

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA**  
**CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS APLICADAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO**

**VITÓRIA GOMES ALMEIDA**

**PATRIMÔNIOS E MATRIMÔNIOS:**  
**Intersecções entre (de)colonialidades, raça, gênero e memória**

**JOÃO PESSOA**

**2021**

**VITÓRIA GOMES ALMEIDA**

**PATRIMÔNIOS E MATRIMÔNIOS:**

**Intersecções entre (de)colonialidades, raça, gênero e memória**

Tese apresentada ao Programa de pós-graduação em Ciência da Informação da Universidade Federal da Paraíba (PPGCI UFPB) como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutora em Ciência da Informação.

Linha de Pesquisa: Informação, Memória e Sociedade.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Xavier de Azevedo Netto

**JOÃO PESSOA**

**2021**

**Catálogo na publicação**  
**Seção de Catalogação e Classificação**

A447p Almeida, Vitória Gomes.

Patrimônios e matrimônios : intersecções entre  
(de)colonialidades, raça, gênero e memória / Vitória  
Gomes Almeida. - João Pessoa, 2021.

164 f. : il.

Orientação: Carlos Xavier de Azevedo Netto.  
Tese (Doutorado) - UFPB/CCSA.

1. Ciência da Informação. 2. Patrimônios. 3.  
Matrimônios. 4. Gênero e memória. 5. Memória ancestral.  
6. Memorocídio. 7. Memória das mulheres. I. Azevedo  
Netto, Carlos Xavier de. II. Título.

UFPB/BC

CDU 007(043)



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA  
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS APLICADAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO

ATA DE DEFESA DE TESE

Defesa nº 59

Ata da Sessão Pública de Defesa de Tese da Doutoranda **VITÓRIA GOMES ALMEIDA** como requisito para obtenção do grau de Doutora em Ciência da Informação, Área de Concentração em Informação, Conhecimento e Sociedade e com Linha de Pesquisa em Informação, Memória e Sociedade.

Aos dez dias do mês de dezembro de dois mil e vinte e um (10/12/2021), às quinze horas com o término às dezessete horas e minutos, na sala virtual do Google Meet, conectaram-se via videoconferência a banca examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação para avaliar a candidata ao Grau de Doutora em Ciência da Informação na Área de Concentração Informação, Conhecimento e Sociedade, a doutoranda **VITÓRIA GOMES ALMEIDA**. Devido à pandemia do novo Coronavírus (COVID-19), considerando as estratégias de distanciamento social para contenção pandêmica e a Portaria Portaria PRPG nº 06/2021, de 02 de dezembro de 2021, a videoconferência da defesa ocorreu com acesso por meio do link: [xau-bqrc-hwa](#) A banca examinadora foi composta pelos (as) professores (as): Dr. Carlos Xavier de Azevedo Netto – PPGCI/UFPB (Presidente/Orientador), Dr<sup>a</sup> Gisele Rocha Cortes – PPGCI/UFPB (Examinadora Interna), Dr<sup>a</sup>. Gracy Kelli Martins Gonçalves – PPGCI/UFPB (Examinadora Interna), Dr<sup>a</sup> Giulia Crippa- USP (Examinadora Externa), Dr<sup>a</sup> Vera Lúcia Doyle Louzada de Mattos Dodebei – UNIRIO (Examinadora Externa), Dr. José Mauro Matheus Loureiro – PPGCI/UFPB (Suplente Interno) e Dra. Thais Catoira Pereira – UFPB (Suplente Externo). Dando início aos trabalhos, o Professor Dr. Carlos Xavier de Azevedo Netto, Presidente da Banca Examinadora, explicou aos presentes a finalidade da sessão e passou a palavra à discente para que fizesse oralmente a apresentação do trabalho de tese intitulado: **PATRIMÔNIOS E MATRIMÔNIOS: Intercções entre colonialidades, gênero e memória**. Após a apresentação, a candidata foi arguida na forma regimental pelos examinadores. Respondidas todas as arguições, Professor Dr. Carlos Xavier de Azevedo Netto, Presidente da Banca Examinadora, acatou todas as observações da banca e procedeu para o julgamento do trabalho, concluindo por atribuir-lhe o conceito:

(X)Aprovado **com indicação de publicação pela banca** ( ) Indeterminado ( ) Reprovado

Proclamados os resultados e encerrados os trabalhos, eu, Professor Dr. Carlos Xavier de Azevedo Netto, Presidente da Banca Examinadora, lavrei a presente ata que segue assinada por mim, como representante dos participantes da banca, juntamente com os pareceres de avaliação da TESE e da defesa de tese da doutoranda, devidamente assinados por seus respectivos avaliadores e em formato digital.

João Pessoa, 10 de dezembro de 2021.



**Professor Dr. Carlos Xavier de Azevedo Netto**

Presidente da Banca/Orientador –  
PPGCI/UFPB

Para aquelas que tiveram suas vozes e memórias silenciadas/apagadas. Para as que conseguiram subverter o memoricídio e fizeram ecoar suas existências e saberes.

## GRATIDÃO

Fazer uma tese é um trabalho árduo e oneroso. Fazer uma tese com o tempo que eu dispunha no meio de uma pandemia é uma tarefa indescritivelmente difícil e somente possível pelo apoio recebido de tantas/os queridas/os. Nesse processo de memória e afeto que faz parte da tarefa de agradecer chorei como boa canceriana que sou, lembrando toda a trajetória que me levou a este momento. Após seis anos no PPGCI da UFPB, e quatro anos na graduação na UFCA, finalizar essa etapa e redigir esses agradecimentos, significa rememorar uma jornada longa de inúmeras pessoas fundamentais, das quais cito aqui apenas algumas, não por ingratidão, mas pela limitação que essas páginas requerem.

A **Carlos Xavier**, pesquisador que desde que comecei a estudar o tema de memória e patrimônio tem sido uma das grandes referências para o desenvolvimento dos meus estudos. Em 2016, cheguei ávida para trabalhar com ele no PPGCI, mas após dois anos de uma excelente orientação com **Izabel França** no mestrado, o trabalho com Xavier foi possível no doutorado e eu não poderia estar mais satisfeita com os anos que passei na UFPB.

A querida **Gracy**... por onde começo? Em fevereiro de 2012 ela entrou na sala de aula cheios de estudantes calouras/os e foi a primeira professora a dar aula para nossa turma. Naquela ocasião eu não imaginava que ela seria minha orientadora de graduação, presente nas bancas de mestrado e doutorado, apoiadora dos trabalhos apresentados em congressos, compradora dos meus artesanatos, e alguém que me dava um pouquinho de esperança, quando na dureza da vida de estudante e pesquisadora no Brasil chegava a me faltar. Agradeço por tanto!

A **Giulia Crippa**, por todas as preciosas considerações sobre este trabalho e por ter sido uma referência ainda em 2013, em que depois de ler seu texto “O Patrimônio Cultural: A cidade como documento” me fez perceber caminhos possíveis de estudar o tema na Biblioteconomia.

A **Gisele Cortês**, por suas importantíssimas sugestões que fizeram este trabalho crescer. Sua presença na banca, me fez lembrar de 2012, quando dava meus primeiros passos na pesquisa ao ser “uma das meninas da Joselina” e estive na UFPB no REDOR apresentando meu primeiro trabalho sobre equipamentos de proteção as mulheres vítimas de violência no Cariri cearense através do NBLAC no GT Gênero e violência coordenado por Gisele.

A **Vera Dodebei** pela disponibilidade e contribuição para o aprimoramento deste trabalho. A querida **Ria** pelas conversas e diálogos tão necessários pra essa tese e a **Fanka** por intermediar o processo.

A minha amada e querida **mãe Luiza Gomes**, uma mulher que teve o direito à educação negado através das desigualdades sociais, e fez TUDO para a garantia dos meus estudos. Nunca ouvi de ti que um sonho ou objetivo profissional não seria possível – apesar de jamais ser fácil. Você me ensinou a buscar o que eu desejava, a ser fiel aos meus princípios e a não ser subserviente. Você é uma inspiração e eu me orgulho de ser sua filha.

A **tia Penha**, minha segunda mãe e a pessoa mais generosa que conheço na vida. Ser filha e sobrinha de duas mulheres que enfrentaram a vida como empregadas domésticas me ensinou tanto sobre opressão, exploração capitalista e a necessidade do feminismo e das lutas sociais para conquista de direitos, para uma vida mais justa para as mulheres da classe trabalhadora. O que estudo nessa tese, tem relação direta com o que vivenciei com vocês.

Aos meus amigos, que são minha família e parte do meu coração: **Fagner Fernandes, Patrícia Soares e Danylo** – nossos grupos no WhatsApp e Instagram cujos nomes seriam impróprios falar aqui, foram um alento durante a quarentena na pandemia. Todos nossos encontros e momentos juntos há anos também. Obrigada por serem sorrisos, apoio e amor!

A **Ana Patrícia**, a quem eu amo tanto e que quilômetro nenhum abala a amizade. Desde o começo da graduação, você tem sido alguém com quem compartilho tanto, sendo impossível mensurar. Agradeço pela escuta ativa, pelo carinho e pelo afeto nesses dez anos.

A **Yunna**, um presente que recebi na época do mestrado e que quero carregar comigo enquanto envelhecer. Obrigada pela leitura dos meus textos, por me enviar textos de referência sempre que eu pedia, por me ajudar a quantificar os dados e por toda amizade e carinho. Ainda fizemos estudos no grupo “Revoada decolonial” junto com a amada **Alana Moraes** a quem agradeço por ser luz na minha vida.

Ao querido **Germano**, que fez revisão dos meus textos, que deu sugestões para ele crescer e tem sido uma pessoa linda há anos na minha vida, meus sinceros agradecimentos. A **Larissa** querida do mundo: nossas viagens foram fundamentais para eu não enlouquecer com a tese nessa pandemia.

A **Tayná** que de discente, virou orientanda e de orientanda virou amiga, compartilhando hoje quase que diariamente memes desmotivacionais, vergonhas que só nós somos capazes de passar e as emoções das séries que assistimos. Você me lembra, que tipo de docente quero continuar a ser.

A **Marta** e **Ráisa**, duas queridas que conheci no mestrado e a quem tenho enorme carinho pelas pessoas incríveis que são e por me acompanharem durante a trajetória do doc.

A **Ermeson** e **Dávila** pelas trocas decoloniais durante as disciplinas. Estar em diálogo e produzir com vocês me fez sentir que não estava sozinha nas importantes reflexões que a

decolonialidade traz para a CI. Do nosso começo na UFCA a pesquisadoras/es que buscam inovação nos nossos campos de pesquisa, mostram o que jovens com incentivo a pesquisa são capazes de fazer.

Agradeço ao **colegiado do curso de Biblioteconomia da UFCA**, outrora professoras/es e hoje colegas com quem tanto aprendo e compartilho. Ao **grupo de pesquisa**, o **SABERES**, com quem divido junto com **Deise Santos** e outras/os **discentes incríveis** o interesse pelo estudo a cultura, memória e patrimônio. Vocês me inspiram a buscar novos conhecimentos e reflexões para esse campo de estudos, e me ensinam mais do que poderia descrever.

Aos que não estão mencionadas/os aqui, mas que me ajudaram ao longo da minha caminhada, minha mais sincera gratidão.

“Enquanto eu tiver perguntas e não houver resposta  
continuarei a escrever”

*Clarice Lispector*

“Se existe um livro que você gostaria de ler mas que  
ainda não foi escrito, então você precisa escrevê-lo”

*Toni Morrison*

## RESUMO

Aborda a discussão da memória e do patrimônio cultural a partir de uma perspectiva decolonial. Por meio de reflexões étnico-raciais e de gênero evoca o conceito de matrimônios para pensar a memória das mulheres. Para tanto delinea-se como objetivo geral ressemantizar o conceito de matrimônio por meio de contributos do pensamento decolonial e dos estudos de gênero e étnico-raciais. Os objetivos específicos são: Discorrer sobre memórias coloniais, informação e ações de reparação; Analisar a construção sócio-histórica do conceito de patrimônio em contraponto com perspectivas não-ocidentais evidenciando contradições e ambiguidades no processo; Abordar as diferenças semânticas, históricas e as diferentes configurações de memória entre patrimônios e matrimônios; Discutir acerca das mulheres do território a que se chama de América Latina como produtoras de culturas, memórias e resistências frente as tentativas de apagamento e silenciamento oriundas do colonialismo e colonialidades. Como caminho metodológico adotado, seguiu-se os pressupostos do desengajamento epistemológico para execução de uma pesquisa teórica e basilarmente bibliográfica. Como considerações finais argumenta a necessidade de produção de conhecimentos pluriversais, em detrimento da lógica eurocêntrica universal, colocando os matrimônios não como conceito em oposição/substituição dos patrimônios, mas sim como uma opção dentre várias possíveis para nomear e compreender a memória, neste caso voltada para a representatividade e valorização da memória das mulheres. Caracteriza os matrimônios com uma retórica da (r)existência, onde se fazem presentes, redes de informações – fomentam uma cultura informacional criada e mediada por mulheres por meio do contato intergeracional – redes de solidariedade e afetos, e redes de memórias. Essas memórias se fundamentam em uma memória ancestral que nos conta sobre o passado, mas principalmente ensina sobre o projeto de um futuro mais igualitário a construir.

**Palavras-chave:** Patrimônios; Matrimônios; Gênero e memória; Memória ancestral; Memoricídio; Memória das mulheres.

## **ABSTRACT**

It approaches the discussion of memory and cultural heritage from a decolonial perspective. Through ethnic-racial and gender reflections, it evokes the concept of marriages to think about the memory of women. In order to do so, the general objective is to re-semanticize the concept of marriage through contributions from decolonial thinking and gender and ethnic-racial studies. The specific objectives are: To discuss colonial memories, information and reparation actions; To analyze the socio-historical construction of the concept of heritage in contrast with non-Western perspectives, highlighting contradictions and ambiguities in the process; Address the semantic, historical differences and the different configurations of memory between patrimony and marriages; Discuss about the women of the territory called Latin America as producers of cultures, memories and resistances in the face of attempts to erase and silence arising from colonialism and colonialities. As the methodological path adopted, the assumptions of epistemological disengagement were followed to carry out a theoretical and fundamentally bibliographic research. As final considerations, it argues the need to produce pluriversal knowledge, to the detriment of the universal Eurocentric logic, placing marriages not as a concept in opposition/replacement of patrimonies, but as an option among several possible ones to name and understand the memory, in this case focused on for the representation and valorization of women's memory. It characterizes marriages with a rhetoric of (r)existence, where information networks are present – they foster an informational culture created and mediated by women through intergenerational contact – networks of solidarity and affections, and networks of memories. These memories are based on an ancestral memory that tells us about the past, but mainly teaches about the project of a more egalitarian future to build.

**Keywords:** Heritage; Marriage; Gender and memory; Ancestral memory; Memoricide; Women's memory.

## LISTA DE FIGURAS

<b>Figura 1</b> – Colonialidade do poder e formas de controle .....	41
<b>Figura 2</b> – Colonização, Colonialismo e Colonialidades .....	42
<b>Figura 3</b> – Tweet sobre a derrubada das estátuas .....	48
<b>Figura 4</b> – Postagem liderança indígena sobre estátua derrubada Sebastián de Belalcázar na Colômbia .....	62
<b>Figura 5</b> – Colagem antes e depois da estátua de Salazar em Moçambique .....	67
<b>Figura 6</b> – Tupinambás e Manto na exposição Mostra do Redescobrimento .....	73
<b>Figura 7</b> – Regimes do campo patrimonial: tecnologia de reforma e soberania .....	75
<b>Figura 8</b> – Presença da Coca-cola no espaço público .....	89
<b>Figura 9</b> – Mulheres indígenas entregam flores para policiais em Brasília .....	136
<b>Figura 10</b> – Matrimônios .....	142

## LISTA DE QUADROS

<b>Quadro 1</b> – Estruturação do referencial teórico .....	34
---	----

## LISTA DE ABREVIATURAS

UNESCO	Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e Cultura
CNRC	Centro Nacional de Referência Cultural
CI	Ciência da Informação
M/C	Modernidade/Colonialidade
SPHAN	Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
BNDES	Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social
ONGs	Organizações não-governamentais
ICMBio	Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade
FUNAI	Fundação Nacional do Índio

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	17
<b>2</b>	<b>TESSITURAS DECOLONIAIS EM REVISÃO: OBSERVAÇÕES HISTÓRICO- CONCEITUAIS</b> .....	37
2.1	MEMÓRIA E COLONIALIDADE DO SER: CONSIDERAÇÕES SOBRE DISPUTAS DE NARRATIVAS E (DES)INFORMAÇÃO .....	46
2.2	<b>Decolonizando a memória: caminhos possíveis para reparação</b> .....	62
<b>3</b>	<b>A GEOPOLÍTICA DO PATRIMÔNIO: reflexões do patrimônio no Ocidente ...</b>	71
3.1	PATRIMÔNIOS EM SEUS LIMITES: DEMOCRACIAS, REPRESENTATIVIDADE E O DIREITO HUMANO À MEMÓRIA .....	84
<b>4</b>	<b>MEMÓRICÍDIOS, MULHERES E CULTURAS</b> .....	101
4.1	PATRIMÔNIOS E MATRIMÔNIOS: DOIS PROJETOS DE MEMÓRIA EM DISPUTA .....	118
4.2	<b>Matrimônios: memória ancestral e retórica da (r)existência</b> .....	130
<b>5</b>	<b>NOSSOS PASSOS VÊM DE LONGE: considerações finais</b> .....	148
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	153
	<b>APÊNDICE A</b> .....	165

## 1 INTRODUÇÃO

Os turistas adoram fotografar os indígenas do altiplano vestidos com suas roupas típicas. Ignoram por certo, que a atual vestimenta indígena foi imposta por Carlos III em fins do século XVIII. Os trajes femininos que os espanhóis obrigaram as índias a usar eram cópias dos vestidos regionais das lavradouras estremenas, andaluzas e bascas, e outro tanto ocorre com o penteado das índias, repartido ao meio, imposto pelo vice-rei Toledo.

*Eduardo Galeano*

As Veias Abertas da América Latina, publicado por Eduardo Galeano em 1971 é uma obra quase inesgotável de reflexão, mesmo após mais de quarenta anos de sua publicação, período no qual a América Latina (AL) passou por inúmeras transformações, ao mesmo tempo em que se manteve subalterna em diversos aspectos, como os abordados na obra.

Em um dos trechos do livro, em que discorre sobre elementos culturais e identitários que foram impostos por países imperialistas, somos levados a pensar acerca da colonização, no processo de apagamento da história e das memórias das mulheres (por meio de políticas criadas por homens para atender a interesses dos homens) e da construção da ideia de patrimônio nesse território.

Em minha primeira leitura da obra em 2013, coincidentemente (ou não), iniciava meus estudos de cultura na região do Cariri cearense, motivada por duas disciplinas no curso de graduação em Biblioteconomia: Cultura e Mídia, ministrada por Ricardo Salmito, e Cultura Brasileira ministrada por Fanka Santos. Ambas, começaram a me fazer questionar o território no qual estava inserida como um lugar de culturas, memórias, tradições decorrentes de atores sociais que transitam e ocupam lugares enquanto brincantes, artesãs(os), poetas, rezadoras, meizinheiras<sup>1</sup>, artistas entre outros.

O contato com esse tema se aprofundou ao trabalhar enquanto auxiliar de biblioteca no Centro Cultural do Banco do Nordeste Cariri, cujos projetos, acervos, artistas e exposições, respiravam a diversidade cultural da região.

---

<sup>1</sup> Segundo Bruna Dayane Xavier de Araújo (2020) a expressão meizinha, é bastante comum na região do Cariri cearense, sendo originária do latim e significando remédios ou receitas caseiras. Meizinheiras, são pessoas, sobretudo mulheres agricultoras detentoras de saberes de saúde popular, na qual produzem a partir de plantas medicinais ou de vegetação próxima de suas moradias, lambedores, chás, banhos, infusões, unguentos, garrafadas, sabonetes e o uso de folhas para benzeduras.

Despertar o olhar para meu entorno enquanto um lugar de culturas, me fez pesquisar essas manifestações como patrimônios tanto no nível da graduação quanto na pós, levando-me a mergulhar em universos de sentidos e afetos, pois a relação com as/os sujeitas/os de pesquisa ultrapassaram as dimensões acadêmicas, e se tornaram relações de amizade e carinho recíproco.

Muitos anos mais tarde da primeira leitura do livro, já professora da universidade que outrora havia sido aluna, em conversa com Fanka e Ria Lemaire sobre patrimônios, América Latina e gênero, fui despertada mais uma vez para pensar o patrimônio das mulheres. Ria apontava para a contradição desse termo, assim como de outras dimensões da cultura, bem-dita por ela como um fenômeno que ultrapassa as atuais fronteiras do espaço e do tempo e nos remete a um período da história anterior a atual forma de sociabilidade e suas decorrentes formas de opressão.

Após toda essa trajetória chego ao doutorado, com o objetivo de pensar mais uma vez sobre o patrimônio cultural, dessa vez tendo em vista a elucidação de pontos de vista que ainda não foram explicitados pela literatura que tenho estudado desde então.

Deste modo, se coloca para mim o desafio de não somente refazer seu percurso pela história do Ocidente, caminho esse costumeiramente apresentado como marco zero sobre o tema onde se destaca as iniciativas surgidas a partir do século XVIII na Europa, como requisita explorar perspectivas não-ocidentais e suas formas de nomear, conceituar, experienciar e se relacionar com que o Ocidente chama de patrimônio cultural.

Ainda que essa palavra não fosse usada popularmente como é hoje, o patrimônio (não como conceito, mas sim como práxis) pode ser considerado existente se for levado em consideração o entendimento de patrimônio como práticas socioculturais que envolviam a transmissão de memórias, valores, crenças, saberes e práticas que lhes eram significativas, através do contato entre as diferentes gerações para a preservação futura. Por essa razão, apesar do patrimônio só ser alvo de políticas públicas legitimadas pelo Estado em um tempo cronológico recente (alguns séculos atrás), sua presença no sentido lato pode anteceder há muito a essas políticas.

Uma vez institucionalizada na Europa a partir de determinados entendimentos, valores, critérios e classificações, foi posteriormente implementado em países com passado colonial como aqui na América Latina. Essa ação não somente limitou que expressões da cultura e da memória, sobretudo de matriz africana e indígena, se enquadrassem nas concepções de patrimônios a serem reconhecidos pelo Estado, bem como legitimou o legado do colonizador europeu na cultura material e imaterial, aspirando uma equiparação desses países subalternizados com as nações europeias. Em resumo, aplicaram-se ações voltadas para a

manutenção de bens culturais vinculados aos interesses das classes hegemônicas e países colonizadores, por estes serem considerados sinônimos de modernidade e distinção.

Com isso um procedimento homogeneizante da diversidade cultural e suas formas de transmissão foi consolidado por meio de uma noção de patrimônio em âmbito conceitual e político, e que há muito já foi debatido nos estudos da área, a qual reivindicamos o conceito de Discurso Patrimonial Autorizado da Laurajane Smith (2008) para expressar essa concepção restritiva e excludente.

O passar do tempo provou ser insustentável essa noção de patrimônio, que por seu viés supressivo e a partir das críticas feitas, foram sendo criadas novas classificações ou adjetivos, na tentativa de contemplar suas complexidades, tais como: mundial, internacional, nacional, local, histórico, artístico, natural, móvel, imóvel, tangível, intangível, material, imaterial, etnográfico, arqueológico, paisagístico, genético, tesouro vivo, entre outros.

A profusão semântica evidencia que sendo uma construção social o patrimônio reflete conceitual e politicamente o tempo, o lugar, as teorias, as metodologias e os aspectos políticos de cada período histórico. Nesse sentido, as ressignificações sofridas a partir da incorporação do conceito antropológico de cultura, assim como da perspectiva de alteridade, fizeram com que o termo ganhasse uma forte amplitude, que ao invés de sanar os questionamentos, os multiplicaram.

Essa ressemantização do patrimônio, sobretudo proveniente da crítica de grupos sociais marginalizados, que se opunham à forte presença de políticas voltadas ao patrimônio do colonizador, permitiu que outros bens culturais fossem legitimados enquanto tal, propiciando o reconhecimento da identidade e memória de diferentes grupos sociais que não aquele já consolidado, as elites.

Em âmbito mundial, pode-se considerar um marco para essas mudanças a Recomendação para a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular de 1989 e a Recomendação dos Tesouros humanos vivos da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), ambos pautados em experiências e reivindicações de fora do eixo europeu.

Já no contexto brasileiro, tem-se a Constituição Federal de 1988, ao deslocar do Estado para a sociedade à responsabilidade de atribuir o reconhecimento do valor patrimonial a um bem cultural, muito embora se deva reconhecer que houveram iniciativas anteriores que propiciaram essa futura compreensão, como as propostas por Mário de Andrade ao redigir o projeto do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), hoje Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) na década de 1930, ou as ações do

Centro Nacional de Referência Cultural (CNRC), que na década de 1970 adotou o conceito de “bem cultural” e “referência cultural”.

Apesar da relevância dessas ações em nível mundial ou nacional, muito ainda é necessário para o conceito e para as políticas do patrimônio cultural avançarem em termos metodológicos e representativos. O panorama exposto possibilita perceber que foi a partir da crítica de perspectivas ocidentalizantes e colonizadoras que novas formas de pensar e compreender o patrimônio cultural se tornaram possíveis, mostrando que esse caminho de reflexão crítica pode fornecer ainda muitos subsídios para pensar o patrimônio cultural.

Ao pensar a questão da colonialidade vinculada à discussão do patrimônio na AL, traz-se à tona o debate de características definidoras das sociedades latino-americanas já que essas obtiveram “sua independência política, sem que isso implicasse semelhante descolonização das relações de poder” (QUIJANO, 1992, p. 74).

A colonialidade pode ser entendida como um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder moderno capitalista que opera em planos, âmbitos e dimensões materiais ou subjetivas (QUIJANO, 2000). Catherine Walsh (2008), explica esse processo, ao classificar a colonialidade em quatro esferas: colonialidade do poder, colonialidade do ser, colonialidade do saber e colonialidade da mãe natureza.

A primeira refere-se a um sistema de classificação social, baseada em hierarquia racial e sexual, bem como identidades sociais de superior a inferior (brancos, mestiços, indígenas e negros), destacando o uso da raça historicamente enquanto um instrumento de dominação e controle imposto sobre toda população do planeta, como parte da dominação colonial da Europa e utilizada pelas elites nacionais (Catherine WALSH, 2008). Já a colonialidade do ser:

[...] es la que se ejerce por medio de la inferiorización, subalternización y la deshumanización: a lo que Frantz Fanon (1999) se refiere como el trato de la “no existencia”. [...] Es a partir de esta racionalidad que se piensa el Estado nacional, históricamente haciendo que los pueblos y comunidades indígenas aparezcan como los bárbaros, no-modernos y no-civilizados, y los pueblos y comunidades negras [...] como no existentes (Catherine WALSH, 2008, p. 138).

Ainda segundo a autora, a colonialidade do saber se liga às perspectivas eurocêntricas, que descartam a existência e viabilidade de outras racionalidades epistêmicas, se mostrando particularmente evidente no sistema educativo que vai da escola à universidade, bem como um fator estrutural na constituição dos Estados-nação.

Por fim, a autora destaca a colonialidade da mãe natureza e da própria vida que tem sua base na divisão binária da natureza e sociedade, que descarta o lado mágico e espiritual existente na relação entre os mundos biofísicos, humanos e espirituais:

Al negar esta relación milenaria, espiritual e integral, explotar y controlar la naturaleza y resaltar el poder del individuo moderno civilizado (que aún se piensa con relación al blanco europeo o norteamericano) sobre el resto, como también los modelos de sociedad «moderna» y «racional» con sus raíces europeo-americanas y cristianas, este eje de la colonialidad ha pretendido acabar con todo la base de vida de los pueblos ancestrales, tanto indígenas como afrodescendientes. Hoy se recrea a partir de las prácticas y políticas, entre otras, del desarrollo, etnoturismo (con su folklorización y exotización) y “ongización”, en que prevalecen el individuo y su bienestar individual-neoliberal” (Catherine WALSH, 2008, p.139)

Nota-se que esses aspectos da colonialidade são intrínsecos à discussão do patrimônio cultural uma vez que as transformações civilizatórias ocorridas mediante o colonialismo geraram uma colonização da memória, alterando as noções de si, de formas de concepção da realidade e das relações de práticas cosmológicas impostas através do ideal civilizador etnocida, racista e machista, que permanecem profundamente arraigadas nas sociedades latino-americanas.

As pessoas que foram alvo do processo de colonização, eram na visão de seus opressores reduzidos a seres primitivas/os e que conseqüentemente não possuíam cultura o que acabou por minar expressões alternativas de patrimônios, já que as culturas destes eram suplantadas pelo patrimônio cultural colonial.

Tomando como análise a história do território nomeado como Brasil, o que hoje se entende como esse Estado-nação, foi resultado de um brutal e violento processo de extermínio e escravização dos povos originários que aqui habitavam. A organização social daqueles povos em nada se compara ao idioma oficial, delimitações territoriais, organização política, crenças e culturas, ou seja, ao patrimônio nacional<sup>2</sup> que constitui o Brasil atualmente.

---

<sup>2</sup> Apesar do Iphan tanto em âmbito estadual quanto em âmbito federal, haver reconhecido patrimônios de matriz africana ou indígena, podendo denotar que o Estado brasileiro os considera como parte da identidade do país ao incorporá-los no patrimônio nacional, o que se chama atenção aqui, é que essas ações são insuficientes do ponto de vista da representatividade desses grupos sociais. Leis como a 10.639/2003 e 11.645/2008 ajudaram a trazer esse tema ao cotidiano de estudantes, por meio da obrigatoriedade do ensino da história e cultura indígena e afro-brasileira, mas conforme algumas pesquisadoras/es afirmam ainda preciso avançar em muitos aspectos. Muitos estudos apontam que a história e cultura indígena e afro-brasileira estarem restritas à 19 de abril - Dia do Índio e 20 de novembro – Dia da consciência negra, como se fora dessas datas, esses grupos sociais inexistissem. Assim sendo, tanto do ponto de vista do Iphan, seria necessário haver mais investimentos para desenvolver sobretudo ações de educação patrimonial, quanto seria preciso um esforço conjunto no Ministério da Cultura (atualmente reduzido à secretária especial) e Ministério da Educação visando a reformulação das políticas nacionais de educação e cultura de modo a tratar dessa pauta de maneira mais robusta. Cabe lembrar que a história oficial,

Com os povos originários reduzidos à “índios”, e os povos africanos, reduzidos à “escravos”, a narrativa do descobrimento da história do Brasil, apaga segundo Susana de Castro (2020) a contribuição cultural, política e histórica de indígenas de diversas etnias que ocupavam esse território bem como de negras/os da diáspora africana.

Ainda de acordo com a autora, as motivações desse apagamento, ultrapassam dimensões unicamente etnocêntricas, mas liga-se sobretudo aos fatores econômicos demandados pelo mercado capitalista global emergente. Para seu sucesso eram necessárias não somente matéria-prima e força de trabalho, mas sobretudo a incorporação de suas relações econômicas em todas as partes do globo, fazendo com que não fosse possível aceitar outras formas de economia, ou de relações de trabalho, voltadas apenas para a garantia das formas de subsistência do grupo. O desterramento e a destruição da organização social dos povos originários com sua cultura e sistema de crenças, atendia necessariamente a um projeto econômico.

O etnogenocídio e a exploração de mão de obra indígena e negra não combinavam com o discurso salvacionista de que colonizadores libertaram esses povos do primitivismo ao qual viviam, e de acordo com a autora era necessária uma fundamentação filosófica e científica, que servia como justificativa para o racismo perpetrado pelo colonialismo:

Desde a perspectiva decolonial, o racismo das sociedades contemporâneas [...] é epistêmico, sua raiz está no poder de quem controla a produção do conhecimento, o poder de classificar e hierarquizar os seres humanos a partir de um ideal supostamente neutro de humanidade, mas na verdade eurocêntrico (CASTRO, Susana de, 2020, p. 144).

Essa classificação hierárquica se agrava ao levar em consideração os aspectos de gênero, já que a chamada “missão civilizatória” nas Américas, impunha a opressão patriarcal em curso na Europa, de maneira ainda mais desumana “através de uma exploração inimaginável, violação sexual, controle da reprodução e terror sistemático” segundo Maria Lúgonas (2014, p. 938).

A transformação civilizatória justificava a colonização da memória e, [...] à medida que o cristianismo tornou-se o instrumento mais poderoso da missão de transformação, a normatividade que conectava gênero e civilização concentrou-se no apagamento das práticas comunitárias ecológicas, saberes de cultivo, de tecelagem, do cosmos, e não somente na mudança e no controle de práticas reprodutivas e sexuais. Pode-se começar a observar o **vínculo**

---

adotada nos livros didáticos pode ter uma perspectiva reducionista, eurocentrada e pautada pela branquitude, como quando se estuda na escola que o “Brasil” foi “descoberto” em 1500 ou quando a abolição da escravatura se deu por conta da “assinatura da Princesa Isabel” da Lei Áurea. Em ambos os casos se conta uma história colonial e racista que ignora a povos indígenas e negras/os em suas lutas e resistências, evidenciando que a valorização e reconhecimento desses grupos sociais, passa necessariamente por uma reescrita da história que deve ser contada por esses grupos.

**entre, por um lado, a introdução colonial do conceito moderno instrumental da natureza** como central para o capitalismo e, por outro, a **introdução colonial do conceito moderno de gênero**. (LUGONES, Maria, 2014, p. 938, **grifo nosso**)

A autora percebe então a existência do que ela chama de “sistema moderno colonial de gênero” que impunha não somente a opressão racial, como também um entendimento cis-hétero-patriarcal sobre sexo/gênero nas colônias. Sobre esse ponto, Suzana de Castro (2020) faz o apontamento de que a categoria “mulher” advinda da sociedade europeia, representava o perfil de uma pessoa casta, reprimida sexualmente e frágil. Já o negro, numa perspectiva racializada racista seria um ser primitivo (não uma pessoa), descontrolado sexualmente e dotado de grande resistência ao trabalho físico.

Nessas duas categorias, a mulher negra e a mulher indígena, não existem porque não se enquadram em nenhuma das classificações forjadas pelo sistema colonial moderno (Suzana de CASTRO, 2020). É nesse sentido, que Grada Kilomba (2019, p. 191) fala do lugar de outridade imposto às mulheres racializadas, por serem sempre o outro, nunca a si mesmas:

Mulheres brancas têm um oscilante status, enquanto si mesmas e enquanto o “outro” do homem branco, pois são brancas, mas não são homens; homens negros exercem a função de oponentes dos homens brancos, pois são homens, mas não são brancos; mulheres negras, entretanto, não são nem brancas nem homens, e exercem a função de “outro” do outro”.

Em resumo, na concepção moderna eurocêntrica, só há um tipo de sociedade possível, existindo a partir de um determinado modelo econômico, com papéis a serem desempenhados por um único tipo de homem e mulher, cujas expressões culturais devem espelhar o padrão ocidental. Todas as formas de existir e se manifestar que não compactuam com o modelo estabelecido, é imediatamente considerada como inferior, primitiva, insuficiente, inadequada ou inexistente.

Pelo que foi exposto, se constata que na matriz colonial de poder estão entrelaçados o controle de várias dimensões da vida tais como da economia, da autoridade, da natureza/recursos naturais, do gênero/sexualidade, e da subjetividade/conhecimento (MIGNOLO, 2010). Diante das explanações acerca das consequências da invasão colonial e de sua relação com a discussão de patrimônio, interessa investigar as intersecções entre gênero, raça, patrimônio cultural e pensamento decolonial no âmbito da Ciência da Informação (CI).

Pelo fato dos elementos informacionais presente nos patrimônios nos contarem sobre os processos históricos, materiais, subjetivos que os compõem, muito se pode revelar sobre

diferentes formas de compreender a memória, a cultura e suas formas de transmissão, assim como da história das mulheres.

Coloco como ponto de partida dessa proposta, a crítica ao termo “patrimônio” cuja etimologia da palavra procede do latim “patrimonium” e se refere a tudo que pertencia ao pai (“pater” ou “pater famílias” – pai de família), e que poderia ser transmitido para geração seguinte como herança: bens móveis e imóveis, animais, e até mesmo pessoas, como escravos, mulheres e filhos (FUNARI; PELEGRINI, 2009).

O conceito de patrimônio surgido no âmbito privado do direito de propriedade, estava intimamente ligado aos pontos de vista e interesses aristocráticos. Entre os romanos, a maioria da população não era proprietária, não possuía escravos, logo não era possuidora de patrimonium [...]. Não havia o conceito de patrimônio público. Ao contrário, o Estado era apropriado pelos pais de família. [...] O patrimônio era patriarcal, individual e privativo da aristocracia (FUNARI; PELEGRINI, 2009, p.11).

Dessa maneira a norma do patrimonium exigia que os bens de alguém fossem oriundos da herança paterna, sendo malvisto interromper a cadeia de transmissão da instituição familiar (POULOT, 2009). Fala-se do patrimônio como uma “incumbência familiar”, mas sendo essa noção fundada em uma concepção patriarcal, se torna excludente e desigual pois só é difundido o que pertence ao pai ou que este decide que deve ser transmitido, já que é o detentor de poder no direito romano.

Apesar dessa palavra ter sido conceituada inúmeras vezes sob diferentes prismas, tendo uma acepção diferente do que sua etimologia evoca, a observação que se faz vem das heranças coloniais e patriarcais que ainda assim são intrínsecas ao patrimônio, pois como lembra Grada Kilomba “a língua por mais poética que possa ser, tem uma dimensão política de criar, fixar e perpetuar relações de poder e violência, pois cada palavra que usamos define um lugar de uma identidade” (2019, p. 14).

De uma perspectiva de gênero, usar numa mesma frase a expressão “patrimônio das mulheres” me parece contraditório tendo em vista sua etimologia e construção histórica já explicitada. Provocada por algumas leituras, tais como Catherine Walsh (2008), Silvia Cusicanqui (2010), Walter Mignolo (2003), Aníbal Quijano (2000), Maria Lugones (2008; 2014), Lélia González (2020), Sueli Carneiro (1995; 2005), se questiona aqui a obliteração do vocábulo “matrimônio”, que apesar de ter as mesmas origens do termo patrimônio, ou seja, uma origem ocidental, teve sua acepção modificada diante da ação patriarcal

Pensando em uma gramática de resistência decolonial livre das opressões impostas pela Modernidade/Colonialidade, o primeiro passo é entender como isso se manifesta na linguagem e discursos que já utilizamos. Perceber isso possibilita identificar que as violências já em curso do ponto de vista do gênero na Europa, se cruzam e sobrepõe no contexto colonial.

Partindo da análise da etimologia das palavras matrimônios e patrimônios ambas possuem a mesma estrutura enquanto a primeira se refere a bens materiais paternos e a segunda, com origem em “mater” “mãe”, “moneo” “levar a pensar” (evocando o sentido da lembrança), é comumente conhecida na língua portuguesa e espanhola por ser sinônimo de casamento, evidenciando os aspectos referentes ao sexismo nas palavras, haja vista seus significados hoje tão divergentes conforme Ria Lemaire (2018a).

Essa pesquisadora que redescobriu o “matrimônio” por meio de um levantamento historiográfico a partir da idade média, afirma que as diferenciações no sentido dessas duas palavras, evidenciam sua evolução em direções opostas, em que ocorre a monopolização progressiva do patrimônio e o declínio e silenciamento do *matrimônio*, em seu sentido original, *de transmissão de bens (saberes/valores) femininos*.

Salienta-se que ao conceber a existência dos matrimônios não se pretende com isso sobrepor o conceito de patrimônio, já que “não se trata da substituição de um novo paradigma nos termos de Kuhn, mas do surgimento de paradigmas outros” (MIGNOLO, 2003).

Esse autor, em sua crítica à produção do conhecimento eurocêntrica, na qual conhecimentos localizados fora dos parâmetros “modernos” foram subalternizados e com isso, excluídos, silenciados e invisibilizados, propõe o paradigma outro e o pensamento fronteiro articulando possibilidades de pensar que foram negados pela colonialidade.

No âmbito dessa tese ao pensar essa forma de nomear e perceber bens culturais que universalmente foram classificados como “patrimônio”, trazendo a ideia do paradigma outro é salientar que essa forma de nomear/conceituar é apenas uma entre várias formas possíveis, chamando atenção para o fato de não haver apenas uma maneira de designar a experiência ou a realidade, já que essa é diversa.

Cabe dizer que essa forma de nomear o patrimônio ou o matrimônio baseiam-se em experiências europeias, sendo a primeira universalizada e a segunda silenciada e ressemantizada. Por meio da teoria decolonial se pretende questionar o lugar do universal que é ocupado pelo patrimônio, e reivindicar o pluriversal, colocando o matrimônio como uma entre várias possibilidades, de modo a abrir caminho para pensar esse tema sob a ótica das diferentes experiências e nomenclaturas existentes no globo, sobretudo a partir do território nomeado por América Latina.

No que tange ao recorte específico desse trabalho, interessa trazer novos olhares ao que se refere à memória das mulheres e suas formas de transmissão e salvaguarda, dado que como afirma Silvia Frederici (2019, p. 84):

Em muitas partes do mundo, as mulheres têm sido vistas historicamente como tecelãs da memória – aquelas que mantêm vivas as vozes do passado e as histórias das comunidades, que as transmitem às futuras gerações e que, ao fazer isso, criam uma identidade coletiva e um profundo senso de coesão. Elas também são aquelas que passam adiante os conhecimentos adquiridos e os saberes – relativos às curas medicinais, aos problemas amorosos e à compreensão do comportamento humano, a começar pelo comportamento dos homens.

O avanço da estrutura de poder patriarcal, somada à ação colonizadora e de colonialidades, fizeram com que as mulheres tenham sido silenciadas e excluídas de espaços de decisão, que as privaram em várias instâncias, aí inclusa a das políticas patrimoniais minando a “possibilidade de determinar a própria experiência e forçadas a encarar os retratos misóginos ou idealizados que os homens fazem delas. Estamos, no entanto, recuperando nosso conhecimento [...] Sabemos que sabemos” (FREDERICI, Silvia, 2019, p. 84).

Há ainda na literatura especializada, o reconhecimento da necessidade de investir “mayores esfuerzos, a fin de identificar la especificidad de los elementos simbólicos que constituyen a las culturas y a sus expresiones” (TEVES, 2010, p. 52) visando contribuir com o desafio de salvaguardar os bens culturais. Ao qual se coloca o questionamento de como os matrimônios podem contribuir para renovar o debate do que se convencionou a chamar de “patrimônio cultural”.

Como lembra Azevedo Netto (2008), é demandada uma série de questionamentos acerca de quais “patrimônios” são preservados e para quem. Nesse sentido, ele destaca a informação como o principal instrumento de preservação que se pode dispor, uma vez que experiências na atualidade têm mostrado que os patrimônios selecionados a serem preservados, são aqueles frutos de estudos, tendo suas informações repassadas e incorporadas pelas populações de entorno. Tal assertiva não é diferente ao pensar sobre os matrimônios, sobretudo se for considerado o contexto de invisibilização e silenciamento ao quais as mulheres enquanto produtoras de cultura foram historicamente submetidas.

Evocando um conceito da CI, percebe-se que a colonialidade e o patriarcado atuam na configuração de um regime de informação que reverbera em diversos âmbitos entre eles do patrimônio e memória. A atuação dos atores sociais, artefatos e dispositivos de informação podem contribuir nesse sentido para o silenciamento e opressão de determinados grupos, não

somente através dos patrimônios e memórias que são legitimados pelas políticas, como de também pela maneira de perceber conceitualmente o que significa falar delas.

Tendo em vista a necessidade de produção de epistemologias pluriversais, se questiona: o que significa falar de patrimônios? Ou seja, quando falamos em patrimônios, quais informações, elementos, práticas, dinâmicas estão presentes?

Diante de tais questões, colocamos como objetivo do trabalho ressemantizar o conceito de matrimônio por meio de contributos do pensamento decolonial e dos estudos de gênero e étnico-raciais. Para tanto, delinea-se como objetivos específicos:

- Discorrer sobre memórias coloniais, informação e ações de reparação;
- Analisar a construção sócio-histórica do conceito de patrimônio em contraponto com perspectivas não-ocidentais evidenciando contradições e ambiguidades no processo;
- Abordar as diferenças semânticas, históricas e as diferentes configurações de memória entre patrimônios e matrimônios;
- Discutir acerca das mulheres do território a que se chama de América Latina como produtoras de culturas, memórias e resistências frente as tentativas de apagamento e silenciamento oriundas do colonialismo e colonialidades.

As justificativas para o trabalho proposto já foram elucidadas em nível social e acadêmico, no decorrer da argumentação e visam contribuir em âmbito teórico para a compreensão de novas perspectivas para o patrimônio cultural da AL.

Desenvolver essa pesquisa no âmbito da Ciência da Informação (CI), não se dá unicamente pelo fato de pertencer à área em nível de graduação e pós, mas pelo fato de acreditar nas múltiplas possibilidades de contribuição da CI, capazes de fornecer instrumental teórico crítico, acerca do trinômio: informação, patrimônio e memória, que permitem ampliar estratégias para construção e salvaguarda da memória.

Além disso, as políticas patrimoniais podem ser consideradas políticas de informação inseridas em um regime de informação. Desse modo, salienta-se o referencial teórico do campo da CI que pode proporcionar elementos de reflexão com vistas a elucidar tais questões.

Para o programa de pesquisa, aludindo à linha de pesquisa, a temática de estudo se justifica ao trabalhar com teorias e metodologias relacionadas à preservação e salvaguarda do patrimônio cultural, a partir dos temas da tese como a informação, gênero, raça-etnia e memória.

Ochy Curiel (2020) teórica feminista afro-dominicana, afirma que as propostas decoloniais se constituem a partir de paradigmas não dominantes, buscando mostrar a relação

entre modernidade ocidental, colonialismo e capitalismo e questionando as narrativas da historiografia oficial e as hierarquias sociais.

Segundo ela, o feminismo decolonial, base teórica-conceitual sob o qual desenvolvo essa pesquisa, contribui na reflexão sobre essas relações, em que se agrega as categorias de raça, sexo, sexualidade, classe e geopolítica. Para tanto ela afirma que é necessário fazer perguntas-chave, dentre elas “conhecimentos para quê?”

Entendendo que foi a partir do processo de intrusão às Américas que se efetiva um processo de colonização do ser e da memória alterando as noções de si e da realidade, sendo especialmente devastador do ângulo do gênero e étnico-racial, se salienta a relevância da discussão de como o colonialismo e a colonialidade produziram um memoricídio das mulheres, sabendo que a obliteração dos matrimônios como um processo de apagamento dos bens, saberes, fazeres e prática das mulheres, era algo que já estava em curso na Europa (Ria LEMAIRE, 2018a).

