sustentava que grupos racialmente superiores, como os europeus brancos, dominariam aqueles considerados inferiores, como negros e indígenas.

Schwarcz (1993, 79-80) mostra como o darwinismo social foi incorporado por intelectuais e cientistas brasileiros que, influenciados por teorias racistas europeias, buscaram explicações biológicas para a desigualdade social e racial no país. No Brasil, figuras como Nina Rodrigues foram grandes expoentes desse pensamento. Eles defendiam que o atraso do país era causado pela presença de raças inferiores e que o embranquecimento seria a solução para o progresso nacional. Essa ideia ganhou força em um período em que o Brasil, recentemente abolida a escravidão, estava em busca de uma identidade nacional moderna. O darwinismo social não só reforçou teorias de inferioridade racial, como também legitimou políticas eugenistas no país. Isso resultou em uma série de práticas que tentavam melhorar biologicamente a população brasileira a partir do embranquecimentos do seu fenótipo, promovendo a imigração de europeus e desvalorizando a contribuição cultural e social das populações afrodescendentes e indígenas.

Nesse sentido, observa-se acontecer, a partir daí, pode ser entendido como uma necropolítica simbólica, conforme aponta Singulane (2021, p.22-23), ao mobilizar a categoria de pensamento de Achille Mbembe (2018). Mais de um século após o fim dos mais de 300 anos de escravidão, a população negra ainda enfrenta um processo de desumanização contínua, perpetrado pela colonialidade do poder e amenizado socialmente pelo mito da democracia racial, que vela o racismo brasileiro. A sua humanidade segue sendo posta em dúvida em dimensões essenciais, como a expressão de sua subjetividade, sentimentos e intelectualidade, tanto como indivíduos quanto como membros de um grupo que possui suas próprias formas de existir e agir.

Sendo o patrimônio cultural uma ferramenta de poder aplicada no Brasil a partir de 1937, momento em que o autoritarismo e as políticas eugenistas viviam seu auge, a preservação do patrimônio também foi atravessada por essas políticas de centralização e o controle. Influenciado pela elite intelectual da época, o SPAN priorizou a proteção de bens culturais do período colonial, especialmente aqueles

ligados ao catolicismo, pois os modernistas elegeram o período colonial como o momento de formação do Brasil. Essa ênfase na herança lusitana ganhou ainda mais destaque a partir do Estado Novo (1937-1945) ao promover uma narrativa histórica unificada e centralizada, que consolidava a visão de um Brasil herdeiro da cultura europeia. Essa escolha pela herança colonial portuguesa e a influência de ideologias racistas resultaram na escassa representação de culturas indígenas e afro-brasileiras nos bens tombados pelo SPHAN, assim como o silenciamento dessa memória em bens que também representam a história hegemônica, especialmente durante a chamada “fase heroica”.

As relações entre racismo e a formação do patrimônio cultural brasileiro são intrínsecas e complexas. Desde a sua gênese, a política de preservação de bens culturais no Brasil esteve imbricada em um contexto social e político marcado por desigualdades raciais e pela busca por uma identidade nacional que muitas vezes marginalizou as contribuições de negros e indígenas<sup>5</sup>. O Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), que apesar de funcionar desde 1936, foi criado oficialmente em 1937, durante o Estado Novo, conforme mostra Rezende et. al. (2015), “em 13 de janeiro de 1937, da Lei nº. 378, o SPHAN foi integrado à estrutura do Ministério da Educação e Saúde (MES), na categoria de Instituições de Educação Extraescolar dos Serviços relativos à Educação”. O SPHAN teve como objetivo principal instrumentalizar a cultura para consolidar uma memória e história nacionais que atendessem às demandas do regime autoritário de Getúlio Vargas. Embora o anteprojeto de lei elaborado por Mário de Andrade em 1936 buscassem proteger a diversidade cultural e as manifestações populares, a versão final do decreto-lei que instituiu o SPHAN não incorporou integralmente essa visão, refletindo as disputas políticas da época e a influência de grupos com ideologias excludentes<sup>6</sup>.

Dessa forma, a criação do SPHAN se insere em um projeto mais amplo do Estado Novo de utilizar a cultura como instrumento para a construção de uma

<sup>5</sup> Essa problemática foi mais detidamente trabalhada ao longo da minha dissertação de mestrado, intitulada “A valsa de águas-vivas: racismo e patrimônio cultural em Juiz de Fora, Minas Gerais”, defendida em 2021 na Universidade Federal de Juiz de Fora. Como também no artigo “Considerações sobre o racismo institucional na história da preservação de bens culturais no Brasil”, publicado em 2022 como capítulo do livro “Racismo Institucional”, organizado pelo Prof. Dr. Lúcio Almeida.

<sup>6</sup> A questão racial envolvendo o anteprojeto e a produção de Mario de Andrade foi trabalhada por mim ao longo da pesquisa de mestrado. Ver: Singulane, Dalila Varela. A valsa-de-água vivas: racismo e patrimônio cultural em Juiz de Fora. Dissertação de Mestrado. Instituto de Ciências Humanas. Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora, 2021.

memória e história nacionais que servissem aos interesses do regime. A ideia era criar uma narrativa unificada e homogênea do passado brasileiro, capaz de mobilizar a população em torno do projeto nacionalista de Vargas. Assim como em outras esferas da administração pública durante o Estado Novo, a política de preservação do patrimônio cultural foi marcada pela centralização do poder e pelo controle estatal. As decisões sobre quais bens deveriam ser tombados e como a história deveria ser contada eram tomadas por um pequeno grupo de intelectuais, em sua maioria ligados ao governo. A política de preservação cultural do SPHAN reproduziu aspectos autoritários do Estado Novo. A falta de diálogo com a sociedade civil na escolha dos bens a serem preservados e a imposição de uma visão oficial da história refletem a lógica centralizadora e antidemocrática do regime.

A maioria dos bens tombados pelo SPHAN entre 1938 e 1946 estava ligada ao catolicismo, evidenciando a exclusão de bens representativos da diversidade cultural brasileira, especialmente das culturas negra e indígena. Essa escolha reflete a influência de grupos conservadores e a busca por uma identidade nacional baseada na herança europeia. Mas não apenas na escolha dos bens, ressaltar-se também o apagamento da contribuição desses grupos na construção dos pareceres e justificativas para o tombamento, nos discursos de atribuição de valor que não levavam em consideração a relação dos bens tombados com essas culturas. Boa parte desses bens foram erguidos pelo braço dos indígenas e africanos escravizados, como no caso de São Miguel das Missões (RS). Conforme mostra Singulane (2022, p.222), o SPHAN também teve ligações com intelectuais de extrema direita, como Gustavo Barroso, que era conhecido por suas posições antisemitas. A presença de Barroso no Museu Histórico Nacional e sua influência na política de preservação demonstram a complexidade das relações entre o SPHAN e o contexto político do Estado Novo.

Assim, vale ressaltar a estreita ligação dos grupos de extrema direita com a proteção do patrimônio brasileiro, como no caso do antisemita Gustavo Barroso, formado pela Faculdade de Direito de Fortaleza em 1907 e fundador e diretor do Museu Histórico Nacional, além de ter ocupado vários cargos públicos e ter sido diretor da Revista Fon-Fon (CPDOC s/d a). Como destaca Chuva (2017, 156), nos anos 1920 os projetos de proteção ao patrimônio estiverem articulados aos poderes regionais, destacando-se “dentre tais redes, as ligações de Gustavo Barroso, que esteve ao lado dos projetos de criação de inspetorias estaduais na Bahia (em 1927) e em Minas Gerais,

além de manter laços de amizade com Augusto de Lima Júnior, autor do projeto de lei de 1924". (Brasil 1947, 558 *apud* Chuva 2017, p.156)

A formação do corpo técnico do SPHAN, composto majoritariamente por intelectuais modernistas, foi marcada por uma visão eurocêntrica e elitista da cultura, que privilegiava a herança colonial portuguesa e reforçava a marginalização dos grupos historicamente oprimidos (Singulane, 2022). Da mesma forma, a preferência pelos bens edificados se deve ser atribuída ao grande número de arquitetos que atuavam como intelectuais ideólogos<sup>7</sup>. A influência do determinismo racial e do darwinismo social presente nas obras de intelectuais como Sílvio Romero e Graça Aranha, formados na Faculdade de Direito do Recife, e mesmo na obra de Mário de Andrade, demonstra como as discussões raciais permeavam o pensamento da época e influenciaram a concepção de patrimônio cultural. O mito da democracia racial, que propaga a ideia de uma convivência harmônica entre as raças no Brasil, mascara, continuamente, as desigualdades raciais e dificulta a luta contra o racismo, servindo como justificativa para a falta de políticas de reparação histórica e de valorização da cultura afro-brasileira e indígena.