Considerando o argumento anterior e respondendo a Ochy Curiel quando questiona, “conhecimentos para quê?”, estudar os matrimônios é não somente oferecer novos olhares a fim de apontar outras possibilidades de pensar, nomear e conceituar expressões, manifestações e saberes que estão classificados sob a égide do patrimônio cultural, como também de perceber como se estrutura a sociedade em suas relações com o gênero, raça e a cultura, como lembra María Lugones (2014, p. 940-943, grifo nosso):

**Descolonizar o gênero é necessariamente uma práxis. É decretar uma crítica de opressão de gênero racializada, colonial e capitalista heterossexualizada visando uma transformação vivida do capital.** Como tal, a descolonização do gênero localiza quem teoriza em meio a pessoas, em uma compreensão histórica, subjetiva/intersubjetiva da relação oprimir ← → resistir na intersecção de sistemas complexos de opressão. Em grande medida, tem que estar de acordo com as subjetividades e intersubjetividades que parcialmente constroem e são construídas “pela situação”. **Deve incluir “aprender” sobre povos. Além disso, o feminismo não fornece apenas uma narrativa da opressão de mulheres. Vai além da opressão ao fornecer materiais que permitem às mulheres compreender sua situação sem sucumbir a ela.** [...] A modernidade nega essa existência ao roubar-lhes a validade e a coexistência no tempo. Esta negação é a colonialidade.

Nos apontamentos da María Lugones se faz presente um conceito fundamental para esse trabalho, sendo esse a crítica de opressão de gênero racializada, colonial e capitalista heterossexualizada. Como já foi afirmado, Quijano (1992) ao elaborar o conceito de colonialidade do poder compreende que a noção de raça e a classificação hierarquizante da população do planeta surge com o sistema colonial de invasão e dominação. Assim, María

Lugones (2014) ao refletir sobre feminismo decolonial e o processo de descolonização de gênero, cria a expressão “sistema colonial de gênero” que incorpora de maneira interseccional as categorias de gênero e raça.

É necessário salientar, que o conceito de interseccionalidade advém dos esforços teóricos e analíticos de mulheres negras, tendo sido cunhado a partir da afro-estadunidense Kimberlé Crenshaw, visando proporcionar instrumentalidade teórico-metodológica à inseparabilidade estrutural do racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado, como afirma Carla Akotirene (2019). Segundo essa autora, a cosmovisão ocidental é a única utilizar apenas os olhos o que causa uma patologia histórica. Assim, ela fala que o conceito de interseccionalidade, proporciona uma sensibilidade analítica que permite enxergar a matriz colonial moderna pois:

impede reducionismos da política de identidade – elucida as articulações das estruturas modernas coloniais que tornam a identidade vulnerável, investigando contextos de colisões e fluxos entre estruturas, frequência e tipos de discriminações interseccionais (AKOTIRENE, Carla, 2019, p. 59).

O debate interseccional entre as categorias gênero, raça e classe já são feitos há décadas pelas pensadoras negras. No Brasil, Lélia Gonzalez (1988) na década de 80 já fazia a crítica ao “esquecimento” do feminismo para com a questão racial, que ela acreditava ser oriunda de uma visão de mundo racista, eurocêntrica e neocolonialista.

Essa cegueira ocidental mencionada por Carla Akotirene (2019), ou o esquecimento falado por Lélia Gonzalez, liga-se ao que Audre Lorde (2019) afirma sobre não serem nossas diferenças o motivador das divisões entre as mulheres, mas sim a relutância em reconhecer essas diferenças e suas distorções que impedem de lidar com elas de maneira eficaz. Audre Lorde afirma, que o futuro da terra depende da capacidade das mulheres em identificar e desenvolver novas definições de poder e modelos de convivência, que rompam com os velhos esquemas de expectativa e repostas, pautadas em velhas estruturas de opressão.

Assim, ao trazermos os patrimônios para questionar o apagamento deliberado das memórias das mulheres, e a necessidade de problematizar epistemologicamente os patrimônios, políticas e a cisheteronormatividade racista que marca a nossa sociedade, aí incluídos os bens patrimoniais, espera-se refletir sobre as distorções causadas pelo colonialismo e colonialidade, trazendo de maneira interseccional possibilidades de pensar a memória das mulheres da América Latina.

Sabendo das relações entre informação e cultura, e da necessidade de uma nova cultura de informação equitativa, antirracista, feminista, anticapacitista e anti-cisheteronormativa, essas razões se coadunam com as motivações pessoais, pois enquanto pesquisadora, feminista, bibliotecária por formação e professora por atuação, acredito na ciência e na pesquisa, no poder das lutas políticas, no papel da informação e da educação para a mitigação das desigualdades, enxergando na temática abordada na tese como um pequeno contributo para novas perspectivas para a memória das mulheres e das políticas públicas patrimoniais (ou seriam matrimoniais?).

No que se refere a metodologia adotada, ressalto como a ciência, assim como o conceito de patrimônio, objeto de estudo neste trabalho, representam uma invenção moderna ocidental. Enquanto uma forma de conhecimento e uma prática social, ela foi por muitos séculos definida como axiologicamente neutra, imparcial, racional e objetiva.

Se comparada com outras formas de conhecimento, ocupa um lugar de distinto prestígio, conforme se pode observar pelas características e tipologias de conhecimento elaborado por Eva Maria Lakatos e Marina de Andrade Marconi (1989): a) popular: valorativo, reflexivo, assistemático, falível, inexato; b) religioso: valorativo, inspiracional, não verificável; c) filosófico: valorativo, racional, sistemático, não verificável; d) científico: real (lida com fatos), contingente, sistemático, verificável, falível.

Nas palavras delas, apesar do conhecimento científico não ser superior ao conhecimento popular por exemplo, nem pela veracidade nem pela natureza do objeto conhecido, diferencia-se pelo método e instrumentos do "conhecer", algo que se dá através da pesquisa científica.

Exaltada pelo pensamento ocidental como mecanismo de produção de um conhecimento lógico e verificável, há aqueles por outro lado, que a veem sobre outro prisma. De acordo com Linda Tuhiwa I. Smith (1999a) a palavra *pesquisa* é intrinsecamente ligada ao imperialismo europeu e ao colonialismo. Ela afirma que pesquisadores ocidentais e intelectuais incontáveis vezes supõem saber de tudo que é possível saber sobre outros grupos, reivindicando para si a propriedade de conhecimentos que não lhes pertencem.

A crítica de como a perspectiva masculina branca norte-eurocentrada ergue-se como norma universalizante para a produção do conhecimento científico e parâmetro de avaliação de todas as outras formas de conhecimento, não constitui novidade.

Reflexões de pensadoras/es indígenas como Linda Smith (1999a) e negras/os como Grada Kilomba (2019) afirmam que a negação ou glorificação da história colonial, não permite a criação de novas linguagens e novas configurações de poder e conhecimento, mas as críticas e reflexões contra coloniais tem ajudado a desvelar as violências na ciência e as limitações dos conhecimentos produzidos por valores excludentes e inalcançáveis.

Como alternativa a esse modelo de ciência criticado, Ochy Curiel (2020) ao discorrer sobre pesquisas e metodologias feministas decoloniais, traz o conceito de desengajamento epistemológico, uma vez que a proposta decolonial propõe o abandono da colonialidade do poder, saber e ser, por essas se constituírem da retórica da modernidade/progresso/gestão “democrática imperial”.

Para o desengajamento epistemológico são necessários dois elementos: o reconhecimento/legitimação de saberes subalternizados e a problematização das condições da produção do conhecimento (CURIEL, Ochy, 2020).

No que se refere ao primeiro, ela defende que não se trata apenas de citar e referenciar trabalhos produzidos por feministas negras e indígenas, mas ir além, sendo capaz de identificar conceitos, categorias e teorias que emergem das experiências subalternizadas que geralmente são resultados de práticas coletivas, e têm a possibilidade de generalizar sem universalizar.

Acerca das condições de produção do conhecimento, Ochy Curiel (2020) alerta para o risco constante mesmo em propostas decoloniais e anticoloniais, da reprodução de uma recolonização de imaginários e das mentes, decorrentes das superestruturas que vivenciamos. Em resposta, a prática de pesquisa implica uma relação entre o fazer e o pensar e o pensar a partir do fazer, que permita uma decolonização não apenas teórica, mas sobretudo prática.

Para o início das pesquisas enquanto um ponto de partida ético fundamental, está a historicização de quem pesquisa, não significando simplesmente descrever na pesquisa o que somos, mas sim, questionar por que somos uma vez que

**a experiência vivida é uma fonte de conhecimento** [...] e a interpretação dessa realidade envolve entendermos [...] como somos afetadas por opressões como o racismo, a heterossexualidade, o colonialismo e o classismo, com suas expressões estruturais, ideologias e aspectos interpessoais, [...] que precisam de uma análise profunda acerca de como foram produzidas. Portanto, não é necessário dizer que somos negras, pobres, mulheres, **trata-se de entendermos porque somos racializadas, empobrecidas e sexualizadas.** [...] Isso significa que **a subalternidade precisa deixar de ser objeto e passar a sujeito do conhecimento** (CURIEL, Ochy, 2020, p. 131-132, grifo nosso).

Ela ainda complementa, afirmando que uma metodologia feminista decolonial precisa fazer vários questionamentos: como produzimos conhecimentos? a partir de qual projeto político essa produção é feita? em quais quadros institucionais e políticos foi produzido?

Seguindo as orientações de Ochy Curiel (2020) para realização de uma pesquisa feminista decolonial, explico que meu corpo político ocupa lugares de opressão enquanto mulher, LGBTQI+, trabalhadora, mas também de privilégios enquanto pessoa branca cisgênero.

Como forma de não apenas descrever o que sou, mas de modo a questionar por que ocupo lugares de opressão e privilégios, este trabalho dialoga sobre temas referentes a gênero, raça e cisheteronormatividade como resultado dos lugares de opressão e privilégio que ocupo.

Em resposta à pergunta “a partir de qual projeto político essa produção é feita?” localizo essa pesquisa como uma proposta teórica de decolonização da memória das mulheres, construída a partir do pensamento decolonial. Esse pensamento muito além de uma perspectiva teórica, consiste em resistências, “lutas (trans) locais, movimentos e ações para resistir e recusar os legados e relações em curso e padrões de poder estabelecidos pelo colonialismo externo e interno” (Catherine WALSH, 2018, p. 16, tradução nossa).

Com relação à que “quadros institucionais e políticos foi produzido?”, salienta-se que institucionalmente a tese foi produzida no âmbito da CI na linha de pesquisa de Informação, Memória e Sociedade, a partir das interlocuções entre os conceitos de informação, memória e patrimônio.

No quadro político, esses conceitos são trabalhados sob a perspectiva decolonial, especificamente a partir do feminismo decolonial que tem questionado as formas como o feminismo hegemônico branco e com privilégios de classe entende a subordinação das mulheres, a partir da produção teórica de feministas indígenas e de origens indígena, afrodescendentes, populares, lésbicas, entre outras, e de suas práticas políticas coletivas e contra-hegemônicas (CURIEL, Ochy, 2020).

E com relação a pergunta “como produzimos conhecimentos?”, nessa pesquisa teórica e basilarmente bibliográfica, utilizou-se uma série de autoras/es para dar suporte as problematizações e argumentações suscitadas. Como elemento central de reflexão, colocam-se os estudos decoloniais a partir dos quais foi feita a construção de todo o arcabouço teórico, assim como a análise de dados qualitativos e quantitativos.

Uma das escolhas metodológicas foi priorizar autores e sobretudo autoras latino-americanas, negras/os e indígenas para referenciamento da tese. Tal motivo dá-se em face da pesquisa dissertar sobre o apagamento que essas/es sujeitas/os sofreram com o início da colonização, manifestados na cultura, na memória e no patrimônio, não se excluindo o âmbito acadêmico no qual impera um apartheid epistêmico fundado no racismo e sexismo discussão elucidada a partir de Grosfoguel (2016) na seção 2.1.

Foi utilizado o nome e sobrenome das mulheres, ao longo do texto, com vistas a visibilizar as pesquisadoras que embasam os argumentos apresentados, haja vista que se consideramos o padrão de normalização para trabalhos acadêmicos, baseada em autoria/data da ABNT, apenas o sobrenome fica explícito.

No que se refere à linguagem adotada, visando evitar o apagamento do feminino, que são reduzidas em um grande número de palavras na língua portuguesa a uma forma chamada de masculino genérico que de acordo com Mäder (2015) resume-se no uso do gênero gramatical masculino para denotar o gênero humano - homens e/ou mulheres. Assim, optou-se que em lugar de utilizar o masculino genérico, será utilizado as formas no feminino e masculino, tal como se pode exemplificar a seguir: os autores – as/os autoras/es, os pesquisadores - as/os pesquisadoras/es, entre outras/os.

Reduzir o gênero das palavras a uma forma binária, ajuda a evidenciar a “problemática das relações de poder e violência da língua portuguesa, e a urgência de se encontrarem novas terminologias” (KILOMBA, Grada, 2019, p. 15). Assim, temos consciência que ao trazermos a linguagem nessa forma binária e não neutra, se invisibiliza pessoas que não se identificam em nenhum dos dois gêneros. Apesar da linguagem aqui adotada não contemplar um determinado grupo de pessoas, sua adoção neste trabalho justifica-se por visibilizar as mulheres, que são centrais para objetivo da pesquisa e que há séculos têm sido sistematicamente excluídas dos textos, já que a referência genérica sempre foi a masculina (MÄDER, 2015).

No que se refere à fase exploratória, foi realizada uma extensiva pesquisa sobre a temática interessada em saber a dimensão e cunho das produções acerca da discussão de gênero e patrimônio, através do site do Periódicos CAPES, escolhido por ser considerada a “base das bases”, ou seja, por ser uma base de dados científica que propicia o acesso de forma gratuita e eficiente às diversas bases de dados científicas nacionais e estrangeiras.

No processo de busca não utilizamos o termo “patrimônio de mulheres” pois além de representar uma contradição como já foi mencionado, gostaríamos de saber a extensão das pesquisas com o foco proposto nessa tese. Portanto, foram usados os termos “matrimônio”, “matrimonio” e “marriage” na pesquisa avançada, associados ao termo “patrimônio” nos idiomas correspondentes, português, espanhol e inglês. Os resultados obtidos, no entanto, que de fato se ligavam à discussão, foram bastante restritos.

Destacam-se para comentários o editorial “Valediction and Reflection” de Peter Howard, no ano de 2006 para o *International Journal of Heritage Studies* e os artigos “Patrimônio e matrimônio: proposta para uma nova historiografia da cultura ocidental” e “Patrimônio e matrimônio II: repensar a historiografia das literaturas nacionais” ambos de 2018 de autoria de Ria Lemaire.

No primeiro, o editor, ao debater acerca da teoria da gestão do patrimônio, estabelece uma dicotomia entre patrimônio público e patrimônio privado, sendo o segundo em suas palavras “centrado na família e protegido por uma figura matriarcal. Poderia este ser o

‘matrimônio’ tão obviamente necessário como oposto do patrimônio?” (HOWARD, 2006, p. 486, tradução da autora).

A observação recai no fato de que embora utilize o termo matrimônio para bens geridos e protegidos por mulheres, o autor citado limita a concepção ao colocá-la ligada ao espaço doméstico e familiar, ignorando as reflexões feministas sobre o espaço público *x* privado. Em sua construção histórica, o acesso ao espaço público possuía relações dissemelhantes para mulheres brancas, negras e indígenas, pautado nos estereótipos de gênero, raça e classe, compartilhando o fato de serem todas oprimidas pelo cisheteropatriarcado.

A segunda menção que salientamos são os artigos de Ria Lemaire (2018a), teórica que redescobriu o termo debatendo sobre a perseguição e mutilação dos matrimônios, “com o objetivo de perpetuar a visão do patrimônio cultural como superior, único e exclusivamente masculino” a partir da discussão da educação e da história da literatura, buscando realizar ‘arqueologia crítica do saber convencional’.

Assim as pesquisas realizadas nessa fase exploratória ajudaram a ampliar as reflexões sobre o tema desse trabalho, constatando a lacuna existente no que se refere à memória das mulheres com essa perspectiva, ajudando a delinear a abordagem adotada na tese.

Quanto aos objetivos, classifica-se como pesquisa descritivo-explicativa por fazer o estabelecimento de relações entre variáveis (colonialidade, patriarcado, apagamento da memória das mulheres e de outras formas de se entender o patrimônio), ao passo que busca identificar os fatores que contribuem para a ocorrência dos fenômenos analisados (GIL, 2008).

Com relação aos procedimentos técnicos, configura-se como bibliográfica e documental, tendo, como já mencionado, o pensamento decolonial como teoria de análise. Além dessa episteme, é descrito no Quadro 1 autoras/es utilizados/as para a elaboração do referencial teórico e qual sua ligação com os objetivos gerais e específicos da tese:

**Quadro 1** – Estruturação do referencial teórico

<b>Seção</b>	<b>Objetivo teórico-conceitual</b>	<b>Principais autoras / autores</b>
2	Apresenta os pressupostos do pensamento decolonial, principais teóricas/os e ligações com os temas da pesquisa	Luciana Ballestrin; Aníbal Quijano; Walter Mignolo; Enrique Dussel; Catherine Walsh; Nelson Maldonado-Torres; Ramon Grosfoguel.

2.1	Aborda reflexões sobre memória e colonialidade do ser, abordando processos de silenciamento/apagamento da memória, a partir dos movimentos contra hegemônicos, ocorridos sobretudo em 2020 para derrubada das estátuas/monumentos coloniais.	Paolo Rossi; Javier Lifschitz; Maria Guiomar Frota e Felipe Hoffman; Grada Kilomba; Jô Gondar; Régine Robin; Ailton Krenak; Chimamanda Adichie; Vítor de Sousa; Silvia Cusicanqui; María Lugones, Giulia Crippa, Fernanda Costa, Daniella Melo, Geni Núñez.
2.2	Reflexiona sobre ações de revisão no âmbito da memória e possibilidades de ações visando reparação.	Cecília Fonseca; Maria Cristina Simões Viviani e Danielle Parfentieff de Noronha; Daniele Coelho; Daniele Zanirato; Silvia Soares; Carlos Xavier de Azevedo Netto.
3	Discute a construção sócio-histórica do conceito de patrimônio, enquanto um produto da modernidade e do ocidente; reflexão sobre o tema, com base na atuação da UNESCO e no pensamento de autoras/es da Europa.	Valdimar Hafstein e Martin Skrydstrup; Françoise Benhamou; Karine Lima da Costa, Rodney Harrison; Françoise Choay.
3.1	Evidencia os limites da memória e dos patrimônios no Estado de direito capitalista, abordando ambiguidades e contradições da patrimonialização a partir da representatividade, direitos humanos e colonialidades.	Luís Felipe Miguel, Laurajane Smith, José Reginaldo Santos Gonçalves, François Hartog, Maider Maraña,
4	Delineia reflexões sobre memoricídios das mulheres, correlacionando-o com as colonialidades e invenções de gênero e de raça.	Maria Lugones, Oyèronké Oyèwùmí, Silvia Cusicanqui, Constância Lima Duarte, Glória Anzaldúa, Silvia Frederici, Lélia Gonzalez.
4.1	Salienta como patrimônios e matrimônios se constituem como dois projetos de memória em disputa, a partir de relações históricas que envolvem o patriarcado e as colonialidades.	Laurajane Smith, Mario Chagas, Durval Muniz de Albuquerque Junior, Ria Lemaire, Maria de Fátima Araújo, Uli Linke.

4.2	Aponta como feminicídios e memoricídios fazem parte da mesma violência patriarcal de extermínio das mulheres; Ressemantiza os matrimônios desenvolvendo sua retórica e características.	Paula Gonzaga, Letícia Gonçalves, Claudia Mayorga, Stela Meneghel, Ana Portella, Gisele Cortes, Maria Luciano, Karla Dias, Flavia Melo, Patricia Hill Collins, Maria Inês Tomael.
-----	---	---

Fonte: Elaborado pela autora

A partir do referencial citado, buscou trazer reflexões que contribuíssem para o campo de estudos da memória e do patrimônio a partir da Ciência da Informação e dos contributos teórico-conceituais. Em suma, cabe lembrar que as propostas decoloniais, em suas variadas expressões, são um meio para questionarmos paradigmas dominantes e narrativas/historiografia oficial (CURIEL, Ochy, 2020), sendo a partir desse entendimento que este trabalho se constitui.

## 2 TESSITURAS DECOLONIAIS EM REVISÃO: observações histórico-conceituais

Descolonizar o conhecimento significa criar novas configurações de conhecimento e de poder. Então, se minhas palavras parecem preocupadas demais em narrar posições e subjetividade como parte do discurso, vale a pena lembrar que a teoria não é universal nem neutra, mas sempre localizada em algum lugar e sempre escrita por alguém, e que este alguém tem uma história.

*Grada Kilomba*

À medida que a cultura, e, por extensão, o patrimônio e a memória são amplamente debatidos nas agendas internacionais do século XXI como relevantes para o desenvolvimento humano e econômico, cresce nos debates acadêmicos a discussão do direito à memória de grupos sociais historicamente silenciados e negligenciados pelas políticas e pela historiografia oficial.

Dentre as diversas propostas teóricas que podem ser usadas para abordar esses temas, destaca-se o conceito de colonialidade e a proposta decolonial, ao fornecer novas leituras analíticas e teóricas contribuindo para a renovação das ciências sociais latino-americanas, a partir da narrativa original que resgata e insere a América Latina como continente fundacional do colonialismo, da importância da região como primeiro laboratório para o racismo a serviço do colonialismo, do reconhecimento da diferença colonial e da estrutura opressora no tripé colonialidade do poder, saber e ser (BALLESTRIN, Luciana, 2013).

Autoras/es-pesquisadoras/es que refletem a partir da proposta decolonial, estão situados em diferentes lugares (tanto no centro quanto nas periferias da produção geopolítica de conhecimento) produzindo conhecimentos que questionam o universalismo etnocêntrico, o eurocentrismo teórico, o nacionalismo metodológico, o positivismo epistemológico e o neoliberalismo científico nas ciências sociais, como possibilidade de reconstrução de histórias silenciadas, subjetividades reprimidas, linguagens e conhecimentos subalternizados (BALLESTRIN, Luciana, 2013).

Para compreensão da teoria é importante a diferenciação dos termos pós-colonial - descolonização e decolonial – decolonização. O primeiro, segundo Luciana Ballestrin (2013), tem duas acepções, sendo elas: o tempo histórico posterior aos processos de descolonização do chamado "terceiro mundo" a partir da metade do século XX, e a segunda acepção refere-se ao conjunto de contribuições teóricas, proveniente em sua maior parte dos estudos literários e culturais, que ganhou evidência a partir dos anos 1980 em algumas universidades dos Estados Unidos e da Inglaterra.

A autora ainda destaca que o pós-colonialismo surgiu a partir da identificação de uma relação antagônica existente entre “colonizado e o colonizador”, e que pensadoras/es dessa corrente/escola de pensamento podem ser encontradas/os antes mesmo de sua institucionalização, das quais se pode citar Frantz Fanon e Albert Memmi:

o argumento pós-colonial em toda sua amplitude histórica, temporal, geográfica e disciplinar percebeu a diferença colonial e intercedeu pelo colonizado. Em essência, foi e é um argumento comprometido com a superação das relações de colonização, colonialismo e colonialidade. Dessa forma, ele não é prerrogativa de autores diaspóricos ou colonizados das universidades periféricas (BALLESTRIN, 2013, p. 91).

Ao fazer o contraponto com a discussão decolonial-decolonização pode-se compreender o pós-colonialismo como precursor da crítica acerca das consequências do colonialismo, radicalizado posteriormente pelo grupo Modernidade/Colonialidade (M/C) segundo Luciana Ballestrini (2013).

De acordo com a autora, essa radicalização se dá entre outras coisas, por meio da noção de “giro decolonial” cunhado por Nelson Maldonado-Torres, visando expressar um movimento de resistência teórico e prático, político e epistemológico, à lógica da modernidade/colonialidade. Com relação ao nome do grupo, uma reflexão de Mignolo ajuda a esclarecer sobre os pressupostos e as críticas adotados por ele:

A expressão *colonial/moderno* tem, relativamente a *período pré-moderno*, a vantagem de introduzir uma noção espacial que este último não possui. *Período pré-moderno* pressupõe uma narrativa linear e ascendente que vem em desde a Antiguidade, atravessa a Idade Média, a era pré-moderna, a moderna e a contemporânea. Em termos de espaço, uma macronarrativa deste tipo é delimitada pelo território que abarca desde a parte leste e norte do Mediterrâneo até ao Atlântico Norte, e pressupõe o Ocidente como moldura global. Em contraste com isto, a expressão *mundo colonial/moderno* convoca todo o planeta, na medida em que contempla, em simultâneo, o aparecimento e expansão do circuito comercial atlântico, a sua transformação com a Revolução Industrial, e a sua expansão para as Américas, Ásia e África. Além disso, *mundo colonial/moderno* abre a possibilidade de contar histórias não só a partir da perspectiva do ‘moderno’ e da sua expansão para o exterior, mas também a partir da perspectiva do ‘colonial’ e da sua permanente posição subalterna. (MIGNOLO, 2002, p. 452, grifos do autor).

Esse grupo tem suas origens na década de 1990, a partir da atuação de várias/os pesquisadoras/es, tendo a figura de Aníbal Quijano como central para a perspectiva decolonial e para formação do grupo M/C, por meio do seu conceito de colonialidade do poder:

Um dos eixos fundamentais desse padrão de poder é a classificação social da população mundial de acordo com a ideia de raça, uma construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial e que desde então permeia as dimensões mais importantes do poder mundial, incluindo sua racionalidade específica, o eurocentrismo. Esse eixo tem, portanto, origem e caráter colonial, mas provou ser mais duradouro e estável que o colonialismo em cuja matriz foi estabelecido. Implica, conseqüentemente, num elemento de colonialidade no padrão de poder hoje hegemônico (QUIJANO, 2005, p. 117).

Em sua concepção, a Europa ocidental com a colonização da América, consolida-se como sede central do controle do mercado mundial e impõe um domínio colonial sobre todas as regiões e populações do planeta, incorporando-as ao “sistema-mundo” e a seu padrão de poder.

Nesse processo, a Europa concentrou sob sua hegemonia o domínio de todas as formas de controle da subjetividade, da cultura, e em especial, da produção de conhecimento, através de algumas operações: primeiro, a expropriação das populações colonizadas; segundo, a repressão das formas de produção de conhecimento e produção de sentidos das/os colonizadas/os e terceiro, a coação das/os colonizadas/os a aprender a cultura dos povos dominadores em tudo que fosse útil para a reprodução da dominação, seja no campo da atividade material e tecnológica, seja no da subjetividade, especialmente a questão religiosa (QUIJANO, 2005).

[...] estabeleceram-se como os **dois eixos fundamentais** do novo padrão de poder. **Por um lado, a codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados na idéia de raça, ou seja, uma supostamente distinta estrutura biológica que situava a uns em situação natural de inferioridade em relação a outros.** Essa idéia foi assumida pelos conquistadores como o principal elemento constitutivo, fundacional, das relações de dominação que a conquista exigia. Nessas bases, conseqüentemente, foi classificada a população da América, e mais tarde do mundo, nesse novo padrão de poder. **Por outro lado, a articulação de todas as formas históricas de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos, em torno do capital e do mercado mundial.** (QUIJANO, 2005, p. 117, grifos da autora).

Se antes termos como espanhol, português ou europeu referiam-se a uma procedência geográfica ou ao país de origem, com a intrusão à América foi incorporada uma conotação racial, implicando relações de dominação, nas quais as diferentes identidades (europeias/europeus, indígenas e negras/os) foram associadas às hierarquias, aos lugares e aos papéis sociais correspondentes (QUIJANO, 2005).

Além do conceito de colonialidade, a ideia de modernidade é indispensável para esse pensamento e a formação do grupo M/C, lembrando que Aníbal Quijano não se propõe a fazer uma discussão do termo sob o viés que já vem sendo abordado pela ciência, que é na visão do autor, baseada numa perspectiva eurocêntrica. Quijano (2005) procura identificar as origens dessa concepção a partir da América Latina, afirmando que povos europeus ocidentais se percebiam enquanto a culminação de uma trajetória civilizatória: povos modernos que representavam o novo e o mais avançado da humanidade.

Ao fazerem isso, consideravam, segundo Quijano (2005), que o restante da espécie pertencia a uma categoria inferior e anterior ao estágio em que eles - povos europeus – encontravam-se, fazendo-os crer serem não apenas portadores exclusivos de tal modernidade, mas igualmente seus exclusivos criadores e protagonistas. Nessa análise, o que mais surpreende Quijano (2005) não é o fato de se imaginarem e pensarem a si mesmos como diferentes no sentido superior ao restante da espécie, mas o fato de terem sido capazes de difundir e estabelecer essa perspectiva histórica mundialmente enquanto categoria de pensamento hegemônica.

Corroborando com essa discussão, Enrique Dussel (1994) fala da existência do mito da modernidade pautado em colocar nas pessoas alvo da colonização, como culpadas da sua própria vitimização, enquanto atribui ao sujeito moderno total inocência com relação ao ato vitimizante: assim as violências imputadas as/os conquistadas/os é interpretado como o custo necessário para a modernização. No contexto da intrusão das Américas, indígenas, e posteriormente, negras/os africanas/os escravizadas/os, foram culpabilizadas/os por sua suposta inferioridade e atraso econômico, político e cultural ao passo que colonizadores europeus se enxergavam como salvadores tanto do ponto de vista da alma, baseado nos princípios da fé cristã, como do ponto de vista socioeconômico.

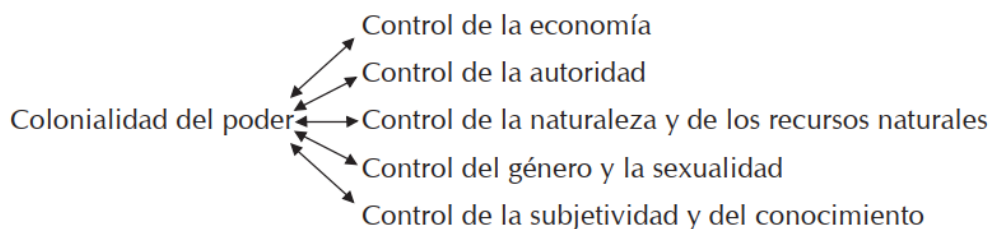
Nesse sentido, povos originários foram vistos como preguiçosos por não acumularem capital, bem como sem alma, se enquadrando na categoria aristotélica de animais animados. Com essa classificação, os colonizadores entendiam que esses não tinham direito à posse de terra e nem ao próprio corpo, logo, deveriam e podiam ser escravizados. Assim o mito da modernidade, serviu de base para justificar torturas brutais e desumanizantes que foram aplicadas às diversas nações indígenas, bem como o sequestro, tráfico e exploração de povos africanos (DUSSEL, 1994).

A partir da tese de colonialidade do poder, outras autoras e autores debruçaram-se para a reflexão dos aspectos de dominação e de violência impostas pela experiência colonial, identificando outras formas de colonialidade e seus efeitos. Dentre esses, Walter Mignolo

(2010) acredita que a colonialidade do poder é atravessada por uma série de atividades e de controles específicos, tais como a colonialidade do conhecimento, do ser, do ver, do fazer entre outras subcategorias.

O autor afirma que muitas dessas atividades podem ser agrupadas sob a colonialidade do sentimento, dos sentidos, ou seja, da *aeshtesis*. Esta teria sido apropriada pelo pensamento imperial no século XVIII, e transformada em estética, um sentimento do belo e do sublime que, nos últimos três séculos, ficou em segundo plano e foi ocupado pela noção do belo que totalizou a estética limitando o conceito ocidental de arte e influenciando, ao meu ver, na construção do conceito de patrimônio.

**Figura 1** – Colonialidade do poder e formas de controle



**Fonte:** Extraído de Mignolo (2010, p. 12).

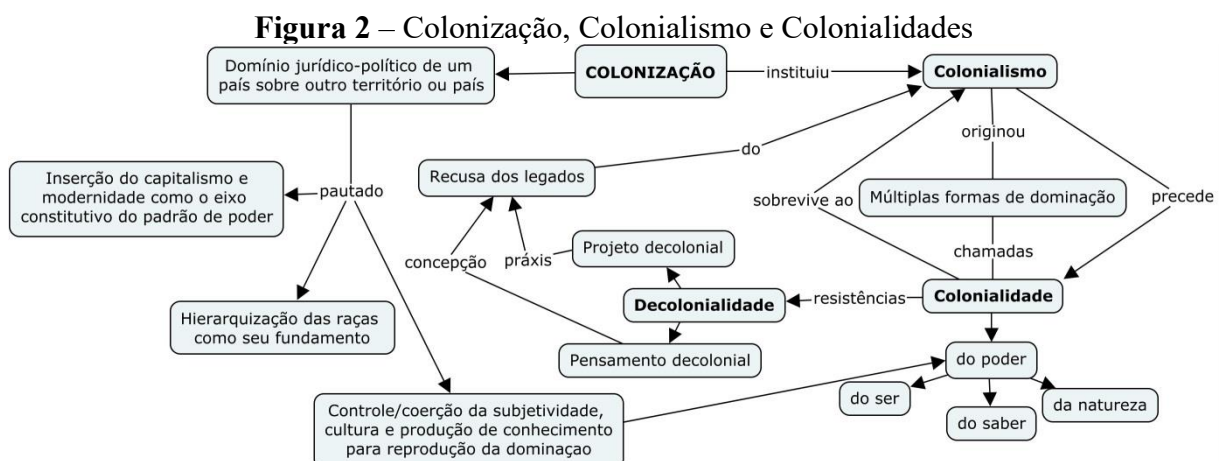
Em resumo, na sua visão a colonialidade do poder diz respeito a uma matriz complexa ou a um padrão de poder apoiado em: conhecer (epistemologia), entender/compreender (hermenêutica) e sentir (aesthesis). Isso gera uma rede de crenças sobre a qual a ação é posta em prática e racionalizada evocando a crítica de Quijano da cumplicidade entre modernidade/racionalidade que é imbuída de uma noção universalizante e totalitária; essa “totalidade” por sua vez nega, exclui e obscurece a diferença e a possibilidade de “outros todos”, pois considera a visão eurocentrada como parâmetro para o resto do mundo (MIGNOLO, 2010).

Uma observação interessante feita por Catherine Walsh (2018) é que a matriz colonial de poder hoje não é simplesmente controlada e administrada pelo Ocidente (Estados Unidos e União Europeia), como foi nos primeiros séculos pós invasão. A autora enxerga que a política global é muito mais complexa (reinstalação da extrema direita em diversos países, mobilizações massivas, avanço neoliberal, nacionalismos, entre outros), fazendo com que as turbulências e padrões coloniais de poder reverberem concomitantemente em nível doméstico, transnacional, interestadual e global.

Por essa razão, evidencia a necessidade de questionar e subverter as matrizes de poder modernas/coloniais/capitalistas/heteropatriarcais e avançar rumo a outras formas de ser, pensar, saber, teorizar, analisar, sentir, agir e viver (WALSH, 2018), tanto em busca do fortalecimento de um pensamento decolonial através de novas reflexões teóricas, quanto a partir de uma práxis com vistas ao desenvolvimento de um projeto decolonial.

Cabe ainda dizer que os problemas e repercussões das colonialidades são amplos, complexos e profundos afetando diversos países, políticas e pessoas, sendo que essas possuem diferentes experiências, visões de mundo, bem como vivenciam distintas formas de opressão. Nessa forma de pensamento as/os autoras/es não buscam uniformizar suas reflexões de modo a construir uma teoria unívoca, mas sim apresentar e visibilizar subjetividades, vozes e pensamentos.

Mas o caminho de decolonizar não é novo e vem sendo feito há mais de 500 anos segundo Catherine Walsh (2018). Em suas palavras “decoloniality has a history, herstory” (decolonialidade tem uma história, história dela) que tem seu início desde a constituição desse território enquanto América, podendo ser percebido nas lutas, movimentos e ações (trans) locais para resistir e recusar os legados e as relações e padrões de poder estabelecidos pelo colonialismo externo e interno. Baseada no pensamento das autoras e autores abordados até então pode-se sintetizar:



Fonte: Elaborado pela autora.

Os tipos de colonialidade recebem diferentes nomenclaturas entre diferentes autoras/es, mas dentre elas/eles é consenso referenciar a colonialidade do saber e a colonialidade do ser como manifestações de formas de poder que excluem, marginalizam e silenciam formas de ser e conhecer pela opressão moderna/colonial, patriarcal e racista.

No que se refere à colonialidade do ser, Maldonado-Torres (2008) afirma que “Ser” e “Império” estão intimamente ligados por serem limitados, mas também limitadores, ao se configurarem enquanto expressão ontológica e geopolítica dos imperativos da expansão, do poder e do controle.

Em seu ponto de vista ser-colonizada/o é antes de tudo ser “um produto da modernidade/colonialidade” através de uma íntima relação com a colonialidade do poder e com a colonialidade do saber. Nessa relação, a colonialidade do ser faz com que o “Ser”, contrarie a própria possibilidade de existência já que ser-colonizada/o precisa ser aquilo que quem coloniza deseja, e não quem de fato é.

A coerção tornou possível a colonialidade do ser através da repressão dos conhecimentos/saberes/fazeres/crenças daquelas pessoas alvo da colonização e da imposição de conhecimentos/saberes/fazeres/crenças coloniais, e nesse sentido a “relação entre poder e conhecimento conduziu ao conceito de ser” (MALDONADO-TORRES, 2008, p. 89).

Uma vez abordadas a colonialidade do poder e do ser, cabe falar por fim da colonialidade do saber, destacando que essa assim como as outras estão longe de ser um problema restrito ao contexto de colonização, mas se faz presente na verdade ao longo dos séculos, podendo ser observado em diversos âmbitos do mundo hodierno. Manifestada em diversos âmbitos das quais se sobrepõe o racismo/sexismo epistêmico, essa colonialidade caracteriza-se como um dos problemas mais importantes do mundo contemporâneo por meio do privilégio epistêmico dos homens ocidentais sobre o conhecimento produzido por outros corpos políticos e geopolíticos do conhecimento (GROSFUGUEL, 2016).

Conforme Ramón Grosfoguel (2016), os conhecimentos produzidos por epistemologias, por cosmologias e por visões de mundo “outras” são reputados a um lugar de inferiorização e desqualificação por sua crítica aos projetos imperiais/coloniais/patriarcais que regem o sistema-mundo. Isso confere aos homens ocidentais brancos o privilégio epistêmico de definir o que é verdade, o que é a realidade e o que é melhor para os demais, gerando estruturas e instituições que produzem o racismo/sexismo epistêmico.

Deste modo, o Sul não é apenas uma localização geográfica, assim como as pessoas não são apenas autoras/autores que contribuem intelectualmente para o desenvolvimento teórico de uma área: territórios e sujeitas/os políticas/os disputam relações de poder e ocupam diferentes lugares, em que opressões influenciam diretamente no conhecimento produzido e sua legitimação. Identificar tais elementos na ciência é importante do ponto de vista decolonial é relevante, uma vez que o eurocentrismo, epistemicídio e “a diferença colonial é [tem sido] reproduzida na sua invisibilidade” (MIGNOLO, 2020, p. 203).

O epistemicídio é segundo Sueli Carneiro (2005, p. 97) “um processo persistente de produção da inferioridade intelectual ou da negação da possibilidade de realizar as capacidades intelectuais que afeta grupos subalternizados”. Essa subalternidade, segundo Mignolo (2020) demonstra como existe uma geopolítica no conhecimento uma vez que a expansão ocidental não foi apenas econômica e política, mas também foi educativa e intelectual. Por essa razão que a autora afirma que para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, o epistemicídio é uma forma de sequestro da razão em duplo sentido: pela negação da racionalidade do Outro e/ou pela assimilação cultural que em outros casos lhe é imposta.

Refletindo sobre a estrutura do conhecimento nas universidades, Grosfoguel (2016) questiona o cânone do pensamento ensinado nas disciplinas das ciências sociais e humanas nas universidades ocidentalizadas, baseados largamente no conhecimento produzido em sua maioria por homens de cinco países (Itália, França, Inglaterra, Alemanha e os Estados Unidos).

Segundo esse autor, se a teoria surge de uma conceituação baseada nas experiências e sensibilidades sócio-históricas concretas vivenciadas nos espaços pelos corpos sócio-políticos, então as teorias científicas sociais ou qualquer outra teoria limitada à experiência e à visão de mundo de somente cinco países no mundo são na verdade provincianas, só possuindo a proeminência que têm por que estão disfarçadas de um discurso de “universalidade.

Assim Grosfoguel (2016) identifica que as consequências dessa estrutura de conhecimento é que, nas universidades ocidentalizadas, o saber é basicamente reduzido ao aprendizado de teorias oriundas das experiências/problemas de uma região particular do mundo como Europa e Estados Unidos, que são “aplicadas” em outras localizações geográficas, como a América Latina, mesmo que as experiências espaciais/temporais sejam completamente diferentes.

Essas reflexões sobre o cânone do pensamento nas humanidades, teoria social e nas ciências de um modo geral, são interessantes de serem pensadas na CI por um duplo motivo: a forte influência positivista e nortecêntrica em suas origens, e a potência de decolonização do saber da área, ao trabalhar justamente com a informação e conhecimento.

Com relação ao primeiro ponto, diversas/os autoras/es já discutiram sobre a existência nas origens, de um discurso mais neutro e imparcial, decorrente de influência positivista e caráter eurocentrado, ao abordar desde a teoria matemática da informação (que desconsidera todos os aspectos sociais e culturais que perpassam esta enquanto um fenômeno resultante da produção humana), à perspectiva de Brookes que compara o sujeito como recipiente e a mente humana com uma máquina processadora de informação, até a equação de Belkin sobre os

estados anômalos do conhecimento (que quantifica o conhecimento em uma teoria objetiva, e consequentemente retira toda a reflexão sobre a subjetividade que lhe é intrínseca).

Trazendo uma dessas autoras, Maria Nélida González de Gomez (2001, p. 13) assevera como uma estratégia objetivantes e objetivadoras do conhecimento utilizada pela CI desde sua origem, fez com que a área se apresentasse em determinados momentos “como ciência empírico-analítica, ora como meta-ciência, ainda que nos últimos anos tenha explorado, achamos que com maiores perspectivas, um pluralismo metodológico próprio das ciências sociais e de um campo interdisciplinar”.

Além do contorno positivista, outra característica, desta vez observada por Natalia Duque Cardona (2021) é que as epistemes utilizadas tem sido aquelas oriundas de centros de produção do conhecimento hegemônicas tais como Estados Unidos e Europa, ocasionando uma dependência epistêmica das epistemologias nortecêntricas/euroestadunidenses.

Rita Segato (2018) observando esse fato nas Ciências Sociais e Humanidades comenta como é habitual aceitarmos a absoluta falta de reciprocidade quando alimentamos de boa vontade os nossos textos ou no ensino, muitas vezes sem necessidade real, com recortes e referências de autores do Norte, pretendendo juntar suas genealogias intelectuais numa ficção de pertencimento não validada por sua contraparte.

podemos refletir como a dependência epistêmica se apresenta quando atribuímos a pesquisadores brancos de países europeus e americanos a autoridade na produção científica daquilo que conhecemos e construímos enquanto ciência [...], dos quais utilizamos suas reflexões para embasar nossa produção na área em detrimento daquela produzida, por exemplo, por pessoas do continente africano, latino-americano e caribenho, haja vista que essas últimas não são compreendidas como detentoras de conhecimento e de independência epistemológica (SILVA, Franciéle Carneiro Garcês da, 2020, p. 126).

Com relação ao segundo ponto da relevância de pensar esses temas na CI, encontram-se no fato de seus conceitos centrais serem a informação e o conhecimento que são axiais para a discussão de organização, disseminação, mediação gerenciamento e apropriação. Por trabalhar a partir da informação e conhecimento, se encontra a potência de decolonizar, uma vez que:

[...] se entende a CI como uma ciência que possibilita, pela compreensão do uso e gestão da informação, descolonizar o ser pelo conhecimento, ou seja, contribui desde o conhecimento e apreensão do saber, para a emancipação intelectual e social dos sujeitos. [...] a partir do trabalho com a informação local, a visibilidade e vivificação da palavra falada, a incorporação no ciclo de

transferência da informação de sujeitos produtores de conhecimento e tesouros humanos vivos. Estes elementos dão origem à descolonialidade do conhecimento uma vez que incluem a promoção, apropriação e produção de conhecimentos não brancos, europeus, masculinos e “científicos”, discutindo o estatuto de conhecimento “científico” e valorizando e incorporando comunidades e sujeitos, e o legado intelectual de povos ancestrais e grupos populacionais subalternizados (CARDONA, Natalia Duque, 2021, p. 61-62).

Nesse sentido, é importante salientar que a informação é um conceito fundamental para a discussão de memória, pois sem ela, a última não existe. Assim, suscitar a discussão da informação, conhecimento e memória de um ponto de vista decolonial significa trazer à tona os aspectos de colonialidade do saber e do ser que os perpassam e refletir sobre alternativas possíveis.

Através do pensamento decolonial e suas ideias de desobediência epistêmica, buscou-se nas próximas seções, trazer reflexões sobre a memória e sua relação com a informação, sabendo que a perspectiva decolonial e suas discussões acerca da questão étnico-racial, feminista e LGBTQIA+, pode contribuir no âmbito epistemológico e para ações de reparação.

## 2.1 MEMÓRIA E COLONIALIDADE DO SER: CONSIDERAÇÕES SOBRE DISPUTAS DE NARRATIVAS E (DES)INFORMAÇÃO

Pois o privilégio é relativo: em maior ou menor grau, todo colonizador é privilegiado, na medida em que o é comparativamente ao colonizado, e em detrimento dele [...] O país é ritmado por suas festas tradicionais, até mesmo religiosas, e não pelas do habitante, o dia de descanso semanal é o do seu país de origem, é a bandeira de sua nação que paira sobre os monumentos, é a sua língua materna que permite as comunicações sociais, até mesmo suas roupas, seus acentos, suas maneiras acabam se impondo à imitação do colonizado.

*Albert Memmi*

A crítica aos símbolos, monumentos e demais elementos das memórias nacionais têm sido objeto de debates acadêmicos e de históricos conflitos no espaço público. Uma delas veio à tona fortemente enquanto eu escrevia estas páginas, decorrente do assassinato a sangue frio de um homem negro, George Floyd, por um homem branco, policial, nos Estados Unidos.

A repercussão desse caso fez eclodir manifestações<sup>3</sup> em diversos países que além de questionar a violência do braço armado do Estado – a polícia em sua lógica militarizada - contestava a permanência do racismo estrutural, evidente em diversos âmbitos da sociedade, entre elas na memória e patrimônios.