Diante disso, retoma-se o exemplo do conjunto do Pelourinho que foi tombado por ser “(...) um dos mais importantes exemplares do urbanismo ultramarino português”, uma vez que “os traçados de suas ruas, ladeiras e becos, formam um dos mais ricos conjuntos urbanos de origem portuguesa. Os sobrados de dois ou mais andares e as soluções de implantação em terrenos acidentados são exemplos típicos da cultura lusitana” (IPHAN, s/d, *Online*), apesar de resguardar em seu topônimo a brutalidade da violência aplicada aos escravizados. Abaixo, imagens que representam o que é o Pelourinho na colonialidade e o que foi de fato para a memória negra. Na primeira, observa-se o conjunto de edifícios em arquitetura portuguesa que resguardam a memória colonialista, atualmente revitalizados e que atraem milhares de turistas. Na segunda, a representação do funcionamento de um pelourinho durante o século XIX, com a imagem de um homem negro escravizado sendo punido, sem

<sup>7</sup> Ressalta-se que segundo matéria do site do Programa Aproxima, “Segundo pesquisa divulgada no ano de 2020 pelo Conselho de Arquitetura e Urbanismo do Brasil (CAU/BR), apenas de 4,33% dos profissionais registrados são negros. Segundo os dados do INEP (Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira) os estudantes que se declararam brancos estão mais presentes nos cursos de Arquitetura, onde totalizam 83,9%.”. PROGRAMA APROXIMA. Falta de representatividade negra na arquitetura. 20 maio 2024. Disponível em: <https://aproxima.arp.br/falta-de-representatividade-negra-na-arquitetura/>. Acesso em: 04/11/2025

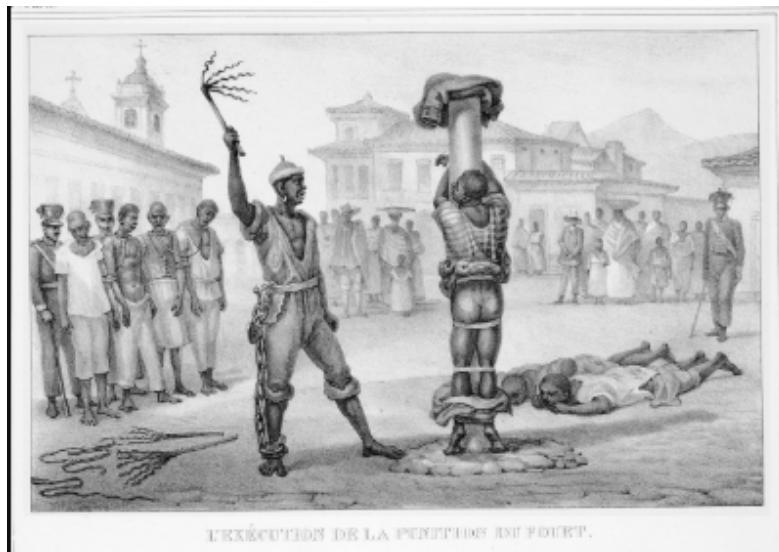
calças, enquanto outros observam a cena no que parece ser uma fila para o castigo. Estes que estão em segundo plano, estão sendo vigiados por um guarda, figura identificada por sua indumentária. Eles olham para o solo com semblante melancólico, provavelmente imaginando o sofrimento que virá, e estão acorrentados pelo pescoço. A gravura foi feita pelo artista Debret em sua viagem ao Brasil nas primeiras décadas do século XIX.

Fig. 1: Conjunto de edificações que representam a urbanização e arquitetura portuguesa durante o período colonial.



Fonte: IPHAN. Novo acordo elabora ações para a preservação do Centro Histórico de Salvador. 19 de abril de 2018. *Online*. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/noticias/detalhes/4614/novo-acordo-elabora-acoes-para-a-preservacao-do-centro-historico-de-salvador-ba>. Acesso em: 07/09/2024.

Fig. 2: Execução de castigo para fuga. Negros no tronco, de Jean Baptiste Debret, 1835.



Fonte: Biblioteca Brasiliana Guita e José Mindlin. Universidade de São Paulo. Disponível em: <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/3746>. Acesso em: 07/09/2024.

Declarado Patrimônio Mundial, pela Unesco em 1985, por seu valor arquitetônico, por muitos anos, o Largo do Pelourinho foi conhecido como um local de agonia, onde os condenados eram expostos, amarrados ao pelourinho, diante dos transeuntes e submetidos à humilhação pública (Prefeitura de Salvador, s/d, *Online*). O Pelourinho de Salvador representa a memória traumática não só enquanto local de tortura à céu aberto antes da abolição, como também durante a república, visto que quando se tornou uma mercadoria turística, foi iniciado um intenso processo de gentrificação que retirou das edificações históricas centenas de pessoas negras que viviam ali há gerações. Zanirato (2007, p.36) afirma que até os 1980, a localidade conhecida como a “parte negra da cidade”, era ocupada pela população com menor poder aquisitivo, mesmo em ruínas, mofadas e com ratos, a população preservava como podia, o espaço que habitava. Nesse momento, a situação chamou a atenção de preservacionistas que estavam preocupados com o valor histórico das edificações e defendiam que o poder público devia intervir e salvar “um dos mais significativos conjuntos coloniais da América Portuguesa, que representavam não só a sucessão da técnica, mas toda a evolução da vida urbana”.

Contudo, a reforma urbana do Pelourinho não foi realizada objetivamente por conta da preocupação com o desaparecimento das heranças coloniais, mas sim por conta do desejo da Ditadura Civil-Militar em fomentar o turismo no país. Tal desejo ganhou ainda mais fôlego após a visita de Michel Parent<sup>8</sup> e suas duas visitas ao Brasil a serviço da UNESCO, que gerou o relatório *Protection et mise en valeur du patrimoine culturel brésilien dans le cadre du développement touristique et économique*, escrito em 1968 e publicado como livro pelo IPHAN, em 2008. Nele, Parent argumenta que o turismo cultural, mais do que uma simples “visita por curiosidade”, tem o potencial de promover a compreensão mútua entre os povos e contribuir para a salvaguarda das culturas. Em seu relato, fica claro que o pesquisador acreditava no mito da democracia racial brasileira, atribuindo aspectos lúdicos e místicos às culturas indígenas e africanas ao passo que à cultura europeia foi atribuída o pensamento racionalista e positivista – o mesmo que classificava populações indígenas e africanas como selvagens – a abolição da escravatura.

É digno de nota que, no Brasil, nem a escravidão, que misturou as línguas, as etnias e, em seguida, as crenças originais, nem a bem-sucedida miscigenação entre brancos e negros, e marginalmente, os índios, provocaram a destruição da cultura africana pela cultura brasileira, mas, ao contrário, contribuíram para criar uma cultura brasileira própria, ao mesmo tempo muito diversificada e bem particular. Pois, por outro lado, a vocação da cultura européia que suscitou a grande revolução tecnológica moderna não foi ali comprometida, nem a capacidade do Brasil de receber e reelaborar as grandes revoluções do pensamento contemporâneo universal. Mas, paralelamente, a cultura popular afro-americana seguiu subterraneamente seu caminho, e hoje se revela aos pesquisadores em toda a extensão do seu significado humano e da força de seu sentido do sagrado.  
Por um lado, a população negra e mulata assimilou as crenças cristãs de seus antigos patrões, colorindo-as com sua mentalidade e suas mitologias originais.