Em Bristol, no Reino Unido derrubaram e jogaram no fundo de um rio, a estátua de Edward Colston, um traficante de escravos do século XVII<sup>4</sup>. Em Boston, nos Estados Unidos, retiraram a cabeça de uma estátua de Cristóvão Colombo e aqui na América Latina há muito se manifestam insatisfações com monumentos e patrimônios urbanos coloniais.

No Brasil, intervenções em diversos patrimônios urbanos têm sido recorrentes. Ações nesse sentido de grande repercussão, tem sido na estátua do bandeirante Manuel de Borba Gato, como sinônimo de insatisfação pela exaltação de sua biografia em forma de monumento, uma vez que ele fez fortuna no século XVIII, ao caçar e ao escravizar indígenas pelos sertões do país.

Em 2017 mancharam de tinta a estátua, em 2016 foi alvo de pichações e em 2021 foi ateadado fogo, em que no caso desta ação mais recente, o coletivo Revolução Periférica assumiu a autoria do incêndio, o que levou a prisão de um dos seus membros, o ativista Paulo Galo e sua esposa Géssica Silva, que nem sequer estava presente no ato, e fez ressoar a injustiça das medidas punitivas tomadas.

Nessa discussão é importante salientar como parece haver diferentes formas de tratamento da memória no Brasil a depender dos interesses e grupos ao qual se liga. Considerando os últimos anos, houve inúmeros incêndios em instituições de memória<sup>5</sup> a qual cito as de maiores repercussões: 2010 – acervo do Instituto Butantan; 2013 – Memorial da América Latina; 2014 – acervo do Liceu de Artes e Ofícios em São Paulo; 2015 – Museu da língua portuguesa; 2016 – Cinemateca brasileira; 2018 – Museu Nacional do Rio de Janeiro; 2021 – Cinemateca brasileira.

---

<sup>3</sup> O movimento Black Lives Matter surgiu em 2013, formado por alguns ativistas norte-americanos, em consequência do assassinato de Trayvon Martin, também ocorrido nos Estados Unidos. Historicamente, Alicia Garza, Patrisse Cullors e Opal Tometi foram as responsáveis para o reconhecimento, proposta e visibilidade do movimento “Vidas Negras Importam”, trazendo como principal discussão e atenção a intervenção ideológica e política no contexto do racismo estrutural e hierarquizado sobre as vidas negras. Em 2020 após o assassinato de Floyd o movimento ganhou repercussão mundial nas redes e nas ruas (BORGHI, Juliana, 2020).

<sup>4</sup> Em seu lugar foi colocada a estátua da ativista negra Jen Reid. No entanto, menos de 24 horas depois de ser instalada pelo artista Marc Quinn, a estátua foi removida por ter sido colocada segundo a prefeitura da cidade de maneira "clandestina". Em pronunciamento sobre o fato o prefeito de Bristol, disse que a estátua que ocupará o lugar da que foi derrubada deverá ser escolhida pela população. Mais informações: <https://www.bbc.com/news/uk-england-bristol-53486065>

<sup>5</sup> <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-45348664>

Estes exemplos que só se referem a incêndios em instituições de memória que se localizam no eixo Rio – São Paulo, mostra como a ausência do Estado em fornecer financiamento no campo da memória, tem literalmente transformado em cinzas acervos que são irrecuperáveis.

A memória que se perde, seja do primeiro hidrante fabricado no país, seja das produções audiovisuais brasileiras ou do fóssil daquela que possivelmente foi uma das primeiras mulheres a habitar o Brasil, são tratadas com descaso e não com o cuidado de um país que deseja que elas sirvam inspirando e sendo referência para as gerações futuras.

No que se refere a estátua de Borba Gato, no entanto, apesar das sucessivas intervenções que demonstram insatisfação de parte da sociedade com a representação personificada de uma determinada versão do passado, não houve diálogo: a estátua foi rapidamente restaurada e um intenso debate vandalismo e apagamento da história foi iniciado.

Ao pensar nesse tema, é importante registrar que uma estátua vai muito além de sua dimensão física. Ela se constitui enquanto um objeto imóvel, dotado de três dimensões, podendo representar uma entidade real ou imaginária, que tem sido largamente utilizada na história da humanidade como símbolos de exaltação e fixação da memória. Nos governos coloniais sua aplicação visava a materializar o imaginário do império nos territórios colonizados (SOUSA, 2019).

No nosso país, incontáveis são as expressões da cultura material que evocam o passado colonizador e com o cenário de reivindicações por uma sociedade mais justa e igualitária esse debate propagou-se em inúmeras matérias dos meios de comunicação, ficando entre os assuntos mais comentados do Twitter e suscitou discussões acaloradas entre diversas figuras públicas que defendiam ou criminalizavam a ideia de retirada desses monumentos. Vandalismo ou reparação histórica? Apagamento da memória ou reescrita da história?

**Figura 3** – Tweet sobre a derrubada das estátuas



Mais História, por favor!  
@maishistoriapf

Defender estátuas de colonizadores, escravocratas ou governantes autoritários é uma atitude que está em queda (com o perdão do trocadilho). O assunto é polêmico pois são os usos públicos do passado que estão em debate. Pra conhecer a história dessa questão, acompanha a thread 📖



**Fonte:** <https://twitter.com/maishistoriapf/status/1271595588015083521>

Essas discussões e questionamentos evidenciam as profundas e intrínsecas relações entre memória, esquecimento e sua dimensão política, que em situações histórico-culturais que predominam a cólera e a rebelião, fazem emergir uma exigência de passado tanto quanto se exige do futuro (ROSSI, 2010).

Esses grupos, ao se organizarem em movimentos sociais que exigem o fim do racismo, questionam as políticas de memória e patrimônio e suas escolhas de representação do passado, reivindicando que a memória seja revista, por ser subsidiadora de referências identitárias e culturais no presente - ao conter em suas dimensões materiais e simbólicas - aquilo que se quer expurgar.

O momento de reivindicações traz à tona os processos de apagamento e silenciamento de determinados grupos e de sua história, mostrando que há muitos modos de induzir ao esquecimento e muitas razões pelo qual se pretende provocá-lo, através de ações como esconder, despistar, ocultar, confundir vestígios, afastar ou destruir a verdade (ROSSI, 2010).

Nessa discussão, emergem-se como pontos de debate o direito à memória, os usos do patrimônio, representatividade, ausências, esquecimentos/silenciamentos, e a necessidade de um diálogo democrático que questione para quê, para quem, por que e por quem as expressões da cultura foram criadas e mantidas no espaço público.

Como já mencionado, não é nova a argumentação crítica sobre a relação entre ideologias, monumentos/patrimônios urbanos e sua consubstanciação como símbolos de poder, nem que o patrimônio, e por extensão a memória, são campos de disputas com forças dissonantes recaindo sobre sua criação, salvaguarda e usos. Assim quando um patrimônio objetiva lembrar, inerentemente ocasiona o esquecer, tendo em seu cerne a contradição das relações de poder que lhe são intrínsecas.

Cabe lembrar como um ponto pouco explorado, acerca de como os modos de produção da informação e dos documentos de memória, tais como artefatos, monumentos, produções audiovisuais, produções textuais, orais, entre outros, são inseparáveis.

Por sua dimensão infomemorial, esses bens culturais enquanto vestígios da produção humana, informam, ao revelar a tensão política entre os agenciamentos do passado e do presente, expressos através das decisões que os produziram bem como as decisões que os conservam ou não.

Lifschitz (2016) afirma que em sociedades marcadas pela violência, o passado sempre retorna, e a cada retorno, novos marcos de referência são instituídos, com novas semânticas, novos convocados e convocantes, novos comportamentos e novas formas políticas, requerendo a necessidade de identificar suas diferentes formas de atualização.

Assim se em um determinado momento histórico, a memória pode estar associada à formação de “comunidades de rememoração”, em outra geração pode significar a instauração de comissões de verdade e justiça (LIFSCHITZ, 2016), ou como se vinha argumentando, a memória pode estar ligada a contextos de manifestação e de insurreição popular.

Esse autor discorre sobre a existência de uma memória política e de como essa intervém no mundo social, a partir da confrontação da realidade jurídica, cultural e política que ocorre no espaço público, mas que por alguma razão se manteve oculta. Deste modo, diferente de uma memória nacional que busca conformação e homogeneidade, sua visão é que essa memória não visa à compreensão e entendimento, mas sim suscitar os diversos agenciamentos sobre o passado, colocando intencionalmente as narrativas sobre a violência política na esfera pública e fazendo reverberar diferentes posicionamentos sobre o tema.

Ao refletir sobre os Estados e o período colonial, afirma:

[...] apesar dessas “resistências”, os Estados pós-coloniais herdaram dos impérios a práxis de que a memória nacional é uma possessão monopólica do Estado, como aconteceu durante o período das ditaduras militares na América Latina. Enquanto se aniquilavam indivíduos e grupos insurgentes, o Estado elaborava uma memória do período que pretendia neutralizar qualquer outra possibilidade de enunciação. O Estado não somente detém o monopólio das

memórias fundacionais da nação, mas também atenta para as memórias do passado recente, que resultam estratégicas na hora da construção de imaginários políticos. Portanto, **as memórias nacionais são agenciamentos do Estado na esfera pública** (LIFSCHITZ, 2016, p. 74, grifo nosso).

Suas reflexões são importantes porque chamam atenção para o fato de que as políticas de Estado podem tanto inibir como motivar o aparecimento de narrativas de memória, mas o campo da memória política se constitui apesar dessas políticas de Estado (LIFSCHITZ, 2016).

Através da atuação de indivíduos e grupos se reivindica, questiona, denuncia e ressignifica os lugares, os monumentos, as narrativas e demais expressões da cultura que são dotadas de memória, como as que atualmente são questionadas pelos movimentos sociais em crítica ao papel do Estado na manutenção de uma memória permeada pelas colonialidades.

Nas palavras desse autor, o campo da memória política mobiliza espectros, estes seriam algo que não se pode ver, mas se pode escutar. Sua característica é a da repetição que instala o passado no presente e coloca o porvir da política na direção do passado.

As cenas das estátuas derrubadas em diferentes partes do mundo, para além do discurso de iconoclastia ou apagamento da história, significam a partir dessa perspectiva, da existência de um desejo de reparação histórica pelo passado de dor e de injustiças coloniais bem como as configuram como um forte exemplo do espectro de um passado de violências que foi trazido à tona e suscitaram social, acadêmica e politicamente o debate das desigualdades presentes em âmbito econômico, político e simbólico.

Nas circunstâncias referidas, sobressai a dimensão do direito à memória desses indivíduos e grupos, que ao reivindicarem, ou por suas próprias mãos degradingolarem as estátuas, manifestam a exigência a esse direito em atos mnemônicos que derrubam, reterritorializam e ressignificam a cultura material/patrimônio urbano. Essa ação se dá, quando se fortalece a crença de que o Estado e suas políticas de memória foram negligentes, coniventes ou responsáveis pelo seu esquecimento.

No contexto brasileiro, o espectro de um passado de violências coloniais, é somado a um presente em que elas continuam a ocorrer. Não é coincidência que no ano de 2020, em que ocorrem tantas reivindicações, seja o mesmo ano de uma crise sanitária causada pela pandemia de COVID-19, da gestão de um governo autoritário, do agravamento das desigualdades sociais e de índices sem precedentes de destruição ambiental.

O que se vivencia diariamente é o genocídio de crianças, jovens e adultas/os negras/os, acima de tudo da periferia, que são vítimas de balas “perdidas” em trajetos até a escola, dentro

ou nas proximidades de suas casas, bem como da omissão do cuidado como no caso Miguel de Recife<sup>6</sup>.

Igual vulnerabilidade se estende também aos mais de trezentos povos que compõem a população indígena brasileira, que além de todos os conflitos consequentes do garimpo, desmatamento, queimadas e ocupação ilegal de suas terras, tinham até esse momento de escrita, cento e sessenta e três povos afetados pelo vírus, de acordo com as estatísticas oficiais, mais de mil e cem óbitos<sup>7</sup>.

Essa situação agrava-se em um governo que é acusado por diversas entidades de defesa dos povos originários de aplicar uma política anti-indigenista de contínua retirada de direitos e desmantelamento das políticas de proteção ambiental.

Tais ações, entendendo-as enquanto formas contemporâneas que subjagam à vida ao poder da morte, uma necropolítica (MBEMBE, 2020), estão presentes também nos memoricídios que condenam à inexistência, as culturas, memórias e identidades de pessoas que são alvo do biopoder.

Com essa breve análise de conjuntura o que se visa lembrar é a necessidade de reparação histórica decorrente de um passado colonial bem como salientar que múltiplas violências continuam sendo perpetradas no presente, dentre elas a falta de diálogo com setores da sociedade que reivindicam novas representações no espaço público.

Nessa linha de pensamento, Felipe Hoffmann e Maria Guiomar Frota (2019) afirmam que se a sociedade não reconhece a realidade do dano e a necessidade de reparação, manterá a opressão reduzida ao universo privado das vítimas, das famílias e de grupos afetados aprofundando seus efeitos traumáticos, que podem gerar marginalização social e política, trazendo consequências danosas para o tecido social.

Para o processo de reparação, Grada Kilomba (2020) afirma que é requerido da/o sujeita/o branca/o para consciência de seus privilégios a passagem e superação de outros quatro mecanismos: negação, culpa, vergonha e reconhecimento. Somente após esses é que é possível chegar à reparação em que se atua de modo a retratar o mal causado pelo racismo, através da mudança de estruturas institucionais, agendas, espaços, relações subjetivas, vocabulários, em suma, do abandono dos privilégios.

De acordo com esses processos, pode-se perceber aqui no Brasil o que ainda se vivencia por muitos grupos da sociedade, inclusive daqueles que atualmente ocupam o poder executivo:

---

<sup>6</sup> [https://g1.globo.com/pe/pernambuco/noticia/2020/06/05/caso-miguel-como-foi-a-morte-do-menino-que-caiu-do-9o-andar-de-predio-no-recife.ghtml](https://g1.globo.com/pe/ pernambuco/noticia/2020/06/05/caso-miguel-como-foi-a-morte-do-menino-que-caiu-do-9o-andar-de-predio-no-recife.ghtml)

<sup>7</sup> <https://covid19.socioambiental.org/>

um estágio da negação da existência de um passado genocida, etnocida, racista, misógino, cujo legado colonial trouxe consequências nefastas ainda em curso no presente. A reivindicação dessas pautas pelos movimentos sociais e demais setores progressistas é confrontada por grupos conservadores e ultraconservadores como sendo “mimimi” e reclamação feita por pessoas com muitos direitos e poucos deveres.

Nessa relação entre memória, trauma, silenciamento, colonialismo e colonialidade Grada Kilomba (2020, p. 39) fala da alienação que é ser “forçada/o a identificar-se com os heróis, que aparecem como brancos, e rejeitar os inimigos que aparecem como negros”, assim como comenta o “direito de não saber” como parte intrínseca das políticas de escravização:

[...] eu sei que meus antepassados são africanas/os, mas isso é tudo... o sistema de escravização não nos permitiu saber de onde nossas famílias vieram ou quem éramos: nós perdemos nossos nomes, nossas línguas... afinal, nós fomos vendidas/os por traficantes brancos para pessoas brancas (KILOMBA, Grada, 2020, p. 179).

Assim como as pessoas negras escravizadas, indígenas desse território invadido e nomeado de América tiveram a destituição do seu lar, a negação das suas línguas, das crenças, das práticas e dos nomes por uma política colonial que retirou dessas pessoas o direito de serem sujeitas/os da história ao impor um esquecimento sistemático de tudo que lhes era significativo cultural e historicamente.

Como parte integrante da memória pode-se falar de acúmulos e de permanências, mas também de perdas, arquivos, restos, lembranças e esquecimento (GONDAR, Jô, 2016) e sobre este último Régine Robin (2016) afirma que pode se manifestar de múltiplas formas, tais como: demolir, anistiar, apagar e substituir, aos quais se comenta abaixo a partir da autora.

Demolir pode ser, de acordo com a autora, uma forma de destruir ocasionada por um fenômeno natural como terremotos e inundações, como resultado de guerras e bombardeios ou decorrente de atos de destruição programada. Já as anistias, seriam formas de esquecimentos sistemáticos resultante de perdão, indulto ou absolvição a fim de acelerar processos de reconciliação, evitar novas guerras e conflitos e garantir a continuidade do Estado. Porém, a anistia não apaga o passado, mas simplesmente o torna fora do alcance público ao tirar um determinado fato da existência oficial.

O apagamento pode ainda ser manifestado de diferentes tipos e propriedades como pelos silêncios e tabus que uma sociedade mantém e geram uma amnésia que não tem nada de legal ou regulamentada, mas talvez por essa mesma razão seja a que mais pese sobre o conjunto do tecido social (ROBIN, Régine, 2016).

Há acontecimentos que não deixam traço algum nos arquivos, ou cujos arquivos foram destruídos ou perdidos, e mesmo se há algumas testemunhas ninguém está aqui para corroborar seus frágeis dizeres. Há acontecimentos que deixam traços em cujos arquivos são conservados, mas nenhuma narrativa lhe é incorporada, porque elas não interessam a ninguém [...]. Desaparecimento, volatilização, ausência de rastros. O mais estranho incomodo é o fato de que, quando não se presta atenção esse desaparecimento não é notado, exceto pelos mais próximos (ROBIN, Régine, 2016, p. 86).

Por fim há o esquecimento causado por substituir. Na citação acima a autora fala do vazio do não registro ou da não visibilização do registro de algum acontecimento, mas no caso de substituir nos deparamos como uma nova forma de esquecimento, porque se oblitera o passado em favor de uma determinada versão, colocando “uma coisa no lugar de outra, em um lugar já habitado, de um antigo monumento, de um antigo texto, de um antigo nome” (ROBIN, Régine, 2016, p. 93).

Todas essas formas de esquecimento, em particular a última, são formas de olvidamento empreendidas pelas colonialidades há mais de cinco séculos, cujas ações resultaram no memoricídio e epistemicídio sistemático dos povos originários e dos povos negros escravizados.

Os lugares sagrados e simbólicos desses povos foram demolidos, os invasores/agressores foram anistiados pelo Estado que não somente ocultou as múltiplas violências empreendidas gerando silenciamentos, como recompensou colonizadores e escravocratas com lugares de memória e monumentos, substituindo datas, lugares e celebrações simbólicas desses povos pelo patrimônio e pela memória de seus detratores.

No Brasil inúmeros são os processos de destruição dos lugares sagrados, atacados tanto em nome da falácia do progresso quanto pela intolerância religiosa. Trazendo exemplos desta prática de esquecimento por substituição, cito a região do Cariri cearense, local onde moro e produzo este trabalho, em que é conhecida a história de como a Igreja da Sé situada na cidade do Crato foi construída sob o cemitério indígena Kariri<sup>8</sup>, povo originário que habitava este território<sup>9</sup>. Em outro exemplo é possível mencionar o caso dos Guarani e Kaiowá em Mato

---

<sup>8</sup> <https://pib.socioambiental.org/es/Not%C3%ADcias?id=56328>

<sup>9</sup> De acordo com o estudo “História do Cariri: um olhar sobre os indígenas da região, na obra de J. De Figueiredo Filho”, essa região “foi denominada de Cariri, por causa dos seus primeiros habitantes, os índios da tribo Cariri; ‘esta família foi encontrada ocupando uma área não muito extensa, que se estendia do sul do Ceará ao centro da Bahia e do oeste de Pernambuco’ [...]. Não podemos esquecer que estes indígenas eram nômades, eles estavam situados nos melhores sítios, nos lugares mais férteis, e ficavam até o momento em que era favorável para sua sobrevivência. Algumas vezes caímos no erro que só existia esta família de nativos nesta região, mas isto não é certo, pois viviam aqui também as tribos Gê, Tupi, Fulniê, Tarairiú e outras mais. Na maioria das vezes esses grupos entravam em conflitos entre si. (ALEXANDRE; ARAÚJO, 2014, p. 5)

Grosso do Sul que também têm tido cemitérios destruídos como uma estratégia de apagar a ligação ancestral desses povos com o território, e atrapalhar processos de demarcação de terras:

Este é o caso dos Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul, onde antigos cemitérios indígenas têm sido sistematicamente destruídos com o propósito de apagar a memória e anular o patrimônio cultural dos povos originários naquela parte do país. Ao destruí-los de maneira proposital, os opositores dos povos originários querem suprimir provas materiais sobre a ocupação tradicional em terras indígenas ainda não regularizadas pelo Estado Brasileiro (OLIVEIRA, 2016, p. 156).

A destruição de lugares-símbolos sagrados é uma técnica antiga e conhecida de desagregação, que ataca a autoestima da comunidade, desacredita e humilha os líderes espirituais-religiosos e traz conflitos que reverberam de múltiplas formas.

É possível pensar isso com a implementação de projetos de cunho desenvolvimentista que reiteradamente destroem o meio-ambiente e impactam esses povos, dado que as cosmovisões dos povos indígenas e das religiões de matriz africana têm seus símbolos sagrados e lugares de memória em conexão direta com a natureza:

Eu não percebo onde têm alguma coisa que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo que eu consigo pensar é natureza. Li uma história de um pesquisador europeu do começo do século XX que estava nos Estados Unidos e chegou a um território dos Hopi. Ele tinha pedido que alguém daquela aldeia facilitasse o encontro dele com uma anciã que ele queria entrevistar. Quando foi encontrá-la, ela estava parada perto de uma rocha. O pesquisador ficou esperando até que falou: “Ela não vai conversar comigo, não?”. Ao que seu facilitador respondeu: “Ela está conversando com a irmã dela”. “Mas é uma pedra”. E o camarada disse: “Qual o problema?”. Tem uma montanha rochosa na região onde o rio Doce foi atingido pela lama da mineração. A aldeia Krenak fica na margem esquerda do rio, na direita tem uma serra. Aprendi que aquela serra tem nome, Takukrak, e personalidade. De manhã cedo, de lá do terreiro da aldeia, as pessoas olham para ela e sabem se o dia vai ser bom ou se é melhor ficar quieto (KRENAK, 2019, p. 16-18).

De acordo com ele só o observar da serra permite saber se é um dia de ficar atento ou se é um dia de fazer celebração. Ele cita outras partes do mundo como Equador, Colômbia e Quênia onde relações como as vivenciadas em sua aldeia com as montanhas, rios e animais são possíveis, criticando o apagamento dessas narrativas diversas em detrimentos de outras globalizantes que contam uma história única.

O perigo de uma história única nas palavras de Chimamanda Adichie (2019) é que elas simplificam a experiência individual, através de estereótipos fazendo com que não se olhe para

as muitas outras histórias que formam cada pessoa. Assim a história única rouba a dignidade das pessoas e torna difícil o reconhecimento da nossa humanidade em comum.

É interessante notar as diferenças da relação dos lugares sagrados ou simbólicos de uma perspectiva não-ocidental a partir da fala de Ailton Krenak que evidencia o vínculo das pessoas e a natureza em cosmovisões ancestrais, pois lugares/símbolos além de territórios e artefatos dotados de memória, são entes vivos que sentem, interagem e se relacionam, como familiares e antepassados que carregam e compartilham memórias.

Geni Núñez (2021) afirma que isso ocorre porque as cosmogonias indígenas diferentes da ideologia colonial não estão baseadas em sistema de monoculturas como essa última está, e que significa a imposição do Um que antagoniza com o princípio da floresta, necessariamente múltiplo. Em suas palavras:

Esse modo unívoco de existir só consegue se positivar na negatificação de outros seres, operando através de uma lógica parasitária. Nela, humano seria a negação do animal, civilizado a negação do selvagem, além de não haver concomitâncias: nunca azul e rosa, masculino e feminino, humano e animal ao mesmo tempo. [...] Quando os colonizadores chegaram aqui, eles fizeram aquela pergunta aos nossos ancestrais: “têm alma ou não?”. Essa pergunta buscava verificar se nós éramos humanos ou se éramos bichos e apenas os primeiros poderiam ser catequizados, civilizados, tornados gente. Para nós guarani, essa pergunta não tem essa resposta (PERALTA, 2017). Sim, nós temos alma, mas o rio também, o milho também tem alma, todos os seres têm espírito e é por entender que eles são nossos parentes que os respeitamos. Não é porque nós indígenas temos uma especial sensibilidade inata com os demais seres, é que nossas histórias, nossas cosmogonias não são da monocultura do pensamento (NÚÑEZ, Geni, 2021, online).

Como parte da monocultura do pensamento, a história única, cuja narrativa definida pelo colonizador foi geradora da colonialidade do ser, acarretou, além da perda da pluralidade de visões nas formas de ser e estar no mundo, trouxe o despedaçamento da dignidade humana, dado que o processo colonial desqualificou cosmologias, símbolos, lugares, línguas e práticas como inferiores, não verdadeiras e primitivas, se estas fossem provenientes de pessoas negras e indígenas.

Assim, as ações dos grupos que reivindicam uma nova representação memorialística não se reduzem a vandalismos ou a substituição dos monumentos coloniais como forma de retribuir em igual medida todas essas violências mencionadas, mas têm se mostrado como medidas extremas, em consequência de uma histórica falta de escuta e diálogo da parte do Estado, quando grupos reivindicam representatividade nas memórias/patrimônios.

Para refletir sobre o tema é preciso questionar: Que informações existem nessas memórias coloniais? Destruir/derrubar/substituir as estátuas de colonizadores/escravocratas se constituem em apagamento da memória? É possível recuperar a memória de um passado que sofreu silenciamentos/apagamentos/substituições?

Para responder essa primeira pergunta, relembro que no começo desta seção, argumentei como os elementos da cultura que estavam sendo analisados eram documentos de memória uma vez que se trata “de um conjunto de bens aos quais foi atribuído algum valor e que, por intermédio dele, foi disseminado, com a finalidade de informar sobre ele” (CRIPPA, Giulia, 2011, p.58).

Ou seja, esses bens culturais informam sobre as sociedades que os produziram, em suas técnicas, materiais utilizados, assim como as motivações, os valores e todas as dimensões políticas do que representar e do que esquecer. Por serem dotados de informação, esses bens culturais também podem ser dotados de desinformação e serem passíveis de outros problemas informacionais, reflexão que desenvolvo a partir de Fernanda Costa e Daniella Melo (2021) que ao estudarem os liames entre informação, desinformação e racismo, contribuem com esse estudo ao afirmarem que:

- 1) do ponto de vista social, toda informação é determinada por suas condições de produção e, portanto, marcada por intencionalidades e relações de poder;
- 2) informar e desinformar, estão ligados no mesmo processo de informativo, em que a desinformação, pode ser uma informação deliberadamente enganosa (desinformation) ou pode ser uma informação imprecisa, incompleta ou ambígua percebida por quem a recebe em um contexto específico (misinformation);
- 3) aspectos sociais, culturais e históricos influenciam na nossa compreensão da informação e no que percebemos como verdadeiro;
- 4) contextos sociais marcados pela desigualdade e assimetria de poder, incidem no processo de construção de sentidos **gerando imagens dissonantes da/o outra/o e dos grupos que formam a realidade social, chamando a atenção para o caráter ideológico da informação;**
- 5) **desinformação pode levar** pessoas a se sentirem confusas, incertas, geram suspeitas, medo, preocupação, raiva, **alienação** e desempoderamento. Pode-se desconfiar do governo em suas instituições e serviços, afetando opiniões em relação a assuntos públicos, políticos e religiosos ou questões de saúde, científicas, ambientais e econômicas;

E por fim, resumindo o pensamento das autoras e coadunando com as reflexões que aqui desenvolvo, o que se identifica é que narrativas construídas pela história oficial e patrimônios nacionais, podem gerar um certo nível de desinformação que atinge a representação de pessoas negras, indígenas, através de uma crise identitária.

Isso acontece porque a (mis/des)informação possui uma dimensão material segundo Vignoli, Rabello e Almeida (2021) que se refere à permanência e força de enunciados que circulam socialmente. As/os autoras/es afirmam que por conta do caráter social, material e público da informação, sua força pode condicionar, influenciar ou orientar ações e práticas das/os sujeitas/os.

Vignoli, Rabello e Almeida (2021, p. 11) asseveram que a desinformação “pode se apresentar como uma imagem distorcida, invertida ou “avatar” de algum referente criado ou idealizado”. Explicam ainda a desinformação pode ter como características: ser uma atividade governamental/militar, ser planejada com algum propósito e estar contida/constituir imagens.

Tomando como exemplo a estátua de Borba Gato, não é que seja falso que ele foi um bandeirante brasileiro que desbravou os sertões, mas na verdade é incompleto e, portanto, a estátua sem a devida mediação que contextualize esses fatos, dissemina uma pseudoinformação.

De acordo com Thays Piubel e Rafaela Mello (2021) o papel heroico dos bandeirantes em nossa história colonial é um mito que faz parte de uma tradição inventada, para o forjamento de uma história gloriosa em relação às bandeiras, em especial do estado de São Paulo. Ao ter recebido entre o final do século XIX e o início do século XX, imigrantes de diferentes partes do mundo, São Paulo se tornou o estado mais populoso do país, desencadeando um movimento nacionalista de construção de monumentos grandiosos que idealizavam um passado mitológico regional.

Para representar esse passado glorioso, escolheu-se os bandeirantes como heróis nacionais, responsáveis pelo desenvolvimento e progresso do Brasil. Entretanto, as autoras levantam que em diversos estudos realizados, foi identificado que diferente do que afirma a historiografia tradicional brasileira a mercadoria caçada pelos sertanistas eram os povos indígenas das mais variadas etnias, gerando o enriquecimento de certas famílias paulistas atreladas à escravização dessas pessoas:

percebemos que houve a construção de um mito dos bandeirantes como heróis nacionais, silenciando sobre como esses homens, ao longo dos séculos XVI e XVII, caçavam populações indígenas e as escravizavam. [...] os bandeirantes inventavam guerras justas ou diziam que estavam em busca das minas de

metais preciosos, mas retornavam na maioria das vezes somente com cativos e sem riqueza mineral. Havia um interesse em encontrar metais preciosos, porém aumentar posse de escravos indígenas também era lucrativo. Assim, os bandeirantes começaram a assaltar centenas de aldeias pelos sertões, capturando homens, mulheres, crianças nativas. [...] os inventários e os testamentos apresentam a grande diversidade de etnias que eram escravizadas pelos paulistas: Araxás, Guaranis, Temiminós e Tupinaé (PIUBEL, Thays; MELLO, Rafaela, 2021, p. 66-67).

Assim sendo, o fato de o Borba Gato possuir várias representações dentre eles a estátua de mais de 13 metros em São Paulo, mencionada no início da subseção por ser alvo de manifestações/intervenções, dissemina uma pseudoinformação, pois nessas representações ele é um herói a ser exaltado, mas para isso ocorrer, foi preciso ocultar as informações que ele foi um dos responsáveis pelo genocídio e escravização dos povos originários.

Nessa discussão sobre informação e verdade, Vera Dodebei (2021) afirma que “o significado de Verdade vai depender do contexto em que a ideia está disposta. Por exemplo: se a interrogação parte da crença religiosa ocidental e de seus dogmas, verdade é o verbo, é Deus”. Assim, o fato do Borba Gato ser considerado um herói digno de possuir várias representações no espaço público, pode ter sido uma “verdade” aceita por aqueles que escolheram a sua figura para homenagear, decorrente muito provavelmente do fato de compartilharem do ponto de vista ideológico, os mesmos valores para um projeto de desenvolvimento político e econômico que era escravocrata e conseqüentemente racista.

É por essa razão que recorro a Geni Núñez (2021, online) que afirma que para desconstruir negacionismos, e neste caso desinformação, “não basta atuar na dimensão da informação, apenas, mas [é preciso atuar] na própria barreira emocional que a ideologia colonial engendra” requerendo de nós enquanto sociedade, buscar outros elementos a considerar:

o combate ao negacionismo talvez não deva passar pela busca da verdade absoluta, mas valer-se de outros critérios. Se temos diversas narrativas de mundo, para além da simplificação verdade ou mentira, que outras perguntas podemos nos fazer? E se em vez do critério da verdade suprema nos inspiramos em pistas como: essa narrativa de mundo promove saúde? Essa cosmogonia inspira coletividade e partilha ou mérito e superioridade? (NÚÑEZ, Geni, 2021, online).

Nessa linha de raciocínio, buscando responder a pergunta inicialmente feita sobre “Que informações existem nessas memórias coloniais?” o que argumento é que elas informam e desinformam. Informam sobre o privilégio da branquitude e das elites que insistem em manter esses símbolos de opressão, assim como informam sobre um passado que se repete nas

violências cometidas e um projeto de futuro que se nega a atuar em prol de uma reparação histórica.

Informam sobre a ausência de vergonha deste passado, ao legitimar vetores de memórias em praças, prédios públicos e que exaltam essas figuras aos dar-lhes nomes de ruas/escolas. Também informam sobre a legitimação por parte do Estado em possibilitar sua permanência, o que por sinal, contradiz sua própria legislação no caso do Brasil, que dá em tese a toda população o direito pleno a existência. Mas como existir plenamente, quando o espaço público está repleto de representações memorialísticas que exaltam os responsáveis pela destruição de seus antepassados no caso de pessoas negras e indígenas?

No que se refere a desinformação dessas representações memorialísticas, isso ocorre porque leva a alienação e crise identitária nas pessoas que sofrem com uma representação controversa nesses patrimônios urbanos. Como já mencionado, a partir de Grada Kilomba (2019) essa alienação transcorre tanto ao “ser forçada/o a identificar-se com os heróis, que aparecem como brancos” quanto por uma política sistemática de esquecimento que foi central no âmbito do colonialismo através de inúmeras medidas tais como: catequização, imposição de nomes cristãos, obrigatoriedade do uso do português, separação no processo de escravização de pessoas do mesmo povo/etnia, só para citar algumas.

Nesse processo uma política de “não saber” informações sobre o passado foi imposta a pessoas negras e indígenas, que privou seus lugares de sujeitas/os da história. A existência majoritária de representações de colonizadores, escravocratas e seus descendentes que ocuparam um papel nos espaços de poder, compõe uma representação dominante na memória caracterizada por ser cisheteronormativa, masculina, branca e da elite, que afeta diretamente pessoas que não se enquadram na representação dominante gerando crises identitárias.

Essas pessoas, imersas em uma avalanche de informações disseminadas na escola, pela mídia, pelos monumentos, nos acervos, nas redes sociais, tendem a ter acesso a informações e patrimônios marcados pelas colonialidades, que tanto contribuem como resultam de um regime de informação.

Considerando que um regime de informação é modo informacional dominante em uma formação social, que define sujeitas/os, as organizações, autoridades informacionais, as regras, os meios, recursos, organização, interação, distribuição de informação preferenciais (GONZÁLEZ DE GÓMEZ, Nélide, 2003), e que as sociedades são patriarcais, racistas, cisheteronormativas por que são aspectos estruturais e, portanto, perpassam todas as dimensões das sociedades, essas memórias marcadas pela desinformação tanto contribui como é resultado de um regime de informação colonial, racista, etnocida, misógino e LGBTQI+fóbico.

Sem dispor de competência crítica em informação, referenciais contra coloniais ou mediação da informação e cultura que as ajudem a confrontar essas memórias hegemônicas que as colocam em posição de subalternidade, acarreta-se a conformação de sujeitas/os dominadas/os por um pensamento hegemônico racista, etnocida, patriarcal e cisheteronormativo.

Em pessoas brancas, monumentos coloniais racistas e escravocratas contribuem para normalizar o racismo, dado que apesar de atualmente ser considerado crime, se considerado a Constituição brasileira, esses monumentos controversos seguem no espaço público sem nenhuma forma de mediação, celebrando pessoas que ganharam a vida a partir do silenciamento/apagamento de determinadas parcelas da população.

Nesse sentido, o que se pode concluir é que a derrubada das estátuas não busca apagar ou esquecer um período da história, mas evidencia processos de lutas sociais de grupos que se sentem invisibilizados, opressivamente representados e historicamente não escutados em suas demandas. Para além da discussão do apagamento da memória, é imperativo compreender, como essas ações buscam destituir o poder opressivo de bens culturais que ao contrário do argumento de representação da memória da nação, representam uma determinada versão do passado proveniente de grupos de elite dominantes.

Do ponto de vista informacional, essas intervenções dos movimentos sociais nos patrimônios urbanos, ajudam a desnaturalizar o que está naturalizado, a partir de questionamentos acerca de quem fez os monumentos, qual era a intenção, e o que se queria celebrar. Essas perguntas são fundamentais porque possibilitam entender quais informações tem sido disseminadas, contribuindo no processo de disputa de narrativas, ao desvelar e suscitar a busca por memórias foram submetidas ao esquecimento.

Reitero com essas afirmações, que as reflexões desenvolvidas aqui não defendem um movimento iconoclasta de apagamento de memórias. O que se desenvolve são ponderações sobre as relações de poder que atuam no campo patrimonial/memorial, considerando como o patrimônio urbano é construído a partir de uma narrativa que é frequentemente contestada por sua hegemonia silenciadora de outros grupos, e pela ausência de diálogo visando revisão.

Além disso, também compreendo que a revisão dessas memórias deve ser realizada a partir de um processo bastante cuidadoso conforme será discutido mais a frente, acerca de possibilidades de diálogos com os setores, assim como exemplos de ressignificação da memória, uma vez que patrimônios promovem novas semioses com as novas circunstâncias sociais, permitindo que outros significados sejam construídos.

## 2.2 Decolonizando a memória: caminhos possíveis para reparação

Ao passo que significações culturais vão sendo erigidas e derrubadas, a persistência dos locais – que não desaparecem, mesmo a contragosto de uma nova configuração geopolítica – torna obrigatório o estabelecimento de uma memória de longa duração que mantém em vista, ao lado dos pontos de referência normativos para o presente, a maneira como estes sofrem deslocamentos na memória histórica.

*Aleida Assmann*

Na subseção anterior ao abordar a discussão das intervenções e derrubadas de estátuas, foi feita três perguntas visando suscitar reflexões sobre elementos envolvidos nesse processo, sendo o primeiro questionamento respondido acerca das relações entre memórias coloniais e (des)informação.

Nessa subseção, será desenvolvido debates sobre as demais questões, e no que se refere a pergunta “Destruir/derrubar/substituir as estátuas de colonizadores/escravocratas se constituem em apagamento da memória?” começo a reflexão, trazendo que muitas vezes, um dos argumentos contra a retirada dessas estátuas, é o de que retirá-las significa silenciar o fato de que os países da América Latina, como o Brasil, foram colonizados e que poder-se-ia apagar que pessoas ou situações representadas no espaço público, existiram<sup>10</sup>.

**Figura 4** – Postagem liderança indígena sobre estátua derrubada Sebastián de Belalcázar na Colômbia<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> <https://revistaeste.com/brasil/a-mais-recente-tentativa-de-cancelar-o-passado/>

<sup>11</sup> Indígenas da comunidade Misak demoliram uma estátua equestre do conquistador espanhol Sebastián de Belalcázar, e uma de suas lideranças Martha Epieyú em suas redes sociais, além de publicar fotos do momento, comenta que no local da estátua, o Morro de Toluca, havia um local sagrado para os Misak, por ser o topo da pirâmide do sol, devendo na opinião desse povo, ser substituída por um grande monumento ao Cacique Payan.



Fonte: <https://bit.ly/2SNhWQg>

No entanto, como já enunciei na subseção anterior, acredito que os atos ocorridos devem ser lidos sob a ótica da reivindicação de uma outra política de memória pautada por entre outras coisas, no desejo de diferentes setores da sociedade de pluralizar as narrativas sobre o passado e conseqüentemente suas representações no espaço público, diferentes das que estão oficialmente instituídas.

Nesse contexto os atos e intervenções para com essas memórias estão documentadas pela mídia tradicional e alternativa, assim como em registros de redes sociais e em publicações científicas que investigam sobre o ocorrido e se constituem em documentos da história que registram os movimentos dessa memória política e a crise da política de memória contemporânea. Assim, as memórias não estariam em processo de apagamento, mas sim em processo de criação de novos registros documentais em diferentes suportes, bem como sendo dotadas de novas significações, fenômeno esse que é intrínseco e permanente das memórias.

A contínua falta de diálogo do Estado para com os movimentos e demais parcelas da sociedade (seja por falta de interesse em priorizar o debate da agenda pública, seja pelo fato das lideranças governamentais não desejarem a mudança desses patrimônios), agrava a conjuntura de insatisfação social e relega aos monumentos e estátuas a uma contínua problemática de conflito.

Deliberar em favor do diálogo, significaria ir em busca de uma política de memória reparadora, o que de acordo com Napolitano (2020, p.32) ocorre quando o Estado se incumbe

de atuar com “um papel ativo na institucionalização das memórias em uma sociedade em processo de reconstrução ético-política, enquadrando-a dentro das políticas culturais, sociais e discursos aceitos pela comunidade política dominante”.

Essa tarefa não é fácil porque segundo o autor, o direito à memória requer um equacionamento complexo, cromático e pluridimensional que não comporta uma resposta única e inequívoca entre o que é reclamado pelos protagonistas/descendentes político-culturais e a narrativa historiográfica.

Ao pensar sobre memórias coloniais o que se desponta é a colonialidade desses patrimônios, pautado em valores de cunho conservacionista ligado ao conceito tradicional de patrimônio histórico a serviço da unidade e símbolos nacionais:

A colonialidade do patrimônio como expressão da colonialidade territorial e das colonialidades do poder e do saber estabelecem, então, uma pedagogia colonial que visa a ensinar sobre história e legado mediante um repertório a ser exibido e visto: as diferenças entre raças, paisagens, vestimentas e artefatos, uma seleção criteriosa de elementos alegóricos que se encarrega de representar o corpo nacional (FONSECA, Cecília, 2005).

Em lugar dessa perspectiva conservacionista já bastante criticada por suas limitações, Maria Cristina Simões Viviani e Danielle Parfentieff de Noronha (2021, p. 63) sobrelevam que os debates contemporâneos enfatizam a necessidade de avaliar os valores associados ao objeto, como parte essencial do processo de conservação, visto que “os objetos são conservados porque são valorizados pelo efeito que causam nas pessoas”.

Ou seja, se o significado do objeto é múltiplo e contingente, negociado e renegociado conforme o contexto social que vive em constante mudança, as decisões tomadas na gestão patrimonial devem fornecer uma oportunidade para reavaliar as relações que prevalecem com os objetos e a construção da própria memória (VIVIANI, Maria; NORONHA, Danielle, 2021).

Para compreender melhor essa perspectiva, é preciso lembrar, que a cultura e a memória não são cristalizadas, e desta forma, são passíveis de transformação porque seguem os movimentos dos acontecimentos e das ressignificações acontecidas nas sociedades.

Nesse sentido, lembro que ações de revisão já são previstas na gestão dos patrimônios brasileiros: revalidação no caso de patrimônio imaterial e destombamento no caso do patrimônio histórico. No caso da revalidação o objetivo é

[...] orientar a coleta de informações sobre a manifestação cultural, particularmente sobre a situação em que esta se encontra após dez anos de seu Registro como Patrimônio Cultural do Brasil. Os bens culturais de natureza

imaterial têm caráter dinâmico e suas práticas são constantemente reiteradas, transformadas e atualizadas e, por isso, o objetivo é compreender como a manifestação cultural se comportou ao longo dos 10 anos seguintes ao reconhecimento e sua situação atual. (IPHAN, 2013, s/p).

Para a atualização da documentação do Registro são considerados onze pontos, tais como considerações sobre a atualidade, sobre a referência cultural, sobre a transmissão, sobre o registro, sobre os planos de salvaguarda e sobre a revalidação. Após instrução, pareceres e averbação, a decisão do IPHAN é publicada na imprensa oficial, podendo o patrimônio imaterial ser revalidado ou ter revalidação negada, e nesse caso o Registro do bem será mantido como referência cultural de seu tempo (COELHO, Daniele; ZANIRATO, Silvia, 2016).

No caso do destombamento, uma pessoa do Executivo tem o poder de cancelar o tombamento, tal como instituído, em 1941, pelo Decreto-Lei 3.866 e em vigor até os dias de hoje. O destombamento foi regulamentado para que, em caso do interesse público se sobrepor ao interesse e função social do tombamento, este possa ter sua salvaguarda cancelada, ficando esta decisão a cargo do chefe máximo do Estado nacional (SOARES, Carolina, 2021).

Esses dois mecanismos legais já em vigor, mostram que a revisão da memória já acontece no Estado brasileiro, sendo institucionalmente modificada a proteção de um bem cultural, a depender do atendimento ou não dos critérios de gestão patrimonial previstos em lei.

Assim retirar uma estátua ou qualquer que seja o bem cultural da proteção do Estado não é algo novo, como já está previsto na legislação. A permanência ou não desses bens enquanto patrimônios públicos, se coaduna com a política de memória instituída e os valores que ela pressupõe.

Lembro que uma política de memória/patrimônio se liga indiscutivelmente com o projeto de nação construído e que se quer construir, fazendo com que não seja por falta de legislação ou pelo simples argumento de “apagamento” que bens culturais controversos permanecem no espaço público, pois há inúmeras estratégias de revisão e mediação para com essas memórias.

Se há manifestação pública acerca da permanência ou não de determinados bens culturais e ainda assim são tolerados patrimônios racistas, é porque este Estado compactua em certa medida com o racismo. Se é obliterada da memória/patrimônio a contribuição de mulheres, pessoas negras, indígenas, LGBTQI+ é porque a igualdade para os grupos sociais citados não existe plenamente neste Estado e nem se faz presente enquanto projeto de futuro mais equitativo a se construir.

Para essa memória equitativa o caminho seria a realização de uma política nacional de reparação da memória que deveria ter como princípio básico o diálogo, com realização de conferências de nível local a nacional contendo a participação dos diversos setores da sociedade. Consultas públicas, estudos realizados por especialistas e sobretudo um objetivo claro de que projeto de futuro se deseja fomentar através da memória, deveriam ser etapas do processo.

Pensando no processo de reparação do ponto de vista da memória, uma saída viável, para evitar o questionamento das possibilidades de apagamento seria a contextualização dos feitos de certas figuras histórica monumentalizadas, que não são heróis, mas sim infratores dos direitos humanos considerando a legislação e valores éticos contemporâneos.

Da forma como estão, evocam uma imagem romantizada e não um papel de crítica à colonização e a todos os seus horrores, tendo na musealização ou contextualização no espaço público uma alternativa com intuito de evidenciar outras narrativas e contribuir no processo de reparação:

A luta política por reparação histórica se recusa a engessar a memória e a história da escravidão e da colônia em museus e monumentos, e afirma a sua continuidade e duração no tempo. [...] A reparação da dívida histórica pretendida não está enraizada no passado, ela atravessa processos de mediações e ressignificações subjetivas, temporais e interculturais por meio dos quais se tece uma contestação política e uma denúncia da raça como um construto histórico ficcional e como ferramenta de subjugação e conflito. (VENTURA, Teresa, 2021, p.18-47)

Para pensar o tema, evoco dois exemplos: o Memento Park em Budapeste e a preservação de estátuas coloniais contextualizadas em Maputo. No caso húngaro, o Memento Park foi inaugurado em 1993 para abrigar monumentos “descartados”, erguidos em Budapeste durante o período de ocupação da União Soviética na Hungria, entre 1945 e 1990.

O parque configura-se com o refugio de um passado rejeitado, formado por uma coleção de objetos históricos explodidos fora do continuum histórico: as imagens petrificadas do passado coexistindo com a experiência fugaz do presente (DIAZ, 2016) em que as ruínas dos símbolos de exaltação do poder de um regime que se dizia comunista é colocada a serviço do capitalismo através do turismo em um parque que preserva a memória de algo que se quer esquecer.

O outro exemplo, em Maputo, capital de Moçambique, requer um detalhamento maior da sua história: essa cidade durante as décadas de 1930 e 1940 foi alvo de várias intervenções estéticas no seu espaço público, objetivando ‘monumentalizar’ e ‘portugalizar’ a cidade,

respondendo ao seu status recém-adquirido de capital da Colônia. Ao redor destes monumentos ocorreriam práticas comemorativas, destinadas a conferir aos monumentos o estatuto de alegoria da nação portuguesa (SOUSA, 2019).

Antes da independência do país, durante a Revolução de 25 de abril, na década de 1970 ocorreu à derrubada/dano de muitas estátuas coloniais. Posteriormente, o Governo moçambicano decidiu mudar a dinâmica adotada inicialmente, preservando a memória, apesar de contextualizá-la: estátua de Mouzinho de Albuquerque passou a possuir uma pequena nota, a da “Senhora da Cobra” único monumento erguido em Moçambique no período colonial que retrata os moçambicanos favoravelmente segue sem modificações, e a de Salazar ex-ditador português, foi deslocada de seu lugar original e posta na Biblioteca Nacional de Moçambique voltada para a parede como se os moçambicanos o pusessem de castigo (SOUSA, 2019).

**Figura 5** – Colagem antes e depois da estátua de Salazar em Moçambique



Fonte: <https://delagoabayworld.wordpress.com/category/historia/a-estatua-de-salazar-em-maputo/>

Com esses dois exemplos, pode-se perceber como um cenário de reivindicações podem e geram mudanças culturais que interferem em diversos âmbitos, dentre eles o espaço público. Essas mudanças atualmente envolvem a derrubada e destruição de estátuas e monumentos, e considerando que a memória é feita de vários elementos um desses “os restos” evidencia-se as potencialidades de reaproveitar as ruínas e vestígios que sobram desse momento histórico.

Em síntese se a memória também é feita de restos, as estátuas derrubadas ou seus destroços podem ser contextualizadas ou acondicionadas em lugares de memória para lembrar a existência de um passado colonial e da responsabilidade do Estado em corroborar com uma política de eugenista da memória, assim como para lembrar o poder popular de destituir esses monumentos do poder de representação da memória nacional, ressignificando-os de objetos de opressão para objetos emancipatórios.

Chegando então à terceira e última pergunta, “É possível recuperar a memória de um passado que sofreu silenciamentos/apagamentos/substituições?” reflexiono na resposta pensando sobre permanências e resistências a partir do pensamento de Silvia Cusicanqui (2010) e a noção Ch'ixi do povo Aymara.

Para esse povo a noção possui diversas conotações sendo uma delas, o de ser o produto da justaposição de duas cores opostas ou contrastantes como branco e preto, vermelho e verde, ou ainda aquele cinza manchado que é confuso para a percepção identificar, mas que na prática se refere à duas cores que nunca se misturam completamente.

A noção Ch'ixi, como muitas outras concepções (*allqa, ayni*) obedecem à ideia Aymara de algo que é e não é ao mesmo tempo. Com característica simétrica, o Ch'ixi conjuga o mundo indígena com seu oposto, mas que nunca se mistura com ele (CUSICANQUI, 2010). Fazendo uma analogia pode-se depreender, que por mais violentas e intrusivas tenham sido as ações do colonialismo, visando apagar os povos indígenas e negras/os escravizadas/os buscando converter a semelhança da Europa, as populações que aqui habitam são completamente diferentes daqueles. Desse modo, assim como a noção Ch'ixi, a população latino-americana é (devido a colonialidades) e não é (devido às resistências) ao mesmo tempo.

Essa concepção vai contra a ideia de hibridismo, proposta por Nestor Canclíni (1992) partindo do princípio de que os países latino-americanos são atualmente o resultado da sedimentação, justaposição e reticulação de tradições indígenas, da península ibérica colonial católica e das ações políticas, educacionais e de comunicação modernas.

Para Silvia Cusicanqui (2010) o hibridismo pressupõe a possibilidade que da mistura de dois diferentes, uma completamente nova terceira (raça ou grupo social) surge, capaz de fundir as características de seus ancestrais em uma mistura harmônica e acima de tudo inédita. Em seu ver a noção de "hibridez" proposta por Canclini parte de uma metáfora genética, que conota esterilidade (“a mula é uma espécie híbrida e essa não pode procriar”), e, portanto, serve de exemplo para perceber que não é o hibridismo o termo adequado para pensar o que ocorre nas sociedades latino-americanas.

Partindo dessas noções, se compreende que por mais que tenha havido silenciamentos/apagamentos/substituições na memória, fazendo que até hoje exista a colonialidade do ser, essa forma de opressão não foi capaz de destruir modos de ser, viver, produzir, compreender que resistem à violência colonial.

Segundo Maria Lúgonos (2014) a vitória da decolonialidade sobre a colonialidade é uma vitória infrapolítica, pois em nossas existências colonizadas, racialmente gendradas e oprimidas, somos também diferentes daquilo que o hegemônico busca nos tornar. Apesar das tentativas de apagamentos da memória, é possível não somente recuperar essa memória subalternizada, bem como visibilizar, ressignificar e criar memórias a partir do processo de reparação.

**A possibilidade de uma profunda reforma cultural em nossa sociedade depende da descolonização de nossos gestos, de nossas ações e da linguagem com que nomeamos o mundo.** Retornando ao bilinguismo como uma prática descolonizadora permitirá a criação de um “nós” de interlocutores e produtores de conhecimento, que poderão dialogar posteriormente, em pé de igualdade, com outras fontes de pensamento e correntes da academia da nossa região e do mundo. A metáfora ch'ixi assume um ancestral duplo e contencioso, negado por processos de aculturação e "colonização do imaginário", mas também potencialmente harmonioso e livre, através da libertação de nossa metade ancestral indígena e do desenvolvimento de formas dialógicas de construção de conhecimento. (CUSICANQUI, Silvia, 2010, p. 70-71, grifo e tradução nossa).

Portanto, se queremos dar início ao processo de reparação pela memória o primeiro passo é inaugurar um diálogo democrático entre os diferentes setores da sociedade, sobretudo a partir daqueles que historicamente sofreram com opressões.

Problematizar os patrimônios legitimados, questionando acerca de quais, como, e para quem os patrimônios estão sendo salvaguardados (AZEVEDO NETTO, 2008), podem ser compreendidas como perguntas decolonizantes por possibilitarem respostas que fazem emergir reflexões sobre os usos do passado, suscitar narrativas divergentes das hegemônicas e provocar patrimônios de representação colonial.

Sabendo que os patrimônios, informam sobre a dimensão política das memórias, a mediação da informação e cultura no âmbito dos bens culturais reterritorializados/ressignificados será de vital importância.

Para tanto é necessário que essa mediação ocorra não somente nos lugares de memória, mas, sobretudo em ambientes educacionais em que os materiais didáticos bem como o modus operandi das instituições não contarão uma história única do passado presa a símbolos e pessoas

que sustentaram o colonialismo, mas legitimarão memórias de grupos historicamente subalternizados possibilitando que sejam reconhecidos enquanto sujeitas/os da história.

Para tanto, o desafio para o patrimônio enquanto uma forma de se relacionar com o passado e memória eminentemente ocidental é de ser uma prática decolonizadora e emancipadora, discussão essa que será feita na próxima seção.

### 3 A GEOPOLÍTICA DO PATRIMÔNIO: reflexões do patrimônio no Ocidente

[...] a história do patrimônio é a história da maneira como uma sociedade constrói seu patrimônio

Dominique Poulot

Patrimonium é uma palavra surgida no âmbito da sociedade romana, considerada um dos berços da civilização ocidental. Expressa em sua etimologia, “aquilo que pertence ao pai”, uma noção utilizada para definir a propriedade de um homem cidadão da elite romana, passível de ser transmitida para sua linhagem masculina.

Como abordado na introdução, em suas origens, esse patrimônio ou propriedade era imbuída de uma concepção ética e jurídica bem diferente da atual sociedade ocidental, onde estátuas ou pessoas ocupavam a mesma posição enquanto objeto passível de ser herdado, inexistindo um entendimento coletivo/compartilhado de patrimônio pertencente a um povo.

Se inicialmente o conceito de patrimônio e propriedade estavam ligados no sentido de complementariedade pela sua natureza individual e privativa, hoje esses dois conceitos dificilmente são utilizados sem causar tensões, se utilizados no campo da cultura.

Os alinhamento e contradições entre esses dois conceitos podem ser observados em vários documentos da UNESCO, da qual destacamos dois em especial por terem sido os primeiros do tipo a serem produzidos, processando-se num curto intervalo de tempo. Ambos permitem explorar o questionamento que há décadas vem sendo empreendido pela organização, sobre “quem é o dono da cultura?”.

Para tanto é preciso evocar a já bastante conhecida “Conferência Mundial de Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural”<sup>12</sup> de 1972, bem como a “Convenção Relativa Às Medidas A Serem Adotadas Para Proibir E Impedir A Importação, Exportação E Transferência De Propriedades Ilícitas Dos Bens Culturais”<sup>13</sup> de 1970.

Na conferência, o entendimento consolidado estava em identificar e fomentar o patrimônio, em seu duplo aspecto cultural e natural, ideia advinda de uma outra conferência realizada em 1965 na Casa Branca nos Estados Unidos. Com o documento ratificado, a Conferência de 1972 se configurou como um instrumento que visava promover ações de

<sup>12</sup> Para consultar o documento, acessar:

<http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Conven%C3%A7%C3%A3o1972.pdf>

<sup>13</sup> Para consultar o documento, acessar: [https://www.museus.gov.br/wp-content/uploads/2010/01/unesco\\_convencao.pdf](https://www.museus.gov.br/wp-content/uploads/2010/01/unesco_convencao.pdf)

estímulo para a cooperação internacional, em prol de reforçar a compreensão das “formas como as pessoas interagem com a natureza e a necessidade fundamental de preservar o equilíbrio entre os dois” (UNESCO, 2021a).

Nas décadas que se seguiram inúmeras outras conferências foram realizadas como pode ser consultado no apêndice A, ampliando a concepção de patrimônio cultural e enfatizando o papel dos países membros na proteção e gestão dos seus bens culturais, mas tendo em comum a noção de que os bens culturais reconhecidos eram de propriedade universal, por ser parte integrante do legado a ser transmitido para as gerações futuras da humanidade.

Já na “Convenção Relativa Às Medidas A Serem Adotadas Para Proibir E Impedir A Importação, Exportação E Transferência De Propriedades Ilícitas Dos Bens Culturais” o objetivo estava muito menos focado em falar da universalidade do patrimônio, e muito mais interessado em delimitar a propriedade dos bens culturais dos Estados-membro da UNESCO, visando protegê-los da importação, exportação e transferência ilícita.

A preocupação desse documento era fornecer subsídios para que os países signatários preparassem projetos de leis/regulamentos de proteção ao patrimônio cultural, incentivando entre outras coisas a produção de um inventário nacional de bens sob proteção, cuja exportação constituiria um empobrecimento do patrimônio cultural nacional daquele país (UNESCO, 1972).

O esforço da UNESCO quase cinco décadas atrás, vinha do reconhecimento do grave problema da apropriação e transferência ilícita de bens culturais, presente em vários países, sobretudo naqueles com histórico de colonização, conflitos e/ou guerras.

No que se refere as consequências da orquestrada colonial, foi abordado na seção anterior alguns problemas no campo da memória, em que as representações impostas pelo colonizador se fazem presentes na cultura material dos países invadidos, gerando mal-estar, conflitos e silenciamentos das violências cometidas.

Aqui nessa seção se apresenta outra faceta desse problema de memória agora no âmbito do patrimônio cultural, decorrente de transferências ilegais de bens culturais para metrópoles europeias e seus complexos e difíceis processos de repatriação/restituição.

Hafstein e Skrydstrup (2020) sobre essa problemática citam o exemplo da África Subsaariana como um caso especial, a partir dos dados de um relatório<sup>14</sup> encomendado pelo governo francês, identificando que 95 por cento dos artefatos culturais da África estão fora de suas fronteiras, sendo que 60 por cento da população do continente tem menos de vinte anos.

---

<sup>14</sup> Para consultar, acessar: [http://restitutionreport2018.com/sarr\\_savoy\\_en.pdf](http://restitutionreport2018.com/sarr_savoy_en.pdf)

A falta de acesso aos bens simbólicos de seus países implica na perda de memória, alienação e amnésia cultural da África contemporânea, especificamente entre os mais jovens.

Mas essa situação não se restringe ao continente africano. Aqui no Brasil, existem diversos casos que abarcam fósseis, itens de origem indígena e obras de arte. Dentre esses há um famoso caso, referente a um manto de plumas vermelhas utilizado em cerimônias pelos antigos líderes da etnia Tupinambá, cujos remanescentes se reconhecem como Tupinambá de Olivença.

Não se tem registros oficiais da retirada dos mantos do Brasil, mas de um deles acredita-se que provavelmente foi levado no século XVII através do governador da colônia holandesa no país na época, Maurício de Nassau, encontrando-se atualmente no Museu Nacional de Copenhagem, na Dinamarca.

**Figura 6** – Tupinambás e Manto na exposição Mostra do Redescobrimento

## "Somos tupinambás, queremos o manto de volta"

Flávio Florido/Folha Imagem



*Nivalda Amaral de Jesus, 67, líder da comunidade de Olivença (BA), vê manto tupinambá em SP*

Fonte: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq0106200006.htm>

Em 2000 os Tupinambá de Olivença se defrontaram com o manto na exposição *Mostra do Redescobrimento*, após retornarem à Bahia com um catálogo da exposição, conversaram na

comunidade e decidiram que o manto não deveria deixar o país novamente (COSTA, Karine Lima da, 2018).

Segundo o *Nationalmuseet*, nenhum pedido oficial do Brasil foi feito para o processo de repatriação. Embora a questão ainda não tenha sido resolvida, é sintomático que nenhum exemplar desse artefato esteja atualmente sob a guarda ou exposição de alguma instituição cultural brasileira, ou mesmo sob posse dos indígenas (COSTA, Karine Lima da, 2018, p. 264).

Os argumentos para a permanência dos bens culturais longe de seus países de origem são vários, embasados pela noção de bem público ou “internacionalismo cultural”<sup>15</sup> onde afirma-se: a) que os bens culturais são patrimônio da humanidade, não devendo estar restritos aos países de origem; b) que as instituições que custodiam os bens (muitas vezes museus denominados de museus mundiais ou enciclopédicos) são de acesso universal (garantindo acesso às pessoas de todos os países, incluídas aquelas que se originam os bens) ou c) sustentam a falta de infraestrutura dos países de origem dos bens para sua salvaguarda (HAFSTEIN; SKRYDSTRUP, 2020).

Do lado da repatriação, amparam-se os pedidos de retorno desses bens culturais, a maioria de caráter arqueológico, etnográfico ou artístico, argumentando que foram levados de seus territórios de origem em contextos coloniais mediante saques/pilhagens, tráfico e doações ilegais, tendo do ponto de vista simbólico, pertencimento cultural e identitário com o território em que foram criados.

O que esses exemplos trazem à tona, são os conflitos existentes entre uma perspectiva mais nacionalista e outra mais universalista presentes nos documentos citados da UNESCO. Hafstein e Skrydstrup (2020) em um estudo sobre o tema, identificam que na literatura:

- há autoras/es que defendem que propriedade cultural deveria ser um termo para substituição do patrimônio cultural;
- outras/os autoras/es identificam que propriedade cultural é um termo mais limitado, e patrimônio mais abrangente sobretudo no âmbito do direito internacional, o que favorece sua maior utilização;

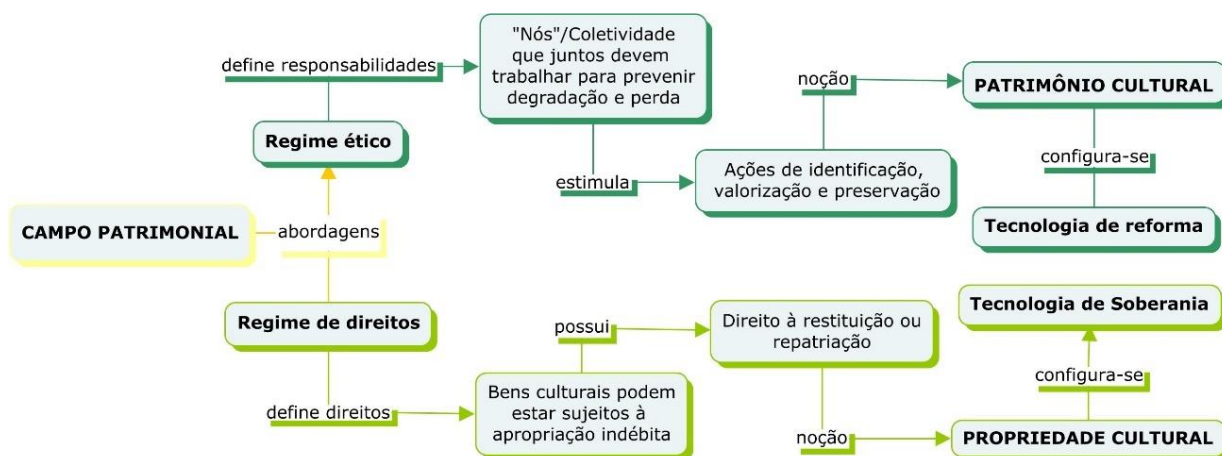
---

<sup>15</sup> Para um maior aprofundamento sobre o termo consultar John Merryman em “Dois modos de se pensar os bens culturais”.

- há ainda análises que percebem que os dois conceitos praticamente nunca aparecem simultaneamente como noções complementares no mesmo texto legal, o que indicaria suas funções distintas e regimes jurídicos ao menos parcialmente separados.

Os autores discorrem sobre o campo patrimonial ser formado por uma infinidade de atores, assim como por regimes nacionais e internacionais. Esses regimes são baseados em duas abordagens: direitos para a proteção e gestão dos bens culturais e outra voltada para a ética de conservação e salvaguarda sob a nomenclatura do patrimônio cultural.

**Figura 7** – Regimes do campo patrimonial: tecnologia de reforma e soberania



Fonte: Baseado em Hafstein e Skrydstrup (2020).

Esses dois tipos de regimes, direito e ético, permitem identificar como o patrimônio é utilizado como forma de governança visando a manutenção da soberania nacional e a implementação de políticas públicas que envolvem pessoas, espaço, tempo, culturas e economia.

Hafstein e Skrydstrup (2020) afirmam que os regimes de propriedade cultural podem ser compreendidos como tecnologias de soberania, por que esse tipo de regime reconhece e valida reivindicações, como nos processos de repatriação mencionados anteriormente. Essas reivindicações por sua vez, afirmam poderes soberanos e a integridade cultural, que é necessária para a formação de sujeitos soberanos que compõe o Estado moderno:

As reivindicações de que os regimes de propriedade cultural reconhecem e validam são reivindicações sobre objetos que o colonialismo, o capitalismo e a ciência transportaram em sua bagagem comum. Essas reivindicações se propõem agora a reverter suas trajetórias e devolver os objetos aos seus países de origem ou aos seus legítimos proprietários [...]. As reivindicações de

propriedade cultural são geralmente feitas após a violência: da guerra ou domínio colonial, ou ambos. As reivindicações afirmam poderes soberanos e afirmam a integridade cultural em face da invasão estrangeira e domínio estrangeiro, mercados globalizados e ciência estrangeira. As reivindicações de propriedade cultural, portanto, ajudam a formar sujeitos soberanos, sejam povos independentes ou coletivos sociais semiautônomos, como comunidades e tribos. Em outras palavras, as reivindicações de propriedade cultural são uma tecnologia de soberania (HAFSTEIN; SKRYDSTRUP, 2020, p. 14, tradução da autora).

Na prática, no entanto, os processos de repatriação cultural nem sempre ocorrem fazendo valer a soberania dos países que fazem a requisição. Um dos pedidos mais antigos de repatriação provém da Grécia e Egito, onde o primeiro solicita a devolução dos Mármore de Panthenon desde a década de 1980. A peça foi retirada do país no início do século XIX, por um embaixador inglês, que as vendeu para o seu governo o qual acomodou a peça no Museu Britânico, local onde permanece até hoje.

No caso do Egito, vários bens culturais são solicitados tais como o busto de Nefertite (cujo primeiro pedido remonta para a década de 1920) que se encontra num museu alemão, o Neues Museum; a Pedra de Rosetta, localizada no British Museum; e o Zodíaco de Dendera, situado no Museu do Louvre, na França.<sup>16</sup>

Ainda no que se refere a outros países do continente africano e a França, cabe lembrar o relatório encomendado por Emmanuel Macron, “The Restitution of African Cultural Heritage. Toward a New Relational Ethics”, cuja resolução culmina com a afirmação do presidente da devolução de 26 peças para Benin (fato não concretizado até o atual momento de escrita).

O que isso significa? Se bens culturais a partir da noção de propriedade cultural, podem se configurar como uma tecnologia de soberania nos termos de Hafstein e Skrydstrup (2020), países com histórico de colonização que tem seus bens culturais tutelados por outros países sem seu consentimento, não podem ser compreendidos como plenamente soberanos. Isso se constata, dado que esses bens culturais se encontram na maior parte das vezes em museus de países colonizadores, que detém inúmeros objetos de outras culturas negando frequentemente os pedidos de repatriação.

Assim o que esses museus internacionais/mundiais/enciclopédicos fazem, não é serem guardiães de coleções enciclopédicas, se configurando como repositórios únicos para todos os povos, unidos sob um único teto e acessível ao público em geral, conforme se afirma na Declaração sobre o Importância e valor dos museus universais de 2002.

---

<sup>16</sup> <https://themedialine.org/life-lines/archaeologist-launches-repatriation-campaign-for-egyptian-treasures/>

Na verdade, esses museus e a constante recusa em repatriar bens culturais de diferentes países, além de comprometer a soberania dos países aos quais se relacionam os artefatos, ajudam a perpetuar as colonialidades ao escrever uma história escrita pelos ocidentais e para os ocidentais, onde destacam alguns momentos do passado dos países invadidos, apresentando-os a partir da visão do colonizador que é reafirmada como legítima (FANON, 1968).

O temor dos estabelecimentos ocidentais, predadores de obras de arte durante longo espaço de tempo e pelo mundo inteiro, é abrir caminho a exigências massivas de repatriamento. [bens culturais] que constituem a memória e a história de uma nação soberana não poderiam ser conservados em outro local que não o país de origem, mas, por outro lado, expressam-se [...] o temor de desmantelar coleções que não podem ser cedidas. Há entre os dois sentimentos o muro de incompreensão nutridos por séculos de colonialismo e de dominação (BENHAMOU, 2016, p. 123-124).

Se a discussão do regime de direitos acerca das propriedades culturais, enquanto tecnologia de soberania e seu exemplo prático no âmbito dos processos de repatriação são complexos, os elementos que envolvem a cultura em seu regime ético, relativo ao patrimônio cultural como uma tecnologia de reforma, mostra-se de forma igualmente complexa.

O patrimônio cultural em suas inúmeras definições, é frequentemente qualificado como objetos, lugares, saberes ou práticas que expressa ou representa a memória, a identidade e a diversidade de indivíduos e coletividades. Acrescenta-se a essa compreensão, que o patrimônio cultural enquanto conceito *é um produto da modernidade* que se configura como uma *reivindicação* sobre algum elemento formador de identidades e culturas, a nível local, nacional ou mundial.

No último meio século a UNESCO deu vida a esse conceito, desenvolvendo uma série de instrumentos e dispositivos jurídicos a fim de estimular a salvaguarda do patrimônio cultural, enfatizando a proteção geral (em oposição a ideia de proteção legal) de artefatos, edifícios, locais e, mais recentemente, práticas culturais através da mobilização internacional. Assim em vez de reconhecer os direitos dos Estados, a UNESCO através da Convenção do Patrimônio Mundial reconhece a responsabilidade daquele, para com as gerações atuais e futuras da humanidade (HAFSTEIN; SKRYDSTRUP, 2020).

Com esse entendimento da responsabilidade dos Estados em serem catalizadores na promoção dos bens culturais reconhecidos, envolvendo uma série de iniciativas com as comunidades envolvidas visando a proteção, valorização e visibilização, configura-se um regime ético haja vista que “o patrimônio cultural tende a ser inclusivo, um ‘nós’ coletivo, cujas

convenções pedem para responder a partir da capacidade de estar juntos para evitar degradação e perda” (HAFSTEIN; SKRYDSTRUP, 2020, p. 49, tradução da autora).

Assim, a partir da atuação da UNESCO, o patrimônio passou a ser visto como um bem público global<sup>17</sup> promotor de desenvolvimento, cuja expressão máxima culmina na lista do patrimônio mundial proclamada como uma herança comum da humanidade, que contribui para salvaguarda dos bens culturais na mesma medida em que conduz para uma uniformização dos modos de valorização e preservação (BENHAMOU, 2016).

Pesquisadoras/es do tema, como a autora Simone Scifoni (2006) falam do aspecto da uniformização no processo de reconhecimento, valorização e preservação dos patrimônios na UNESCO, cujas convenções e atuação política no campo foi responsável por uma generalização mundial dos critérios e valores patrimoniais, ou seja, responsável pela padronização na forma de ver e entender o patrimônio. Mas o que faz um patrimônio ser um patrimônio segundo a UNESCO?

Lugares tão únicos e diversos como as selvas do Serengeti na África Oriental, as Pirâmides do Egito, a Grande Barreira de Corais na Austrália e as catedrais barrocas da América Latina são patrimônios mundiais. **O que torna o conceito de Patrimônio Mundial excepcional é sua aplicação universal. Os sítios do Patrimônio Mundial pertencem a todos os povos do mundo, independentemente do território em que estejam localizados.** [...] A missão do Patrimônio Mundial da UNESCO é incentivar os países a assinarem a Convenção do Patrimônio Mundial e a garantir a proteção de seu patrimônio natural e cultural; Incentivar os Estados Partes da Convenção a nomear sítios em seu território nacional para inclusão na Lista do Patrimônio Mundial; [...] Apoiar as atividades de conscientização pública dos Estados Partes para a conservação do Patrimônio Mundial; Incentivar a participação da população local na preservação de seu patrimônio cultural e natural; Incentivar a cooperação internacional na conservação do patrimônio cultural e natural de nosso mundo. (UNESCO, 2021b, online, tradução e grifo da autora).

Para ser inserido na lista de patrimônio mundial, longo é o processo que envolve o reconhecimento do bem cultural, passando por várias instâncias que começa a nível local, perpassa o regional e nacional, até chegar à reivindicação de reconhecimento mundial.

Harrison (2009) associa a criação de listas na área do patrimônio como uma expressão do cânone da área patrimonial. Derivada da palavra grega para regra/medida, o termo passou a significar o padrão pela qual algo poderia ser avaliado, assim como remete a lista, catálogo ou

---

<sup>17</sup> Noção de que o “bem” tem seus benefícios assim como seus custos estendido a todos os países, todas as populações e todas as gerações (BENHAMOU, 2016).

coletânea. O autor observa que ao ser classificado enquanto patrimônio cultural, ocorre uma diferença no tratamento dos bens culturais

É nesse sentido que Hafstein e Skrydstrup (2020) falam que a noção de patrimônio cultural da UNESCO é uma tecnologia de reforma, porque esse regime patrimonial *reforma* as pessoas e os bens culturais: *reforma* a relação das pessoas com suas práticas, *reforma* sua relação com um outro por meio de suas práticas e, em última análise, *reforma* as próprias práticas.

Harrison (2009) ilustra isso na prática, partindo da análise de dois tipos diferentes de bens culturais considerados patrimônio: a Grande Barreira de Corais na Austrália e o complexo Mir Castle na Bielorrússia. Ele questiona as semelhanças entre os dois lugares, as “qualidades” que podem ser encontradas que os ligam, e o que os tornam patrimônios (mundiais).

Segundo ele o primeiro, um lugar “natural”, é o trecho mais extenso do mundo de recifes de corais, e abriga rica biodiversidade, dentre eles uma série de espécies animais e vegetais raras e ameaçadas de extinção.

Já o segundo, é um lugar “feito” pela intervenção humana construído no final do século XV ou início do século XVI, em um estilo que os arquitetos reconheceriam como gótico. Essa construção foi posteriormente ampliada e reconstruída, primeiro em estilo renascentista e depois em barroco, sendo considerado um exemplo excepcional de um castelo da Europa Central, que reflete em seu design influências culturais sucessivas dos conflitos políticos e culturais que caracterizam a história da região.

Ao continuar refletindo sobre ambos, Harrison (2009) conclui que ambos compartilham de indicações para serem considerados patrimônios, ao possuir valores estabelecidos previamente em âmbito nacional como critérios de indicação que os fazem ser um “patrimônio oficial”. Muitos desses critérios estão pautados pelo risco da perda do patrimônio, assim como pelo seu potencial turístico e conseqüentemente econômicos. Ao serem inseridos na lista do patrimônio mundial gera-se uma série de diferenciações sobre como eles devem ser tratados de outros lugares que não carregam o título.

Cabe salientar que essa orientação de selecionar um bem cultural de acordo com o risco de perda não é uma tendência recente no campo patrimonial. Françoise Choay (2006) afirma que o patrimônio histórico e os monumentos<sup>18</sup> possuem uma relação com o tempo, motivada

---

<sup>18</sup> “os monumentos são, de modo permanente, expostos às afrontas do tempo vivido. O esquecimento, o desapego, a falta de uso faz com que sejam deixados de lado e abandonados. A destruição deliberada e combinada também os ameaça, inspirada seja pela vontade de destruir, seja, ao contrário pelo desejo de escapar à ação do tempo ou pelo anseio de aperfeiçoamento” (CHOAY, Françoise, 2006, p. 26).

em maior ou menor grau por uma retórica da perda. O movimento de conservação patrimonial no século XIX foi fortemente estimulado pelas transformações advindas da era industrial, que alterou a economia e relações sociais, bem como o espaço urbano.

Para alguns setores, os monumentos e patrimônios históricos eram vistos como entraves para o novo modo de vida urbano, que se agravavam com às dificuldades de manutenção. Por outro lado, havia aqueles que se preocupavam com a integridade desses monumentos/patrimônios, o que desencadeou no começo do século XIX um esforço de seus defensores que se valeram de uma legislação protetora e uma disciplina de conservação visando instituir uma série de ações e tratamentos, para garantir a permanência dos bens culturais para a posteridade (CHOAY, Françoise, 2006).

Assim, não é de hoje que fazer parte do cânone leva os patrimônios a ter uma forma diferenciada em seu tratamento, com ações que partem tanto do nível estatal quando do nível civil. Nessa nova relação com os bens culturais, as populações/comunidade cuja relação histórica com o bem cultural antecede o reconhecimento com o patrimônio, também fica à mercê da jurisdição imputada aos patrimônios oficiais e as novas configurações político-econômica-sociais que são estabelecidas:

Por exemplo, a Barreira de Corais, que é entendida como Patrimônio Mundial com base em sua biodiversidade e valores recreativos, é uma fonte de sustento, subsistência e inspiração espiritual para os diferentes grupos de indígenas australianos que vivem ao longo da costa de Queensland. **Eles tradicionalmente entendem sua relação com o recife como sendo de custódia e direito de controlar o acesso, caçar, pescar e reunir-se em seus arredores. Claramente a promoção dos recifes como Patrimônio Mundial é 'propriedade' (pelo menos culturalmente) não apenas por pessoas locais, mas também pela comunidade mundial. Então há aí, uma variedade de maneiras diferentes de se relacionar, entender a importância e significado aos objetos, locais e práticas do patrimônio.** Esta gama de valores patrimoniais pode não ser bem atendida dentro dos tradicionais modelos ocidentais de patrimônio e definições oficiais de patrimônio. Nesse caso, **essas diferenças podem dar origem a conflitos sobre quem tem o direito de determinar acesso e gestão de diferentes partes do recife. De fato, na maioria dos casos, o oficial e o local seriam considerados formas concorrentes de patrimônio.** O patrimônio em si é um processo dinâmico que envolve a concorrência de qual versão do passado e os direitos morais e legais associados que decorrem da nesta versão do passado, encontrará representação oficial no presente (HARRISON, 2009, p. 8, tradução e grifo da autora).

A lista de patrimônio mundial ao instituir a noção de bem comum transcende as singularidades locais, regionais ou nacionais para enquadrá-la num acesso universal. No

entanto, os conflitos de interesse gerados pelos diferentes pontos de vista podem ser ambivalentes.

Hafstein e Skrydstrup (2020), argumentam que um bem cultural ao ser reconhecido como patrimônio cultural reforma a maneira como as pessoas se relacionam com as práticas, conhecimentos ou lugares infundindo-os em uma relação de respeito, orgulho e responsabilidade.

Mas no caso dos diferentes indígenas australianos, essas relações de respeito, orgulho e responsabilidade já existia, onde o reconhecimento como patrimônio mundial e as ações para ampliar esse senso de responsabilidade entre diferentes atores sociais, faz com que existam conflitos anteriormente inexistentes.

Os próprios autores, citam um caso em Malawi, onde uma doença e prática de cura chamada Vimbuza, foi o pivô de conflitos entre as comunidades tradicionais que a praticavam, e o Estado que buscou reconhecimento enquanto patrimônio mundial.

Segundo a UNESCO (2021c) Vimbuza é uma dança de cura popular entre os Tumbuka que vivem no norte do Malawi. É uma importante manifestação do ng'oma<sup>19</sup>, uma tradição de cura encontrada em toda a África de língua bantu. Essa prática tem uma profundidade histórica considerável bem como acumula várias tentativas de supressão.

É uma parte fundamental do sistema de saúde dos grupos que as praticam, tendo mulheres e crianças como protagonistas que formam um círculo ao redor do paciente e entoam canções para chamar os espíritos auxiliares. Os únicos homens que participam são aqueles que batem ritmos de tambor específicos do espírito e, em alguns casos, um curandeiro. Para os Tumbuka, a Vimbuza tem valor artístico e função terapêutica que complementam outras formas de tratamento médico, e são praticadas majoritariamente nas áreas rurais onde enfrentam a opressão das igrejas cristãs e da medicina moderna (UNESCO, 2021, online).

O problema da patrimonialização dessa prática de cura vem do fato dos praticantes de um modo geral, não considerarem a prática como patrimônio cultural, pois consideram Vimbuza como uma prática médica. Hafstein e Skrydstrup (2020) asseveram que vários curandeiros entrevistados comentaram que se o governo queria se interessar pela Vimbuza, deveria ser através do ministério da Saúde, e não o Ministério da Cultura.

No entanto, apesar da falta de interesse das comunidades tradicionais em ter sua prática reconhecida como patrimônio cultural, o processo teve seguimento porque sendo o país cristão com forte característica pentecostal, Vimbuza é vista por alguns grupos como satânica; a

---

<sup>19</sup> Segundo a UNESCO significa “tambores de aflição”.

patrimonialização atendeu o interesse de cristãos fundamentalistas e médicos que gostariam que a prática fosse vista como dança e expressão de identidade cultural (HAFSTEIN; SKRYDSTRUP, 2020).

Embora os autores Hafstein e Skrydstrup (2020) falem que o patrimônio enquanto tecnologia de reforma, está baseado em uma série de ações realizadas e avaliadas por especialistas, conectando aspectos institucionais com desejos e ambições dos cidadãos, é possível ver nos exemplos apresentados como esse “regime ético” pode ser ambivalente.

Isso se dá porque o campo patrimonial é um campo permeado por relações entre diferentes atores, e essas relações são desiguais, uma vez que refletem os diferentes interesses e relações de poder que esses atores possuem.

Entre os envolvidos nesse campo se pode citar: o Estado por meio de legislações (regionais, nacionais e internacionais) e as políticas públicas que fazem a gestão das disputas de reconhecimento; instituições que salvaguardam/tutelam os bens; pesquisadoras/es que refletem sobre suas configurações; e indivíduos e grupos que reivindicam a legitimidade dos seus patrimônios.

Pelo exposto é possível então falar, da existência de uma geopolítica do patrimônio uma vez que as relações de poder que perpassam o campo patrimonial, interferem na utilização de bens culturais como instrumento de fortalecimento da soberania dos Estados, e como forma de governança que envolve pessoas, territórios, aspectos econômicos e políticas públicas.

O patrimônio enquanto um assunto geopolítico representa o reconhecimento internacional de um discurso produzido nacionalmente sobre bens culturais e as formas de como é possível interpretar significados culturais e memorialísticos de determinados espaços.

Isso se aplica quando pensamos nos processos de repatriação ou na inclusão de um bem na Lista do Patrimônio Mundial da UNESCO. Em ambos os casos se trata do reconhecimento, seja por outro Estado, seja por um organismo transnacional, de que o bem cultural em questão é propriedade/patrimônio de um determinado país e de como essa ação molda as relações políticas, econômicas e culturais dos Estados envolvidos.

Pensando nessa perspectiva, os patrimônios são utilizados por Estados, agências burocráticas e agentes (especialistas) para caracterizar os territórios. Essa forma de proceder, tendo a UNESCO como catalizador desse movimento, provocou coalizões globais em torno da cultura e por extensão ao patrimônio, associando-o a temas como diversidade, identidade, criatividade, e sobretudo o desenvolvimento econômico.

Nesse contexto, esses temas, as diretrizes da UNESCO e a atuação dos especialistas são originárias de noções ocidentais de patrimônio, cuja maior expressão se configura nas listas de patrimônios mundiais.

Essas Lista de Patrimônio Mundial, compõe o cânone patrimonial, pautados em uma série de critérios ocidentalizantes e conseqüentemente universalizantes, que acaba por generalizar formas de conceber o patrimônio. Apesar das tentativas e do discurso da diversidade, todo fazer que busca ser universal acaba sendo genérico, o que minimiza a pluralidade.

Não por acaso, existe desigualdade no quantitativo de bens e países presentes na Lista. Predominante ocupada por países europeus ou bens de origem europeia (em países que foram colonizados), “a Lista do Patrimônio Mundial representa, na verdade, a legitimação de discursos construídos numa orientação ocidental, sobretudo Europeia, limitando a inclusão de bens com diferentes características físicas e discursivas” (MELO FILHO, 2014).

Melo Filho (2014) aponta que essa predominância se dá por dois fatores: um deles seria o controle burocrático do comitê da Lista de patrimônio (foi observado que países membros do Comitê têm durante seus mandatos um aumento progressivo nos bens reconhecidos, aí incluso o Brasil), e o segundo seria a existência de um discurso hegemônico que define o que pode ser patrimônio.

gostaria de pensar na construção burocrática de Cabo Verde e Costa do Marfim. A escolha destes dois países não é arbitrária, mas pautada em semelhanças e diferenças entre eles. Primeiramente, os dois foram colônias europeias até metade do século XX de Estados com significativa participação na Lista do Patrimônio Mundial. [...] Observando inicialmente os tipos de bens inscritos por esses países, nota-se a existência de duas cidades históricas. [...] Nos dois casos podemos observar que o centro histórico foi inserido a partir de atributos que consideram a atuação do Europeu colonizador como fator primordial (MELO FILHO, 2014, p. 88-90).

A ideia de um conhecimento universal, no caso de um patrimônio universal, acaba por invisibilizar formas de pensar e se relacionar com a memória à margem do padrão ocidental/eurocêntrico e evidencia a colonialidade no patrimônio, que será mais explorada na próxima seção.

Como considerações finais, o que todas essas reflexões nos permitem perceber é a relação entre patrimônio, território e política: *a geopolítica do patrimônio*. De suas origens na sociedade romana, as diversas ressignificações decorridas ao longo da história, o patrimônio com sua intrínseca noção de propriedade (seja mais nacionalista, seja mundial) ocupa hoje um

papel importante nas relações de poder dos Estados, como instrumento de soberania dos mesmos, e como instrumento de reformas através de políticas patrimoniais.

Assim, enquanto uma tecnologia de soberania e de reforma, que abarca tantos e diferentes interesses sobre os bens culturais, que traz novos reordenamentos nas relações entre sujeitos/comunidades e os bens culturais patrimonializados, não se pode afirmar que o processo seja harmônico e livre de contradições. É a partir dessas ambiguidades e incongruências, que será refletido sobre o patrimônio em seus limites no âmbito das democracias.

### **3.1 Patrimônios em seus limites: democracias, representatividade e o direito humano à memória**

No Equador, na Colômbia, em algumas dessas regiões dos Andes, você encontra lugares onde as montanhas formam casais. Tem mãe, pai, filho, tem uma família de montanhas que troca afeto, faz trocas. E as pessoas que vivem nesses vales fazem festas para essas montanhas, dão comida, dão presentes, ganham presentes das montanhas. Por que essas narrativas não nos entusiasmam? Por que elas vão sendo esquecidas e apagadas em favor de uma narrativa globalizante, superficial, que quer contar a mesma história para a gente? Os Massai no Quênia, tiveram um conflito com a administração colonial porque os ingleses queriam que a montanha deles virasse um parque. Eles se revoltaram contra a ideia banal, comum em muitos lugares do mundo, de transformar um sítio sagrado num parque. [...] É um abuso do que chamam de razão.

*Ailton Krenak*

Na seção anterior foi discutido como o patrimônio é utilizado como forma de governança visando à manutenção da soberania nacional e à implementação de políticas públicas que envolvem pessoas, territórios e usos do passado, movimentando uma economia da cultura ligada a relações de poder que se ligam por sua vez com às colonialidades.

Dando continuidade as reflexões traçadas nas subseções 2.1 e 3, visando alcançar o objetivo de analisar a construção sócio-histórica do conceito de patrimônio em contraponto com perspectivas não-ocidentais evidenciando contradições e ambiguidades no processo, relembro como os embates entre patrimônios, representatividade e poder estiveram evidentes através de inúmeros exemplos: derrubadas e substituições de estátuas, intervenções no espaço público, reivindicação de representatividade, repatriação de bens culturais como tecnologia de soberania e a necessidade da participação cidadã no processo de patrimonialização dos bens culturais.

Todos esses tópicos se ligam às relações existentes entre patrimônio e democracia, requerendo o conhecimento das características deste último para aprofundamento de reflexões sobre mecanismos democráticos necessários para escolha dos bens culturais a serem patrimonializados, que garantam o direito à memória e à representatividade da diversidade existente nas sociedades.

Assim como o patrimônio, a democracia é um produto da cultura ocidental. Esse regime político tem suas primeiras correntes teóricas desenvolvidas ainda nos séculos XVI e XVII na Inglaterra. Houve diferentes modelos de democracia liberal concebidos ao longo dos séculos: democracia protetora, democracia desenvolvimentista, democracia de equilíbrio, democracia participativa, democracia representativa (BATISTA, Yunna, 2018) e democracia semidireta que pode ser exemplificada a partir do sistema adotado na Constituição brasileira.

De acordo com Moisés (2008) após a terceira onda de redemocratização iniciada a partir de 1970, esse regime político tem sido o preferido da maior parte das regiões do globo. Segundo o autor seu estabelecimento requer algumas condições elementares tais como: direito dos cidadãos escolherem governos por meio de eleições com a participação de todos os membros adultos da comunidade política; existência de eleições regulares, livres, competitivas e abertas; liberdade de expressão, reunião e organização, em especial, de partidos políticos para competir pelo poder; e acesso a fontes alternativas de informação sobre a ação de governos e a política em geral.

O que se espera das democracias é que sejam um regime capaz de satisfazer as expectativas dos cidadãos na missão dos governos em trazerem resultados de qualidade nas políticas instituídas, na garantia de amplas liberdades e igualdades e no desempenho livre de interesses e conflitos das instituições que devem atuar com base nos objetivos normativos que lhes são atribuídos (MOISES, 2008).

Com relação às instituições, a missão de atuar livre de interesses não significa que sejam neutras, mas correspondem as escolhas normativas da sociedade sobre como processar seus conflitos constitutivos (MOISES, 2008). O autor complementa que para o regime democrático funcionar é preciso garantir o primado da lei, a participação e a competição política, as modalidades de accountability<sup>20</sup> (vertical, social e horizontal), a responsividade de governos e dos representantes, por meio da avaliação e julgamento dos cidadãos acerca das “políticas públicas, assim como o funcionamento prático do regime (leis, instituições, procedimentos e

---

<sup>20</sup> De acordo com Rocha (2011) o conceito de accountability tem várias definições, mas uma amplamente aceita entende que se refere ao cumprimento de uma obrigação do funcionário público de prestar contas, seja a um órgão de controle, ao parlamento ou à própria sociedade.

estrutura de gastos públicos) correspondem aos seus interesses e às suas preferências” (MOISES, 2008, p. 15).

Assim, as compreensões tradicionais de que democracia se vinculava fortemente à igualdade entre os cidadãos (ainda que para que essa igualdade fosse “alcançada” fosse necessário excluir muitos grupos do acesso à cidadania) ou governo do povo não necessariamente condiz com os meandros da democracia, mas sim com o fato de terem sido elementos centrais na concepção clássica e que permanece no imaginário associado ao regime (MIGUEL, 2012).

Segundo Miguel (2012, p. 106) há uma conciliação muito maior entre democracia e desigualdade do que democracia e igualdade. O autor afirma que se considerarmos o entendimento mais potente de democracia, que considera a possibilidade de autonomia coletiva, é possível identificar as severas limitações que a ordem econômica capitalista impõe a seu desenvolvimento. Ele complementa, afirmando que o esvaziamento do sentido da democracia, foi progressivamente reduzido a um método de escolha concorrencial dos governantes – e não mais a um “governo do povo” – “que se pode descrever como um mercado político, homólogo ao mercado econômico”.

As relações entre capitalismo e democracia se manifestam, portanto, através de alguns elementos: *dependência estrutural* - monopólio dos proprietários privados sobre as decisões de investimento, o que coloca o Estado na dependência de suas decisões; *influência “pervasiva” do poder econômico* - as desigualdades de riqueza, que são resultado inevitável e esperado da dinâmica capitalista, tendem a se manifestar em todas as esferas sociais; *o capital influencia fortemente o fluxo de informações* - controlar informação significa determinar quais temáticas vão predominar na agenda pública, quais enquadramentos terão maior visibilidade e quais agentes serão os interlocutores do debate (MIGUEL, 2012).