Por outro, a cultura filosófica de base racionalista e positivista do século XVIII até nossos dias, a partir da epopéia de Tiradentes, moldou o Brasil moderno, criou a independência e o Império, decretou a abolição da escravatura e instituiu a República. (IPHAN, 2008, p.50)

No entanto, ele alerta para os perigos de um turismo predatório, que pode levar à degradação dos bens culturais e naturais. Para evitar esse cenário, Parent defende

---

<sup>8</sup> Nascido em 1916 em Neuilly sur Seine, França. Durante sua carreira, ele se tornou sucessivamente Inspetor (1945) e Inspetor Geral (1958) de Sítios, Inspetor Geral de Monumentos Históricos Franceses (1969), fundador e Presidente do Festival Noites da Borgonha (1954-1984), Presidente do Conselho Internacional de Monumentos e Sítios (ICOMOS -1981-1987), e foi autor de livros sobre arquitetura e patrimônio, bem como de várias peças de teatro (UNESCO, 2009, *Online*).

um turismo controlado e planejado, que beneficie tanto os visitantes quanto a população local. O relatório destaca a diversidade do patrimônio cultural brasileiro, que se estende além da arquitetura colonial, abrangendo também as culturas tradicionais, como as práticas religiosas afro-descendentes. Parent argumenta que essa riqueza cultural, aliada à beleza natural do país, torna o Brasil um destino turístico singular. Ele enfatiza a importância de integrar o turismo ao desenvolvimento econômico do país, utilizando-o como um “álibi econômico” para justificar investimentos na preservação do patrimônio cultural<sup>9</sup> (IPHAN, 2008, 49).

Segundo afirma Zanirato (2007, p.37), a cidade de Salvador causou grande impacto em Parent, que prontamente sugeriu o tombamento de todo o centro histórico, ressaltando o potencial de desenvolvimento turístico cultural da área. Ele afirmou que, caso a cidade adotasse uma política de preservação capaz de prevenir a deterioração física e social do centro, este poderia se tornar “a principal atração urbana da América do Sul”. Todavia, a criação do instituto de preservação e a elevação do conjunto à Patrimônio da Humanidade, em 1985, não produziram um resultado positivo para o patrimônio e para a população que vivia nele. Foi somente na década de 1990 que um plano foi aplicado para restauração dos imóveis e remoção da população pobre que os habitava, indenizações foram pagas, mas as promessas de provável retorno ao imóvel de origem não se concretizaram. A restauração foi um sucesso para o governo baiano do período, com instalação de bares e comércios voltados ao turismo. A população marginalizada e deslocada da área com potencial econômico foi colocada como responsabilidade da polícia e dos órgãos assistenciais, segundo o Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural (IPAC) em declaração para a Folha de São Paulo, as

---

<sup>9</sup> O relatório disserta sobre diversos aspectos do que Parent considerava importantes para a preservação brasileira. Sua visão sobre o patrimônio cultural diferenciava-se das concepções mais tradicionais da época por sua abordagem abrangente, que ia além da mera valorização da arquitetura colonial portuguesa, apesar de ainda muito marcada pela ideia da democracia racial. Enquanto as concepções tradicionais da época tendiam a privilegiar somente a herança colonial portuguesa, Parent reconhece a importância da cultura afro-brasileira e defende a preservação de suas manifestações, como as práticas religiosas. Ele observa que a cultura afro-brasileira, embora frequentemente negligenciada, é um elemento fundamental da identidade nacional brasileira. Essa perspectiva se diferencia da visão eurocêntrica que prevalecia na época e que muitas vezes ignorava ou minimizava as contribuições culturais de grupos não-brancos. Parent também destaca a importância da integração entre a natureza e a cultura na formação da identidade brasileira. Ele argumenta que a exuberância da paisagem natural brasileira não deve ser vista como um mero cenário, mas como um elemento fundamental da cultura do país.

pessoas que viviam ali não eram responsabilidade do patrimônio histórico (Zanirato, 2007, p.42).

O caso do Pelourinho nesse segundo momento de memória traumática evoca a reflexão sobre a responsabilidade social associada ao patrimônio cultural e que deve ser observada pelos institutos na América Latina, onde a colonialidade presente nas instituições impera para o apagamento de memórias pretas e indígenas. A fala de um dos moradores, identificado na pesquisa de Zanirato (2007, 43) como A.R., de 46 anos, nascido e criado no Centro Histórico, é categórica para a questão que estamos tratando: “o turismo já existia antes, era diferente de hoje, eu era guia turístico, mostrava as ruínas, andava por onde morava a malandragem e o turista não era roubado ... o Pelourinho era quase igual ao que é hoje. A diferença é que hoje é chique, antes não era, antes era marginalizado porque era pobre”.

A fala denota o não lugar para a população preta e pobre em ambas as faces do patrimônio, tanto na memória que está sendo protegida como na usufruição do espaço do patrimônio cultural. Mais do que isso, nesse emblemático episódio da preservação cultural brasileira, observa-se o uso do aparato de violência do Estado para que o governo atingisse seu objetivo. A necropolítica simbólica, nesse caso, contou com os ideais do IPAC, juntamente com força policial. Exemplo disso é a fala de H.S.O., 58 anos, que morou e trabalhou 32 anos no Pelourinho, “o IPAC pagou para eu sair, como demorei, começaram a derrubar as paredes da minha casa com minha mãe, com mais de oitenta anos, lá dentro” (Zanirato, 2007, p.43). O Instituto rebatia as críticas na imprensa dizendo que nesses locais estavam lidando com “marginais”.

A biopolítica, segundo Foucault, refere-se ao poder estatal de ditar a vida, regulando a população por meio de mecanismos que controlam seus corpos e comportamentos. Necropolítica, proposta por Mbembe, expande essa ideia, argumentando que o poder soberano também se exerce pela capacidade de determinar quem deve morrer ou ser exposto à morte. No contexto brasileiro, o racismo estrutural opera como um dispositivo bio-necropolítico ao sistematicamente negar o acesso à vida plena a grupos específicos, como afro-brasileiros e indígenas, relegando-os a condições precárias de existência e expondo-os a maiores riscos de

morte. Essa realidade se manifesta em diversas esferas, da saúde à segurança pública, passando pelo acesso a oportunidades educacionais e econômicas.

O racismo institucional, operando como bio-necropolítica, impacta diretamente a formação do patrimônio cultural, resultando em um sistema que invisibiliza o reconhecimento de memórias, ao desprezá-las ou apaga-las, de grupos racializados. A seleção de bens a serem protegidos historicamente privilegiou aqueles que representam a herança cultural branca e eurocêntrica, perpetuando um ciclo de exclusão e apagamento. A ausência de representatividade no patrimônio cultural contribui para a “morte simbólica” de grupos historicamente marginalizados por sua racialização. Ao negar-lhes o reconhecimento e a valorização de suas culturas e histórias, o sistema patrimonial reforça a ideia de que essas vidas são menos importantes ou menos dignas de serem lembradas.

Fanon (1968) mostrou como o colonialismo não apenas explorou materialmente os territórios colonizados, mas também impôs uma forma de alienação cultural. Segundo ele, a imposição da cultura europeia levou à desvalorização das culturas locais e criou um complexo de inferioridade nos colonizados, que passaram a aspirar à cultura do colonizador. Isso se conecta diretamente ao modo como certas expressões culturais são escolhidas ou marginalizadas nas políticas de preservação patrimonial. Fanon argumenta que o racismo colonial estrutura-se não apenas nas instituições econômicas e políticas, mas também nos valores culturais. Assim, o patrimônio cultural preservado, em muitos países pós-coloniais, tende a reproduzir narrativas eurocêntricas, ocultando e marginalizando a herança cultural afrodescendente e indígena.

Nas colônias o estrangeiro vindo de qualquer parte se impôs com o auxílio dos seus canhões e das suas máquinas. A despeito do sucesso da domesticação, malgrado a usurpação, o colono continua sendo um estrangeiro. Não são as fábricas ‘nem as propriedades nem a conta no banco que caracterizam em primeiro lugar a “classe dirigente”. A espécie dirigente é antes de tudo a que vem de fora, a que: não se parece com os autóctones, “os outros”. (Fanon, 1964, p.30)

Ou ainda, como no caso de Juiz de Fora, Minas Gerais, supervalorizou-se a cultura dos imigrantes europeus em detrimento das manifestações culturais dos povos indígenas e pretos, com o objetivo de se criar uma nova memória que demonstraria o

embranquecimento de regiões, não só fisicamente – conforme se sabe que era o intuito primordial do Estado brasileiro ao permitir e financiar a vinda dessas pessoas –, como também simbolicamente a partir da valorização somente da cultura destes como parte na memória oficial e relevante para o Estado. Não é um detalhe que as memórias escolhidas para esse novo imaginário sejam, sobretudo, da população germânica e italiana, mesmo que houvesse outros grupos como sírios, libaneses<sup>10</sup> e judeus<sup>11</sup> imigrados e que participaram ativamente da história política e econômica do município. Logo, é preciso ressaltar que, no século XX, foram os germânicos e italianos na Europa que se declararam o tipo de branco mais puro.

A orientação predominantemente racista da política imigratória foi outro instrumento básico nesse processo de embranquecer o país. A assunção prevalecente, inspirando nossas leis de imigração, considerava a população brasileira como feia e geneticamente inferior por causa da presença do sangue africano. Necessitava, conforme a receita de Arthur de Gobineau (1816-1882), influente diplomata e escritor francês, “fortalecer-se com a ajuda dos valores mais altos das raças europeias. Gobineau previa que dentro de dois séculos a raça negra desapareceria por inteiro. Até mesmo Joaquim Nabuco, o enérgico defensor do escravo, estava comprometido na política do embranquecimento, expressando suas esperanças de que “Esse admirável movimento imigratório não concorre apenas para aumentar rapidamente, em nosso país, o coeficiente da massa ariana pura: mas também, cruzando-se e recruzando-se com a população mestiça, contribui para elevar, com igual rapidez, o teor ariano do nosso sangue. (Nascimento, 2016, p.85)

Assim, nos locais colonizados, encontra-se uma barreira que transcende a construção do campo da proteção do patrimônio em si, isto é, da forma de seu nascimento na Europa que muitas vezes se limita as técnicas de restauração ou as reflexões sobre a memória em suas múltiplas facetas. Antes, o debate está pautado na ideia de raça e como estas devem aparecer no imaginário nacional, pois, países como o Brasil, se esforçavam para se embranquecer completamente sua história e realidade concreta. Por isso, retoma-se aqui a passagem em que Fanon (1964, p.38) afirma que

---

<sup>10</sup> Dornelas (2008, 55), aponta a existência de cerca de 300 famílias libanesas e 69 sírias em Juiz de Fora, no início do século XX. Em comparação, o senso de 1893 registra 328 alemães no perímetro urbano do município. Sobre o assunto, ver: Dornelas, Juliana Gomes. *Na América, a esperança: os imigrantes sírios e libaneses e seus descendentes em Juiz de Fora, Minas Gerais (1890-1940)*. Dissertação de Mestrado. Instituto de Ciências Humanas. Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora, 2008, 163p.

<sup>11</sup> Cerca de 30 famílias de judeus, provenientes da Rússia, Polônia e Alemanha viviam em Juiz de Fora até a década de 1940. Sobre o assunto, ver: Rocha, Marília Librandi da. Judeus na “Manchester Mineira”. *Locus: Revista de História*, [S. l.], v. 8, n. 2, 2002. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/locus/article/view/20568>. Acesso em: 29 out. 2024.

“o colono faz a história e sabe que a faz. E porque se refere constantemente à história de sua metrópole, indica de modo claro que ele é aqui o prolongamento dessa metrópole”. Além disso, em nações colonizadas em que o pensamento colonialista permanece nas instituições, relações sociais e na construção do conhecimento, como é o caso da América Latina, conforme mostrou Quijano (2005), a afirmação de Fanon parece ainda mais conclusiva sobre como se dão os processos de construção historiográfica e patrimonial: “a história que escreve não é portanto a história da região por ele saqueada, mas a história de sua nação no território explorado, violado e esfaimado” (Fanon, 1964, p.38).

Nesse sentido, o patrimônio cultural se apresenta como um instrumento que denota de maneira objetiva a permanência da colonialidade nesses locais, uma vez que este requer uma seleção que passa pelos valores instituídos por governantes e intelectuais, sendo que seu resultado é sempre político. Sobre isso, Singulane (2022, 199) se apoiando nas reflexões de Bobbio (1997) e Chuva (2009), mostra que, desde a fundação do SPHAN, a designação desses agentes sociais que atuam na patrimonialização de manifestações culturais como a técnicos contribui com a descaracterização do papel que estes profissionais desempenham nas instituições se retira esses indivíduos do lugar de “intelectuais ideólogos” (os que fornecem princípios-guia) e coloca-os como “intelectuais expertos” (fornecem conhecimentos meio), distantes e não partidários.

Bobbio (1997, p.72) constrói essa distinção entre os intelectuais tendo como base critérios que envolvem “a diversa tarefa que desempenham como criadores ou transmissores de ideias ou conhecimentos politicamente relevantes, é a diversa função que eles são chamados a desempenhar no contexto político”. A generalização recorrente que se evoca ao falar do grupo de intelectuais acaba causando confusões e obscurecendo o entendimento sobre esses indivíduos na sociedade e, principalmente, na política de seu tempo. Um dos lugares-comuns em que são colocados é o de consenso em torno dos poderosos do dia ou dissenso a esses mesmos poderosos, sendo que “vale observar que os intelectuais a quem os poderosos atribuem o papel de promotores de consenso (que não se pode separar jamais do dissenso com a parte oposta) são os ideólogos, não os expertos” (Singulane, 2022, p.200).

Logo, observa-se que as especificidades da formação do Brasil enquanto nação também contribuem para que nosso patrimônio cultural esteja ainda muito pautado nessa história e memória sobre os personagens e processos coloniais. Além da escolha artistas e intelectuais modernistas em encontrar as origens do Brasil no

período colonial, como já abordado anteriormente, o Brasil desenvolveu uma forma única de lidar com suas questões raciais, na qual o racismo enraizado sempre encobriu sua violência no mito da democracia racial e, ao contrário de outros lugares, não vivenciou um momento de ruptura com a metrópole. A independência do Brasil foi negociada, conforme mostra José Murilo de Carvalho (2023, 34), e, apesar do radicalismo popular se manifestar no ódio aos portugueses que ocupavam posições de poder e o comércio, “(...) a separação foi feita mantendo-se a monarquia e a casa de Bragança”.

A negociação que se fez mediante ao pagamento de uma indenização de 2 milhões de libras esterlinas à Portugal foi também reflexo do pensamento da elite de que “só a figura de um rei poderia manter a ordem social e a união das províncias que formavam a antiga colônia” (Carvalho, 2023, 35). Além disso, a escolha em se manter uma monarquia ligada a ex-metrópole em vez da república foi o reflexo do medo da fragmentação e de rupturas violentas. “Acima de tudo, os proprietários rurais receavam algo parecido com o que sucedera no Haiti, onde os escravos tinham se rebelado, proclamando a independência e expulsado a população branca” (Carvalho, 2023, p.35).