Diante dos diferentes elementos que reverberam no regime democrático, sendo o maior expoente o sistema capitalista, se debruçar sobre como este influencia no processo de concepção do que é ou não patrimônio e nos mecanismos de seleção, proteção e valorização fornece caminhos de reflexão sobre descentralizar mecanismos e políticas patrimoniais de modo a contemplar os anseios de diferentes setores da sociedade sobre sua memória.

Nesse sentido Magalhães (2019) chama atenção para o fato de que as decisões sobre os valores dos bens patrimonializados terem ficado circunscritos à decisão de especialistas e do conhecimento científico (apesar da abertura dos últimos anos, a nível nacional, com a Lei de Registro do Patrimônio Imaterial, ou a nível internacional com as conferências da UNESCO,

sobre diversidade cultural e patrimônio imaterial) afastando outros setores da sociedade, o que tende a gerar a reprodução de valores de grupos oligárquicos.

O monopólio de decisões a cargo de especialistas é elaborado por Laurajane Smith (2008a) como sendo parte do discurso patrimonial autorizado. Esse discurso promove a ideia de que existe uma herança nacional comum com uma série de valores inatos, relativo a um passado particular que não deve ser adulterado (critério de autenticidade) evidenciado através de monumentos e objetos tangíveis, que compartilham uma estética universal de gostos e valores, amplamente determinados por especialistas (como por exemplo patrimônios coloniais).

Para a autora a noção de patrimônio ligado à herança desperta um sentimento de dever e é importante no processo de disseminação e de apropriação do discurso patrimonial autorizado entre diferentes setores da sociedade, porque os valores presentes nesse discurso advêm de classes abastadas e profissionais que defendem interesses particulares nas políticas de conservação/preservação.

Além da herança, a ideia de nação ligada ao patrimônio também foi essencial para o discurso, e juntos dão uma falsa sensação de unidade na memória legitimada: ao promover as experiências e valores das elites - já que em países como Inglaterra e Estados Unidos essa classe foi responsável por fundar organizações de conservação e campanhas na legislação - excluiu sistematicamente mulheres, grupos étnicos e a classe trabalhadora, ignorando a diversidade social e cultural desses grupos tidos como subnacionais (SMITH, Laurajane, 2008a).

Por fim, há a noção de que o patrimônio teria um valor inato que o diferencia dos demais bens culturais, embutindo a ideia de apenas especialistas que possuam habilidades e conhecimentos capazes de compreender e identificar um patrimônio (SMITH, Laurajane, 2008a). Esses especialistas são formados a partir do conhecimento científico, conhecimento esse, como já discutido em seções anteriores, que garantiu sua hegemonia sobre outras formas de conhecimento a partir da colonialidade do saber e do epistemicídio. Tais elementos evidenciam como o campo do patrimônio esteve marcado por relações de poder assimétricas, apesar das tentativas de revisão com o patrimônio imaterial e patrimônios dissonantes, que será abordado mais à frente.

No que se refere ao mercado, Gonçalves (2007, p. 240) afirma que este desempenha um papel especial no patrimônio uma vez que “Empresas participam de ‘parcerias’ com agências estatais, acionando recursos privados em favor de projetos públicos de preservação”, um exemplo deste modelo pode ser citado com o programa “Resgatando a História” lançado em

julho de 2021 pelo Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES) e cinco empresas: Ambev Brasil, EDP, Instituto Cultural Vale, Instituto Neoenergia e MRS Logística<sup>21</sup>.

Em uma retrospectiva histórica Gonçalves (2007 p. 240) observa que o Estado, que já possuiu um controle quase que exclusivo do campo do patrimônio, vem perdendo nas últimas décadas esse lugar para agências e agentes como movimentos sociais, organizações não-governamentais (ONGs) e empresas. Ele afirma que os objetos classificados como “patrimônio” são, ao mesmo tempo, condição e efeito da chamada indústria turística:

**Um prédio tombado como “patrimônio cultural” existe na medida em que se inibe ou se limita sua condição de mercadoria:** não pode ser vendido ou não pode sofrer alterações. No entanto, essa sua condição de mercadoria está presente não apenas na possibilidade de ser alienado, mas efetivamente na sua condição de objeto de consumo turístico, portanto enquanto suporte de uma determinada imagem que é consumida: o passado nacional, a cultura popular, a cultura nativa, ou antigos bairros de uma cidade [...]. **Uma vez constatado o avanço do mercado** e de outras agências sociais sobre espaços antes controlados por agências do Estado, **desestabiliza-se uma forma de se perceber o patrimônio como algo organicamente ligado à história e à identidade nacional e supostamente articulado em contraposição ontológica ao mercado** (GONÇALVES, 2007, p. 244, grifo nosso).

Compreendendo que os patrimônios não se opõem ontologicamente ao mercado, como não existem sem as consequências diretas dos aspectos econômicos, é preciso abordar como nessa relação, o mercado se sobrepõe em detrimento dos patrimônios. Um exemplo também em 2021 foi a notícia de construção de uma fábrica da Heineken<sup>22</sup> em Pedro Leopoldo Região Metropolitana de Belo Horizonte, área de proteção ambiental onde foi encontrado o fóssil mais antigo das Américas - Luzia.

O Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio) embargou o empreendimento considerando alguns quesitos como tamanho (1,7 hectares), alto risco geológico no local da unidade de conservação e sítio arqueológico e pelo grande impacto nos lençóis freáticos e cavernas do Fedo, Cipó e Nei (o projeto prevê bombear 150 m<sup>3</sup> de água por hora visando a produção de 760 milhões de litros de cerveja por ano<sup>23</sup>).

<sup>21</sup> [https://agenciadenoticias.bndes.gov.br/detalhe/noticia/BNDES-e-parceiros-privados-investirao-R\\$-200-mi-na-preservacao-do-patrimonio-historico-brasileiro/](https://agenciadenoticias.bndes.gov.br/detalhe/noticia/BNDES-e-parceiros-privados-investirao-R$-200-mi-na-preservacao-do-patrimonio-historico-brasileiro/)

<sup>22</sup> Após uma grande repercussão nacional a empresa decidiu alterar o local de construção [https://www.em.com.br/app/noticia/gerais/2021/12/24/interna\\_gerais,1333445/a-corrida-da-cerveja-seis-cidades-mineiras-disputam-fabrica-da-heineken.shtml](https://www.em.com.br/app/noticia/gerais/2021/12/24/interna_gerais,1333445/a-corrida-da-cerveja-seis-cidades-mineiras-disputam-fabrica-da-heineken.shtml)

<sup>23</sup> <https://g1.globo.com/mg/minas-gerais/noticia/2021/09/21/fabrica-da-heineken-tem-construcao-embargada-por-risco-a-area-onde-luzia-foi-encontrada.ghtml>

A justiça, no entanto, autorizou a retomada das obras que trouxe diferentes opiniões: aqueles que comemoravam o investimento de 1,8 bilhões de reais e a geração em torno de 300 empregos diretos e aqueles que apontavam ser mais um exemplo de descaso com a memória nacional.

No contexto econômico do Brasil, marcado pela crise política dos últimos anos que foi aprofundado pela pandemia de Covid-19, conta-se com mais de 14 milhões de desempregados no segundo trimestre de 2021, é possível de entender porque alguns setores manifestaram-se contrários ao embargo: a notícia de uma fábrica que gerará empregos somado a uma falta de sensibilização e identificação com esse local de proteção ambiental e arqueológica, faz pesar os interesses para a criação de empregos haja vista a necessidade latente já mencionada.

Assim, o esgotamento de recursos naturais / destruição de ecossistemas, perda de vestígios arqueológicos e demais elementos memorialísticos costumam ser sobrepostos pelos supostos benefícios de implantação da indústria, ligada à geração de emprego, à renda e ao desenvolvimento econômico.

Karin Hagy (2020), entretanto, salienta que a política pública de incentivo fiscal das indústrias no Brasil que visa fortalecer a industrialização nacional possui um lado negativo: a renúncia fiscal, expressa através do que os Governos deixam de arrecadar ao fornecer inúmeros subsídios como os relacionados à carga tributária.

Em um levantamento realizado pela Federação Brasileira de Associações de Fiscais de Tributos Estaduais, só em 2018, 19 estados deixaram de receber R\$ 83,1 bilhões por conta das renúncias fiscais<sup>24</sup>. Os estados têm ampliado benefícios buscando aumentar a competitividade, mas suas receitas crescem abaixo da renúncia, o que faz com que haja prejuízos ambientais, culturais e financeiros, este último anunciado a primeira vista como vantajoso.

Outro caso do mercado em detrimento dos patrimônios/memória nacional está na presença de corporações ocupando com suas marcas espaços públicos, em que se pode exemplificar através do caso da empresa Coca-cola, que instalou em uma praça em Itu, a maior garrafa de coca-cola do país<sup>25</sup> e no Rio de Janeiro comprou os direitos de nome para uma estação de metrô<sup>26</sup>:

### **Figura 8 – Presença da Coca-cola no espaço público**

---

<sup>24</sup> <https://www.febrafite.org.br/febrafite-na-midia-estados-ampliam-beneficios-mas-receita-cresce-abaixo-da-renuncia/>

<sup>25</sup> <https://www.itu.com.br/geral/noticia/maior-garrafa-de-cocacola-do-brasil-e-inaugurada-em-itu-20130912>

<sup>26</sup> <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2021/01/07/em-crise-metro-rio-vende-naming-rights-e-estacao-de-botafogo-vira-botafogo-coca-cola.ghtml>



Fonte: site da prefeitura de Itu e G1

Na seção 2.2 foi discutido como nomes de espaços públicos (ruas, praças, instituições públicas) vinculado a militares da época da ditadura ou a colonizadores/escravocratas reforçam uma memória de opressão. Nesse sentido, a presença das marcas nomeando o espaço público segue o mesmo princípio e mostra uma forma de apagamento da memória desta vez influenciada pela presença pervasiva do poder econômico.

Almeida (2013) destaca como o espaço público é dotado de características que o torna bastante valorizado para fins de publicidade particular: permite fácil, intensa e frequente visualização por número elevado de pessoas; replicação gratuita e muitas vezes inevitável de sua publicidade sempre que houver algum tipo de cobertura midiática no local; possibilidade de agregar ao nome/marca aos valores e identificação da comunidade que dificilmente seriam alcançados através de práticas publicitárias tradicionalmente empregadas. As consequências, no entanto, se expressam

a depender da natureza dos bens explorados economicamente, ou da intensidade com que o espaço público é submetido a este tipo de exploração, é possível que ocorra uma diminuição do valor moral atribuído ao espaço público, em virtude da diminuição, na percepção coletiva, da sensação de que o ambiente explorado é realmente público. **A progressiva privatização do ambiente público [...] pode terminar por esvaziá-lo exatamente daquilo que o torna interessante aos particulares interessados na exploração: a existência de identidade e valores comunitários** (ALMEIDA, 2013, p. 6, grifo nosso).

A prática, naming rights – direitos de denominação, consiste em uma tecnologia política de governança neoliberal que têm desempenhado um papel significativo na mercantilização das identidades locais urbanas, através do uso de nomes de lugares como commodities/ativos mercantilizados: as identidades de lugares públicos têm seu valor cada vez mais enquadrado em termos da capacidade de geração de renda de um nome/marca (ROSE-REDWOOD et al,

2019, p. 748) em detrimento dos valores simbólicos relativos a cultura, memória e identidade que compõe a história das pessoas desse lugar.

No caso da estação de metrô, a alteração do nome da estação de Botafogo para Botafogo/Coca-cola se deu por ter sido alegado uma crise financeira que perpassa os transportes públicos do estado do Rio de Janeiro, e com os direitos de uso de nome haveria um aumento da receita. Essa prática ainda não é tão difundida no Brasil, e quando ocorre é mais comum na gestão privada do que na gestão pública, mas isso vem mudando nos últimos anos.

Cada vez mais presente nos espaços públicos urbanos, o tema foi alvo, ainda em 2015, do grupo de humor Porta dos Fundos, que costuma produzir conteúdo humorístico de crítica social, ao lançar um vídeo sobre o tema, chamado “Rio 2025”<sup>27</sup>. A história consiste em abordar as transformações ocorridas na cidade ao retratar um homem no hospital acordando de um coma dez anos. Ao questionar a profissional de saúde onde está, ela afirma ser no Carrefour porque o hospital foi comprado pela referida rede.

A profissional segue explicando que o mesmo ocorreu com tudo no Rio de Janeiro, na verdade na cidade Itaú: a Lagoa Rodrigo de Freitas passou a ser Lagoa Kuat (a água também foi substituída por refrigerante), o Cristo Redentor virou Cristo Jequití (a estátua foi pintada de verde), o morro do Corcovado se transformou em Corco Vivo (a cor do morro mudou para roxo), e até o nome do paciente mudou (senhor Bradesco). A única coisa que permaneceu igual na cidade foi o nome do morro do Pão de Açúcar porque foi comprada pela rede de supermercados do Pão de Açúcar.

A sátira, que problematiza a relação entre os patrocínios/marketing e o comprometimento da identidade de lugares e até pessoas, mostra como patrimônios podem ser afetados nessa relação com o capital, na qual o interesse nas mudanças sofridas não vem de uma intervenção coletiva, mas sim do mercado.

Longe de ser um exemplo fictício, há vários casos em que a prática ocorre, tal como os estádios de futebol do país. No que se refere ao caso do metrô, a justificativa da necessidade de venda dos direitos de nomeação, foi de que ocorreu devido a um contexto de crise econômica, porém se nos mecanismos de acumulação do modo de produção capitalista é inescapável a tendência a gerar crises (HARVEY, 2005), então a cada crise a memória e seus usos estariam à mercê do capital.

Considerando que o espaço público e suas formas de nomeação são dotadas de memória, a prática citada retira a possibilidade de escolha de reconhecimento de uma pessoa, data

---

<sup>27</sup> Vídeo completo: <https://www.youtube.com/watch?v=C6sqY1oTzAg>

histórica ou elemento da biodiversidade local, resultante de um significado cultural compartilhado e valorizado coletivamente, para ser substituído por um valor monetário que atende aos interesses privados como de uma corporação.

Colaborando para essa discussão da subordinação da memória/patrimônios ao capital, trago mais uma vez Miguel (2012) que afirma que a desigualdade de classes se presta mal à celebração da diversidade humana.

Ao discutir sobre as desigualdades e diferenças produzidas no capitalismo, ele afirma que a desigualdade de classes não é uma manifestação da diversidade de modos de ser que é capturada por uma estrutura social hierarquizante. Se trata de uma expressão direta de assimetria no controle dos recursos materiais.

A consequência dessa assimetria de controle dos recursos materiais produz diferenças de classes, que significam desigualdades no acesso a recursos (alimentares, de saúde, segurança, moradia...) bem como desigualdades na valorização social (BIROLI, Flávia, 2014). É nesse sentido que Miguel (2012) afirma que há “diferentes tipos de diferenças” e que em uma sociedade justa ou que almeja ser justa, a diferença de classes deveria ser abolida, porque pode funcionar como impedimento ou obstáculo à expressão de outras diferenças.

Camadas mais populares com menor acesso a recursos e à valorização social estão não apenas com maior vulnerabilidade, como dispõem de menor capital político para decidir acerca de suas demandas, entre elas as de memória. Se isso é considerado, o patrimônio numa sociedade de classes não pode ser plenamente representativo das diferenças/diversidade pelos elementos já mencionados.

É sabendo das vulnerabilidades a que determinados grupos sociais estão suscetíveis, que direitos fundamentais são estabelecidos como uma necessidade de consolidação dos valores democráticos. Na Constituição brasileira no que se refere à memória e à representação está previsto a defesa e valorização da memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira em sua diversidade étnica e cultural, o que não ocorre livre de contradições e ambiguidades, como vimos nessa seção e nas seções anteriores.

Segundo Maider Maraña (2015), o patrimônio cultural é parte dos direitos humanos na medida em que se configura enquanto um direito cultural<sup>28</sup>: por ser um dos aspectos mais visíveis das expressões culturais resultado intervenção de instituições públicas, privadas, e dos

---

<sup>28</sup> Os direitos culturais foram incluídos em 1948 na Declaração Universal dos Direitos Humanos das Nações Unidas, no artigo 27: “Toda pessoa tem direito a receber participar livremente da vida cultural da comunidade, para desfrutar as artes, e para participar do progresso científico e dos benefícios que dele resultam”, e em 1966 dentro do Pacto Internacional sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, art.15.1.a: “Direito de toda pessoa de participar da vida cultural”.

diversos grupos que compõe a sociedade civil, todas as pessoas têm o direito de participar e desfrutar da vida cultural.

O enfoque em direitos centra esforços em ações para grupos mais vulneráveis, fazendo com que essa discussão seja frequentemente tratada na literatura a partir de uma retórica do direito a participação a vida cultural, bem como de que “sem memória não existe justiça” porque sua ausência corresponde, em grande parte, pela perpetuação ou repetição dos atos de violências/barbáries já ocorridos no passado e, portanto, pela multiplicação das vítimas (BRAGATTO, Fernanda, PAULA, Luciana Araujo de, 2011).

As autoras acrescentam que as políticas de memória para o fortalecimento dos direitos humanos podem ser vistas de modo restrito nas políticas para a verdade e justiça (memória oficial/pública); e de modo amplo, se trata da forma como a sociedade interpreta e apropria o passado, de formar a construir seu futuro, sendo parte integral do processo de construção das identidades coletivas sociais e políticas.

É assim que o direito à memória corresponde ao direito de existir plenamente: seja porque garante que violências cometidas com determinados grupos sociais não sejam esquecidas e repetidas, seja porque garante a possibilidade de continuar existindo determinadas identidades, através de várias formas entre elas por meio da sua representação e da sua valorização.

Mediante os diferentes fatores como influência do mercado, poder de grupos dominantes, limites das democracias em garantir os direitos e valorização dos diferentes grupos formadores da sociedade, e a resistência dos grupos que reivindicam que suas memórias e identidades marginalizadas, ocupem um outro espaço de reconhecimento, o que se pode constatar é como a “memória adquire a condição de luta sobre o poder e sobre quem decide o futuro, já que aquilo que as sociedades lembram e esquecem determina suas opções futuras” (BRAGATTO, Fernanda, PAULA, Luciana Araujo de, 2011).

Abordadas na seção anterior, essas disputas especificamente no campo do patrimônio mundial ocorrem em vários âmbitos pois como foi dito a partir de Harrisson (2009) e Hafstein e Skrydstrup (2020), o reconhecimento de um bem cultural reforma a relação com as pessoas, fazendo surgir conflitos entre sociedade local, especialistas, turistas, gestão pública, gestão privada. Nesse processo, foi verificado que:

[...] foram documentadas diferentes situações relacionadas à inscrição de sítios na famosa lista do Patrimônio Mundial que geraram violações de direito humanos. Entre eles, são conhecidos os deslocamentos forçados da população local para supostamente proteger bens patrimoniais em diferentes partes do

planeta, como Hue (Vietnã), onde os residentes foram deslocados como parte da gestão do sítio, infringindo claramente o direito à moradia do comunidade. Outros deslocamentos populacionais foram documentados em Angkor (Camboja) e Hampi (Índia), onde como resultado de um aumento drástico no turismo, o número de assentamentos de vendedores irregulares na área também cresceu rapidamente, que as autoridades demoliram sem aviso prévio em nome da conservação do local e um ano após o despejo, os moradores ainda não haviam recebido nenhuma compensação subsequente (MARAÑA, Maider, 2015, p. 8, tradução nossa).

Em um caderno de trabalhos da UNESCO sobre patrimônio e direito humanos, a pesquisadora afirma que o labor do patrimônio nem sempre leva em consideração a importância e a necessidade de trabalhar especificamente com as populações mais vulneráveis dentro das comunidades. Aponta-se como a Convenção do Patrimônio Mundial de 1972 não contém referências específicas aos direitos humanos, e justifica-se que nesse período as políticas internacionais não aplicavam sistematicamente uma abordagem baseada em direitos, porém:

Essa ausência, por sua vez, gera outras questões importantes de direitos humanos, como se a referida Convenção possui mecanismos para apaziguar potenciais conflitos e / ou enfrentar litígios que possam ocorrer entre as comunidades locais e as autoridades nacionais sobre a possível inscrição de um sítio na lista do Patrimônio Mundial (MARAÑA, Maider, 2015, p. 8, tradução nossa).

Essa discussão se faz relevante no contexto das discussões desenvolvidas nessa seção, porque evidencia diferentes elementos que agenciam o patrimônio, possibilitando perceber os limites da memória/patrimônio no Estado de direito capitalista, sobretudo se formos considerar projetos de memória numa perspectiva decolonial, que entende que determinados grupos e suas formas de vida não se constituem nos moldes ocidentais e que seus modos de vida estiveram e estão sob ameaça desde a invasão colonial.

Para refletir sobre essa última questão, é preciso primeiro entender essa categoria: segundo Hartog (2003) o patrimônio é uma categoria ocidental que acompanha a história dessa civilização, trazendo em seu cerne a experiência dessa sociedade em se relacionar com o tempo - passado, presente e futuro.

O autor afirma que para seu surgimento foi necessária a convergência de uma série de fatores, que se deram na tradição europeia: o colecionismo, a preocupação com a conservação e a restauração, a progressiva constituição da categoria de monumento histórico e o elemento determinante – um certo modo de relação com o mundo e com o tempo – uma crise do tempo:

[...] a noção tem uma história: ela não ocorreu em todos os lugares, nem em todos os tempos, nem da mesma maneira. [...] Na tradição europeia, o patrimônio [...] expressa uma certa ordem do tempo, na qual a dimensão do passado conta. Trata-se, porém, de um passado do qual o presente não pode ou não quer se desligar completamente. Quer se trate de celebrá-lo, imitá-lo, conjurá-lo, de extrair prestígio dele ou apenas de poder visitá-lo. [...] se trata do passado - de um certo passado - cuja forma de visibilidade importa no presente (HARTOG, 2013, p. 196-197).

Em suas palavras ao se fundamentar na transmissão e na retórica da perda<sup>29</sup>, o patrimônio evidencia como é regido por uma temporalidade, que vai de um passado ao futuro, em que: o futuro não é mais um horizonte para o qual se caminha, porque há um presentismo exacerbado e um passado que não passa.

Para Gonçalves (2015) o fato de o tempo estar em crise faz com que o futuro seja inibido em favor de um passado que invade o presente na forma de “patrimônios”, que são colecionados e expostos em museus e em espaços patrimonializados, para serem apreciados e consumidos num presente eterno.

Esse regime de tempo característico dos patrimônios é importante de ser pensado sobretudo em expressões da cultura que não estão inseridos na lógica ocidental. Isso porque, nos territórios invadidos pela empreitada colonial existem diferentes maneiras de medir, perceber e experimentar o tempo.

Nyathi (2013), no livro *Patrimônio Cultural do Zimbábue*, aborda as diferenças entre o tempo nos territórios africanos e no Ocidente, em que se este último conceitua o tempo como um conceito linear com passado, presente e futuro infinitos. Já no pensamento tradicional africano o autor afirma que difere porque o tempo tem duas dimensões, um passado longo e um futuro curto (consistindo em eventos que estão ocorrendo):

os africanos se preocupam com o presente e o futuro imediato (referido como salsa em KiSwahili) e com um passado ilimitado (ntolontolo, como diz o escritor veterano Ndabezihle Sigogo, ou zamani em KiSwahili). É essa conceituação que faz os ocidentais dizerem que os africanos "não acreditam no progresso". Não há promessa de uma idade de ouro no futuro, nenhuma promessa de um reino vindouro, ou simplesmente, nenhum mundo por vir como prometido no Judaísmo e no Cristianismo. Em vez disso, a idade de ouro está no passado que se torna um importante ponto de referência. Os sábios são os mais velhos que nasceram antes e estão, portanto, mais próximos da fonte de sabedoria. Diante desse cenário, um milênio, sendo um período de mil anos no futuro, está além do tempo real. Os eventos que ocorrerão daqui a mil anos

---

<sup>29</sup> Gonçalves (2015) argumenta nesse sentido de como a noção moderna de patrimônio surgida no âmbito dos Estados nacionais, emergiu com o sentimento coletivo de que esse patrimônio estava sob ameaça de destruição, imbuindo de uma retórica da perda, caracterizada por uma possível condição de declínio e desaparecimento.

são inconcebíveis. O milênio é, portanto, "sem tempo" de acordo com o pensamento africano (NYATHI, 2013, online, tradução nossa).

Trazendo outras referências ele explica como o tempo é calculado para fins concretos e específicos do contexto local do Zimbábue trazendo exemplos a partir da linguagem que expressam isso: “Empondo zankomo” hora do dia em que está amanhecendo e só é ver o gado adormecido pelos chifres; os meses lunares baseiam-se nas condições climáticas ou outros fenômenos naturais, como Zibandela (janeiro) mês lunar em que os caminhos são cobertos pelo cultivo de grama; e as estações do ano, para os Kalanga, o verão é conhecido como hiha - a época em que a comida é abundante.

Aqui nas Américas, a noção ñawpa junto com outros advérbios de tempo em Quechua, um dos idiomas de povos originários mais falado da América do Sul, se mostra como mais um exemplo na língua de outras relações com o tempo.

Martina Faller (2003, p. 5) identificou em suas análises que em Quéchua existem “expressões que colocam o futuro ou o passado em relação ao corpo humano. Em outras palavras, o observador do tempo não é conceituado dentro do tempo, como dentro de um rio, mas está observando de fora”.

Segundo a pesquisadora, muitos termos do idioma já foram estudados para compreensão de suas significações, entre eles ñawpa(q) - 'na frente' para se referir a tempos passados e qhipa - 'atrás' para se referir a tempos futuros, cuja explicação conceitual liga-se a um entendimento que o passado pode ser visto, e o futuro não:

a frase quíchua ñawpa pacha (pacha - 'tempo / espaço') é etimologicamente derivada de ñawi - 'olho', e que, portanto, esta expressão se refere ao tempo diante dos olhos, que está na frente do EGO. Porém esta expressão não tem necessariamente de ser interpretada desta forma. Literalmente significa 'tempo (do) olho', que também pode ser entendido como 'tempo no olho'. Na verdade, existe uma metáfora conceitual andina, em que as experiências são armazenadas na memória dos olhos (FALLER, Martina, 2003, p. 4).

Outra característica importante é o fato de o tempo ser cíclico e não linear, baseada no ciclo solar. A zero hora no conceito andino está ligada à hora do nascer do sol, até atingir o zênite e chegar ao pôr do sol, entrando na noite, até chegar à meia-noite, e o sol nascer novamente para o novo dia<sup>30</sup> (FALLER, Martina, 2003).

---

<sup>30</sup> a. tutamanta wichay - entrada da manhã; b. kuska p'unchaw kinray - meio-dia; c. inti haykuy uray - descida da entrada do sol; d. tuta haykuy uray - descida da entrada noturna; e. Kuska Tuta Kinray – meia noite; e. pacha illariy wichay - nascer do sol (FALLER, Martina, 2003).

Aqui no Brasil, várias etnias indígenas apresentam em suas culturas relações com o tempo que são distintas do modelo ocidental, da qual cito o povo Amondawa, que estão localizados na terra indígena Eu Wau Wau, em Rondônia, onde também habitam outros povos de língua kagwahiva da família linguística Tupi-Guarani (SOCIOAMBIENTAL, 2021).

Em um estudo realizado por Chris Sinha *et al* (2014) foi identificado como os Amondawa não empregam cronologias cardinais, como idades dos indivíduos, ou cronologias ordinais, como calendários anuais ou mensais, sendo também ausente um termo abstrato para tempo, sendo usada em seu lugar a palavra kuara (sol) para denotar intervalos de tempo em geral, uma vez que é o movimento do sol que governa a passagem das horas do dia e das estações.

Linguisticamente utilizam uma divisão do tempo baseada em duas estações: a estação seca Kuaripe ‘ao sol’ e a estação chuvosa Amana ‘chuva’, fazendo com que se marque a passagem das estações por meio de mudanças no clima, mudanças na paisagem, e pelo ritmo das atividades agrícolas (SINHA, Chris, *et al*, 2014).

Com relação à idade, os indivíduos são categorizados em termos de estágios ou períodos do tempo de vida, com base no status social e papel, e posição na ordem de nascimento da família, sendo obrigatório para cada indivíduo mudar seu nome ao mudar de uma vida estágio para outro<sup>31</sup>(SINHA, Chris, *et al*, 2014).

Nesses três exemplos compartilham o fato de haver diferentes maneiras de experienciar o tempo o que influencia diretamente na cultura e na maneira como essa se expressa. Com isso, o que se quer chamar a atenção é como o tempo colonial expresso através dos patrimônios e processos de patrimonialização pode ser incompatível com algumas expressões da cultura que não operam nessa lógica temporal linear e nem compartilham dos mesmos valores sobre o passado, presente e futuro.

A partir de todos os tópicos já discutidos aqui, o que se identifica é como é facilmente explicável ocorrer conflitos e ambiguidades a partir dos patrimônios, considerando que:

---

<sup>31</sup> “O principal evento que pode causar uma mudança de nomes é o nascimento de um novo membro da família. O novo bebê receberá um nome de "recém-nascido" e pode até mesmo assumir um nome anteriormente mantido pelo membro mais jovem da família existente que então assume um novo nome. Independentemente do nome dado ao recém-nascido, todos os filhos existentes irão adquirir um novo nome. A outra situação que pode provocar a mudança de nomes é uma mudança no papel do indivíduo na família ou em grupo. Nenhum indivíduo pode ser uma criança para sempre, em outras palavras, não se pode ter um nome de criança além de um certo estágio da vida. Eles têm que crescer e assumir responsabilidades na família. Por exemplo, quando um filho mais velho muda de nome, o pai também muda de nome. Uma mulher adulta vai mudar seu nome quando se casar, e seu nome anterior irá para a irmã mais nova” (SINHA, Chris, *et al*, 2014, p. 153-154, tradução nossa).

- surge em uma sociedade e é exportada para outras partes do mundo, sobretudo por conta da expansão colonial, processo que não ocorre sem opressão (e do ponto de vista da memória, não ocorre sem memoricídios);
- seus pressupostos baseiam-se em uma relação com o tempo que é linear e envolve o passado (algo relevante de preservação/salv guarda), presente (momento em que ações de reconhecimento-valorização-preservação ocorrem), futuro (visando garantia de acesso e fruição para as gerações futuras);
- os patrimônios como fruto da modernidade e sociedade ocidental não podem ser separados do seu sistema econômico – capitalista - outro gerador de conflitos, sobretudo em sociedades que estão baseadas em outros sistemas porque tendem a mudar os vínculos comunitários e as relações sociais<sup>32</sup>;
- os valores de definição e escolha, são pautados em critérios ocidentais modernos que tendem a ser incompatíveis com os valores de outras sociedades;
- orientados enquanto um direito (direito cultural - direito à memória) e um dever (de preservação - salv guarda): o primeiro um regime jurídico da sociedade ocidental e o segundo se liga a valores da referida sociedade, conforme mencionado no tópico anterior;

É nesse sentido que Gonçalves (2015) afirma o debate sobre os patrimônios não deve estar limitado, do ponto de vista analítico, às tarefas de descobrir, de defender e de preservar “identidades” supostamente dadas. Ele defende que a noção deve ser problematizada, discutindo como a noção de “patrimônio” emerge na história da modernidade e quais os perfis semânticos que ela veio a assumir.

Reconhecendo a relevância dos patrimônios na preservação de inúmeros bens culturais e naturais, não se pode ignorar alguns aspectos, como a transformação desses bens uma vez

---

<sup>32</sup> Maider Maraña (2015) afirma como alguns lugares (bem como algumas expressões inscritas na lista do Patrimônio Imaterial) passaram por transformações uma vez reconhecidos em escala internacional, ao se converterem em um produto feito para o turismo, perdendo o vínculo de ser inerente a uma comunidade. Nas palavras dela: “Alguns especialistas chegam a afirmar que certas restrições de desenvolvimento impostas a lugares incluídos em sítios registrados podem até violar direitos básicos das comunidades. Neste ponto, também é conveniente lembrar que a Convenção só permite que sítios sejam inscritos na lista do Patrimônio Mundial se forem apresentados pelos Estados, o que obviamente pode gerar casos de discriminação de certas comunidades em relação a outras. Alguns países aproveitam para impor uma identidade nacional vinculada ao grupo sócio politicamente dominante ou a uma determinada etnia, tornando-a invisível e negando os direitos culturais de outras comunidades. Assim, ‘a definição [do que é patrimônio] está ligada às estruturas de poder na sociedade’. Junto com isso, nos últimos anos a politização da tomada de decisões pelo Comitê do Patrimônio Mundial, órgão decisório da Convenção, tem sido por vezes alarmante, distanciando-se cada vez mais das recomendações técnicas de seus órgãos, às vezes fundamentadas em critérios políticos”.

patrimonializados, nos riscos aos direitos humanos e nem que se trata de um tempo e valores coloniais que embasam a noção:

**No noroeste da África, os Batamaliba são conhecidos pela sua arquitetura singular.** Suas casas são especialmente apreciadas, no Ocidente, pela sua forma estética. **Há alguns anos, a Unesco tombou muitas dessas casas como “patrimônio da humanidade” [...]. Ocorre no entanto que, do ponto de vista nativo, as concepções de casa e de arquitetura não coincidem com as concepções ocidentais.** [...] Primeiramente, as casas são construídas para abrigar famílias extensas. Além disso, são pensadas pelos Batamaliba como seres vivos. Eles as descrevem usando como referência as diversas partes e o funcionamento do corpo humano: uma casa tem cabeça, pernas, braços, boca, partes sexuais etc. Ela deve ser cuidada, alimentada, protegida, como qualquer ser humano. Cada uma das casas tem uma biografia que se confunde com a biografia do homem mais velho da família. Quando este morre, a casa tem necessariamente de ser demolida. Algumas de suas partes são usadas para os descendentes construírem uma nova casa. [...] Diante desses fatos, cabe a pergunta: **como preservar essas casas como “patrimônio”, nos termos em que os representantes da Unesco entendem essa categoria? Afinal, para os Batammaliba, sua concepção de patrimônio inclui necessariamente a construção, a manutenção e a destruição ritual da casa** (GONÇALVES, 2015, p. 221-222, grifo nosso).

Quando se preserva expressões da cultura que tem valores não ocidentais, ainda que se justifique que se faça visando à manutenção e à salvaguarda de culturas tradicionais, o que ocorre de fato é uma preservação para o Ocidente no sentido que toda a lógica envolvida é proveniente daquela cultura, assim como as transformações que geraram a necessidade de algum tipo de intervenção protetiva, tal como avanço da modernidade e a retórica da perda.

Assim, ao ter iniciado nessa seção reflexões sobre os conflitos entre representatividade dos patrimônios nas democracias, é indiscutível como os conflitos, as controvérsias e os embates não podem existir apartados dos patrimônios, haja vista os valores, interesses e relações de poder que confluem no campo.

Considerando essa relação entre patrimônios e seu surgimento em um contexto de formação dos Estados-Nações europeus e do colonialismo, não se pode pensá-lo dissociado das colonialidades. Quando se volta o olhar para a discussão de representatividade e a desigualdade que existe nos patrimônios ao considerar uma perspectiva de gênero, raça, etnia ou classe, é possível estabelecer as dependências entre essas desigualdades e a colonialidade dos patrimônios.

Levando em conta as questões de gênero no patrimônio, não é recente as críticas sobre a ocorrência por exemplo de apagamento da memória das mulheres e de demais desigualdades de gênero no âmbito do patrimônio.

Institucionalmente, foi reconhecido nos anos 2000 que a igualdade de gênero é Objetivo de Desenvolvimento do Milênio nº 3, em confirmando seu poder de transformação positivo para outros objetivos de desenvolvimento, sendo também assentido que o alcance da igualdade de gênero é tanto uma questão de direitos humanos quanto uma agência de desenvolvimento, em que a cultura e por extensão o patrimônio são espaços onde não se exclui a manifestação dessas desigualdades (UNESCO, 2015).

Nesse sentido que Laurajane Smith (2008b) ao discutir sobre gênero e patrimônio, enfoca no que se refere às mulheres, argumentando que se estas são invisíveis e subestimadas em sua representatividade e presença nos patrimônios, o que ocorre é um reforço nas desigualdades e na falta de reconhecimento às identidades das mulheres, em seus valores sociais e suas experiências para as sociedades.

Nesse sentido, a próxima seção buscará abordar as intersecções entre gênero, estudos étnico-raciais e patrimônios a partir de uma perspectiva decolonial, visando apontar os limites do patrimônio e fomentar alternativas.

#### 4 MEMÓRICÍDIOS, MULHERES E CULTURAS

O silêncio é esquecimento  
e a memória  
um campo  
de incertezas

*Dia Nobre*

Toda invasão colonial origina invenções. A invenção de um território a ser “descoberto” e conquistado; a invenção de justificativas em defesa das brutalidades empreendidas contra pessoas, contra animais e contra a natureza; a invenção de sistemas de classificação hierarquizantes pautadas em gênero, em raça, em sexualidade, em classes, em crenças religiosas; a invenção de narrativas que invertem a barbaridade da empresa colonial em atos heroicos para a construção da história oficial que privilegia a perspectiva do colonizador.

Mudimbe (2019) esclarece que colonialismo e colonização são provenientes do latim *colĕre* que significa cultivar ou projetar. A projeção configurou-se enquanto uma ferramenta colonial de dominação dos povos colonizados visando à transformação destes à semelhança dos colonizadores.

Sabendo que não há colonialismo/colonialidade sem racialização/racismo, Grada Kilomba (2019) afirma que a projeção é parte da negação, um dos cinco mecanismos de defesa do ego utilizados pela pessoa branca colonizadora para manter e legitimar as estruturas violentas de exclusão racial.

Segundo ela, a informação original e elementar é negada (de que pessoas brancas produzem o racismo e com elas inúmeras práticas de violências) e projetada sobre a/o outra/o em uma inversão que transforma as pessoas colonizadas em inimigas intrusivas. Em resumo, a autora nos diz que o branco colonizador se torna a vítima compassiva, tornando-se oprimido e o oprimido, o tirano.

Destaca-se a centralidade da raça uma vez que essa invenção ocupa um lugar fundante “na lógica da colonialidade do poder e, conseqüentemente, tem ordenado mais fortemente as relações de gênero na produção de subalternidades e subjetividades femininas estigmatizadas”, de acordo com Magda Dimenstein et al (2020, p. 9), constituindo-se como duas invenções hierarquizantes que não podem ser pensadas separadamente nas Américas, pois ao darem “significado aos corpos e, sob o viés da colonialidade, legitimam a dicotomia humano/não humano ao reposicionar as relações de superioridade e inferioridade entre o homem ocidental e as/os colonizadas/os.”

Considerando o sistema de gênero colonial/moderno como responsável por essa subjugação – tanto dos homens como das mulheres de cor, Maria Lugones (2020) afirma que o sistema se ancora tanto no dimorfismo biológico e sua relação com a construção dicotômica do gênero, quanto com a heterossexualidade.

Pensando no gênero enquanto uma categoria útil para análise histórica, usando as palavras de Joan Scott (2019, p. 67) em seu famoso artigo publicado na década de 1980, pode-se considerá-lo, como uma maneira de indicar construções sociais sobre os supostos papéis próprios aos homens e às mulheres, sendo “constitutivo de relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos; e [...] uma forma primeira de significar as relações de poder”.

Anos mais tarde, Judith Butler (2010) questionando a distinção sexo-gênero e o fato das mulheres se configurarem como sujeitas centrais para o feminismo e suas teorias, desconstrói os essencialismos sobre a concepção de mulheres, bem como defende que tanto o sexo quanto o gênero são construídos socialmente. Em sua concepção “gênero é a estilização repetida do corpo, um conjunto de atos repetidos no interior de uma estrutura reguladora altamente rígida, a qual se cristaliza no tempo para produzir a aparência de uma substância, de uma classe natural de ser” (BUTLER, 2010, p. 59).

As autoras, cada uma em seu tempo e abordagem de estudo, fazem parte do cânone dos estudos de gênero e ajudam a ilustrar de maneira generalizante teorizações feitas nesse campo, independente de se darem sob o viés da concordância, da discordância ou da reformulação, mas que contêm em seu cerne a discussão sobre sexo biológico, supostos papéis sociais para o que se entende como homens e mulheres e a performatividade dos corpos.

No âmbito dos estudos decoloniais, a compreensão de gênero e patriarcado costuma-se dividir entre abordagens que consideram inexistentes essas categorias no período pré-invasão e aquelas que observam sua existência ainda que de forma menos intensa ou diferenciada.

A concordância entre essas diferentes concepções, localiza-se no fato de que pesquisadoras/es compartilharem o entendimento que houve um agravamento assimétrico das relações de “poder e subordinação estabelecidas com a colonialidade, principalmente [...] às mulheres de cor, na medida em que as sociedades indígenas e africanas foram reconfiguradas num processo de penetração de um patriarcado branco, ocidental, heterossexual, burguês e de padrão binário” (Marina Lis WASSMANSDORF, 2017, p. 6).

Entre as autoras que defendem a existência de gênero e patriarcado no período pré-invasão pode-se citar Rita Segato, Julieta Paredes, Lorena Cabnal, nomeando-o como patriarcado originário ou patriarcado pré-colonial. Maria Lugones e Paula Gunn Allen,

defendem por sua vez que havia uma ginecracia igualitária, para usar o termo de Lugones (2008) em seu texto “Colonialidade e gênero” trazendo vários exemplos da supremacia espiritual e política das mulheres no contexto pré-invasão e que foram transformados com os anos de colonialismo.

Para Marina Wassmansdorf (2017) é possível identificar três perspectivas de gênero nos estudos decoloniais a partir de: Rita Segato que pensa o gênero na diferença, Julieta Paredes que vê o gênero como denúncia a ser descolonizado e Maria Lugones que concebe o gênero em sua dimensão interseccional.

Independente do ponto de vista, é indiscutível que após a invasão as colonialidades instituíram problemas de gênero e raça, só existentes nessas formulações porque importaram hierarquias, desigualdades e formas de pensar que advinham da experiência binarizada da Europa.

Trazendo mais uma vez Lugones (2008), que pensando sobre a colonialidade patriarcal e racializada, afirmava como essas categorias são entendidas como homogêneas e selecionam o grupo dominante como norma: a categoria “homem” seleciona como norma os machos brancos burgueses heterossexuais, a categoria “mulher” seleciona como norma às fêmeas burguesas brancas heterossexuais, o “negro” seleciona os machos heterossexuais negros e assim por diante, e tendo como princípio características biológicas como definidoras.

Sob uma outra cosmopercepção<sup>33</sup> Oyèronké Oyěwùmí (2021) pensadora feminista nigeriana observa que a biologia aparece como um imperativo nas teorias ocidentais mesmo quando pretende-se falar a partir da ideia de construção social.

Isso se dá porque em sua análise é no ocidente que emerge a noção que as sociedades são constituídas de corpos: tanto como metonímia para a biologia, quanto para fisicalidade com que elementos do corpo se fazem presentes na cultura. E a razão pelo qual ela afirma que o corpo ocupa tanta presença no ocidente, decorre do fato da visão ser o sentido mais usado, e o olhar é um convite para diferenciar.

Epistemologicamente o termo cosmovisão, frequentemente é utilizado no Ocidente para se referir a lógica cultural de uma sociedade, serve de exemplo para demonstrar através das palavras, o privilégio do sentido da visão no âmbito dessas sociedades sendo a forma pelo qual percebem ou “enxergam” a diversidade do mundo. No que se refere à práxis, a diferenciação

---

<sup>33</sup> Conceito da autora como alternativa ao conceito de “cosmovisão” por considerá-lo eurocêntrico, uma vez que privilegia a visão (sentido pelo qual o mundo é percebido no Ocidente) para análise/entendimento das culturas. Cosmopercepção é segundo ela uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais (OYĒWŪMÍ, 2021, p. 29).

dos corpos em termos de sexo, cor da pele, peso ou demais aspectos da aparência são um testemunho do poder que o “ver” ocupa na lógica Ocidental (OYĚWÙMÍ, 2021)

E já que está se falando sobre palavras, sua observação sobre o “ver” no mundo ocidental, pode ser exemplificado também ao pensarmos nos termos utilizados para expressar a opinião/perspectiva/convicção de alguém em que geralmente utilizamos palavras como: ponto de vista, sob a ótica, observando pelo ângulo, observando pelo prisma, em seu olhar, em sua visão, desvelar, quadro de análise, cena/cenário, que sempre remete a ideia de ver ou de imagem. Outras palavras como esclarecer, clarificar, iluminar são utilizadas para falar de algo que foi retirado do escuro, enquanto algo incompreensível/ininteligente, e trazido para o branco da luz, e, portanto, tornado esclarecido/compreendido.

Esses exemplos citados, servem tanto para mostrar a preponderância da visão como sentido norteador do pensamento ocidental, quanto para o aspecto de raça que perpassa a construção da língua, nesse caso portuguesa, em que o claro/branco aparece relacionado a palavras com conotação de “tornar compreensível” fazendo por oposição o fortalecimento da ideia de que escuro/preto é algo que não se compreende, que é “obscuro”.

Nas palavras de Oyèronké Oyěwùmí (2021, p. 39) essa é “uma lógica cultural ‘biológica’”. É possível pensar ainda mais sobre essa “bio-lógica” trazendo Munanga (2003) e seu estudo sobre a construção histórica do conceito de raça. Ele afirma que inicialmente utilizada nas Ciências Naturais, como Zoologia e na Botânica para classificar as espécies animais e vegetais, o conceito de raça passou a atuar nas relações entre classes sociais da Europa, para legitimar relações de dominação/sujeição entre classes, sem que houvesse diferenças morfológicas notáveis entre os indivíduos.

Essa forma de classificação, que já vinha sendo empreendida desde os processos de colonização, ganha no século XVIII a partir dos filósofos iluministas a compreensão da cor da pele como um critério fundamental de diferenciação das raças, acrescidas no século seguinte de outras especificações morfológicas como forma do nariz, lábios, queixo, formato do crânio para diferenciação das pessoas (MUNANGA, 2003).

E ainda que no século XX as pesquisas científicas verifiquem que a raça não é uma realidade biológica que expõe diferenças no sentido de superioridade ou inferioridade, mas apenas um conceito cientificamente inoperante para explicar a diversidade humana e dividi-la em raças estanques, a classificação enquanto uma categoria que instrumentaliza o pensamento em um processo de hierarquização, pavimentou o caminho do racismo (MUNANGA, 2003)

Sabendo que com a expansão do colonialismo europeu por diversos continentes, a imposição mundial de uma classificação racial e de gênero, inventou não somente novas

identidades geoculturais para territórios onde hoje se localizam países da América, África, Ásia ou Oceania, mas sobretudo identidades sociais raciais e de gênero, Oyèwùmí (2021) discute sobre a invenção das mulheres.