O “haitianismo”, como se dizia na época, era um espantalho poderoso num país que dependia da mão de obra escrava e em que dois terços da população era mestiços. Era importante que a independência se fizesse de maneira ordenada para evitar esses inconvenientes. Nada melhor do que um rei para garantir uma transição tranquila, sobretudo se esse rei contasse, como contava, com apoio popular. (Carvalho, 2023, p.35)

Assim, a independência do Brasil não gerou uma descolonização nos moldes descritos por Fanon em “Os Condenados da Terra” (1968), no qual o autor observa que a descolonização é, necessariamente, um processo violento que substitui “uma ‘espécie’ de homens por outra ‘espécie’ de homens”, isto é, há a alteração da ordem social à medida que os colonizados ocupam o lugar dos colonos, gerando assim uma nova nação. Pelo contrário, a transição de 1822 garantiu uma solução monárquica e conservadora, gerando uma transição tranquila e continuidade social (Carvalho, 2023, p.36).

A escravidão foi cuidadosamente silenciada nesse processo, mesmo diante da crescente pressão britânica pela sua abolição ou, ao menos, pela interrupção do

tráfico transatlântico. A Constituição, ainda que fundada sob os ideais liberais, optou por ignorar a existência desse sistema, perpetuando a ilusão de que ele não fazia parte da estrutura fundante da sociedade. A omissão não foi acidental, mas parte de um projeto político que mantinha a lógica colonial e racial intacta, sendo que nem mesmo a Revolução Republicana de 1817, com todo o seu discurso de ruptura, ousou incluir a libertação dos escravizados em sua pauta (Carvalho, 2023, p.36). Esse silenciamento revela como o processo de independência brasileira, embora promovesse avanços no campo dos direitos políticos para determinados segmentos, consolidava uma independência excludente. A continuidade da escravidão não era um resquício a ser superado, mas um pilar central do novo arranjo de poder, limitando profundamente os direitos civis e negando, em essência, a cidadania plena para a população negra.

Após a abolição da escravidão em 1888, a promessa de igualdade jurídica para todos os cidadãos, independentemente da raça, não se traduziu em igualdade social na prática. A queima dos documentos de matrícula em 1890 e a omissão da raça nos registros oficiais a partir de 1920 contribuíram para a construção de uma narrativa de igualdade racial que ignorava a realidade das desigualdades, conforme mostram Fischer, Grinberg e Mattos (2018, p.176). Logo, o conceito de *impacto diferencial*, apresentado pelos autores, é fundamental para o entendimento de como as desigualdades e o pensamento colonialista se perpetuaram no pós-abolição. Os autores argumentam que o impacto diferencial acontece quando as leis e práticas aparentemente neutras mantêm a desigualdade racial, se tiverem impactos desproporcionais em diferentes grupos raciais. Esse conceito é particularmente relevante no contexto brasileiro, onde o silêncio racial formal e a complexa teia de distinções socioeconômicas mascararam a persistência da discriminação racial no século XX.

A precariedade da liberdade do século XIX estava intimamente ligada a um dos legados jurídicos mais significativos da escravidão: o silêncio racial formal. O silêncio oficial sobre questões raciais no Brasil foi construído como uma forma de acalmar a potencial mobilização dos descendentes de africanos (Mattos, 2001b; Chalhoub, 2006; Albuquerque, 2009). Mais de cinquenta anos após a Revolução Haitiana, abalados pela Guerra Civil norte-americana, os habitantes das sociedades de maioria afrodescendente estavam bem antenados com a possibilidade de que as desigualdades raciais formais pudessem catalisar conflitos violentos (Ferrer, 2014). Assim,

nas últimas décadas do século XIX, os documentos brasileiros evitavam sistematicamente especificar a cor das pessoas livres. Com a crescente pressão abolicionista nas décadas de 1870 e 80, uma “ética do silêncio” desenvolveu-se em relação aos afrodescendentes livres, formalmente considerados iguais aos demais cidadãos brasileiros, mesmo que a linguagem racial continuasse a estigmatizá-los (Mattos, 2004: 25). Se, por um lado, esta ética do silêncio respondeu às exigências daqueles descendentes de africanos que buscavam alargar os espaços de respeitabilidade social, por outro elas perpetuaram a associação entre a cor e o estigma da escravidão. O silêncio permitiu a criação da presunção de igualdade ao mesmo tempo que fragilizou a liberdade dos negros livres (Mattos, 1995, 2015). Após a abolição, ele se tornaria regra no país. (Fisher, Grinberg e Mattos 2018, p.176)

Dessa forma, mesmo sem leis segregacionistas explícitas como as dos Estados Unidos, o sistema jurídico brasileiro, através de suas complexas estruturas e da sua aplicação inconsistente, contribuiu para continuidade das desigualdades também no âmbito do direto. Como no caso das políticas de desenvolvimento regional que favoreceram o Sul e Sudeste do Brasil, em detrimento do Nordeste, exacerbaram as disparidades regionais que se sobrepõem à demografia racial, concentrando recursos em áreas majoritariamente brancas e relegando as populações afrodescendentes a regiões com menor acesso a infraestrutura, saúde e educação (Fisher, Grinberg e Mattos 2018, p.188).

O conceito de impacto diferencial auxilia na reflexão sobre a baixa proteção aos locais de memória, físicos ou imateriais, da população negra. Sendo o patrimônio cultural, antes de tudo, um instrumento jurídico, visto que somente é patrimônio cultural aqueles bens que passam pelo processo previsto em lei, logo nunca tivemos uma discriminação explícita sobre a valorização e proteção destes bens. Contudo, foi somente na Constituição Federal de 1988, Art. 215 e 216, que os movimentos negros conquistaram o direito explícito em lei de terem suas memórias e heranças preservados pelo Estado brasileiro em todas as instâncias. Isto é, federal, estadual e municipal.

Assim, somente após exato um século, a população negra foi incluída de forma objetiva em uma política nacional de valorização da cultura, aspecto que é fundamental para a essência humana e seus desdobramentos sociais. Todavia, essa explícita inclusão dos negros nos textos legais é fonte de intensos debates, sobretudo,

em países que foram fundados com base na escravidão, mas que os sistemas institucionais não evidenciaram a discriminação por meio de seu legislativo, como é o caso do Brasil, ao contrário do que aconteceu nos Estados Unidos da América, no sistema “separados, mas iguais”, ou na África do Sul, com o *apartheid* (Vieira Junior, 2005, p.86). Isto é, estamos falando aqui de reparação histórica, pois em uma sociedade onde o racismo é institucional e, concomitantemente, negado, como é o caso brasileiro, essa reparação tem que ser acompanhada de textos legislativos objetivos e explícitos, sobre o porquê, como e onde a lei deve ser aplicada, uma vez que ela será sempre questionada.

Além disso, é necessário observar a luta contínua dos movimentos negros no Brasil pela conquista de direitos e pela igualdade racial. Desde a resistência ao regime escravocrata até as lutas contemporâneas por políticas afirmativas, como cotas raciais e reparações, a população negra tem desempenhado um papel fundamental na redefinição do conceito de cidadania no Brasil. Essas lutas desafiam a ideia de uma cidadania universal e expõem as fissuras raciais que ainda caracterizam a sociedade brasileira. Conforme Carvalho (2023) evidencia, a cidadania no Brasil é indissociável das questões raciais. A exclusão e marginalização da população negra ao longo da história têm impacto direto na construção de uma cidadania plena e igualitária. O reconhecimento dessa realidade é fundamental para que se possam elaborar políticas públicas eficazes que visem corrigir as injustiças históricas e construir uma sociedade mais justa e inclusiva.

A cidadania cultural, entendida como o direito de diferentes grupos sociais de participar das decisões sobre quais memórias e expressões culturais devem ser preservadas, é limitada por estruturas racistas herdadas do colonialismo. A decolonialidade, corrente de pensamento que questiona a permanência de estruturas coloniais nos saberes e instituições contemporâneas, é uma ferramenta teórica fundamental para reconfigurar o conceito de patrimônio. A proposta é que a política patrimonial inclua vozes e narrativas antes silenciadas, promovendo uma cidadania cultural que reconheça a pluralidade e combata a hierarquização das expressões culturais.