Em seus estudos a partir da sociedade iorubá<sup>34</sup>, Oyèronké Oyèwùmí (2021) expõe que as hierarquias presentes nessa sociedade no século XIX não eram determinadas pela fisicalidade dos corpos ditos masculinos ou femininos, mas sim pela senioridade, ou seja, baseada na idade cronológica.

As invenções e distorções, segundo sua crítica vem da hegemonia ocidental nos estudos africanos e o problema da importação de conceitos e categoriais ocidentais para os estudos desse país, sobretudo por feministas africanas que classificaram a sociedade iorubá como patriarcal, utilizando categorias generificadas, porém:

O problema em avaliar as culturas igbô e iorubá com base em seu outro cultural (o Ocidente) é que as sociedades africanas são deturpadas, sem antes apresentar suas posições. A descrição da família iorubá por Pearce, consistindo de “um patriarca suas esposas e seus filhos com suas esposas”, soa como uma representação do *pater familias* dos romanos ou uma descrição de Abraão na Bíblia (OYÈWUMÍ, Oyèronké, 2021, p. 52)

Escrever sobre os povos iorubás em inglês levou a uma série de distorções sobre a realidade iorubá. A autora critica as pesquisas e os estudos das sociedades africanas, que desconsideraram a língua iorubá, para usar a língua do Ocidente – o inglês, trazendo implicações não somente semânticas, como também epistemológicas que afetaram o tipo de conhecimento produzido.

Sobre essa questão, Linda Tuhiwai Smith (2018, p.75), que reflete sobre o colonialismo e imperialismo a partir dos povos originários da Nova Zelândia, traz o conceito de “superioridade posicional” significando os “modos pelos quais o conhecimento e a cultura foram tanto partes integrantes do imperialismo quanto matéria prima e força militar. O conhecimento estava ali para ser descoberto, extraído, apropriado e distribuído”.

Assim a autora afirma que o conhecimento ocidental e a ciência configuram-se como beneficiários da colonização dos povos originários dos territórios invadidos, e que o conhecimento produzido por meio da colonização tem sido usado para colonizar. Não por acaso a palavra pesquisa/pesquisador quando mencionada no âmbito indígena provoca silêncios, evoca memórias ruins e desconfiança (SMITH, 2018).

---

<sup>34</sup> Cujo idioma foi reconhecido como patrimônio imaterial no estado do Rio de Janeiro, Lei nº 8085 de 28 de agosto de 2018: <https://gov-rj.jusbrasil.com.br/legislacao/619075325/lei-8085-18-rio-de-janeiro-rj>

Refletindo sobre alguns verbos que são utilizados para descrever os objetivos das pesquisas, tais como explorar, garimpar ou minerar, se identifica esse sentido de devastação de conhecimentos decorrentes da empreitada colonial que a autora fala.

É por essa razão que, se a busca é entender uma sociedade não ocidental, os parâmetros de análise devem ser ela mesma, e não o ocidente. Em vista disso, Oyèronké Oyěwùmí (2021) reitera que o gênero não era um princípio organizador na sociedade iorubá, explicitando isso a partir da terminologia dessa cultura.

As categorias *obìrin* e *òkùnrin*, habitualmente traduzidas como fêmea/mulher e macho/homem, são um erro. *Rin* enquanto sufixo comum às duas palavras se refere à ideia de humanidade, enquanto *obìn* e *okùn* especificam a variedade da anatomia, porém esses não podem ser equiparados à concepção de sexo do Ocidente, uma vez que diferente de homem/mulher que representam categorias de privilégio/subordinação, *òkùnrin* não é a norma e *obìrin* não é a *outra* da norma, ou seja, não denotam categorias generificadas de privilégios, desvantagens e outridades (OYĚWÙMÍ, Oyèronké, 2021).

Em outro exemplo, a autora cita que todos os pronomes e quase todos os nomes não são generificados, havendo por sua vez, a prevalência da categorização etária na língua iorubá. Pronomes como *ó* e *wón* fazem a distinção entre pessoas mais velhas e as mais jovens nas interações sociais, sendo imprescindível estabelecer quem tem mais idade em interações sociais já que somente pessoas mais velhas podem chamar o nome de outra pessoa.

Como consequência, os termos de parentesco também são codificados pela relatividade etária onde: *àbúrò* concerne a todas/os parentes nascidas/os depois de uma determinada pessoa (inclui irmãs, irmãos e primas/os). *Ìyá* e *bàbá* são categorias de parentalidade, intimamente ligado com a vida adulta e possibilidade de procriação (não são opostos de forma binária, mas sim em relação), e usados para se referir a pessoas idosas em geral. Há ainda *òmọ* que é frequentemente traduzida como criança, mas denota descendência independentemente da idade ou sexo, uma vez que uma mãe de 70 anos pode se referir a sua prole de 40 anos como *òmọ 'mì* (minha criança) (OYĚWÙMÍ, 2021).

As diferenças entre as conceituações iorubás e inglesas podem ser entendidas por intermédio dos seguintes exemplos. Em inglês, à pergunta “Quem estava com você quando você foi ao mercado?”, alguém poderia responder: “Com meu filho”. Para a mesma pergunta em iorubá, alguém responderia: *Òmọmì* (com minha cria ou prole). Somente se a anatomia da cria fosse diretamente relevante para o tópico em questão, a mãe iorubá acrescentaria um qualificador como, “*Òmọmì òkùnrin*” (minha cria, o macho). Caso contrário, a ordem de nascimento seria o ponto de referência mais significativo socialmente. Nesse caso, a mãe iorubá diria: *Òmọmì àkóbí* (minha cria,

nascida primeira). Mesmo quando o nome da criança é usado, o gênero ainda não é indicado porque a maioria dos nomes iorubás é sem gênero (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 84, *grifos da autora*).

Esses exemplos a partir de pronomes e parentalidades são apenas alguns dos referentes à estrutura social iorubá. Nessa sociedade, apesar de fazer distinções relacionados às diferenças anatômicas para macho e fêmea, o sistema sexo-gênero não possui a mesma importância e relação de poder que ocupam no Ocidente.

A dimensão da senioridade como estruturante da organização social desse povo, traz outros referentes de análise uma vez que a senioridade não é dicotomizada, nem fixada no corpo, mas sim no tempo posto que “é relacional e situacional, pois ninguém está permanentemente em uma posição de uma idade maior ou menor; tudo depende de quem está presente em qualquer situação” (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 83). Assim as hierarquias sociais são fluidas e não fixas como no Ocidente.

As mulheres como invenção, são na visão da autora uma categoria de diferenciação euroderivada que generificaram a linguagem, oralitura e a cosmopercepção iorubá a partir do processo de colonização.

No âmbito brasileiro esse processo de generificação também pode ser identificado. Tomando como base cartas jesuíticas escritas no primeiro século de invasão, é possível constatar que as mulheres indígenas não se viam como mulheres e, portanto, não se nomeavam assim, bem como não se relacionavam apenas de forma monogâmica e heterossexualmente, e não ocupavam o papel generificado e racializado que o empreendimento colonial pressupunha:

[...] e o peccado contra natureza, que dizem ser lá mui commum, o mesmo é nesta terra, de maneira que ha cá muitas mulheres que assim nas armas como em todas as outras cousas seguem officio de homens e têm outras mulheres com quem são casadas. A maior injuria que lhes podem fazer é chamal-as mulheres. Em tal parte lh'o poderá dizer alguma pessoa que correrá risco de lhe tirarem as frechadas (CORREA, 1551, p. 97).

Revisitando alguns mitos de origem de povos indígenas aqui do Brasil também é possível identificar não somente a existência de outras explicações para o surgimento de tudo que existe, mas também de formas outras de organizações sociais que indicam o que hoje se nomearia por mulheres, em posições distintas aquelas reservadas pelo pensamento colonial.

Para os povos Desana a origem do mundo provém de Yebá Bꞑró a “avó do mundo ou avó da Terra” criada por si mesma e por isso chamada de a “Não Criada”. Depois de ter aparecido no Ʋhtāboho taribu “o quarto de quartzo branco” ela começou a pensar sobre como

deveria ser o mundo, e do seu pensamento surge uma esfera nomeada por ela de *Umako wi* “Maloca do Universo”. Ao mascar *ipadu*<sup>35</sup>, usou-o como matéria-prima para a criação dos *Umakoñehkūsuma* os “avós do mundo”, seres eternos como trovões que receberam distintas localizações na Maloca do Mundo e a responsabilidade de criar a luz, rios e a humanidade (PÃRÕKUMU; KÊHÍRI, 2019).

Yebá *Buró* tirou do seio esquerdo sementes de tabaco, grãos minúsculos, e os espalhou em cima dos parís. Depois tirou leite, também do seio esquerdo, que ela derramou por cima dessas esteiras. A semente do tabaco era para formar a terra e o leite, para adubá-la (PÃRÕKUMU; KÊHÍRI, p. 22, 2019).

Para os Makurap, há o mito das *Kaledjaa-Ipeb*<sup>36</sup> filhas de um *Txopokod*, um ser encantado. Essas mulheres amazonas/sem homens detinham os segredos das folhas, caças e pescas. Entre outros povos, também há mulheres sem homens, cujos nomes e histórias variam, sendo *Wãnzei warandé* para os Aruá, *Namwü* para os Arikapú e *Pakuredjerui aoné* para os *Djeoromitxí* (MINDLIN, 2014).

Ainda entre os Makurap há uma história<sup>37</sup>, sobre o tempo em que mulheres não possuíam o sistema reprodutor feminino e nem seios, engravidando pelo pé sem sentir dores do parto. Há outra história sobre a menstruação dos homens<sup>38</sup>, existente tanto nos Makurap quanto *Suruí Paiter*<sup>39</sup> que ficam com raiva/incomodados das mulheres não menstruarem e jogam/passam seu sangue nelas, invertendo a situação. Há ainda entre os *Mundukuru* uma história sobre “Quando mandavam as mulheres”:

Em tempos que vão longe, as mulheres habitavam o *ekçá* – a casa dos homens – e os homens alojavam-se numa vasta casa coletiva. Os homens tinham que fazer todo o trabalho para as mulheres: caçar, buscar lenha, tirar mandioca, espremer e fornecer farinha [...] E como se não bastasse, iam buscar água no rio. [...] Um dia caminhando pela mata, três mulheres – *Iaiubêri*, que iria se tornar cacique dos *Mundukuru*, *Taimbiru* e *Parauarê* – receberam três flautas que emitiam um som encantador. Elas lhes deram o nome de “*caduquê*” por causa do seu som sagrado. As flautas estavam no fundo de um pequeno rio [...] entregues por três peixinhos [...] que disseram] – Não esqueçam: venham todos os dias tocar as flautas aqui perto do rio para nos alegrar; porém nunca

<sup>35</sup> Arbusto muito semelhante à coca, com menor concentração de alcaloides, cultivada pelos indígenas do alto Amazonas.

<sup>36</sup> “As mulheres sem homens, as amazonas, as *kaledjaa-ipeb*, mulheres pretas”, narrador: *Iaxuí Milton Pedro Mutum Makurap*, livro *Moqueca de Maridos* organizado por Betty Mindlin.

<sup>37</sup> “Quando as crianças nasciam pela unha do pé”, narradora: *Überiká Sapé Makurap* e *Aroteri Teresaa Makurap*, livro *Moqueca de Maridos* organizado por Betty Mindlin.

<sup>38</sup> “A menstruação dos homens”, narradora: *Etxowe Etelvina Tupari*, livro *Moqueca de Maridos* organizado por Betty Mindlin a partir das narrações de histórias de povos diversas etnias.

<sup>39</sup> “A menstruação”, narrador: *Gakaman Suruí*, livro *Vozes da Origem* organizado por Betty Mindlin a partir das narrações de histórias dos *Suruí Pater*.

deixem que os homens descubram seu segredo. [...] Os homens, por sua vez, já cansados de fazer as tarefas da aldeia, começaram a desconfiar da saída diária das mulheres [...] passaram a segui-las. Elas nem desconfiavam, [...] quem se afastasse da aldeia era punido por leis severas. Mas [...] dispostos a descobrir a verdade [...] viram-nas tocando as flautas. [...] Assim, planejaram um meio de furtar as flautas. Alguns dias depois conseguiram surrupiá-las e experimentaram tocá-las. [...] As mulheres ficaram muito tristes porque já não dispunham das flautas [...] e porque seria dos homens o domínio da aldeia. Desse modo, os homens transformaram a casa coletiva no *Ekçá*, local em que as mulheres nunca mais poderiam entrar. As flautas [...] uma vez por ano [...] as mulheres poderiam pegá-las e tocá-las, mas nunca mais recuperaram o poder sobre a aldeia (MUNDUKURU, 2001, p. 19-22, *grifo do autor*).

Em todos esses mitos, carregados de etnoinformações que possibilitam a ocorrência de processos informemoriais (PINHEIRO, Mariza de Oliveira, 2019) permite observar a existência de outras ordens explicativas do mundo, e sobretudo a existência de outras relações de poder. Com a invasão colonial, o termo mulher e as supostas funções a elas associadas foram incorporadas através da imposição, obliterando possibilidades de existir/ser para além dos binarismos, instaurando a opressão patriarcal que antes só existia no mesmo molde nos territórios ocidentais.

Nessa linha de pensamento, Mónica Eraso (2021, online) em seu ensaio<sup>40</sup> afirma que para os colonizadores a América era vista como paraíso “pornotropical”, lugar libertino e de pecado, como estava descrito a carta do jesuíta Pero Correa anteriormente citado, onde papéis sexuais e de gênero eram invertidos. Monica complementa afirmando que a subjetividade dominante (o ego conquistador) que se constrói durante a conquista é também um ego fálico, que reafirma sua posição de superioridade por meio da inferiorização de outros povos.

Seu traço marcante segundo ela, é que a conquista da América se configurou como uma ocasião ideal para criar os alicerces da masculinidade moderna: guerreira, cristã, viril e com a necessidade de demonstrar constantemente o poder de sua potência sexual, a partir da subjetividade hegemônica da modernidade / colonialidade.

Silvia Cusicanqui (2010) ao analisar a história colonial andina a partir do que ela nomeia por colonialismo interno, reitera como as palavras impostas pelo colonizador foram e são usadas para encobrir, fazer registros ficcionais, velar a realidade e expressar eufemismos. Citando a língua aymara e quéchua, ela exemplifica como não há nesses idiomas palavras equivalente à opressão ou exploração. A ideia mais próxima em aymara é “jisk’achasiña” ou “jisk’achaña” que remete a redução da importância associada a uma condição humilhante da servidão.

---

<sup>40</sup> Ordo Corpis: notas para una cartografía sexual de la conquista.

No que se refere as mulheres, eram valorizadas por suas experiências e trabalhos sem conceituações pejorativas decorrentes da idade, diferentes das sociedades colonizadoras cuja noção de etarismo resumiam o valor de uma mulher por um determinado padrão de beleza e juventude (CUSICANQUI, Silvia 2010).

Inúmeros exemplos poderiam ser citados, advindos tanto do território nomeado por brasileiro, latino-americano ou ainda lugares colonizados fora desse continente, recuperados para menção de formas outras de organização social que não os impostos pela experiência colonial patriarcal racista.

Por essa razão, Maria Lugones (2020) fala que é preciso buscar entender o lugar do gênero em sociedades pré-invasão, porque faz rotacionar o eixo de compreensão sobre a magnitude do gênero na desintegração das relações comunais e igualitárias, do pensamento, do ritual, da autoridade e dos processos coletivos de tomadas de decisões.

Além disso, problematizar as características do sistema de gênero e com ela o dimorfismo biológico, a heterossexualidade, a monogamia, bem como a racialização são fundamentais para a compreensão dos alcances, inversões e opressões causados pelo colonialismo/colonialidade. Em suas palavras é preciso pensar o gênero como racializado, uma vez que “a raça não é nem mais mítica nem mais fictícia que o gênero – ambos são ficções poderosas” e causadora de memoricídios (LUGONES, Maria, 2020, p. 73).

Segundo Baéz (2010, p. 309) o memoricídio é algo que acontece quando “se ataca a memória coletiva do grupo a que se quer submeter, especialmente bens culturais que constituem seu patrimônio, porque se tenta ganhar a mente de quem se submete”. Já Missiatto (2021, p. 260) afirma que se trata de uma prática efetiva de assassinato de memórias dos povos subalternizados que se recusa a incorporar os bens dos povos colonizados nos espaços memoriais das sociedades e que depende “das assimetrias impostas pelas relações de poder que garantem a pessoas e instituições o poder de determinar que memórias sobreviverão, bem como aquelas que serão esquecidas”.

Aqui, falo do memoricídio compreendendo-o enquanto ações intencionais e sistemáticas de obliteração das culturas, identidades e formas de organização social de determinados grupos/povos, e que nesse caso se configurou em um instrumento fundamental do colonialismo/colonialidade para a invenção das mulheres nos territórios invadidos, instituindo não somente a generificação, mas também a racialização.

O que quero ressaltar é como as categorias políticas “mulher”, “homem”, “raça” fazem parte de uma ficção colonial que visa materializar uma subjetividade generificada e racializada através de uma série de mononormas (cisgeneridade, heterossexualidade, monogamia) e de

processos de racialização. O memoricídio causado pelo pensamento colonial decorre deste se constituir enquanto uma monocultura de pensamentos, que como na agricultura apenas permite que uma única cultura seja cultivada, indo na contramão da possibilidade da diversidade existir.

Afirmo isso, indo em acordo com Geni Núñez (2021) que explica que a ideologia de um monocultivo do pensamento implica em uma certa agenda de ação no mundo, orientando um certo modo de se vincular com os demais seres: a monocultura da fé (no monoteísmo cristão), a monocultura dos afetos (na monogamia), a monocultura da sexualidade (no monossexismo) e a monocultura da terra, cuja imposição do Um antagoniza com o princípio da floresta, necessariamente múltiplo.

Mas em um mundo onde só seres humanos contabilizam quase oito bilhões de pessoas, sem contar por que de fato não é possível, todas as outras espécies animais e vegetais, qualquer estrutura “mono” e única está fadada ao fracasso. A dissidência, subversão e resistência tem sido uma constante ao sistema colonial racista binário, para aquelas pessoas que ocupam um lugar no mundo fora do padrão normativo colonial, racista e sexista.

Refletindo sobre resistências frente ao memoricídio, é preciso salientar como essas ações de enfretamento se depararam com desafios profundos, considerando como o esquecimento é ontologicamente construído sobre e para o feminino. Para além da conotação patriarcal de patrimônio, utilizado universalmente para se referir ao reconhecimento e valorização de bens culturais a serem preservados como relevantes para cultura, memória e identidade de grupos/povos, ainda que etimologicamente sua acepção se ligue ao homem, na ideia de patrilinearidade, há outros exemplos que se pode citar.

Aleida Assmann (2011, p.165) chama a atenção para conotações sexuais e de gênero no campo da memória. Sua primeira observação recai para a estreita relação entre os meios e as metáforas de memória, evidenciando como essas imagens mentais refletem relações de poder que influenciam processos de recordação e esquecimento.

A partir da escrita como técnica de registro e preservação da memória ela identifica metáforas em escritos de autoria masculina que colocam a mulher jovem como uma folha em branco à espera de acolher em si a escrita do homem, destacando que “na cena escrita sexualizada, o dispositivo da escrita tem conotação masculina (*pen* – pênis), ao passo que a superfície da escrita, a *matrix*, a “virgindade” do papel em branco, feminina”.

Ela também esclarece que essas conotações sexuais e de gênero ultrapassam as metáforas, se ligando com o significado das palavras com sentido de recordar e esquecer. Citando o hebraico, através de um estudo de Jacob Taubes, ela ressalta que nesse idioma o sentido da ideia de memória é construído a partir de um princípio positivo e o esquecimento

por meio de um princípio negativo: “sikaron” “memória” é relacionado a “sakar” “masculino” enquanto “nakab” que significa “perfurar” ou “peneirar” é ligado a “nkeba” “feminino”.

Das reflexões de Aleida Assmann (2011) desponta-se duas observações a serem feitas: uma relativa ao apagamento das mulheres já nas palavras que nomeiam/referem-se a memória na qual há idiomas em que o esquecimento é ligado ao feminino; a segunda referente as formas de registro da memória, como um espaço de investigação para as tentativas de silenciamento e ações de subversão das mulheres.

[...] nos anais da história a fama nunca rima com mulher. Em todas as camadas sociais a mulher constitui o pano de fundo sobre o qual a fama masculina se ergue, luzente. Enquanto as condições para a inclusão na memória cultural forem a grandeza heroica e a canonização clássica, as mulheres serão sistematicamente vítimas do esquecimento cultural: trata-se de um caso clássico de amnésia estrutural (ASSMANN, Aleida, 2011, p. 67).

No caso da escrita, descrito pela autora como meio de eternização e suporte da memória, há a muito, reflexões sobre a profunda e histórica misoginia no campo da escrita, que dependia que tanto mulheres tivessem acesso à educação como de oportunidades para publicarem seus escritos independente da área que fosse. Constância Lima Duarte (2018) fala como em séculos mais recentes como XIX e XX a ideia de uma mulher querendo fazer um curso superior causava comoção, e a publicação de uma obra costumava ser recebida com desconfiança, descaso ou, na melhor das hipóteses, com condescendência.

Se hoje há um número crescente de mulheres autoras, em um passado recente para realizar o desejo de publicar muitas recorreram a pseudônimos, anonimato, juntaram-se para criar jornais/revistas que se converteram em verdadeiras redes intercambiantes de informações e cultura. Outras, apesar de tudo e todos, ousaram escrever publicaram seus livros, que com o tempo se perdiam nas primeiras edições e na poeira dos arquivos (DUARTE, Constância Lima, 2018).

para cada escritora encontrada, outras, muitas outras sucumbiam no silêncio. A censura e a repressão trabalham juntas para destruir o arquivo, antes mesmo de tê-lo produzido, já havia dito Derrida. Pulsões de morte jogam o arquivo na amnésia, na aniquilação da memória, na erradicação da verdade. Não foram poucos os poemas de Aute de Souza que seus irmãos alteraram, antes de enviá-los para a publicação. Também não foram poucas as obras de escritoras queimadas e destruídas por filhos e maridos ciumentos de seus talentos (DUARTE, Constância Lima, 2018, p. 7).

Para além da subversão das mulheres no próprio campo da escrita, muitas pela falta de oportunidade seja de educação, seja de publicação, usaram o campo da voz como instrumento e suporte de transmissão e preservação da memória de seus saberes, práticas, fazeres e tradições. No entanto, tiveram de enfrentar também nesse campo as tentativas de memoricídio e silenciamento que buscavam controlar sua subjetividade e corpos, que se deu pelas mais variadas formas de violência, dentre elas a proibição/recriminação de falar.

Glória Anzaldúa (2009, p. 306, *grifos da autora*) ao falar sobre a quebra da tradição do silêncio, reflete sobre o ditado “*Em boca cerrada no entran moscas*” (Em boca fechada não entra moscas) também comum aqui no Brasil e que muito diz sobre o esforço de silenciar/descrédibilizar mulheres e o que elas têm a dizer. Segundo ela, esse era um ditado que frequentemente ouvia, acompanhado de observações de que “*ser faladeira* era ser uma fofqueira e uma mentirosa, falar demais. *Muchachitas bien criadas*, garotas bem-comportadas não respondem”.

Ela conta ter tido que se confessar com um padre no confessionário por ter pecado ao responder depois de ser repelida pela mãe: “Bocuda, respondona, fofqueira, boca grande, questionadora, leva-e-traz são todos signos para quem é *malcriada*. Na minha cultura, todas essas palavras são depreciativas e aplicadas a mulheres – eu nunca as ouvi aplicadas a homens” (ANZALDUÁ, Glória, 2009, p. 306).

Mas é Silvia Frederici (2019) que nos mostra que essa campanha ideológica de desqualificação do que as mulheres falam, tem origens em ações de muitos séculos atrás. Ela parte de uma análise dos significados de “gossip” termo em inglês cuja tradução primeira refere-se atualmente a “fofoca”, mas que em suas origens era derivada do inglês arcaico e provinha de “god” “deus” e “sibb” “aparentado” significando originalmente “padrinho/madrinha”.

Com o tempo, ela descreve que “gossip” começou a ser usado num sentido mais amplo, podendo significar às companheiras no momento do parto ou amigas-mulheres, sem ter uma conotação depreciativa, mas sim uma forte conotação afetiva-emocional.

Para entender melhor o que causa a mudança de significados, Silvia Frederici (2019, p. 79) recorre aos aspectos históricos culturais do período da Idade Média tardia ao início da modernidade, e identifica no teatro medieval ou em canções populares da Inglaterra, França ou Itália, inúmeras representações com tema “mulheres e suas gossips” se encontrando em tavernas para beber e se divertir, indicando a existência de mulheres fortes com relativo grau de independência e autonomia que “compartilhavam muito da vida e do trabalho com outras mulheres. Cooperavam umas com as outras em todos os aspectos. Costuravam, lavavam roupas

e davam à luz cercadas por outras mulheres” numa relação sociabilidade, afeto, solidariedade e enfrentamento a autoridade masculina.

No século XVI sua autonomia começa a se deteriorar e se antes peças financiadas pelas guildas locais que buscavam reforçar seu prestígio social, traziam em suas encenações, críticas as “mulheres e suas gossips” mas as representavam enfrentando seus maridos inclusive fisicamente e vencendo, em uma clara afirmação que estavam no comando, com o domínio das guildas como espaço exclusivamente masculino, domina nessas representações satíricas um forte sentimento misógino em uma explícita guerra contra as mulheres especialmente das classes mais baixas (FREDERICI, Silvia, 2019).

Por essa razão, ela revela que se na Idade Média tardia havia representações de enfrentamento de mulheres com seus maridos, que no fim do século XVI seriam punidas por qualquer demonstração de independência ou crítica, por menor que fosse. A obediência passou a ser disseminada como obrigação primeira de uma esposa, acompanhada de punições cruéis para as insurgentes:

o “scold’s bridle” [rédea ou freio das rabugentas], também chamado de “branks”, engenhoca sádica de metal e couro que rasgaria a língua da mulher se ela tentasse falar. Tratava-se de uma estrutura de ferro que circundava a cabeça, um bridão de cerca de cinco centímetros de comprimento e dois centímetros e meio de largura projetado para dentro da boca e voltado para baixo sobre a língua; muitas vezes era salpicado de pontas afiadas [...] era [também] chamado “gossip bridle” atestando a mudança no sentido do termo [...] Mulheres também foram levadas aos tribunais e multadas por “rabugice” enquanto sacerdotes bradavam contra suas línguas. [...] Ainda na Inglaterra, em 1547, “foi expedido um decreto proibindo as mulheres de se encontrarem para tagarelar e conversar” e ordenando aos maridos que “mantivessem as esposas dentro de casa”. As amizades femininas foram alvos da caça as bruxas, na medida em que, no desenrolar dos julgamentos, as mulheres acusadas foram forçadas, sob tortura, a denunciar umas às outras, amigas entregando amigas, filhas entregando mães (FREDERICI, Silvia 2019, p. 81-83).

Assim, com o passar dos séculos, a conotação depreciativa da palavra predominou, e a criminalização da amizade e do falar entre as mulheres que estava em vigor na Europa, chega com a empreitada colonial e mantém seus traços nos dias de hoje, como se pode observar através do ditado popular mencionado por Glória Andaluza.

A menção aos instrumentos de tortura utilizado na Europa para silenciamento, evoca inevitavelmente as memórias sobre os instrumentos utilizados em pessoas escravizadas aqui na América, o que leva a afirmação de Gerda Lerner (2019, p. 33) sobre como “os homens

aprenderam a instituir a dominância e hierarquia sobre outras pessoas, praticando antes a dominância sobre as mulheres do próprio grupo”.

Aperfeiçoados, esses instrumentos simbolizam “políticas sádicas de conquista e dominação em seus regimes brutais de silenciamento das/os chamadas/os Outras/os: Quem pode falar? O que acontece quando falamos? E sobre o que podemos falar?” questiona Grada Kilomba (2019, p. 33). Esses questionamentos, o conhecimento de um memoricídio que estava em curso já nas concepções da memória bem como de uma criminalização/perseguição histórica da amizade e sociabilidade feminina, leva a tentar compreender como mulheres podiam transmitir seus saberes/práticas/memórias se lhes era negado falar ou escrever. E é Lélia Gonzalez (2020) que nos mostra algumas estratégias de subversão.

No ensaio intitulado o “Racismo e sexismo na cultura brasileira”, a autora faz uma analogia sobre como a mãe negra tem exercido a atividade materna de cuidado mas também de transmissão de valores, seja em períodos coloniais enquanto ama de leite e mucama, assim como em períodos recentes como babá, em que as crianças cuidadas não são apenas filhas/os de senhores, mas se configuram como uma metáfora para a construção da própria cultura brasileira, nutrida por valores e culturas de mulheres negras que foram transmitidas através da fala, criando o pretuguês:

E, quando a gente fala em função materna, a gente está dizendo que a mãe preta, ao exercê-la, passou todos os valores que lhe diziam respeito para a criança brasileira, como diz Caio Prado Júnior. Essa criança, este *infans*, é a dita cultura brasileira, cuja língua é o pretuguês. A função materna diz respeito à internalização de valores, ao ensino da língua materna e a uma série de outras coisas mais que vão fazer parte do imaginário da gente. Ela passa pra gente esse mundo de coisa que a gente vai chamar de linguagem. (GONZALEZ, Lélia, 2020, p. 88)

Essa contribuição da mãe preta, para a africanização do português e em consequência da cultura brasileira, sobreleva as mulheres negras como sujeitas de saberes, informações e memórias e a sua contribuição para a constituição da cultura e identidade brasileira. A grandeza de sua contribuição, no entanto, encontra-se representada de maneira inversamente proporcional no patrimônio cultural do Brasil, como um reflexo da negação racista e sexista que se faz presente no imaginário nacional e que perpassam as políticas de memória.

E apesar das políticas de apagamento da memória perpetrada pela branquitude a partir de uma lógica colonial de autorreferenciamento ainda vigente, a memória de mulheres negras e indígenas subverte o esquecimento e resiste, porque se trata de uma memória ancestral que

tanto remonta a um tempo em que a opressão colonial branca não existia, quanto à períodos de resistências que se sucederam com o colonialismo/colonialidades.

Assim, apesar das tentativas de criminalização das amígdalas e do que as mulheres têm a dizer escrita ou oralmente, as redes de cooperação não se enfraquecem e são o que possibilitam essas resistências e a continuidade dessa memória ancestral.

Leno Francisco Danner, Julie Dorrico e Fernando Danner (2020) pensando esse tema a partir da literatura indígena afirmam que essa se constitui como voz-práxis que é concomitantemente estética e política, marcada e dinamizada por um eu-nós lírico-político ativista/militante que se dá a partir de uma perspectiva memorial, testemunhal e autobiográfica, na correlação de primeira pessoa do singular e de terceira pessoa do plural (como sujeito marginalizado e como grupo excluído e violentado, indissociavelmente).

Assim, essa voz-práxis estético literária é voz que se faz práxis por meio da escrita e uma práxis que se processa e se dinamiza por meio da escrita, por meio da autoafirmação e da resistência. E o eu-nós lírico-político significa a profunda correlação e dependência entre o escritor/intelectual e o grupo/comunidade por meio da “reconstrução da memória, de anamnese e de catarse da própria dor, da própria exclusão sofrida e vivida, de forma a autoafirmar-se, resistir e lutar desde essa situação de minoria contra a descaracterização, a negação e a destruição que sofrem, que vivem” (DANNER; DORRICO; DANNER, p. 208).

Em consonância com essa reflexão, Zilá Bernd (2012, p. 29) abordando o fazer poético das autoras mulheres da literatura afro-brasileira atual, indicando três características que se assemelham a práxis de produção indígena, percebendo que na poética de mulheres negras nota-se: o rastreamento dos “guardados da memória” indicando a existência de uma memória ancestral como primordial para a consubstanciação de suas subjetividades que reflete em seus fazeres poéticos e artísticos.

Além dessa característica, há ainda o “enraizamento dinâmico ou relacional”, que indica uma construção identitária baseada na procura das origens, “que não negligencia os rastros deixados pela palavra materna e projeta-se no respeito à alteridade e no reconhecimento da diversidade da nação brasileira” (Zilá BERND, 2012, p. 31). E a terceira característica ela coloca a tendência em haver uma recuperação da memória transatlântica.

Recuperar essas relações com a memória a partir de pessoas indígenas e negras, sobretudo mulheres, ensinam estratégias de subversão para as tentativas de silenciamento, apagamento e esquecimento a que foram imputadas. A partir do exemplo da literatura/poéticas é possível perceber como suas resistências rompem os memoricídios, através de manifestações

escritas e orais, como as abordadas, mas também igualmente presentes em outras produções culturais e artísticas.

O que essas reflexões esclarecem, é o fato de que por mais que se tente negar a contribuição negra e indígena, ela está territorializada e manifestada no nosso cotidiano, sobretudo através dos saberes e fazeres de mulheres. Nesse processo, destaca-se a importância da memória ancestral e sua capacidade de evocar reminiscências de tempos outros, que falam de outras formas de organizações sociais, outras hierarquias e outras relações de poder.

As resistências possíveis com e pelas memórias ancestrais, fornecem caminhos para repensar a preservação da memória em grupos que sofrem opressão, sobretudo as mulheres e os memoricídios que foram e ainda são alvo, fazendo que atualmente se oblitere suas contribuições para a constituição das culturas/identidades/memórias, seja no Brasil ou na América Latina.

Essa constatação sobreleva a necessidade latente de sair dessa negação racista e sexista, para um reconhecimento de práticas memoriais e patrimoniais que legitimem que a contribuição das mulheres, sobretudo negra e indígena. Isto, no entanto, não será possível sem alterar os quadros paradigmáticos sobre os quais pensamos. Aqui nesta seção, foi abordada as invenções que imputaram colonialidades para os povos de territórios invadidos, das ações de silenciamento da voz, e de memoricídios que já estava em curso já nas concepções da memória ao associar o feminino ao esquecimento.

Por meio das ponderações desenvolvidas pode-se perceber como a invasão, invenção, imposição e inversão dos fatos acontecidos são a base das estratégias coloniais de dominação, sendo essas fundamentais para o campo da memória, fazendo com que em resistência ações de dissidência e subversão precisassem começar já nas palavras e no âmbito narrativo de modo a contar não somente o lado de quem busca a dominação, mas também de quem resiste, como o pretuguês cunhado por Lélia González.

É por essa razão, que Rita Segato (2012) fala que o compromisso com uma marcha decolonial requer o desmonte e desconstrução de esquemas e categorias há muito estabelecidos, em que ela cita termos como cultura, relativismo cultural, tradição e pré-modernidade enquanto ineficientes para lidar em frentes decoloniais, ao qual eu acrescento o patrimônio cultural.

#### 4.1 Patrimônios e matrimônios: dois projetos de memória em disputa

nós somos a história que eles não contam, sangue  
mestiço, sangue cabano, sangue latino  
que carrega dores & fardos  
de ser a história que nunca foi contada,  
que eles sempre quiseram esconder.  
mas olha aqui, amor  
estamos vivos

*Maria Gurjão*

Na subseção anterior, foi desenvolvida algumas reflexões a partir de gênero e raça abordando-os enquanto ficções produzidas pelo sistema moderno colonial. Essas ficções tanto geraram memoricídios de outras formas de viver, estar e se organizar socialmente a partir da colonialidade da memória, assim como inventaram categorias hierarquizantes de gênero e raça, antes inexistentes nos territórios invadidos.

Foi destacada uma série de palavras, que são carregadas de violência ao serem intrinsecamente ligadas a um sistema colonial racista e sexista. Considerando que as palavras não são neutras, mas na verdade dotadas de uma dimensão política e ideológica, trabalhar a questão discursiva se mostra como uma ação importante porque possibilita a disputa de narrativas e o confronto de ideias que estão historicamente consagradas e naturalizam as violências.

É nesse sentido que se chega nessa seção, visando contemplar os objetivos de discutir a constituição sócio-histórica do conceito de patrimônio e iniciar as reflexões para desenvolver o conceito dos matrimônios.

As críticas ao patrimônio cultural e a memória da branquitude cisheteronormativa já foram problematizadas nesse trabalho, assim como na literatura especializada da área, que apontam questões relativas à: exaltação de um passado colonial e dos homens que empreenderam inúmeras violências nos territórios invadidos, ao apagamento da memória de grupos subalternizados, as críticas aos valores patrimoniais e suas formas de classificação/categorização, e os conflitos existentes entre gestão governamental e interesses das classes populares.

No que se refere ao aspecto de gênero, também já foi explanado a conotação patriarcal e androcêntrica do patrimônio, em suas origens e etimologia que remete à ideia daquilo que pertence ao pai, herança paterna ou algo que se transmite de ‘pai para filho’ de maneira linear e diacrônica (FUNARI; PELEGRINI, Sandra, 2009; VOGT, 2008; CHAGAS, 2003).

Assim, aprofundando as reflexões sobre patrimônio a partir do gênero e raça por meio de uma perspectiva decolonial, pode-se afirmar que essa palavra/conceito/política enquanto produto da cultura ocidental, reflete em nível municipal, regional, nacional ou internacional as estruturas desiguais que existem nessa cultura, valorizando com iniquidade a memória/cultura/identidade de mulheres, pessoas negras, indígenas, LGBTQIA+ da classe trabalhadora.

Para Baptista e Boitá (2017) é possível entender a cisheteronormatividade dos patrimônios como um reflexo das fobias da nossa sociedade. Assim, tendo o patrimônio origens patriarcais e considerando que aquilo que é patrimonializado depende da valoração derivada de uma consciência história, a iniquidade na valoração dos bens resulta de uma consciência colonial racista, misógina, LGBTQIA+fóbica e elitista.

No que se refere memória LGBTQIA+ por exemplo, os autores identificam que apesar dos avanços relativos a determinadas pautas, ainda é raro nas produções científicas e quase nulo nos museus brasileiros abordarem essa questão. Eles constatam que nos mais de três mil museus brasileiros dedicados à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, esse tema ainda é negado por muitos profissionais:

praticamente em todos os congressos que participamos no Brasil, sobre a possibilidade de tal articulação. “Não vejo onde o homossexualismo pode estar presente na cultura nacional”, nos disse um pesquisador certa vez, cometendo não apenas um equívoco conceitual ao tratar a homossexualidade como doença, mas também a exclusão da cultura LGBT em todo nosso país. “Meu museu não possui em sua missão os LGBT”, nos disse outro diretor de um museu público, sem se dar conta de que todas as missões foram construídas em contextos fóbicos à diversidade sexual. “A sexualidade de fulano é irrelevante para se entender sua obra”, costumam argumentar os profissionais de museus dedicados a personalidades que seguem presas em armários, ainda que em suas vidas tenham sido vítimas de fobias. Entre outros questionamentos, não raro os profissionais de museus insistem que seus museus nada têm a ver com o tema (BAPTISTA; BOITÁ, 2017, p. 110)

Se tomarmos como exemplo a legislação brasileira ou a conceituação da UNESCO que é balizadora das políticas patrimoniais implementadas em todos os países signatários da organização, coaduna-se o entendimento de que o patrimônio deve ser composto de bens culturais e identitários de todos os grupos formadores da sociedade. Desta forma, o que se questiona é o fato de determinados grupos continuarem excluídos de ter sua memória valorizada e preservada a partir do Estado, apesar de sua óbvia existência e contribuição social e cultural seja no Brasil ou em toda a América Latina.

No que se refere a memória das mulheres a obliteração e silenciamento, não foi diferente. Para Constância Duarte (2018) buscar a memória cultural em um país que não cultua a memória, não é tarefa fácil, mas buscar a memória cultural de mulheres requer muita determinação porque na história nacional oficial, foi a timidez doentia e a sua inércia que ficou registrada, enquanto aquelas com feitos e produções, foram sistematicamente ignoradas e alijadas da memória canônica do arquivo oficial, num memoricídio tão sistemático que quem se aventurasse a buscá-las encontrava a desordem e o vazio, nos dispersos e fragmentados acervos carcomidos por traças e pelo descaso oficial.

No âmbito acadêmico os trabalhos que abordam o patrimônio de uma perspectiva de gênero, feminista ou decolonial são recentes e ganharam força na última década. Por muitos séculos a gestão pública e a produção da ciência estiveram dominados por uma norma que era e ainda é composta pelo homem branco cis heterossexual da elite que através da produção de políticas e narrativas, reiteram a norma da qual fazem parte e por consequência impõem a invisibilização a todas/os que não se enquadram nessa norma. Essa prática de colonialidade do poder e saber que já foi discutido aqui, normatizou no campo de estudos do patrimônio uma série de concepções, práticas e instrumentos que continua a perpetuar desigualdades e contradições.

Essa norma encontra-se tão profundamente arraigada, que quando pensado a partir do gênero, o patrimônio tende a ser relacionado predominantemente a questão das mulheres, e por essa razão Laurajane Smith (2008b, p. 159) salienta que se costuma ignorar a relação entre patrimônios e o masculino, isto é, o quanto estão centrados em contar e promover a história, o passado e o presente a partir da perspectiva masculina europeia elitizada.

Trazendo mais uma vez seu conceito sobre o discurso patrimonial autorizado ela reitera como este enfatiza a materialidade e o valor universal inato do patrimônio, tendo nos especialistas em patrimônio “guardiões” que devem atuar na proteção do passado, para que lugares e outros bens patrimoniais possam ser transmitidos às gerações futuras.

Este discurso, que tem suas origens no século XIX, desenvolveu-se a partir dos debates sobre a conveniência de conservação versus restauração, liderados na Inglaterra por John Ruskin e William Morris, assim o discurso patrimonial foi construído não apenas sobre valores e preocupações profissionais, mas sobretudo a partir de determinadas experiências de classe, gênero, valores sociais e estéticos que eram oriundas da experiências sociais e culturais masculinas das classes média-alta dominante europeia (SMITH, Laurajane, 2008b).

Nesse sentido cabe lembrar que um dos principais pressupostos da literatura patrimonial é que o patrimônio trata da proteção e valorização de elementos que expressam/simbolizam

identidades. No entanto, categorias de identidade construídas pelos identificadores “homem” e “mulher” raramente são questionadas no discurso patrimonial autorizado e, como tal, são continuamente recriadas e reforçadas, fazendo com que o próprio discurso do patrimônio atue para construir e validar a identidade e os valores sociais e culturais que o sustentam (SMITH, Laurajane, 2008b).

Por essa razão, se for considerado que a construção das identidades é um processo “que se dá tanto pela aproximação com o outro (aquele com quem desejamos nos assemelhar, qualificado positivamente) como pelo afastamento do outro (de quem nos julgamos diferentes e qualificamos negativamente)” como explana Sueli Carneiro (1995, p. 547) ainda que se busque valorizar uma identidade e memória subalternizada nos processos de patrimonialização, esse processo se dará sob uma perspectiva colonizadora por que o patrimônio é não somente etimológica mas ontologicamente fundado a partir de experiências androcêntricas, patriarcais e eurocentradas, e epistemologicamente construído pelo mesmo grupo, ainda que tenha havido revisões, sobretudo nas últimas décadas.

E se Lowental (1992, p. 159) afirma sobre as origens sociais e históricas do debate sobre o patrimônio assinalando que “o tecido histórico pertence ao Grande e ao Bem; o patrimônio é o cuidado pastoral dos cavalheiros”, aqui se afirma que se o patrimônio foi o resultado do cuidado de homens, é preciso que outras/os sujeitas/os políticos pensem o patrimônio para além de uma perspectiva revisionista, mas que se avance com reflexões sobre a memória, e outras formas de nomeação, reconhecimento, valorização, gerenciamento e técnicas de preservação, visando práticas equitativas de salvaguarda da memória.

É nesse sentido que Mario Chagas (2003, p. 279) preconiza a necessidade da desconstrução da ideia de patrimônio cultural favorecendo “o entendimento de que se há uma herança paterna, também há uma herança materna (um matrimônio), sem o qual o patrimônio não se constitui, mesmo se considerada apenas a perspectiva diacrônica” ele complementa afirmando que pensar desse modo “abre espaço para que se admita a possibilidade de uma partilha social de bens culturais que se faz de modo sincrônico dentro de uma mesma época, de uma mesma geração (um fratrimônio)”.

A ideia de fratrimônio do autor, abre caminho para o pensamento pluriversal preconizado pelo pensamento decolonial, trazendo outras percepções e concepções patrimoniais, para além da lógica atual universalmente instituída. Mário Chagas e Claudia Storino (2014, p. 83) partem da ideia de “herança ou bem comum” e não da perspectiva restritiva do patrimônio, alicerçada na etimologia, nomenclatura e práticas patriarcais e “submissa aos dispositivos de captura acionados pela lógica mercantilista”.

Além da noção de patrimônio e a noção de fratrimônio, há também a concepção de matrimônio. Durante o levantamento para esse trabalho foram encontradas cinco menções na literatura sobre o termo, em que na maioria das vezes não se desenvolve um conceito propriamente, mas o menciona ligando à relação materna.

Mario Chagas (2003, p. 279) como já citado, fala que “há uma herança paterna, também há uma herança materna (um matrimônio)”; Peter Howard (2006), mencionado na metodologia, fala do matrimônio como “patrimônios” centrados na família e protegidos por uma figura matriarcal; Durval Muniz de Albuquerque Junior (2019, p. 150) afirma que matrimônio remeteria ao poder/ofício destinado a *mater*; Girlene Chagas Bulhões (2017, p. 19) descreve como “a herança do poder matriarcal, no cerne dos museus”; e por fim Ria Lemaire (2018) apresenta enquanto a transmissão de bens (saberes/valores) femininos existentes na sociedades indo-europeias.

Nas três primeiras explicações, oriundas do ponto de vista masculino, coloca-se a ideia de matrimônio como ligado a maternidade/mãe, e assim sendo, o matrimônio remeteria a uma suposta função biológica-sexual socialmente relegada para mulheres cis. As citações dos autores anteriormente colocadas, são tudo o que os mesmos desenvolvem sobre o termo, não havendo, pois, maiores aprofundamentos para que possamos refletir, com exceção de Durval Muniz (2019) que sustenta que a etimologia de patrimônio é possivelmente intercambiável com o de matrimônio, pois

[...] a realização de um matrimônio, mesmo envolvendo um homem e uma mulher, visava acionar o poder e a obrigação, o dever feminino de gerar, de criar os filhos, constituindo-se, portanto, numa aposta no futuro. Sendo o **matrimônio** uma **aliança celebrada visando a construção de um futuro, à construção de uma família com geração e criação da prole, num tempo que ainda estava por vir**, o termo **patrimônio** aplicava-se para nomear **algo que já tinha existido, que já estava constituído no presente e que se deixava para os filhos em caso de morte do pai (...)**. Portanto, enquanto a palavra **matrimônio** remete ao ato de criar, de gestar, de gerar o novo, o infante, de dar vida a novos seres e uma nova realidade, no futuro, a palavra **patrimônio** remete a algo que vem do passado, que se recebe ou transmite por herança, algo que se nasce da acumulação, da atividade, do trabalho, da guarda, da conquista, da aquisição, em um dado período de tempo. Enquanto o **matrimônio** remete a um tempo que é da ordem do intensivo, o **patrimônio** remete a um tempo que é da ordem do extensivo. Enquanto o **matrimônio** remete ao fazer história, o **patrimônio** remete à memória (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2019, p. 150, grifos nosso).

Em sua explanação, o autor pensa o matrimônio a partir da ideia de casamento e com ela a ideia de reprodução e construção da família. O matrimônio teria assim uma ligação com

vida, gestação e futuro, enquanto o patrimônio seria acumulação, herança e passado, buscando a partir disso utilizar a diferenciação entre as noções de história e memória.

Se Durval faz sua explanação, como se o sentido primeiro de matrimônio fosse o casamento-família-reprodução, Ria Lemaire (2018a) a partir de um estudo na Idade Média aponta que essa palavra passou por um processo de ressignificação, em que seu significado primeiro seria:

de um lado, um patrimônio no sentido de bens materiais e culturais da linhagem masculina, transmitidos de pai para filho; e, de outro lado, um **matrimônio no sentido originário do termo: conjunto dos bens materiais e culturais pertencentes à linhagem feminina**. Na língua francesa, ainda no século XV, a palavra matrimônio mantém seu sentido original de bens maternos ao lado do significado mais recente, o de casamento, que se propaga progressivamente no decorrer da segunda era medieval como acompanhante da instalação do casamento monogâmico (DUBY, 1981) para se generalizar nos tempos modernos, **fazendo esquecer aos povos o sentido original da palavra** (LEMAIRE, Ria, 2018a, p. 26, grifo nosso).

Ria Lemaire (2018a) afirma que as diferenciações no sentido dessas duas palavras, coincidem com o avanço da cristianismo-catolicismo e do casamento monogâmico. Sobre esse tema, Maria de Fátima Araújo (2002) explica que até o século V a união dos casais e a celebração das núpcias não tinha interferência do clero, e para tanto, a cerimônia ocorria na casa da futura esposa, com parentes dos noivos e testemunhas, oficializado pela troca de palavras e bens.

Segundo ela, o casamento se configurava como um ato privado ocorrido entre os nobres, tendo como função a transmissão da herança, de títulos e a formação de alianças políticas. Fecundidade e fidelidade eram indispensáveis, critérios que continuaram presentes após o envolvimento do clero.

Com relação a existência de outras uniões, que não apenas o casamento monogâmico, Maria de Fátima Araújo (2002) ressalta o “Friedelehe” que visava disciplinar a atividade sexual dos rapazes sem comprometer definitivamente o destino da honra. Funcionando quase sempre como uniões formais, mas temporárias, o pretendente pagava o preço da virgindade ao pai de uma moça, e em suas palavras “a mulher era, neste caso, muito mais emprestada que dada. Dessas uniões nasciam os bastardos, herdeiros menos assegurados, mas que, por muito tempo, não foram discriminados e, às vezes, até contemplados com títulos de terras”.

Até o envolvimento do clero na introdução e controle das regras sobre o casamento monogâmico, houve um longo caminho, haja vista que existiam diversas correntes no interior do cristianismo, tais como aquelas a favor e outras contra o casamento. Nessas correntes em

oposição, pregava-se a virgindade, a castidade e a continência, como condição necessária para ganhar o reino dos céus (ARAÚJO, Maria de Fátima, 2002).

A autora ainda conta que a partir do século V, com a expansão do cristianismo e a queda do Império Romano aos poucos abre-se caminho para que a Igreja estenda seu poder sobre o casamento, ao mesmo tempo que tentava submeter reis e cavaleiros ao seu domínio. Foi assim que em torno do século VI, a bênção do casal à porta do quarto já era feita por um padre.

Mais tarde, essa prática vai se difundir e se aperfeiçoar com a presença do clérigo diante do leito, a fim de incensá-lo e aspergi-lo com água benta. Por volta do século XII, ocorre a sacralização do casamento pela Igreja, e no século XIII que a normatização da moral cristã se estabeleceu, instituiu-se o sacramento do matrimônio, tornando-o monogâmico e indissolúvel, sendo conduzida por um padre em uma cerimônia realizada na igreja e não mais em casa (ARAÚJO, Maria de Fátima, 2002).

É baseada nesses antecedentes históricos-sociais que Ria Lemaire (2018a) afirma que as diferenciações no sentido de patrimônio e matrimônio se relacionam com o avanço da cristianismo-catolicismo e do casamento monogâmico, levando-os a seguir por direções opostas, em que ocorre a monopolização progressiva do patrimônio e o declínio e silenciamento do matrimônio, em seu sentido original, de transmissão de bens (saberes/valores) femininos.

Para explicar sobre esse sentido original dos matrimônios a autora, traz como referência o mundo cultural indo-europeu explanando sobre a divisão sexual do trabalho e formas de transmissão do conhecimento, que se diferenciavam entre homens e mulheres. É na Península Ibérica, utilizando um corpus medieval de umas cem cantigas de amigo paralelísticas dialogadas galego-portuguesas, que ela afirma encontrar mais reminiscências do mundo das mulheres de outrora:

A valorização do corpo e da beleza da mulher constituía uma estratégia pedagógica básica da educação da mulher no mundo indo-europeu, antes da chegada do catolicismo que conseguiu diabolizar a sexualidade, culpabilizar a mulher e transformar o ato sexual em pecado. Vivida no segredo da casa da família nuclear e do casamento monogâmico, fora da vida social da comunidade, essa “nova” sexualidade impôs à mulher o dever de ser sexualmente passiva, de se sentir culpada e esperar, submissa, as iniciativas do dono-proprietário: da casa, dela e dos seus filhos. A riqueza e a variedade do vocabulário das cem cantigas de amigo paralelísticas no campo da beleza testemunham um saber e uma sabedoria que só hoje em dia as mulheres redescobrem e reconquistam progressivamente: a da autoestima, da autoconfiança e da desculpabilização como *conditio sine qua non* de uma vida sexual harmoniosa, humana e feliz (LEMAIRE, Ria, 2018a, p. 22, grifos da autora).

A partir da análise de uma dessas cantigas ela descreve o diálogo entre uma mãe e uma filha, salientando esse papel de educadora desempenhado pela mãe e ilustrando a transmissão de conhecimentos relacionados ao desejo sexual, o erotismo, a procriação e o amor.

Ria Lemaire (2018a, p. 25) traz em seu estudo um elemento fundamental para a reflexão que aqui desenvolvo, no que se refere a constatação do patrimônio como ontologicamente fundado a partir de experiências androcêntricas, a partir das principais estratégias didáticas da transmissão do conhecimento feminino e masculino naquela sociedade através da poesia oral, uma vez que “a poesia lírica e épica – e a poesia narrativa em geral – constituem, nas sociedades orais e ágrafas, formas básicas de transmissão do conhecimento e da educação”.

Na poesia lírica - feminina ela descreve que a transmissão do saber impressiona pela sobriedade, concisão e precisão das palavras marcado pela “repetição com variantes, a instigação lúdica e prazerosa das aprendizes e o ensinar e aprender fazendo, pela experiência e a troca de experiências e conhecimentos” (LEMAIRE, Ria, 2018a, p. 23).

Segundo ela a estratégia fundamental no processo de transmissão dos conhecimentos entre as mulheres é o uso do corpo para realização de movimentos e gestos, tanto para execução do trabalho cotidiano quanto para realização de danças. Há também o uso de diferentes modulações da voz “coprodutor e depositário dos novos conhecimentos, ao enraizá-los não só na mente-memória como também no corpo-memória” (LEMAIRE, Ria, 2018a, p. 23).

Em oposição, a forma comum de transmissão dos conhecimentos entre as mulheres, o gênero comum de transmissão da memória dos homens entre os homens eram gêneros épico-narrativos que traziam inúmeros detalhes que exaltavam “a memória do heroísmo, das façanhas, da força física, da coragem e da astúcia da classe socioeconômica do guerreiro-caçador, defensor e protetor da comunidade” (LEMAIRE, Ria, 2018a, p. 23).

Se o conhecimento e memórias produzidas por mulheres, são transmitidas recorrendo a estratégia da coprodução e, portanto, cooperação, ela explica que no que se refere aos homens a característica é de ter produção e recepção separadas, considerando que na epopeia um monólogo é declamado por um poeta, comunicando o conhecimento a um círculo de ouvintes-aprendizes.

O que se pode perceber, é como as memórias se constituem de modos diferenciados: com as mulheres é uma memória que se produz pela experiência, dentro de um tempo cíclico do que houve e do que acontece no agora através da troca de experiências. A memória dos homens se dá de forma linear: há um passado mitificado que foi transformado em narrativa e é contado no presente por uma única pessoa para as/os outras/os que ouvem passivas/os.

Essa diferenciação nas formas de transmissão do conhecimento/memórias sobre e para mulheres e homens, permite identificar as construções sociais genericadas de masculinidade e feminilidade, em que a masculina já demonstrava uma lógica patriarcal e a feminina trazia reminiscências de um tempo não patriarcal e mais igualitárias, possivelmente oriundas de sociedades ginecênicas/matricênicas.

Uli Linke (1992) afirma a partir de um estudo sobre concepções de gênero em povos proto-indo-europeus que a dicotomização na linguagem é uma evidência linguística da masculinidade em oposição a feminino, sugerindo que essa oposição hierárquica se encontrava em vigor em sistemas sociais dos proto-indo-europeus, que apesar de algumas exceções, se configuravam como androcênicos e patrilineares:

**A evidência arqueológica para a expansão colonizadora por guerreiros nômades deriva da transformação social documentada do sudeste da Europa.** Sob a incursão dos nômades das estepes entre 4000 e 2500 a.C., **uma sociedade identificada como pacífica, igualitária e essencialmente matrifocal (centrada na mulher) desaparece abruptamente** (ver Gimbutas 1973, 1980, 1982). **As práticas indígenas de sepultamento mudam de uma maneira que sugere episódios recorrentes de invasão:** montes e tumbas tornam-se morfologicamente idênticos aos do sul da Rússia. Os túmulos são tipicamente confinados ao sepultamento de homens privilegiados, cujos corpos são acompanhados por armas, flechas, lanças, facas e outras representações simbólicas de poder, como cetros com cabeça de cavalo. A execução sacrificial de uma mulher após a morte de seu marido (o rito do suttee) é indicado por alguns enterros, revelando o caráter patriarcal dos invasores guerreiros-pastores. **Os nômades das estepes subvertem as populações agrícolas locais do sudeste da Europa,** trazendo com eles uma nova ideologia religiosa centrada em deuses como a guerra e na adoração do sol. Esse foco cultural se reflete nas inscrições de pedra alpina stellae que retratam cavalos, carroças, rajadas de sol, e especialmente armas (machados, lanças, flechas e punhais) **características dos proto-indo-europeus guerreiros** (LINKE, Uli, 1992, p. 582-583, grifo e tradução da autora).

A autora ainda cita a partir de evidências linguísticas, outros elementos do sistema social dos guerreiros proto-indo europeus, evidenciando características androcênicas e patrilineares e que são fundamentais para a posterior concepção do patrimônio: falantes proto indo-europeus reconheceram a masculinidade em termos de gênero (masculino, em oposição a feminino) e função sexual (para engravidar, pai); a paternidade foi definida de forma semelhante pelo reconhecimento da autoridade (social, moral, legal) e paternidade (biológica).

Assim a filiação social era conferida pelo nascimento e rastreada por meio de uma genealogia de homens; havia a premissa de que apenas os homens eram responsáveis pela procriação, e isso fica expressa nos termos proto-indo-europeus para filho, que pode ser

derivado de uma raiz verbal de dar à luz; acrescenta-se ainda que o sangue tem um papel central, uma vez que é um símbolo dominante do trabalho reprodutivo feminino, mas foi apropriado para representar a propagação da sociedade pelos homens (LINKE, Uli 1992).

Neste contexto, o sangue foi dotado de dupla significação: perda - associada as mulheres (a corporalidade era tida como fragmentada, aberta e sangrenta) e contenção - associada aos homens (fiscalidade como fechado, limitado e retentor de sangue), sendo transformado em capital simbólico masculino para representar uma substância de poder e imortalidade (LINKE, Uli, 1992).

Com isso a determinação de origem e ancestralidade por descendência patrilinear (princípio do qual dependia a continuidade da sociedade indo-europeia), tinha no sangue seu símbolo dominante: a linhagem de um homem ou a filiação ao clã era representada pelo sangue (LINKE, 1992).

Essa concepção androcêntrica e patriarcal, geradora de uma determinada configuração de masculinidade nas sociedades proto-indo-europeias, continuaram presentes no modo de produção e transmissão de conhecimentos e memórias que foram analisadas por Ria Lemaire (2018a) na Idade Média.

Segundo a autora, as informações transmitidas nas epopeias estavam a serviço da classe guerreira, de maneira a garantir sua posição privilegiada no futuro, e diferente da poesia lírica que compartilhava os eventos vividos da vida cotidiana, a poesia épica criava uma narrativa que amplifica os fatos heroicos e obliterava os fracassos; glorificava os protagonistas - herói guerreiro e sua linhagem, e diminuía e o descredibilizava os inimigos.

Esse processo de transmissão da memória e construção da história foram as mesmas utilizadas pelo colonizador europeu no âmbito da invenção da América, com práticas de glorificação de si e seus feitos e de apagamento dos povos que passaram pelo processo de colonização.

Edmundo O’Gorman (1992) em seu livro sobre a invenção desse continente, analisa o processo de construção da ideia do descobrimento da América presente na historiografia oficial, indicando que para além do horizonte cultural da época, marcado por uma compreensão de mundo limitada e influenciada por crenças religiosas, havia os interesses da Coroa Espanhola em assegurar jurídica e espiritualmente o direito de usufruir os benefícios do “achado” de Colombo, ficando a exploração e a colonização abertas a cobiça daqueles tentados a fazer fortuna.

Nas várias obras analisadas por ele, que vão de 1535 a 1942, sintetiza três diferentes interpretações para viagem de Colombo, em que há aquelas que: 1) afirmam que Colombo

demonstrou que o território encontrado era um novo continente, porque realizou a viagem com a intenção; 2) afirmam que Colombo demonstrou que o território encontrado era um novo continente, mesmo que não tenha viajado com a intenção de descobri-lo, agindo portanto sem consciência desse fato, mas cumprindo a intenção da História de que um homem um dia haveria de fazê-lo; 3) afirmam que Colombo demonstrou que o território encontrado era um novo continente e que isso ocorreu por pura casualidade (O’GORMAN, 1992).

O que o autor quer dizer, e que aqui interessa a argumentação desenvolvida, é que mesmo havendo inúmeros problemas (contradições, inconsistências documentais) na construção dessas narrativas que ainda integram a historiografia oficial ao se referir à invasão como “descobrimento”, é fato em todas elas sustentarem a intencionalidade de atribuir o “descobrimento” a Colombo.

O que se visava com isso era personificar o ato do descobrimento, através da figura de um homem conquistador de um determinado país e assim legitimar os direitos de exploração da coroa ao qual ele representava. A memória dos povos que aqui habitavam, seus idiomas, costumes não foi registrada/preservada nos escritos coloniais como legítimos. A memória preservada sobre os povos originários ou negros/os escravizados/os do ponto de vista do colonizador (des)qualifica essas culturas e identidades como bestial, demoníaca, primitiva ou empobrecida. E não seria essa a mesma estratégia de preservação/transmissão da memória das epopeias, com a glorificação de si e a humilhação dos inimigos?

Após Colombo, essa ideia do conquistador se multiplicou na figura de muitos homens aqui na América, legitimada pelos Estados Coloniais e pela Igreja nos processos de missão civilizatória, cuja memória continua a ocupar não somente os livros de história e datas oficiais, como também o espaço público em nomes de ruas, escolas, praças, bustos, monumentos e acervos dos museus. Assim como nas sociedades proto-indo-europeias e nas epopeias, suas práticas de memórias e histórias que suplantam narrativas que não sejam a dominante, continuam em vigor consubstanciando e colonizando imaginários em uma narrativa androcêntrica e patriarcal.

O que argumento aqui, é como o guerreiro das sociedades proto-indo-europeias, o herói das epopeias e o conquistador-colonizador europeu, são os mesmos, em termos de compartilharem semelhantes configurações de uma determinada masculinidade que esteve e ainda está institucionalizada e a serviço do Estado.

Para constatar isso, basta se questionar em que medida se encontra institucionalizada a memória de grupos historicamente subalternizados. Não falo aqui de ações auto-organizadas pelos próprios grupos sociais que sofrem violências de gênero, raça, classe ou outra forma de

opressão, uma vez que sempre houve e haverá resistências dos grupos buscando garantir sua existência física e subjetiva.

Questiono aqui se a memória preservada pelo Estado, atualmente ainda é majoritariamente masculina, colonial, eurocentrada, branca, cisheteronormativa e cristã ou se já há um equilíbrio quanti e qualitativo no que está sendo preservado. Para tanto, podemos perguntar: o número de igrejas cristãs tombadas é maior que o número de terreiros/lugares sagrados (para povos indígenas) registrados no IPHAN? Para além do português os idiomas indígenas/matriz africana são ensinados na educação básica brasileira como parte fundamental da cultura brasileira, mas também como formador da diversidade humana na Terra? A memória de mulheres, pessoas negras, indígenas, LGBTQIA+, com deficiência encontra-se igualmente representada no patrimônio nacional tal qual a do homem branco cis hétero de elite?

Sendo a resposta negativa para qualquer uma dessas perguntas, que são apenas algumas das inúmeras que poderiam ser feitas, o que se pode afirmar é que o patrimônio por ser oriundo dessa experiência/visão de mundo, estão a serviço de várias formas de opressões, sendo a primeira delas o patriarcado, que desde a constituição do Estado encontra-se institucionalizado.

É por essa razão, que quando se pensa em colonialidade no patrimônio cultural, essa não começa com a preservação e valorização de bens culturais eurocêntricos/coloniais, mas na verdade, começa com a própria ideia de patrimônio que é patriarcal e, portanto, androcêntrica em sua forma de nomear, experienciar, conceituar, classificar, gerenciar e valorizar as memórias/identidades/culturas por ser fundada a partir de um sistema de gênero europeu.

Patrimônios representam um projeto de construção/transmissão da memória, que por mais que seja reformado não pode ser equitativo, ao ser etimológica, ontológica e epistemologicamente fundado em experiências androcêntricas, patriarcais e eurocentradas.

Considerando a memória das mulheres, não se trata então de pensar um “patrimônio feminista” ou “patrimônio das mulheres”, pois isso seria uma contradição considerando toda a estrutura patriarcal que aqui foi explicitada. Trata-se, pois, de ir em busca de outras nomenclaturas, de outras percepções sobre o tempo, de outros valores para classificação do que e como deve ou não ser valorizado no âmbito da memória.

É por esse motivo que se recorre aos patrimônios apesar de como os patrimônios serem generificados e terem origem na Europa. A validade em pensar os patrimônios está em ser uma prática de pessoas submetidas a uma forma de opressão e que precisaram buscar formas de resisitir, se constituindo assim, como um passo fundamental para pensar outros projetos de constituição e transmissão da memória.

Quando se pensa nas pessoas racialmente gendradas alvos da opressão colonial aqui na América, essas resistências ganham novos contornos e dinâmicas. Se as mulheres foram inventadas, em que tanto indígenas como pessoas negras, não se reconheciam como mulheres, o passar dos séculos de colonialismo e colonialidades trouxe transformações. Há hoje o movimento de mulheres indígenas, de mulheres negras, de mulheres da classe trabalhadora, de mulheres lésbicas/bissexuais/trans.

Isso não significa que por se nomearem e organizarem politicamente como mulheres, ainda que em diferentes movimentos de enfrentamento que suas memórias/identidades/culturas sejam iguais e, portanto, iguais na perspectiva dos matrimônios. Significa na verdade que todas compartilham de opressão patriarcal resultado da imposição do sistema moderno colonial de gênero e que os matrimônios podem ajudar a pensar suas memórias/identidades/culturas em busca de equidade e representatividade nesse processo.

É Maria Lugones (2014) que explana como a subjetividade que resiste com frequência, expressa-se infrapoliticamente, em vez de em uma política do público. Assim, apesar de obliterados, os matrimônios resistiram em diversas práticas e até mesmo registros históricos, que possibilitaram sua recuperação como a feita por Ria Lemaire (2018a). Recuperá-los e ressignificá-los a partir das mulheres da América Latina é pensar um projeto de memória diferente do atual projeto hegemônico universal.

Retomando a afirmação sobre infrapolítica da Maria Lugones (2014) ela afirma que em nossas existências colonizadas, racialmente gendradas e oprimidas, somos também diferentes daquilo que o hegemônico nos torna. Essa afirmação se estende aos matrimônios, para nos fazer lembrar aqui que os matrimônios têm configurações outras, totalmente diferente das que havia nas sociedades indo-europeias e medievais, possibilitando contar as ações de existência, resistência e subversão na América Latina dos dias de hoje.

#### **4.2 Matrimônios: memória ancestral e retórica da (r)existência**

Nomear a mim mesma é uma tática de sobrevivência

*Glória Anzaldúa*

A violência na memória abordada nas seções anteriores, através dos memoricídios e silenciamentos, representa apenas uma parte da violência patriarcal e misógina que afeta os corpos e subjetividades das mulheres diariamente, especialmente na América Latina, território

que segundo as estatísticas oficiais da ONU mulheres, se configura enquanto a zona mais letal do mundo para as mulheres fora de uma zona de guerra<sup>41</sup>.

Ao afirmar que a violência na memória representa apenas uma parte das violências, quero dizer como feminicídios e memoricídios são parte de um mesmo problema, que é a tentativa de extermínio físico e subjetivo das mulheres sejam elas cis, trans, hétero ou LGBTQI+, brancas, negras, indígenas e/ou PCDs<sup>42</sup>.

Femicídios<sup>43</sup> podem ser compreendidos como assassinato intencional de mulheres cometido por homens (maridos, familiares ou desconhecidos), cuja motivação se deve apenas pela condição feminina, em que condicionantes raciais, étnicos, de classe social, de sexualidade, ocupação ou geracionalidade, agravam o fator de risco para a violência letal (MENEGHEL, Stela; PORTELLA, Ana, 2017).

Já o memoricídio extermina as mulheres ao retirar seus lugares como sujeitas da história, silenciando sua contribuição para o desenvolvimento das sociedades em diferentes âmbitos. A obliteração desse lugar de sujeita é fundamental para a esfera de dominação, pois de protagonistas as mulheres passam a ocupar lugar no esquecimento o que diminui seu reconhecimento, valorização e status na sociedade.

Sabendo que as duas violências estão conectadas, e considerando o objetivo central da tese de pensar a memória das mulheres na América Latina a partir dos matrimônios, é preciso primeiramente se debruçar sobre o cenário de violências e as estratégias de resistências das mulheres para garantias de suas existências, requisito sem o qual não existem os matrimônios.

Considerando os dados presentes no Observatório de Igualdade de Gênero da América Latina e do Caribe<sup>44</sup>, foram registrados em 2019, 4.640 casos de feminicídio em 18 países latino-americanos e seis caribenhos. Na maioria desses países, 60% a 76% das mulheres (cerca de 2 de cada 3) foram vítimas de violência por razões de gênero em diversos âmbitos de sua vida, havendo uma média de 1 a cada 3 mulheres ter sido ou ainda viver em situação de violência física, psicológica ou sexual pelo atual ou ex-companheiro.

As mulheres vítimas de violência são também mais da metade das pessoas que migram de seu país natal para outros países, fenômeno que se intensificou com a pandemia de Covid-

---

<sup>41</sup> Para mais informações consultar: <https://www.unwomen.org/es/what-we-do/ending-violence-against-women/facts-and-figures#notes>

<sup>42</sup> Com isso, não quero dizer que a violência afeta todas as mulheres de maneira igual, mas que o fato de ser mulher já as coloca numa posição de opressão e violência.

<sup>43</sup> O termo “foi utilizado pela primeira vez por Diana Russel em 1976, perante o Tribunal Internacional Sobre Crimes Contra as Mulheres, realizado em Bruxelas, para caracterizar o assassinato de mulheres pelo fato de serem mulheres<sup>17</sup>, definindo-o como uma forma de terrorismo sexual ou genocídio de mulheres” ().

<sup>44</sup> <https://oig.cepal.org/es>

19. Nas migrações, mulheres são expostas a explorações e violências durante o trajeto, encontrando muitas vezes falta de acesso a serviços públicos e à proteção social quando chegam aos países de destino, fator que se soma ao demais desafios do continente para o alcance da igualdade de gênero (ONU MUJERES, ONLINE).

Com relação ao Brasil os dados apontam que não há diferenças positivas em comparação com os outros países da América Latina, sobretudo em decorrência de retrocessos institucionais a partir da atual gestão federal, representada por Bolsonaro e os demais membros do alto escalão do governo.

No que se refere às pastas governamentais e seu entendimento da condução dos problemas sociais do país, houve mudanças que refletiram nas políticas implementadas para as questões de gênero, quando ainda em 2016, o Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial e dos Direitos Humanos existente no governo de Dilma Rousseff, foi extinto na gestão Temer, sendo recriado no ano seguinte sob o nome de Ministério dos Direitos Humanos, como um reflexo da cruzada antigênero em vigor no Brasil.

Mas é no governo Bolsonaro que essa cruzada se intensifica, através do renomeado Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos chefiado por Damares Alves em que se pode citar algumas polêmicas que revelam a postura ideológica antigênero: a comemoração em 2019 após a posse de Bolsonaro, que culminou com a frase “Menino veste azul e menina veste rosa”; a afirmação durante lançamento do programa Abrace o Marajó, de combate à exploração sexual e à violência na Ilha do Marajó, no Pará, que as meninas são vítimas de abuso no arquipélago por serem muito pobres e não usarem calcinha e a acusação de tentativa de impedimento do aborto de uma criança de 10 anos vítima de estupro no Espírito Santo.

No caso mais recente, dia oito de março de 2021, o Brasil se recusou a aderir uma declaração conjunta da ONU com mais de 50 democracias, que defendia a proteção dos direitos das mulheres e avanços em ações para igualdade de gênero. Segundo nota do Itamaraty, a recusa se deu por haver ambiguidades no texto: “O governo brasileiro salienta a importância do reconhecimento, na declaração, de pautas salutares em defesa da mulher, [...] como o reconhecimento do trabalho não remunerado e a necessidade de se combater a violência contra a mulher, em especial no período pandêmico. Entretanto, não apoia referências a termos e expressões ambíguas, tais como direitos sexuais e reprodutivos”<sup>45</sup>.

---

<sup>45</sup> <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2021/03/08/brasil-fica-de-fora-de-declaracao-conjunta-com-mais-de-50-paises-pelo-dia-internacional-da-mulher-na-onu.shtml>

Em contraposição, o Brasil assinou junto com outros 25 países (muitos deles figurando entre os últimos no Gender Inequality Index Rank<sup>46</sup>) a Declaração de Consenso de Genebra. Criado pelos Estados Unidos durante a gestão de Trump, passou a ser liderado pelo Brasil após a saída do referido país com a posse de Biden, e entre suas ações, promoveu um acordo internacional contra o aborto.

Todas essas ações fazem parte de um atual entendimento institucional que não reconhece a diversidade de gênero, que adota uma postura conservadora para supostos papéis sociais de homens e mulheres e que não admite direitos reprodutivos e sexuais, pautada em uma aliança conservadora entre a esfera governamental e a esfera religiosa cristã.

A própria mudança do nome de “Ministério das Mulheres” na gestão PT para “Ministério da Mulher”, denota a perda da compreensão da diversidade existente nas mulheres brasileiras, em suas pautas, crenças, condições socioeconômicas, escolaridades, raças, etnias e sexualidades.

De acordo com Paula Gonzaga, Letícia Gonçalves, Claudia Mayorga (2021) nos últimos dois anos marcados pela pandemia de covid-19 houveram:

- fortes ataques às políticas de direitos sexuais e reprodutivos com limitações de acesso a métodos e procedimentos contraceptivos no SUS decorrente de limitações orçamentárias, políticas e ideológicas;
- demissão de servidores e revogação da nota técnica por eles publicadas sobre a necessidade de garantia do acesso ininterrupto aos serviços de atenção à violência sexual, de abortamento para os casos previstos em Lei, de prevenção e tratamento de Infecções Sexualmente Transmissíveis (IST's) e aos meios de contracepção, inclusive de emergência<sup>47</sup>;
- revogação de portarias, tais como a Portaria nº 1.508 GM/MS, de 1º de Setembro de 2005 e a Norma Técnica "Prevenção e tratamento de agravos resultantes da violência sexual contra mulher e adolescentes" onze dias após o procedimento realizado com a criança vítima de abuso sexual no Espírito Santo;

---

<sup>46</sup> Gender Inequality Index Rank é um índice que avalia a desigualdade entre mulheres e homens em três dimensões diferentes: saúde reprodutiva (taxa de mortalidade materna e taxa de natalidade adolescente), empoderamento (parcela de assentos parlamentares ocupados por mulheres e parcela da população com pelo menos alguma educação secundária) e trabalho participação no mercado (taxa de participação da força de trabalho). Para maiores informações acessar: <http://hdr.undp.org/en/content/gender-inequality-index-gii>

<sup>47</sup> Nota técnica Nº16/2020-COSMU/CGCIVI/DAPES/SAPS/MS

- projetos de lei como n° 5435, de 2020 sobre o Estatuto da Gestante, apresentado pelo senador Eduardo Girão (PODEMOS/CE), visando aprovar o direito à vida desde a concepção, o que levaria a um retrocesso no direito ao aborto nos casos já previstos em lei, em especial os casos de violência sexual.

O que esse cenário revela é o resultado de uma aliança entre Estado e perspectivas fundamentalistas em torno do argumento de pretensa defesa da vida e de suas variáveis, do racismo estrutural e de uma política anti-mulher, legitimando um projeto eugenista de brasilidade (GONZAGA, Paula; GONÇALVEZ, Letícia; MAYORGA, Claudia, 2021).

Na esfera trabalhista, violações de direitos também foram identificadas, tais como cortes de salários, aumento das jornadas de trabalho e a quarentena compulsória na casa de patrões no caso de empregadas domésticas. Com relação a violências de gênero, houve também o aumento em 22% de casos de feminicídio em vários estados do país, de 37,6% de denúncias de situações de violência doméstica, de situações de sofrimento mental na população LGBTQI+, com aumento de 28% de quadros de depressão (GONZAGA, Paula; GONÇALVEZ, Letícia; MAYORGA, Claudia, 2021).

No monitoramento “Um Vírus e Duas Guerras”, feito por parceria entre sete veículos de jornalismo independente durante o ano de 2020, foi identificado que a média de feminicídios era de um a cada 9 horas e com relação ao transfeminicídio o Brasil é recordista global<sup>48</sup>, cujas características está a de ser marcada por requintes de crueldade e por deixar mulheres trans fora das estatísticas oficiais o que invisibiliza as violências sofridas.

A falta de informações é justamente um problema pois poderiam ser usadas no enfrentamento às violências de gênero, para produção de estatísticas oficiais sobre ocorrências de agressões, tipos de violência, perfis das vítimas entre outros, que limita as ações dos órgãos de atendimento, a formulação de políticas mais precisas e a materialização de pesquisas para diagnósticos e compreensão do fenômeno (CORTES, Gisele, LUCIANO, Maria, DIAS, Karla, 2012).

Essa falta enquanto um problema de iniquidade de informação, prejudica de acordo com Maria Cristina Soares Guimarães e Cícera Henrique da Silva (2011), a atuação individual e coletiva em relação a mudanças de estruturas, de comportamentos e de políticas.

A informação ocupa também uma posição central para as mulheres no acesso aos serviços disponíveis na rede de atendimento, ao entendimento dos seus direitos e no seu

---

<sup>48</sup> <https://brazil.unfpa.org/pt-br/news/brasil-e-o-pais-que-mais-mata-travestis-e-pessoas-trans-no-mundo-alerta-relatorio-da-sociedade>

fortalecimento para superação dos medos, vergonha, isolamento e preconceito, que perpassam a dinâmica da violência (CORTES, Gisele, LUCIANO, Maria, DIAS, Karla, 2012).

Assim sendo, as iniquidades de informação de gênero dificultam o enfrentamento desse problema por toda a sociedade, e existem tanto em parte como resultado da institucionalização do patriarcado por meio do Estado (assim como o racismo e outras formas de opressão), quanto por fatores como infraestrutura de informação, de disseminação de informação e competência informacional.

Diante disso, o que se pode afirmar é como a luta primeira das mulheres tem sido pela garantia de suas existências, algo que tem sido combatido pelas mulheres nesse território desde a invasão até os dias de hoje através de inúmeras ações de resistência.

Flavia Melo (2020) sobre os últimos anos no Brasil, traz reflexões sobre os últimos cinco anos em que uma primavera feminista existente desde 2015, suscita reivindicações de várias pautas: 2015 – #meuprimeroassedio, 2016 – junho lilás, 2018 - #elenao.

Esta última, motivada em rechaço à candidatura presidencial de Bolsonaro, que foi definida por uma campanha antigênero, declarações misóginas, racistas, LGBTfóbicas, apologética a tortura e baseadas em notícias falsas (como o kit gay), geraram movimentos nas ruas e redes sociais que engajou em torno de 3 milhões de participantes no grupo do Facebook e, em 29 de setembro de 2018, produziu uma das maiores manifestações da história recente do país (MELO, Flávia, 2020). Ainda de acordo com a pesquisadora:

**Para muitos, o movimento que emergiu nas redes sociais foi repentino e efêmero, mas se observarmos a trajetória das mobilizações de mulheres, feministas e LGBT nos últimos anos (mas não apenas), notaremos a persistente e crescente onda de mobilizações, resistências e alianças, denominadas pela mídia nacional de “primavera feminista” em 2015 – por ocasião do movimento #primeiroassedio – e de “junho lilás” em 2016. Assim, será possível reconhecer não apenas a potência das/nas redes sociais como um prolongado processo de mobilização, mas também uma atuação capilar e cotidiana, direcionada sempre para as ruas e ocupando-as em movimentos disruptivos sempre e quando sua existência e direitos são ameaçados (MELO, Flávia, 2020, p. 7, grifo nosso).**

O ano de 2018 também foi marcado por atos no dia 8 de março nomeado por #8M, e pelo assassinato no dia 14 março da vereadora Marielle Franco (PSOL), alvejada com 13 tiros em seu carro, momentos antes ela esteve na +Casa das Pretas, no evento “Jovens negras movendo as estruturas”, e o luto por esse crime fez levantar uma série de atos que denunciavam o racismo e a violência de gênero na política. Apesar da investigação, vários problemas durante

o processo já foram denunciados e as perguntas “quem mandou matar Marielle? E por quê?” continuam sem resposta, como mais um caso de silenciamento de uma mulher.

Durante o ano de 2021, as mulheres tomaram as ruas mesmo enfrentando risco de contaminação argumentando que o risco de ficar em casa padecendo de políticas neoliberais, fome, falta de vacinas, problemas no sistema de saúde e desemprego atentavam ainda mais contra as suas vidas do que o vírus.

Este ano foi também o mais significativo em retrocessos ambientais com o desengavetamento da PL 490/2007 que tira da posse de povos indígenas áreas oficializadas há décadas, sob o argumento do Marco Temporal; PL 121/2020 que viabiliza exploração de minérios em terras indígenas; PL 510/2021 sobre regulamentação fundiária possibilitando a ocupação de terras que não possuem proprietários legais, facilitando que terras públicas desmatadas de modo ilegal se tornem propriedades de quem as utiliza.

Durante o mês de junho do mesmo ano<sup>49</sup>, foi organizada a mobilização de indígenas de todo o país em Brasília no acampamento "Levante Pela Terra" e durante várias ocasiões indígenas em manifestação pacífica, foram alvejados com tiros de borracha e gás lacrimogêneo. Uma dessas ações violentas, aconteceu em frente à sede da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), que cancelou reuniões e se recusou a receber lideranças, acabou deixando várias pessoas feridas e expondo as contradições do órgão que deveria proteger e garantir os direitos indígenas.

As mulheres indígenas, que têm uma atuação ativa no movimento, realizaram no dia seguinte ao ataque truculento na sede da FUNAI, um ato simbólico de entrega de flores para os policiais. Em várias postagens de lideranças nas redes sociais, reafirmavam “a nossa luta é pela vida e seguiremos na resistência” ou “somos um movimento de cura para uma sociedade doente”:

**Figura 9** – Mulheres indígenas entregam flores para policiais em Brasília

---

<sup>49</sup> Com o adiamento da PL 490/2007 para agosto, indígenas de todo o Brasil voltaram a se reunir em Brasília no acampamento "Luta Pela Vida", que reuniu cerca de 6 mil indígenas de 170 povos.



Fonte: [https://www.instagram.com/p/CQd2KCFFiIJ/?utm\\_medium=share\\_sheet](https://www.instagram.com/p/CQd2KCFFiIJ/?utm_medium=share_sheet)

Nos demais países da América Latina, há inúmeros movimentos que podem ser mencionados: Argentina - movimento “Ni una a menos” denunciava os altos índices de feminicídios e transfeminicídios, e em 2020 conseguiu a descriminalização do aborto; Chile - após protestos intensos em 2019 foi realizado em 2020 um plebiscito que aprova a realização de uma nova constituição, que contará com paridade de gênero e poderá promover uma agenda política para a igualdade de gênero no país; na República Dominicana, a proibição total de abortos e a pressão de grupos católicos e evangélicos enfrenta a resistência feminista que conseguiu levar a discussão para a suprema corte em busca da descriminalização.

Esses breves exemplos se comparados aos incontáveis existentes pela América Latina mostram não apenas as pautas que regem os movimentos de mulheres nesse território (maternidade, direitos sexuais e reprodutivos, trabalho doméstico, direito a terra, entre outros), como também as configurações das relações e ações auto-organizadas por mulheres, que são constituídas de: horizontalidade, priorização do coletivo, performance e uso do corpo como plataforma de expressão e vivências públicas coletivas e afetivas (BOGADO, Maria, 2018).

Fazer esse percurso pelas violências de gênero e resistência das mulheres, é essencial para pensar os matrimônios, tanto porque como já dito, feminicídios e memoricídios são duas diferentes estratégias de violência que estão conectadas pela mesma causa, o patriarcado e misoginia, assim como pela mesma finalidade, o extermínio das mulheres.

Deste modo, se o memoricídio é a política de memória do patriarcado para com as mulheres, os matrimônios se configuram como uma política de resistência contra o esquecimento.

Historicamente resistindo as pedagogias patriarcais de guerra (SEGATO, Rita, 2016), nós mulheres temos resistido e nos auto-organizado de diferentes maneiras para garantia de nossas existências.

As configurações dos modos com que realizam isso que foram mencionadas, são essenciais para compreender como se constituem os matrimônios, uma vez que como lembra Patricia Hill Collins (2019, p. 276) “para aprender a falar com uma voz única e autêntica, as mulheres devem ‘pular fora’ das estruturas e sistemas dados pelas autoridades e criar suas próprias estruturas” processo esse proveniente de uma vida de resistências que faz com que o “conhecimento construído emerge do eu da luta [...] um conhecimento essencial a sobrevivência”.

Deste modo, primeiramente destaco que os matrimônios resultam de um esforço de pensar a memória das mulheres latino-americanas e suas formas de subversão e resistências, a partir de reflexões feministas, antirracistas, antilgbtfóbicas e decoloniais.

Considerando o pensamento pluriversal, os matrimônios buscam salientar que sustentar a ideia de patrimônio como instrumento universal para nomear e classificar a memória mundial é problemático por ser concebido a partir de perspectivas androcêntricas e por ser regido pela lógica da universalidade.

Essa lógica, como abordado na seção 2, é indissociável das colonialidades e, portanto, ligada a formas de opressão, dado que a pretensão do universal em ser algo que “não está determinada por particularidade alguma, está além de qualquer condição particular da existência” (GROSFOGUEL, 2016) não se sustenta, uma vez que todo saber, prática ou ideia é localizado, sendo resultado das pessoas e contextos políticos, históricos e sociais que o produziram.

No caso dos patrimônios, a universalidade do conceito resulta da hegemonia da Europa devido colonialismos e ascensão dos nacionalismos europeus, fazendo o conceito e política se expandir pelo globo, ainda que categorias e valores patrimoniais, não contemplassem a diversidade cultural mundial.

E como contemplaria, se a diversidade nas vozes que pensaram e teorizaram sobre o patrimônio é recente (segunda metade do século XX em diante) em contraposição as origens ontologicamente fundadas em práticas e experiências androcêntricas (memória masculina guerreira - epopeias) e na epistemologia desenvolvida por homens europeus da elite sobretudo nos séculos XVIII e XIX?

Ao se observar as tentativas de revisão que o conceito vem passando nas últimas décadas, fica evidente a insatisfação com a forma com que o patrimônio foi teorizado e

desenvolvido politicamente. Enquanto resultado direto de uma monocultura de pensamento ou monocultura de ideias para usar as palavras de Krenak (2017), foi baseado na aplicação universal de uma determinada monofoma de entender os bens culturais, sendo evidente a ineficiência em contemplar a diversidade cultural do planeta e com isso a representatividade na preservação e salvaguarda das culturas, memórias e identidades.

A expansão patrimonial nos debates acadêmicos e políticos é um esforço de somar vozes críticas por meio de diferentes experiências culturais/memoriais/identitárias nas diferentes partes do globo, de modo a tornar os critérios, categorizações e classificações patrimoniais mais representativas. No entanto, há autores afirmando como esse movimento expansivo é problemático uma vez que:

Os chamados “patrimônios culturais” tornaram-se objeto de uma obsessão coletiva. [...] há] um progressivo e ininterrupto inflacionamento dessa categoria, sobretudo depois de sua ilimitada expansão semântica expressa pela noção de “patrimônios intangíveis”. Daí talvez a pertinência de trazerem a noção de “limites”, pois nesse inflacionamento há o risco de trivializarmos o potencial descritivo e analítico que possa ter a categoria, além dos riscos propriamente políticos e que consistem na eliminação da força dessa categoria como instrumento de luta pelo reconhecimento público de grupos e de indivíduos (GONÇALVES, 2007, p. 239).

Assim, tanto pelas origens androcêntricas quanto pelas críticas que o alargamento semântico traz ao patrimônio, chamo atenção para a necessidade de nomenclaturas outras, produzida por pessoas que historicamente foram silenciadas pelas colonialidades.

Se o mundo é diverso, e com isso as experiências e compreensões sobre o mesmo são igualmente plurais, utilizar um único conceito proveniente de um determinado período histórico e contexto regional para caracterizar formas de valorizar/gerenciar/preservar/salvaguardar memórias, culturas e identidades globais, não trará nunca um resultado satisfatório, porque para o patrimônio se universalizar foi preciso o epistemicídio e memoricídio de concepções e práticas que não se enquadravam em seu modelo e que agora tentam ser incluídas com a expansão patrimonial.

Dessa forma, o que os patrimônios colocam em debate, é a urgência de ir em busca de outras nomenclaturas, de outras percepções sobre o tempo, de outros valores para classificação do que deve ou não ser valorizado no âmbito da memória, a partir das experiências das mulheres indígenas, negras, trabalhadoras, agricultoras, trans, lésbicas, bissexuais, entre outras.

Os patrimônios nos inspiram a pensar a partir da América Latina/Abya Yala/Terra dos Sem Males, ou uma das tantas outras nomenclaturas existentes para esse território, que é

necessário paradigmas e nomenclaturas outras para pensar nossas culturas, memórias e identidades.

Assim como o patrimônio foi ressignificado ao longo dos séculos, ainda que sua etimologia não, os matrimônios são aqui ressemantizados em uma nova conceituação, com a expectativa de ser apenas uma, entre tantas outras possíveis formas de pensar o reconhecimento e valorização da cultura e identidade dos grupos sociais. Essa compreensão parte da ideia de “pluralidade epistêmica” enquanto oposição ao “universalismo epistêmico”: saindo de um paradigma em que “poucos decidem por muitos”, para uma pluralidade de soluções, onde “muitos decidem por muitos” (GROSFOGUEL, 2016).

Mas antes de dizer o que são os matrimônios, é preciso reafirmar aquilo que esse conceito não é: quando falo em matrimônios não se trata de pensar em um patrimônio feminista ou um patrimônio das mulheres, pois isso refletiria toda uma estrutura patriarcal ontológica, epistemológica, etimológica, se configurando como uma contradição, como já apontado em seções anteriores. Assim sendo, matrimônios não são patrimônios, porque funcionam dentro de um paradigma outro e colocá-los dentro de uma categoria de patrimônios seria um equívoco.

Outra característica dos matrimônios é o fato de não serem institucionalizados. Há bens culturais relativos às mulheres legitimados pelo Estado, mas são reconhecidos como patrimônios. Para institucionalização dos matrimônios, sabendo que este é ainda uma proposta teórica/conceitual restrita até o momento a este trabalho que se limita ao âmbito acadêmico, precisaria haver uma dupla conjunção de fatores: o primeiro e mais importante é ser uma categoria aceita pelas mulheres não somente enquanto uma forma de nomeação mais adequada, mas enquanto uma ideia mais representativa. A adoção do termo pelo movimento de mulheres faria com que críticas e contribuições fossem tecidas, visando ampliar e melhor desenvolver o conceito.

O segundo seria o reconhecimento do Estado pós reivindicação dos movimentos de mulheres/feministas, enquanto uma categoria representativa e reparatória para a memória das mulheres. O reconhecimento estatal passa necessariamente pelo reconhecimento das mulheres como sujeitas de direitos contra o esquecimento sistemático a que fomos submetidas. Implica também no entendimento que enquanto sujeitas de direitos e cidadãs plenas, devemos ter autonomia, para que enquanto protagonistas, formulássemos as políticas concernentes as nossas memórias, culturas e identidades, definindo a agenda de reconhecimento, os mecanismos de gestão e as formas de valorização.

Retomando a caracterização sobre os matrimônios, é preciso salientar a dupla subversão que o conceito estabelece: na língua no portuguesa ressemantiza a ideia de casamento e o

suposto papel a ser desempenhado por mulheres para a formação da família nuclear; e conceitualmente subverte o memoricídio da memória das mulheres (sejam elas cis ou trans, hétero/lésbicas/bissexuais/pansexuais/assexuais, de diferentes raças e etnias, PCDs) que já começa na palavra que nomeia as experiências de valorização e transmissão da memória/identidade – o patrimônio.