Essa cidadania decolonial implica não apenas em reconhecer o valor do patrimônio marginalizado, mas também em transformar as instituições e práticas que

perpetuam a exclusão. A articulação entre patrimônio cultural, racismo e cidadania revela que a preservação da memória não é um ato neutro, mas um campo de disputa política. Incorporar o pensamento de Fanon e a perspectiva decolonial na reflexão sobre o patrimônio cultural é essencial para repensar as políticas públicas e promover uma cidadania cultural inclusiva em contextos pós-coloniais. A valorização das memórias e expressões culturais afrodescendentes e indígenas é um passo fundamental para romper com as heranças racistas e coloniais que ainda permeiam as sociedades contemporâneas.

### **Considerações finais. Okaruã: a desobediência epistêmica para fazer o caminho da própria casa**

Seguindo a crítica proposta por Walter D. Mignolo, pesquisador latino-americano, teórico em Semiótica e professor na Duke University (EUA), em seu texto “Desobediência Epistêmica” (2008), propõe-se nessa parte, a criação de um novo conceito para as políticas e práticas no patrimônio cultural brasileiro. O novo conceito se organiza a partir do reconhecimento do pensamento colonialista na preservação e se direciona para a construção de um patrimônio decolonial. Isso porque, conforme já foi exposto, entende-se que a proteção legal de manifestações culturais, aqui, foi atravessada não só pelo conceito de raça, como também pela teoria de uma sociedade supostamente imersa à uma democracia racial, na qual a miscigenação – branqueamento fenotípico e cultural das pessoas – foi crucial para tecer relações políticas e sociais complexas, que negam o racismo para que ele continue a ser praticado. Nesse cenário montado pelas instituições, a importação das concepções eurocêntricas de patrimônio cultural faz com que este atue como ferramenta colonialista, reproduzindo noções estéticas, legais e simbólicas nas instituições que ao longo de toda modernidade engendraram o genocídio da população negra e indígena.

*El giro decolonial es la apertura y la libertad del pensamiento y de formas de vida-otras (economías-otras, teorías políticas-otras); la limpieza de la colonialidad del ser y del saber; el desprendimiento de la retórica de la modernidad y de su imaginario imperial (Mignolo, 2007, 31).*

Dessa forma, proponho o conceito de *Okaruã*, neologismo de base Tupi, que carrega o sentido de agir em direção à própria casa, entendida aqui não apenas como morada física, mas como território simbólico, político e afetivo. Formado pelos radicais *oka* (casa, aldeia), *ru* (modo, caminho) e o sufixo *-ã* (ação, processo), *Okaruã* propõe uma prática voltada a pensar a proteção e preservação a partir do nosso próprio caminho, isto é, a partir da decolonialidade.

A escolha por elaborar o conceito de *Okaruã* a partir da língua Tupi não é apenas uma decisão estética ou terminológica, mas sim um posicionamento político e epistemológico. O Tupi, enquanto tronco linguístico originário da América do Sul, especialmente presente nas regiões hoje chamadas de Brasil, constitui não apenas uma família de línguas, mas também um sistema de pensamento próprio, enraizado em cosmologias, formas de territorialidade e modos de vida indígenas. Como destaca o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (2002), as línguas indígenas não apenas nomeiam o mundo, mas o constituem ontologicamente, sendo inseparáveis das formas de existir de seus falantes. Nesse sentido, criar um conceito a partir do Tupi significa também reivindicar uma matriz epistêmica ancestral que resiste, apesar das violências históricas da colonização e colonialidade.

O conceito surge como alternativa epistemológica às formas colonialistas de ação e preservação. Em definição, ele trata do vazio historiográfico deixado pela necropolítica do Estado brasileiro e que faz com que não seja possível contar de forma completa/contínua/linear a história, trajetória, memórias ou tradições da população negra e indígena. Lembramos que para se tornar patrimônio cultural dossiês históricos são construídos e quando se trata dessa parcela da população, podem apresentar lacunas temporais e/ou narrativas, que são muitas vezes entendidas, no julgamento de conselhos de patrimônio como demérito, inviabilizando sua chancela. Todavia, o conceito relembra aos atores sociais quem são os grupos que possuem, no Brasil, histórias, memórias e manifestações geracionais lineares e documentadas nos moldes utilizados pelas instituições brasileiras de preservação.

O conceito também dialoga com as reflexões da socióloga e professora boliviana Silvia Rivera Cusicanqui na obra, publicada em 2010, na qual a autora reflete sobre o colonialismo interno nas sociedades andinas e a urgência de a descolonização ser entendida não apenas como retórica, mas como prática. Apesar da autora realizar

duras críticas a Mignolo<sup>12</sup>, autor também importante para nossa reflexão aqui, considera-se pertinente a sua reflexão sobre o *Ch'ixinakax utxiwa*. Nele, Cusicanqui descreve uma realidade em que coexistem em paralelo múltiplas diferenças culturais, que não se fundem, mas antagonizam ou se complementam. O termo *ch'ixi* é derivado de uma cor, que é o resultado da justaposição (em pequenos pontos ou manchas) de duas cores contrastantes, como o branco e o preto, resultando em um cinza salpicado. Esta noção adere à lógica aymara do terceiro incluído, significando algo que é e não é ao mesmo tempo: um cinza *ch'ixi* é branco e não é branco, sendo também preto, seu contrário. Logo, superando a lógica de hibridização proposta por García Canclini – que é muito próximo da noção brasileira do mito da democracia racial – o *ch'ixi* conjuga opostos sem subsumir um no outro, justapondo diferenças concretas que não tendem a uma fusão desproblematizada (Rivera Cusicanqui 2010, 7). A autora argumenta que a descolonização não pode ser apenas um pensamento ou uma retórica, porque as palavras frequentemente se desvinculam das práticas. No contexto do colonialismo interno, as palavras muitas vezes encobrem a realidade em vez de designá-la, como é evidente nas manifestações de racismo coletivo não verbalizadas ou racionalizadas.

A descolonização exige uma prática descolonizadora. O discurso multiculturalista e o da hibridez são criticados por serem leituras essencialistas do indígena que encobrem e renovam práticas efetivas de colonização e subalternização (Rivera Cusicanqui, 2010, p.62). É nesse sentido que o conceito de *Okaruã* surge como chave para a compreensão do patrimônio como prática de reconhecimento da construção social, política e econômica. Dessa forma, compreendido em chave *Okaruã*, o patrimônio cultural funciona como ferramenta de reparação histórica a grupos colocados na marginalidade pela ação colonial e colonialista. Deixando de ser apenas uma ferramenta do pensamento da branquitude e distanciando-se de linhas do tempo lineares e de tradicionalismos conservadores. Ele se inscreve na relação entre

---

<sup>12</sup> Rivera Cusicanqui enquadra o fenômeno Mignolo dentro de uma estrutura ramificada de colonialismo interno-externo que se articula com os centros de poder do hemisfério norte, como universidades e fundações. Ela afirma que Mignolo e seus colaboradores ("Mignolo y compañía") construíram um "pequeno império dentro do império", uma vez que esses acadêmicos criaram uma gíria, um aparato conceitual e formas de referência que afastaram a discussão acadêmica dos compromissos e diálogos com as forças sociais insurgentes. O academicismo resultante é desprovido do sentido de urgência política que caracterizou as buscas intelectuais de seus colegas na Índia. Eles recuperaram estratégicamente contribuições da escola de estudos da subalternidade da Índia e de vertentes latino-americanas de reflexão crítica, mas sem alterar a relação de forças nos "palácios" do Império (Rivera Cusicanqui 2010, 58).

as pessoas e o chão que pisam e habitam, em suas materialidades que compõe o espaço vivido, nas festas populares, nas práticas alimentares, nos cantos, danças, cortejos e cultos. Isto é, todos atos que reforçam a identidade coletiva da “América Ladina”, termo sabiamente cunhado por Lélia Gonzalez (1984) para melhor nos definir enquanto continente, pertencimento e a resistência diante das múltiplas formas de apagamento colonial.

Dessa forma, estamos falando da ausência, no vazio histórico-narrativo deixado pela violência colonial e colonialista, e que por muitas vezes dificulta os processos de tombamento e registro de manifestações. Como também na estética considerada comum e desvalorizada dos imóveis e móveis que estruturam a vida da população marginalizada, como vimos no caso dos bairros ocupados no pós-abolição em Juiz de Fora. Estamos aqui falando de sair do espectro do exótico, que tanto é buscado pelos olhos da branquitude no cotidiano das pessoas negras e indígenas, e considerar os modos de ser, viver e fazer cotidianos e que constroem a cultura desses grupos.

E o que isso implica na prática da preservação? A decolonização da preservação implica em compreender que muitas histórias não vão ser completas, que algumas memórias só serão de uma geração ou que alguns espaços permanecem importantes mesmo não apresentando nenhum apuro arquitetônico eurocêntrico ou exótico. Ou mesmo que alguns lugares precisam ser totalmente reconstruídos a partir de fragmentos históricos e não poderão ser enquadrados como falso histórico, a exemplo o caso de cemitérios e locais de religiosidade indígenas ou de escravizados, pois estes foram destruídos pela ação colonizadora e colonialista. É reconhecer que espaços da religiosidade de matriz africana, com suas paredes pintadas muitas vezes de cal, sem adornos ou inscrições, contam tanto sobre a história de formação do Brasil quando as igrejas católicas adornadas que são tombadas deliberadamente.

Logo, é saber que é dever das instituições buscar pela valorização, proteção e reparação histórica aos povos originários e negro sabendo que, por muitas vezes, suas trajetórias não poderão ser minimamente reconstruídas historicamente, devido a brutalidade da violência a elas aplicada, como é o caso da maior parte das populações que habitaram a Zona da Mata mineira, conforme abordamos. E, mesmo assim, estas

constarem como trajetórias fundamentais na historiografia. É a compreensão que a cultura é resistência e trauma para essas populações.

Portanto, a proposta de um novo conceito é decorrente à compreensão que a decolonização política genuína requer um redirecionamento epistêmico com as estruturas de pensamento eurocêntricas que historicamente negaram agência política e intelectual a grupos marginalizados por raça, gênero e sexualidade. Mignolo (2008) propõe a opção decolonial<sup>13</sup> como um caminho para pensar e agir para além das limitações da teoria política moderna, defendendo a importância da identidade em política em vez da política de identidade tradicional.

Assim, a desobediência epistêmica implica em desvincular-se dos fundamentos conceituais ocidentais de acumulação e conhecimento baseada na história imperial do Ocidente. Conduto, isso não implica abandonar ou ignorar o conhecimento construído até então, mas sim substituir sua centralidade pela geopolítica do conhecimento de pessoas, línguas, religiões e conceitos que foram racializados e tiveram sua humanidade negada. Conforme afirma Vívian Santos (2018, p.3), professora da Universidade Federal de Pernambuco e Coordenadora do HYPATIA - Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Gêneros, Ciências e Culturas (UFPE): “O ‘giro decolonial’, assim, não deve ser compreendido apenas como uma proposta teórica, mas como ‘movimento de resistência teórico e prático, político e epistemológico, à lógica da modernidade/colonialidade’ (Mignolo, 2008, p.249)”.

Em relação a memória, é interessante refletir sobre esse conceito a partir da obra de autores como Pierre Nora (1993) e Michael Pollak (1992), que destacaram o surgimento dos chamados lugares de memória (*lieux de mémoire*) para que possamos diferenciar do que está sendo aqui proposto<sup>14</sup>. Esses lugares seriam, segundo Nora,

<sup>13</sup> Importante notar que as traduções dos textos sobre o tema geralmente apresentam o termo “descolonialidade” em vez de “decolonialidade”, sobretudo, em produções argentinas como é o caso do texto abordado, conforme mostra Santos (2018). A autora ainda menciona a diferença entre ambos os conceitos: “Então, a proposta decolonial diferencia-se da descolonial: *Suprimir la ‘s’ y nombrar ‘decolonial’ . . . es marcar una distinción con el significado en castellano del ‘des’*. No pretendemos simplemente desarmar, deshacer o revertir lo colonial; es decir, pasar de un momento colonial a un no colonial, como que fuera posible que sus patrones y huellas desistan de existir. La intención, más bien, es señalar y provocar un posicionamiento –una postura y actitud continua– de transgredir, intervenir, in-surgir e incidir. Lo decolonial denota, entonces, un camino de lucha continuo en el cual podemos identificar, visibilizar y alentar “lugares” de exterioridad y construcciones alternativas” (Walsh, 2009, pp. 14-15 apud Santos 2018, p.4).

<sup>14</sup> Cita-se aqui esses autores, uma vez que compreende-se estes como os principais intelectuais utilizados no campo da preservação do patrimônio cultural e nas reflexões sobre memória aplicados aos bens culturais.

marcos criados para compensar o enfraquecimento da memória viva nas sociedades modernas, substituindo a experiência direta por uma memória institucionalizada. Pollak, por sua vez, analisou as formas como memórias traumáticas e subterrâneas resistem à normatização imposta pelas narrativas oficiais. Nessa ótica, o lugar de memória é, frequentemente, um dispositivo de representação: um museu, um monumento, um arquivo ou até uma data comemorativa, criado para preservar a lembrança de algo que está ameaçado de desaparecer. Ele pressupõe uma separação entre passado e presente, memória e ação, indivíduo e coletivo. Nessa concepção contemporânea e europeia, a memória se ancora em premissas como a linearidade do tempo, a institucionalização do saber e a ideia de que a memória precisa ser salva do esquecimento por meio de um artefato, geralmente produzido por instâncias hegemônicas de poder.

Entretanto, apesar do conceito aqui demonstrado também tratar de lugares, resgate de memória e memórias traumáticas, ele se difere em entender que as memórias e histórias das populações racializadas enquanto negros e indígenas no Brasil foram institucionalmente embranquecidas ou apagadas para o sucesso do projeto político de branqueamento da população. As memórias tratadas aqui não irão desaparecer, elas são forçadas ao desaparecimento a partir da ideia de raça. Há uma desumanização da população negra e indígena e, por isso, suas memórias e histórias não são consideradas importantes. Os possíveis patrimônios dessa parcela da população não foram preservados devido a políticas institucionais de morte que estão em curso desde o século XVI. Trata-se então de abordar a memória a partir do entendimento dela enquanto em movimento, cotidiana e, sobretudo, territorializada, pois o roubo da terra habitada constitui o *modus operandi* fundamental da colonização.

Nesse sentido, o conceito também dialoga com as teorias de Milton Santos (2005), especialmente sua formulação do território como uma instância social. Em “O retorno do território”, o autor argumenta que este não se reduz a uma base física ou a uma noção jurídico-política vinculada ao Estado-nação, mas deve ser compreendido como “território usado”, assim como o são a economia, a cultura e a política. A partir disso, espera-se que o patrimônio cultural possa interromper sua trajetória na conformação de territórios historicamente dominados, como os definidos por Antônio

Carlos Moraes (2005, p. 43), que os entende como “entidades históricas que expressam o controle social do espaço por uma dominação política institucionalizada”.

Acredita-se, o patrimônio cultural pode visibilizar que a linearidade e ideia de passado e o presente são próprias do mundo europeu, afinal o genocídio das populações racializadas iniciado com a invasão colonial ainda está em curso nas Américas. As populações indígenas ainda lutam para reconhecimento de suas terras<sup>15</sup> e a população negra ainda é o maior alvo da violência estatal<sup>16</sup>. Como também ir de encontro a ideia de neutralidade e tecnicismo que são falsamente utilizadas na seleção de expressões culturais.

Brancura e teoria política, em outras palavras, são transparentes, neutras e objetivas, enquanto que Cores e teoria política são essencialistas e fundamentalistas. A opção decolonial desqualifica essa interpretação. Ao ligar a decolonialidade com a identidade em política, a opção decolonial revela a identidade escondida sob a pretensão de teorias democráticas universais ao mesmo tempo que constrói identidades racializadas que foram erigidas pela hegemonia das categorias de pensamento, histórias e experiências do ocidente (mais uma vez, fundamentos gregos e latinos de razão moderna/imperial). (Mignolo, 2008, p.297)

Ao vincular a decolonialidade com a “identidade em política”, conforme mostra Mignolo (2008), a opção decolonial revela a identidade escondida sob a pretensão de teorias democráticas universais, ao mesmo tempo em que demonstra como identidades racializadas foram construídas pela hegemonia das categorias de pensamento, histórias e experiências do ocidente. Logo, comprehende-se que o racismo trabalha continuamente para o embranquecimento simbólico e físico, desde a

<sup>15</sup> Nos últimos anos, indígenas de diversas nações compõe atos para barrar a Proposta de Emenda à Constituição que inclui a tese do marco temporal. A tese é mais uma clara tentativa do Estado brasileiro de cercear os direitos da população originária e roubar (ainda mais) suas terras. Em 2024, cerca de 400 indígenas estiveram presentes em protestos em Brasília. Em 2025, poucos dias antes do Dia dos Povos Indígenas, em uma manifestação pacífica do acampamento Terra Livre, a Deputada estadual indígena Célia Xakriabá foi alvejada pelas forças policiais que reprimiam os povos originários.

<sup>16</sup> Segundo estudo da Rede de Observatórios da Segurança e dos dados do boletim “Pele Alvo: mortes que revelam um padrão”, quase 90% da população morta pela polícia brasileira era negra. De acordo com Silvia Ramos, coordenadora da Rede “O perfil do suspeito policial é fortalecido nas corporações. O policial aprende que deve tratar diferente um jovem branco vestido de terno na cidade e um jovem negro de bermuda e chinelo em uma favela. A questão é: 99,9% dos jovens negros das favelas e periferias estão de bermuda e chinelo. E todos passam a ser vistos como perigosos e como possíveis alvos que a polícia, se precisar, pode matar”. “Em todos eles, o padrão é de uma proporção muito alta de pessoas negras mortas por intervenção do Estado: Amazonas (92,6%), Bahia (94,6%), Ceará (88,7%), Maranhão (80%), Pará (91,7%), Pernambuco (95,7%), Piauí (74,1%), Rio de Janeiro (86,9%) e São Paulo (66,3%)”. Fonte: Cardoso, Rafael. *Quase 90% dos mortos por policiais em 2023 eram negros, diz estudo*. Agência Brasil. 7 de novembro de 2024. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2024-11/quase-90-dos-mortos-por-policiais-em-2023-eram-negros-diz-estudo>. Acesso em: 19/04/2025.

invasão colonial, a partir do apagamento e/ou instrumentalização das culturas originárias e da diáspora africana em favor da manutenção do poder colonialista, supostamente, neutro e técnico.

Portanto, *Okaruã* é assumir que o conhecimento não é neutro nem universal, mas situado, relacional e profundamente vinculado ao território e às experiências coletivas. É também reconhecer que o patrimônio cultural, a partir da decolonialidade, é um modo de viver e resistir, e, por isso, pode e vai se transformar ao longo do tempo. É compreender que brancura – entendida como as categorias importadas para se pensar o que deve ou não ser preservado –, tem sido historicamente associada e apresentada como um lugar de neutralidade epistêmica, enquanto outras identidades são frequentemente marcadas como particulares e, portanto, potencialmente enviesadas.

### Referências bibliográficas

- Almeida, Silvio. *Racismo Estrutural*. São Paulo: Editora Jandaíra, 2020, 255p.
- Andrade, Érico. A Opacidade Do Iluminismo: O Racismo Na Filosofia Moderna. *Kriterion: Revista De Filosofia*, 58(137), 291–309, 2017.
- Bobbio, Norberto. *Os intelectuais e o poder: dúvidas e opções dos homens de cultura na sociedade contemporânea*. São Paulo: UNESP, 1997.
- Carvalho, José Murilo de. *Cidadania no Brasil: o longo caminho*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 28ed, 2023.
- Chauí, Marilena. *Cidadania cultural: o direito a cultura*. São Paulo: Editora Fundação Perceu Abramo, 2006.
- Chauí, Marilena. *Convite à Filosofia*. São Paulo: Editora Ática, 2000.
- Choay, Françoise. *A alegoria do patrimônio*. São Paulo: Estação Liberdade, 2006.
- Chuva, Márcia. Os Arquitetos da Memória: sociogênese das práticas de preservação do patrimônio cultural no Brasil Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.
- Costa, Maria de Fátima. Os "meninos índios" que Spix e Martius levaram a Munique. *Artelogie [En ligne]*, 14, mis en ligne le 07 janvier 2019.
- Dornela, Bernardo de Pinho Tavares; Costa, Antônio Gilberto. Cartografia da invasão, conquista e ocupação de territórios indígenas em Minas Gerais. *Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material*, São Paulo, v. 32, p. 1-29, 2024.

- Fanon, Frantz Omar. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2. ed., 1968.
- Fanon, Frantz Omar. *Racismo e cultura*. Editora Terra sem Amos: Brasil, 2021.
- Fischer, Brodwyn, Grinberg, Keila e Mattos, Hebe. Direito, silêncio e racialização das desigualdades na história afro-brasileira. *Estudos afro-latino-americanos: uma introdução*. Coordinación general de George Reid Andrews; Alejandro de la Fuente. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 1a ed, 2018.
- Gonzalez, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Ciência e Cultura*, São Paulo, v. 36, n. 7, p. 1039–1045, jul. 1984.
- Mbembe, Achille. *Necropolítica*. 3. ed. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- Mignolo, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade*, n.34, p. 287-324, 2008.
- Mignolo, Walter. *El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto*. In S. C. Gómez & R. Grosfoguel (Orgs.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 25-46). Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.
- Nascimento, Abdias do. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. São Paulo: Perspectivas, 2016.
- Nora, Pierre. “Entre memória e história: a problemática dos lugares”. *Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História*, 10, 2012.
- Pollak, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. In: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, n. 3, 1989.
- Quijano, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 21, n. 58, 2006.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. *Ch'ixinakax utxiwa : una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón (1a ed.), 2010.
- Santos, Ynaê Lopes dos. *Racismo Brasileiro: uma história da formação do país*. São Paulo: Todavia, 2022.
- Schwarz, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- Singulane, Dalila Varela. *A valsa de águas-vivas: racismo e patrimônio cultural em Juiz de Fora, Minas Gerais*. Dissertação de Mestrado. Instituto de Ciências Humanas. Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora, 2021.
- Singulane, Dalila Varela. Considerações sobre o racismo institucional na história da preservação de bens culturais no Brasil. In Almeida, Lúcio (org.). *Racismo*

*Institucional. O papel das instituições no combate ao racismo.* Porto Alegre: Clube de Autores, 2022.

Unesco. *Recomendação sobre a preservação de bens culturais ameaçados por obras públicas ou privadas.* Paris (França), 19 de novembro de 1968. Tradução de Flávio Lopes e Miguel Brito Correia. Paris: UNESCO, 2001.

Zanirato, Sílvia Helena. A Restauração do Pelourinho no Centro Histórico de Salvador, Bahia, Brasil. Potencialidades, limites e dilemas da conservação de áreas degradadas. *História, Cultura E Cidade. HAOL*, Núm. 14, Otoño, 2007.