Aponta-se de antemão que este termo possui limites: os matrimônios (assim como os patrimônios) é genericado ao falar da memória e assim como suas origens etimológicas surgem da experiência europeia. Por essa razão, é preciso entender que apesar de estar ligado a um grupo subalternizado, reflete o binarismo de gênero assim como a uma nomenclatura que deriva da Europa.

O que se pode questionar a partir disso é: qual seria a validade do conceito para pensar a memória das mulheres latino-americanas se a perspectiva decolonial volta-se para desconstrução do pensamento eurocentrado e a proposição de alternativas a partir de epistemologias e práticas outras?

Por essa razão relembro que: primeiramente, a crítica ao patrimônio enquanto conceito universalizante, androcêntrico na etimologia, no fundamento de sua episteme e ainda legitimador de bens culturais não representativos da enorme diversidade existente no globo, se deu através deste trabalho por meio do uso de uma série de pesquisas que partem de reflexões decoloniais e de análises a partir da América Latina.

Em segundo lugar, o que é relevante na ideia de matrimônio é como chama atenção para o memoricídio da memória das mulheres, algo que estava em curso na Europa muito antes das invasões coloniais. O fato dos patrimônios terem obliterado progressivamente os matrimônios, evidencia esse processo de apagamento mas também as resistências, por se fazer ressoar nos dias de hoje, apesar das tentativas de silenciamento e ressemantização.

Com o colonialismo e as colonialidades, a implantação de um sistema colonial de gênero e a invenção das mulheres na América geraram uma série de apagamentos e invenções. Utilizar os matrimônios para nomear as memórias/práticas/saberes de mulheres na América Latina mostra-se como uma estratégia de dissidência aos memoricídios perpetrados pelo e para o colonialismo e patriarcado no processo de invasão.

Para tanto, é preciso considerar os matrimônios como mais uma opção e não como única opção aos patrimônios. Ou seja, considerando o pensamento pluriversal, os matrimônios abrem precedente para nomear e conceituar aquilo que é relevante cultural e identitariamente para os mais diversos grupos sociais, a partir de nomenclaturas e definições que lhes são significativas.



Em vez de uma retórica da perda, vigente nos patrimônios, os matrimônios operam através da retórica da existência e da resistência uma vez que as mulheres resistem para poder existir, e existem em um processo constante de luta por suas integridades físicas e subjetivas. Nesse sentido todas as práticas, saberes e memórias das mulheres não existem separadas dessa dialética entre existir e resistir, uma vez que suas subjetividades são consubstanciadas nesse ambiente de opressões e resistências.

Ao enfatizar as mulheres como produtoras de culturas, memórias e identidades saliento como as mulheres não são unicamente detentoras de tradições e saberes ancestrais. Ao falar em memória e inevitavelmente sua ligação com o passado, muitas vezes se percebe as mulheres apenas considerando-as detentoras de um saber/técnica/prática ancestral.

No entanto, serem guardiãs da tradição não pode obliterar o entendimento que as mulheres também estão produzindo inovação, o que nos faz ser detentoras, mas também produtoras. Assim, a contribuição não está unicamente em guardar e transmitir, mas também está em criar e contribuir para a renovação das culturas, das políticas, das memórias e das identidades.

É nesse sentido que os matrimônios não se referem unicamente a memórias, práticas, saberes, identidades relativos à cultura popular ou aquilo que se compreende como patrimônio intangível. Os matrimônios não estão restritos a essa esfera, porque a contribuição das mulheres se faz presente nos mais diversos espaços, assim como a necessidade de sua valorização. As vivências, os movimentos, encontros, criações artísticas, políticas, científicas, todas geram memórias, e essas fortalecem outras mulheres em suas respectivas trajetórias.

Ao pensarmos nos feminismos por exemplo, é possível perceber esse esforço pela memória, onde mulheres tendo vivenciado a invisibilização e apagamento, estabelecem calendários de luta/ativismos/celebrações/enfrentamentos, assim como documentam esses esforços, fazendo dos feminismos um movimento:

[...] **mergulhado em memórias, tanto as voluntárias, quanto as provocadas.** Ativistas buscam registrar para o futuro os seus feitos; escrevem livros de memórias; deixam-se biografar. Entidades zelam pelo registro de suas decisões, imagens e documentos, quando não elaboram narrativas sobre o seu passado. Entrevistadores sentam-se com ativistas para conhecer e registrar a sua memória. [...] **A invisibilidade da mulher na historiografia, uma queixa constante das feministas, é combatida com a profusão de registros, de narrativas, de celebrações festivas.** Promovem-se dias de memória e publicações comemorativas. Se a historiografia convencional e masculina dá pouca importância e espaço para as manifestações de mulheres, ativistas respondem com obras sobre a história do feminismo e a das mulheres (MARQUES, Teresa Cristina de Novaes, 2014, p. 125).

Os matrimônios podem ocorrer no ambiente acadêmico, político, militante, cultural, artístico, literário e nos demais espaços onde existem mulheres que através de suas práticas visibilizam, empoderam, dão voz, possibilitam autonomia, criam redes de afeto e solidariedade, tendo através da memória o mecanismo possibilitador das resistências e visibilização das mulheres em seus protagonismos.

Isso não significa, que os matrimônios são livres de disputas, ambiguidades e conflitos, uma vez que a resistência nunca será uníssona e homogênea. Significa que mulheres se fortalecem na coletividade e que apesar das diferenças, a opressão de gênero é um fator comum para formulação de alianças. Assim, os matrimônios se fazem presentes quando:

- saberes tradicionais relativos a uma prática cultural popular (ex. dança do coco) são transmitidos por uma mestra para as mulheres que integram o grupo, onde tradição, performance, oralidade e resistências dialogam na manutenção da prática e assim como inovam através das movências<sup>50</sup>;
- pesquisadoras lideram um grupo de pesquisa com jovens estudantes, pesquisando sobre contribuições de mulheres nas mais diferentes áreas do conhecimento, recuperando o conhecimento produzido por outras pesquisadoras, assim como produzindo novos conhecimentos/ inovações;
- quando mulheres parlamentares propõem e aprovam pautas que se relacionam aos direitos das mulheres; quando mulheres parlamentarem ocupam o espaço com novas formas de organização para as relações de poder, tais como os Mandatos Coletivos. Essa dimensão política representativa é relevante para os matrimônios uma vez que representação política das mulheres é fundamental para o debate sobre a qualidade das democracias dado que a construção do estado moderno foi feita a partir da negação às mulheres da condição de participantes e que há uma relação entre gênero e propostas legislativas, onde mulheres apresentam proporcionalmente mais projetos nas áreas de direitos e cidadania, educação e esporte, homenagens e política social (SANCHEZ, Beatriz Rodrigues, 2015);

---

<sup>50</sup> Conceito de Paul Zumthor (1993) onde bens culturais baseados na oralidade, repercutem (literal e sensorialmente) o eco dos vários outros textos possíveis, trançadas pelas redes mnemônicas que derivam da circulação que difunde tudo aquilo que traz a voz.

- quando mulheres agricultoras detêm conhecimentos de práticas de cultivo e de modos de vida baseado no bem viver<sup>51</sup>, considerando que o antropoceno não tem impactos destrutivos apenas para o patrimônio cultural e a memória (MARQUES, 2020);

Esses exemplos citados em diferentes âmbitos da sociedade evidenciam como os matrimônios evocam memórias tradicionais, científicas, institucionais, bioculturais<sup>52</sup> por intermédio das mulheres e para o empoderamento, visibilidade, existência, resistência, autodefinição, feminagem<sup>53</sup> e conexão com outras mulheres.

Todas essas memórias, porém, advém da memória ancestral uma vez nossos passos de resistência vêm de longe e nos inspiram em diferentes lugares. A criação e o compartilhamento do ancestral e do novo ocorre por meio do contato intergeracional, em vivências cotidianas ou eventuais proporcionando a formação de redes de informação, de solidariedade, de afeto e de memórias.

Enquanto sujeitas de saberes, os matrimônios requerem indispensavelmente informação, elemento sem o qual não existe a cultura e a memória. De acordo com Maria Inês Tomael (2005) uma rede de informação reúne “pessoas e organizações para o intercâmbio de informações, ao mesmo tempo em que contribuem para a organização de produtos e a operacionalização de serviços que sem a participação mútua, não seriam possíveis”.

A partir da oralidade, da escrita, da web, instituições de memória como bibliotecas, arquivos, museus, centros de documentação, informações são produzidas e compartilhadas no âmbito dos matrimônios propiciando uma cultura informacional criada e mediada por mulheres. A memória contida nesses processos e espaços, tanto são evidências da contribuição das mulheres quanto são resistências frente aos memoricídios.

---

<sup>51</sup> Segundo Alberto Costa (2016) é uma sabedoria ancestral de origem indígena podendo ser interpretado como *sumak kawsay* (kíchwa), *suma qamaña* (aymara) ou *nhandereko* (guarani), assim como nas cosmopercepções de outros povos, tais como o *ubuntu* – “eu sou porque nós somos”. Enquanto um processo proveniente da matriz comunitária de povos que vivem em harmonia com a Natureza, é uma oportunidade para construir outros tipos de sociedades, sustentadas sobre uma convivência harmoniosa entre os seres humanos consigo mesmos e com a Natureza, a partir do reconhecimento dos diversos valores culturais existentes no planeta (COSTA, 2016)

<sup>52</sup> A memória biocultural é um conceito de Victor Toledo e Narciso Barrera-Bassols (2015) sobre a memória que a espécie humana detém tanto em seu código genético quanto em suas práticas culturais e que se manifesta através da diversidade biológica, linguística e agrícola. Segundo os autores a memória da espécie assume a forma de experiência aprendida e aperfeiçoada coletivamente, com conhecimentos transmitidos de geração em geração ao longo de centenas e milhares de anos. Esse saber se expressa através de conhecimentos, práticas, tecnologias e estratégias relacionadas a natureza presente nas várias concepções de mundo que se desenvolveram nas mais diversas sociedades e culturas.

<sup>53</sup> Termo que vem sendo utilizado por feministas, em lugar de “homenagem” para reconhecimento, admiração e respeito para com outras mulheres. A grafia no masculino e críticas a esse termo, assim como a possibilidade de feminagem objetiva visibilizar as mulheres considerando a discussão de invisibilização nas palavras já feita neste trabalho.

Adriana Rosecler Alcará et al (2009), abordando os fatores que influenciam o compartilhamento da informação e do conhecimento, citam que dependem de elementos como reciprocidade, motivação visando um determinado benefício, afinidade nos interesses, confiança e amizade.

No que se refere aos matrimônios, as redes de informação e memórias são constituídas e compartilhadas porque baseiam-se primeiramente em redes de solidariedade e afeto. bell hooks (2019; 2020) ao lembrar que fomos ensinadas que interagir e se relacionar umas com as outras não apenas não enriquecem, como nos deixa mais pobres e que a solidariedade nunca irá existir entre nós, porque não sabemos e nem devemos ao sermos “inimigas naturais”, evidencia que esse discurso, parte da opressão sexista que sabe que a solidariedade política entre as mulheres é uma força que faz as mudanças positivas acontecerem.

Janine Bargas e Danila Cal (2018) argumentam nesse sentido, afirmando como a solidariedade é uma instância de poder porque constrói a ação coletiva a partir de laços e identificações contra de injustiças em comum, chamando as mulheres a se conectar e agir coletivamente.

Através de companhia (presencial ou online)<sup>54</sup>, apoio emocional, apoio jurídico<sup>55</sup>, contribuições materiais<sup>56</sup>, divulgação sobre empregos<sup>57</sup> entre outras inúmeras ações, mulheres têm feito mudanças positivas acontecerem a partir da articulação de iniciativas marcadas pela solidariedade e afeto.

E por último, as redes de memórias, que significa retomar um pouco de tudo que foi explanado até aqui: o protagonismo das mulheres em seu cotidiano seja no contexto urbano, rural, ribeirinho, quilombola ou de aldeamento, cultiva relações na (a)diversidade que acumulam, criam, cooperam e compartilham memórias a partir de ações de cuidado, do trabalho com a terra, das crenças espirituais, da educação, do afeto e da cultura que circulam de geração em geração e constroem um futuro ancestral.

O futuro ancestral, termo criado por Ailton Krenak, nos lembra que não é um tempo linear, conhecido pelo ocidente através do passado-presente-futuro que opera e impera nas

---

<sup>54</sup> Mulheres fazem vigília em grupos de WhatsApp contra violência doméstica:

<https://mst.org.br/2020/11/20/mulheres-do-mst-desenvolvem-redes-feministas-pelo-afeto-e-contr-a-violencia/>

<sup>55</sup> Organização presta assessoria multidisciplinar (jurídica, psicológica, social e pedagógica) gratuita para mulheres em situação de violência: <https://tamojuntas.org.br/quem-somos/>

<sup>56</sup> Mulheres fazem campanha de doação de alimentos: <https://actionaid.org.br/noticia/8m-conheca-mulheres-que-combatem-fome-com-solidariedade-na-pandemia/>

<sup>57</sup> Mulheres lésbicas criam rede de divulgação de vagas de emprego:

<https://www.brasildefato.com.br/2017/06/09/96-mulheres-lesbicas-criam-rede-solidariedade-para-conseguir-emprego>

dinâmicas das relações, da cultura e da memória, uma vez que esse tempo não acompanha a vida em seus fluxos.

O futuro ancestral é construído por essas mulheres através de uma memória ancestral que transmitem conhecimentos e práticas tradicionais, produzem inovação na sociedade e que contribuem para um projeto de futuro mais justo e igualitário inspiradas em sociedades equitativas que já existiram, ensinando sobre cuidado com a vida seja ela humana ou não humana, e demonstrando através do bem-viver que é possível viver em equilíbrio com os seres que habitam este planeta.

## 5 NOSSOS PASSOS VÊM DE LONGE: considerações finais

Dias mulheres virão

@papel.mulher<sup>58</sup>

Neste trabalho, foi discutido sobre patrimônios, memória, representatividade, culturas, gênero, raça, memoricídios, colonialidades e em uma determinada subseção, sobre as diferentes relações que sociedades possuem com o tempo. Falar sobre isso na última parte dessa pesquisa é importante porque foi um elemento determinante em vários processos da tese.

Primeiramente, essa tese não começa em 2018. Cresci rodeada por mulheres, sobretudo minha mãe e uma tia. Ambas nunca concluíram o ensino fundamental, ambas empregadas domésticas, ambas as mulheres fortes, independentes e experienciaram diversas opressões ao serem trabalhadoras nordestinas em Brasília, e no caso da minha mãe, por ser mãe solo. Quando criança, sempre buscava referências de mulheres nos livros que desde cedo li ou nos filmes e programas de tv que assistia, porque inspirada por minha tia e minha mãe, via nas mulheres a potência de uma série de características que desejava ter/ser.

Provavelmente por isso já na infância eu tenha tido as primeiras lições sobre a importância da visibilidade das mulheres enquanto as protagonistas que somos nas mais diversas áreas da sociedade. Ainda que só fosse formular isso já adulta, desde cedo recebi lições que hoje me fazem compreender que o apagamento da história, da memória e do protagonismo das mulheres está a serviço da dominação patriarcal.

Formalmente essa pesquisa começa em 2018. Meu projeto inicial pensava em estudar as políticas de patrimônio na América Latina através da CRESPIAL<sup>59</sup>, mas por mais que eu quisesse estudar isso eu sentia que não era o certo para a tese. As primeiras inquietações sobre gênero vieram, e ler e conversar com Ria Lemaire foi um divisor de águas para encontrar os caminhos pelos quais poderia abordar a relação entre gênero e patrimônios que eu buscava.

Mas o tempo para me dedicar ao doutorado foi dividido por inúmeros contratempores e oportunidades, que no caso do primeiro consistiu em estar aprovada num doutorado sem bolsa cursando os primeiros meses sem recursos, só possível graças a muitos parcelamentos no e do cartão e ajuda de outra mulher, Marta Penner, uma amiga que me recebia em João Pessoa.

---

<sup>58</sup> Ig no instagram – coletivo feminista que através de lambes no espaço público, visibilizam poesia de autoria de mulheres.

<sup>59</sup> Centro Regional para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial da América Latina.

Dizer isso é necessário, porque o cenário de investimento na ciência do Brasil três anos depois do que quando comecei está muito pior do que naquela época com instabilidade com inúmeras trocas de ministros, incentivo à vigilância de professoras/es, omissão no enfrentamento dos efeitos da pandemia na educação básica<sup>60</sup> e progressivos cortes no orçamento do Ministério da Educação e Ministério da Ciência e Tecnologia só para citar alguns exemplos.

Dentre as inúmeras consequências desastrosas sobretudo no que se refere a cortes orçamentários e financiamentos de pesquisas, está o fato de prejudicar mulheres cientistas que hoje são 40% das pesquisadoras doutoras nas cinco áreas do conhecimento (linguística, letras e artes; engenharias; ciências sociais aplicadas; ciências exatas e da terra; e ciências da saúde)<sup>61</sup>.

Após falar dos matrimônios na seção anterior, e se queremos sociedades mais igualitárias, é imprescindível que existam políticas de incentivo, sobretudo ao considerarmos que mulheres são mais da metade da população brasileira e que o androcentrismo histórico da ciência só pode ser alterado com incentivo na diversidade de pesquisadoras/es. Infelizmente, até o momento que escrevo essas palavras, estamos no caminho inverso.

Por outro lado, ainda em 2018 tive a oportunidade de ser aprovada como professora substituta e alguns meses depois como efetiva. Profissionalmente significou um momento de grande dedicação e para o doutorado requereu um trancamento. E se em 2019 o tempo parecia não ser suficiente para ministrar disciplinas em um estado e cursar disciplinas em outro, o surgimento do Covid-19 alterou tudo.

Enquanto mais um trauma coletivo mundial, a pandemia de Covid-19 abalou profundamente todo o planeta incluindo nossa relação com o tempo: entre 2020 e 2021, com quarentenas, incertezas, número crescente de mortes, lidávamos com a sensação de estar com o tempo suspenso (por isso a sensação de muitos, traduzida em memes e posts de redes sociais afirmando que apesar dos meses passarem rapidamente a sensação era estar presa/o em março/2020) em contraposição ao tempo das demandas, que permanecia irrefreável e inadiável, numa dinâmica que chegava a ser cruel face o momento vivido.

E o ponto que almejo chegar com essa lembrança dos últimos três anos, é que o término desse processo no final de 2021, me faz sentir que era necessário muito mais tempo para desenvolver as ideias referentes aos matrimônios, pensando sobre suas limitações, suas potências enquanto instrumento para visibilização das mulheres em suas práticas, buscando

---

<sup>60</sup> <https://www.poder360.com.br/opiniao/os-1-000-dias-contra-a-educacao-escreve-priscila-cruz/>

<sup>61</sup> <https://www.unicamp.br/unicamp/noticias/2020/03/09/meninas-supercientistas-um-incentivo-ao-protagonismo-feminino-na-ciencia>

mulheres em seus saberes e práticas para pensar os matrimônios a partir de exemplos concretos (algo que estava previsto inicialmente, mas não foi possível devido à pandemia).

Porém no tempo disponível, essas páginas foram o trabalho possível e o término da tese significa o começo de muitos outros anos que virão dedicados ao assunto. Assim sendo, no que se refere a essa pesquisa, foram delimitados quatro objetivos específicos. O primeiro deles “Discorrer sobre memórias coloniais, informação e ações de reparação” foi desenvolvido nas subseções 2.1 e 2.2 abordando a relação entre colonialidades e memória a partir dos movimentos e intervenções em monumentos, e evidenciando como patrimônios urbanos em diferentes territórios do globo, conservam memórias de opressão, sobretudo em territórios com passado de colonização.

Foi discutido, como as memórias legitimadas pelo Estado informam e desinformam, e que para pensar em ações de reparação, além de um debate amplo com os diversos setores formadores da sociedade, é preciso considerar a dimensão informacional e o contexto societário de pós-verdade que agencia o campo da memória e a disputa de narrativas.

O segundo objetivo “Analisar a construção sócio-histórica do conceito de patrimônio em contraponto com perspectivas não-ocidentais evidenciando contradições e ambiguidades no processo” foi abordada na seção 3 por meio do debate sobre uma geopolítica do patrimônio, que tanto se manifesta por meio de uma tecnologia de soberania (negação de pedidos de repatriação/manutenção de bens culturais de ex-colônias em países imperialistas) quanto as transformações que a cultura e a memória sofre ao ser patrimonializada, se configurando como uma tecnologia de reforma.

Também foi discutido como o patrimônio cultural é um produto da Europa e da modernidade e como a ideia de um patrimônio universal, acaba por invisibilizar formas de pensar e se relacionar com a memória à margem do padrão ocidental/eurocêntrico. Na subseção 3.1 onde foi apontada a relação entre a exportação da noção de patrimônio e a expansão colonial, levando consigo pressupostos de tempo, valores, regime jurídico, retórica, vínculos com sistema econômico que tendem a ser incompatíveis com os valores de outras sociedades.

Considerando essa relação entre patrimônios e seu surgimento em um contexto de formação dos Estados-Nações europeus e do colonialismo, não se pode pensá-lo dissociado das colonialidades, o que complexifica o alcance da representatividade haja vista os valores, interesses e relações de poder que confluem no campo, sobretudo ao ser levado em conta uma perspectiva de gênero, raça, etnia ou classe.

O objetivo de “Abordar as diferenças semânticas, históricas e as diferentes configurações de memória entre patrimônios e matrimônios” foi realizado na seção 4 e 4.1 onde

argumentei como invasões coloniais originavam invenções “mulher”, “homem”, “raça”, que não podem ser lidas apenas enquanto palavras, mas sim enquanto categorias políticas que fazem parte de uma ficção colonial que visa materializar uma subjetividade generificada e racializada através de uma série de mononormas (cisgeneridade, heterossexualidade, monogamia).

Essas invenções impostas através do colonialismo/colonialidades não existem sem a ocorrência de memoricídios, conceituado enquanto ações intencionais e sistemáticas de obliteração das culturas, identidades e formas de organização social de determinados grupos/povos, conceito esse fundamental para abordar as diferenças entre patrimônios e matrimônios.

Discuti como o esquecimento é ontologicamente construído sobre e para o feminino, de modo que vai além da conotação patriarcal da palavra patrimônio, uma vez que existem dois projetos de memórias em disputa no âmbito dos patrimônios e matrimônios, em que apesar de compartilharem uma concepção generificada da memória, com origens na Europa, se diferenciam na retórica, nos processos de construção da memória e nas dinâmicas informacionais.

Considero por isso, que o patrimônio é o produto de uma masculinidade fundada no patriarcado, que é androcêntrica em sua forma de nomear, experienciar, conceituar memórias/identidades/culturas: a etimologia remete a patrilinearidade; ontologicamente é resultado de um modelo de memória ligada à poesia épica que é masculina; e epistemologicamente teve nos séculos XVIII e XIX uma predominância massiva de homens teorizando. Apesar das ações de revisão com pessoas de diferentes gêneros, raças, etnias, sexualidades, o que contribui para a diversidade e renovação dos debates no campo, é impossível transformar os pressupostos androcêntricos sobre o qual o patrimônio é fundado.

Neste ponto, chamo atenção para as questões de pesquisa, formulada visando saber o que significa falar de matrimônios, não como um conceito em oposição aos patrimônios, mas sim como uma outra forma – de muitas outras possíveis – de pensar e nomear práticas sociais de reconhecimento e valorização de memórias e identidades.

A resposta consiste nas reflexões desenvolvidas na seção 4.1 e 4.2, onde nessa última subseção tanto é realizado o objetivo específico de “Discutir acerca das mulheres do território a que se chama de América Latina como produtoras de culturas, memórias e resistências frente as tentativas de apagamento e silenciamento oriundas do colonialismo e colonialidades” quanto o objetivo geral de “ressemantizar o conceito de matrimônio por meio de contributos do pensamento decolonial e dos estudos de gênero e étnico-raciais”.

Nesse ponto elucidado que apesar de ser uma experiência generificada e oriunda de uma experiência europeia, a validade em pensar os matrimônios consiste no fato de ser uma outra configuração de memória que resiste. Ou seja, os matrimônios chamam atenção para o memoricídio da memória das mulheres, que ocorria na Europa muito antes das invasões coloniais; evidencia esse processo de apagamento mas também as resistências que subverteram as tentativas de obliteração; se constituem como mais uma opção para nomear e conceituar memórias, culturas e identidades para os mais diversos grupos sociais, a partir de nomenclaturas/definições que lhes são significativas.

Na ressemantização desenvolvi que os matrimônios se tratam de uma forma de reconhecer e visibilizar as mulheres já na palavra que nomeia, enquanto produtoras de culturas, memórias, saberes e identidades, através da produção e compartilhamento de informações, conhecimentos, práticas, saberes, memórias e identidades ocorrendo por meio do contato intergeracional.

As informações, elementos, práticas e dinâmicas presentes nos matrimônios, liga-se diretamente à memória ancestral e retórica da (r)existência dos matrimônios, que faz com que não sejam apenas sobre o passado, mas principalmente sobre um futuro mais igualitário a construir; as redes de informações fomentam uma cultura informacional criada e mediada por mulheres por meio do contato intergeracional, em prol de resistências, afetividades e solidariedade, que criam por sua vez uma rede de memórias.

Há ainda muito a desenvolver, revisar e aprofundar no âmbito dos matrimônios, e possivelmente sua missão mais revolucionária esteja no fato de proporcionar o questionamento dos patrimônios enquanto categoria universal de reconhecimento, valorização e preservação de culturas/memórias/identidades.

Em uma sociedade livre de opressões talvez fizesse sentido o uso do termo fratrimônios conforme mencionado na seção 4. No momento, no entanto, há muito a transformar, a ressignificar e a alcançar visando igualdade e reconhecimento não só das mulheres, mas de todos os grupos sociais que sofrem opressão.

Por essa razão é preciso reivindicar a memórias de grupos subalternizados reconhecendo suas formas de nomeação, transmissão e valorização. Os matrimônios se constituem nessa perspectiva, sabendo que longa é a jornada rumo a sociedades mais justas, mas também reconhecendo que nossos passos vêm de longe e que estar em movimento nunca é em vão.

## REFERÊNCIAS

ABREU, Regina. Dez anos da Convenção do Patrimônio Cultural Imaterial: Ressonâncias, apropriações, vigilâncias. **e-cadernos CES** [Online], nº 21, 2014. Disponível em: <https://journals.openedition.org/eces/1742>. Acesso em: 14 abri. 2020.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Pólen, 2019.

ALCARÁ, Adriana Rosecler *et al.* Fatores que influenciam o compartilhamento da informação e do conhecimento. **Perspectivas em Ciência da Informação**, n.14, v. 1, 2009. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pci/a/VJCMFJ6VVZ378jGH7mxVnXS/abstract/?lang=pt#> Acesso em: 31 ago. 2021.

ALMEIDA, Luis Felipe Sampaio de. **Exploração de naming rights de bens públicos no direito comparado**. In: XXXIX Congresso nacional dos procuradores de estado, Pernambuco, 2013. Disponível em: <https://anape.org.br/site/wp-content/uploads/2014/01/TESE-50-AUTOR-Luis-Felipe-Sampaio-de-Almeida.pdf> Acesso em: 6 out. 2021.

ANZALDUÁ, Glória. Como domar uma língua selvagem. **Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Difusão da língua portuguesa**, no 39, p. 297-309, 2009. Disponível em: [http://www.campogrande.ms.gov.br/semu/wp-content/uploads/sites/26/2019/10/15-anzaldua%C2%A6%C3%BC\\_como-domar-uma-lingua-selvagem.pdf](http://www.campogrande.ms.gov.br/semu/wp-content/uploads/sites/26/2019/10/15-anzaldua%C2%A6%C3%BC_como-domar-uma-lingua-selvagem.pdf) Acesso em: 24 jul. 2021.

ARAÚJO, Maria de Fátima. Amor, casamento e sexualidade: velhas e novas configurações. **Psicologia: Ciência e Profissão** [online]. 2002, v. 22, n. 2, pp. 70-77. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pcp/a/c994NrJ8VpydGdwZ9h4z4gw/?lang=pt#> . Acesso em: 06 Set 2012.

AZEVEDO NETTO, Carlos Xavier de. Preservação do patrimônio arqueológico: reflexões através do registro e transferência da informação. **Ciência da Informação**, Brasília, v. 37, n. 3, p. 7-17, 2008.

BAÉZ, Fernando. **A história da destruição cultural da América Latina**: da conquista à globalização. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2010.

BORGHI, Juliana Marques. Netativismo no século XXI: o fortalecimento dos movimentos sociais na hashtag “black lives matter”. Anais IV Seminário Internacional de Pesquisas em Mídiação e Processos Sociais. Disponível em: <http://midiaticom.org/anais/index.php/seminario-midiatizacao-artigos/article/view/1318/1278> Acesso em: 20 jan. 2021.

BATISTA, Yunna D’Avila Carvalho. O que esperar da democracia? uma revisita à teoria democrática. *Contemporânea – Revista de Ética e Filosofia Política*, Caruaru, v. 4, n. 1, p. 20-

42, jan./jun. 2018. Disponível em: <https://revistacontemporanea.fafica-pe.edu.br/index.php/contemporanea/article/view/58> Acesso em: 5 out. 2021.

BAPTISTA, Jean Memória e Esquecimento LGBT nos Museus, Patrimônios e Espaços de Memória no Brasil. **Revista do Centro de Pesquisa e Formação**, São Paulo, n.º 5, p.108-119, 2017. Disponível em: <https://www.sescsp.org.br/files/artigo/70a5e644/a393/463e/a32c/38a11c4c671c.pdf>. Acesso em: 7 jul. 2021.

BARGAS, Janine; CAL, Danila. Luta por reconhecimento, identidades e relações de poder: as mulheres no movimento quilombola. **Revista Observatório**, v. 4, n. 6, p. 475-505, out.-dez. 2018. Disponível em: <https://sistemas.uft.edu.br/periodicos/index.php/observatorio/article/view/5675/14145> Acesso em: 01 ago. 2021

BENHAMOU, Françoise. **Economia do patrimônio cultural**. São Paulo: Edições Sesc, 2016.

BERND, Zilá. Em busca dos rastros perdidos da memória ancestral: um estudo de Um defeito de cor, de Ana Maria Gonçalves. **Estudos de literatura brasileira contemporânea**, n.40, jul./dez. 2012, p. 29-42. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/elbc/a/Xqvk9XKyGR8dwNHPM8M5rHr/abstract/?lang=pt> Acesso em: 28 jul. 2021.

BIROLI, Flávia. Autonomia, preferências e assimetria de recursos. In: 38º Encontro Anual da Anpocs - GT 10 – Democracia e desigualdades, 2014. Disponível em: <https://anpocs.com/index.php/papers-38-encontro/gt-1/gt10-1/8909-autonomia-preferencias-e-assimetria-de-recursos/file> Acesso em: 26 out. 2021.

BRAGATTO, Fernanda, PAULA, Luciana Araujo de. A memória como direito humano. Relatório Azul, 2011. Disponível em: <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00920611/document> Acesso em: 27 out. 2021.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão de identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

CANCLÍNI, Nestor Garcia. **Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1992.

CARNEIRO, Sueli. Gênero, raça e ascensão social. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, n. 2, p. 544-552, 1995. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16472> Acesso em: 08 jul. 2021.

CASTRO, Susana de. **Condescendência: estratégia pater-colonial de poder**. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org). Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

CHAGAS, Mário de Souza. **Imaginação Museal: Museu, Memória e Poder em Gustavo Barroso, Gilberto Freyre e Darcy Ribeiro**. 2003. Tese (Doutorado em Ciências Sociais), Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2003.

CHAGAS, Mário; STORINO, Claudia. Museu, patrimônio e cidade: camadas de sentido em Paraty. **Cadernos de Sociomuseologia**, v. 47, n. 3, 25 Jun. 2014. Disponível em: <https://revistas.ulusofona.pt/index.php/cadernosociomuseologia/article/view/4532> Acesso em: 08 jul. 2021.

CHOAY, Françoise. **A alegoria do patrimônio**. São Paulo: Estação Liberdade, 2006.

CHOAY, Françoise. **O Patrimônio em Questão**: Antologia para um combate. Belo Horizonte, MG: Fino Traço, 2011.

COELHO, Daniele Maia Teixeira; ZANIRATO, Silvia Helena. Registro e revalidação de bens culturais de natureza imaterial: dilemas na gestão. **Patrimônio e memória**, São Paulo, Unesp, v. 12, n.1, p. 142-157, janeiro-junho, 2016. Disponível em: <https://pem.assis.unesp.br/index.php/pem/article/view/492> Acesso em: 9 set. 2021.

COLLINS, Patricia Hill. Pensamento feminista negro: o poder da autodefinição. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. **Pensamento Feminista**: Conceitos Fundamentais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

CORREA, Pero. **De outra do mesmo para os irmãos que estavam em África, De S. Vicente, do anno de 1551: Semelhanças entre os Brasis e os Mouros. — Feiticeiros. — Padre Leonardo Nunes. — Como são mortos os prisioneiros.** — Anthropophagia. In: Cartas Avulsas: 1550-1568. Série Publicações da Academia Brasileira, Cartas Jesuíticas II. Rio de Janeiro: Officina Industrial Gráfica, 1931. Disponível em: [https://digital.bbm.usp.br/bitstream/bbm/4676/1/003816-2\\_COMPLETO.pdf](https://digital.bbm.usp.br/bitstream/bbm/4676/1/003816-2_COMPLETO.pdf) Acesso em: 30 jun. 2021.

CORTÊS, Gisele Rocha; LUCIANO, Maria Cristiana Felix; DIAS, Karla Cristina Oliveira. A informação no enfrentamento à violência contra mulheres: centro de referência da mulher “Ednalva Bezerra”: relato de experiência. **Biblionline**, n. esp., 2012. Disponível em: <http://hdl.handle.net/20.500.11959/brapci/100252> Acesso em: 16 ago. 2021.

COSTA, Fernanda da Silva.; MELO, Daniella Alves de. Racismo é (só) falta de Informação? caminhos entre informação e desinformação. **Folha de Rosto**, v. 7, n. 1, p. 177-194, 16 jun. 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufca.edu.br/ojs/index.php/folhaderosto/article/view/669> Acesso em: 10 set. 2021.

COSTA, Karine Lima da. Pensar o patrimônio cultural por meio da repatriação e restituição de bens culturais. **Patrimônio e Memória**, São Paulo, Unesp, v. 14, n. 2, p. 256-271, julho-dezembro, 2018. Disponível em: <https://pem.assis.unesp.br/index.php/pem/article/view/876> Acesso em: 10 nov. 2020.

CRIPPA, Giulia. O Patrimônio Cultural: a cidade como documento. In: CRIPPA, Giulia; MOSTAFA, Solange Puntel (Org.). **Ciência da Informação e Documentação**. Campinas: Alínea Editora, 2011, v. 1, p. 53-70.

CURIEL, Ochy. **Construindo metodologias feministas a partir do feminismo decolonial**. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Ch'ixinakax utxiwa**: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

DANNER, Leno Francisco; DORRICO, Julie; DANNER, Fernando. Literatura indígena entre tradição ancestral e crítica do presente: sobre a voz-práxis indígena em termos estético-literários. **Scripta**, v. 24, n. 50, p. 205-256, 8 jul. 2020. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/scripta/article/view/23803> Acesso em: 29 jul. 2021.

DODEBEI, Vera Lucia. (Des) Informação e [Pós] Verdade possíveis contextos discursivo-conceituais. **Em Questão**, v. 27, n. online, n. 2, p. 117-137, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.19132/1808-5245272.117-137> Acesso em: 20 jan. 2022.

DIAZ, Rodrigo Rieiro. The Memory Works: Between Monuments and Ruins, the Case of Contemporary Budapest. **Footprint – Delft Architecture Teory Journal**, p.109–120, Spring / Summer, 2016. Disponível em: <https://journals.open.tudelft.nl/footprint/article/view/971>. Acesso em 10 nov. 2020.

DIMENSTEIN, Magda et al. Gênero na perspectiva decolonial: revisão integrativa no cenário latino-americano. **Revista Estudos Feministas** [online]. 2020, v. 28, n. 3. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/61905> Acesso em: 05 ago. 2021.

DUARTE, Constância Lima. **Memoricídio: o apagamento da história das mulheres na literatura e na imprensa**. Aracaju, UFSE, 2019. (Mesa redonda no XVIII Seminário Internacional Mulher e Literatura).

DUARTE, Constância. Arquivos de mulheres e mulheres anarquivadas: histórias de uma história mal contada. **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**, [S. l.], n. 30, p. 63–70, 2018. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/estudos/article/view/9136> . Acesso em: 6 jul. 2021.

DUSSEL, Enrique. **1492: El Encobrimiento del Otro** (Hacia el Origen del "Mito de la Modernidad". Bolívia: Plural editores, 1994.

ERASO, Mónica. Ordo Corpis: notas para una cartografía sexual de la conquista. Disponível em: <http://revistavozal.com/vozal/index.php/ordo-corpis-notas-para-una-cartografia-sexual-de-la-conquista> Acesso em: 30 jun. 2021.

FALLER, Martina. Metáforas del tiempo en el Quechua. In: *Actas del IV Congreso Nacional de Investigaciones Lingüístico-Filológicas*, p.1-11, 2003. Disponível em: <https://personalpages.manchester.ac.uk/staff/martina.t.faller/documents/Faller-Cuellar.pdf> Acesso em: 29 out. 2021.

FANON, Frantz. **Os condenados da Terra**. Rio de Janeiro, RJ: Editora Civilização Brasileira, 1968.

FONSECA, Maria Cecília Londres. O patrimônio histórico na sociedade contemporânea: discurso de posse. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, ano 166, n. 428, p. 165-175, jul./set, 2005.

FREDERICI, Silvia. **Mulheres e a caça às bruxas**. São Paulo: Boitempo, 2019.

FUNARI, Pedro Paulo Abreu; PELEGRINI, Sandra de Cássia Araújo. **Patrimônio Histórico e Cultural**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

GIL, Antonio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. São Paulo: Atlas, 2008.

GONCALVES, José Reginaldo Santos. O mal-estar no patrimônio: identidade, tempo e destruição. **Estudos Históricos Rio de Janeiro**, vol. 28, no 55, p. 211-228, janeiro-junho 2015.

GONCALVES, José Reginaldo Santos. Os Limites do Patrimônio. In: Manuel Ferreira Lima Filho; Cornelia Eckert; Jane Beltrao. (Org.). **Antropologia e Patrimônio Cultural: diálogos e desafios contemporâneos**. 1ed. Blumenau: Nova Letra, 2007.

GONZAGA, Paula; GONÇALVES, Letícia; MAYORGA, Claudia. O conservadorismo distópico à brasileira: Direitos sexuais e direitos reprodutivos e a pandemia da COVID-19 no Brasil. **Revista Feminismos**, Vol.9, N.1, 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/feminismos/article/view/44330> Acesso em: 18 ago. 2021.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afrolatinoamericano: ensaios, intervenções e diálogos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GROSGOUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Soc. estado**. Brasília, v. 31, n. 1, p. 25-49, Abr. 2016. Disponível em: [https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-69922016000100025](https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922016000100025). Acesso em: 19 ago, 2020.

GUIMARÃES, Maria Cristina Soares; SILVA, Cícera Henrique da. Acesso à informação em saúde: por uma agenda política. In: XII ENANCIB - Encontro Nacional de Pesquisa em Ciência da Informação, Brasília - DF, 2011. Disponível em: [https://www.arca.fiocruz.br/bitstream/icict/3274/1/Guimaraes\\_Silva\\_ENANCIB\\_2011.pdf](https://www.arca.fiocruz.br/bitstream/icict/3274/1/Guimaraes_Silva_ENANCIB_2011.pdf) Acesso em: 16 ago. 2021.

HAFSTEIN, Valdimar Tr.; SKRYDSTRUP, Martin. **Patrimonialities: Heritage vs. Property**. United Kingdom: Cambridge University Press, 2020.

HARRISON, Rodney. **Understanding the politics of heritage**. Manchester: Manchester University Press, 2009.

HARTOG, François. **Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2003.

HARVEY, David. **A produção capitalista do espaço**. São Paulo: Annablume, 2005.

HOFFMAN, Felipe Eleutério; FROTA, Maria Guiomar da Cunha. Museus e justiça de transição no contexto brasileiro: memória e informação na construção de espaços de representação do trauma. **Em Questão**, Porto Alegre, v. 25, n. 2, p. 278-299, maio/ago. 2019.

HOWARD, Peter. Editorial: Valedction and Reflection. **International Journal of Heritage Studies**, 2006. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13527250600940124> Acesso em: 02 ago. 2020.

IPHAN. Roteiro Básico de Pesquisa para Revalidação do Bem Cultural Imaterial, anexo à Resolução no 1/2013 do IPHAN. Disponível em: [http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/10\\_1%20IPHAN%20inicia%20a%20rev%20alida%20dos%20patrim%C3%B4nios%20culturais%20registrados-Resolu%C3%A7%C3%A3o.pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/10_1%20IPHAN%20inicia%20a%20rev%20alida%20dos%20patrim%C3%B4nios%20culturais%20registrados-Resolu%C3%A7%C3%A3o.pdf) . Acesso em: 4 set. 2021.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação**: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KRENAK, Ailton. **Ailton Krenak**. COHN, Sergio; KADIWEL, Idjahure (org.). Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2017, (Coleção Tembetá).

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. Companhia das Letras: São Paulo, 2019.

LEMAIRE, Ria. Patrimônio e matrimônio: proposta para uma nova historiografia da cultura ocidental. **Educ. rev.**, Curitiba, v.34, n.70,p.17-33, ago. 2018a. Disponível em [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S010440602018000400017&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010440602018000400017&lng=pt&nrm=iso). Acesso em 10 jun. 2019a.

LERNER, Gerda. **A invenção do patriarcado: história da opressão das mulheres pelos homens**. São Paulo: Cultrix, 2019.

LIFSCHITZ, Javier Alejandro. Em torno da memória política. **Revista Morpheus**, Edição Especial, v.9, n.15, 2016. Disponível em: < <http://www.seer.unirio.br/index.php/morpheus/issue/view/203/showToc> >. Acesso em: 10 out. 2020.

LORDE, Audre. **Idade, raça, classe e gênero: mulheres redefinindo a diferença**. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org). **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

LOUREIRO, José Mauro Matheus. Informação, Memória e Patrimônio: breves considerações. In: AZEVEDO NETTO, Carlos Xavier de (org), **Informação, Patrimônio e Memória: diálogos interdisciplinares**. João Pessoa, Editora da UFPB, 2015.

LOWENTHAL, David. A Global Perspective on American Heritage. In: LEE, A. (ed.): **Past Meets Future: Saving America's Historic Environment**. Washington: The Preservation Press, 1992.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, set. 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/36755/28577>. Acesso em: 14 mar. 2020.

MÄDER, Guilherme Ribeiro Colaço. Masculino genérico e sexismo gramatical. 2015. 159 p. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Comunicação e Expressão. Programa de PósGraduação em Linguística, 2015.

MAGALHÃES, Allan Carlos Moreira. **Patrimônio cultural, democracia e federalismo na realidade manauara**: o princípio da subsidiariedade e os papéis da comunidade e do poder público na seleção dos bens culturais protegidos pelo tombamento. Tese (Doutorado) - Universidade de Fortaleza. Programa de Direito Constitucional (Dinter Ciesa / Unifor), Fortaleza, 2019.

MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. **Revista Crítica de Ciências Sociais** [Online], 80, 2008. Disponível em: <https://journals.openedition.org/rccs/695#quotation>. Acesso em 05 set. 2020.

MARAÑA, Maider. **Patrimonio y derechos humanos: una mirada desde la participación y el género en el trabajo de Naciones Unidas em patrimônio cultural**. UNESCO Etxea: [s.l.], 2015.

MARQUES, Luiz. **Antropoceno e patrimônio**. In: MENEGUELLO, Cristina; CARVALHO, Aline (org). Dicionário temático de patrimônio: debates contemporâneos. Campinas (SP): Editora da Unicamp, 2020.

MARQUES, Teresa Cristina de Novaes. Feminismos e memória. **Gênero**, Niterói, v.15, n.1 2014. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/revistagenero/article/view/31205> Acesso em: 22 out. 2021.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: N-1 edições, 2020.

MELO FILHO, Dirceu Cadena de. Geopolítica crítica do patrimônio mundial: os discursos dos estados na UNESCO. In: **Anais do I Congresso Brasileiro de Geografia Política, Geopolítica e Gestão do Território**, 2014. Rio de Janeiro. Porto Alegre: Editora Letra1; Rio de Janeiro: REBRAGEO, 2014, p. 80-92.

MELO, Flávia. Não é fumaça, é fogo! Cruzada antigênero e resistências feministas no Brasil. **Revista Estudos Feministas**, Dossiê Inflexões feministas e agenda de lutas no Brasil contemporâneo, Florianópolis, v. 28 n. 3 (2020). Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/72564> Acesso em: 18 ago. 2021.

MENEGHEL, Stela Nazareth; PORTELLA, Ana Paula. Feminicídios: conceitos, tipos e cenários. **Ciência & Saúde Coletiva** [online], v. 22, n. 9, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1413-81232017229.11412017>. Acesso em: 16 out. 2021.

MIGNOLO, Walter. **Desobediência epistémica**: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad. Argentina: Ediciones del signo, 2010.

MIGNOLO, Walter. **Historias locais/disenos globales**: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronteiriço. Madrid, Akal, 2003.

MIGNOLO, Walter. José de Acosta's Historia natural y moral de las Índias: Occidentalism, the Modern/Colonial World, and the Colonial Difference. In: ACOSTA, Jose. **Natural and Moral History of the Indies**. Durham, NC: Duke University Press, 2002.

MIGUEL, Luis Felipe. Democracia e sociedade de classes. **Revista Brasileira de Ciência Política**, nº9, Brasília, 2012. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcpol/a/4KqmGJtdmntYG5HHNrYX5QS/?lang=pt&format=pdf> Acesso em: 5 out. 2021.

MINDLIN, Betty. **Moqueca de maridos: mitos eróticos indígenas**. São Paulo: Paz & Terra, 2014.

MISSIATTO, Leandro Aparecido Fonseca. Memoricídio das populações negras no Brasil: atuação das políticas coloniais do esquecimento. **Revista Memória em Rede**, v.13, n.24, Jan/Jul.2021. Disponível em: <https://doi.org/10.15210/rmr.v13i24.20210> Acesso em: 23 jan. 2022.

MOISÉS, José Álvaro. Cultura política, instituições e democracia: lições da experiência brasileira. **Revista brasileira de ciências sociais**, vol. 23, nº. 66, 2008. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/SwtcNzKgzLJYNQsbyy63VQt/abstract/?lang=pt> Acesso em: 5 out. 2021.

MUNDUKURU, Daniel. **As serpentes que roubaram a noite e outros mitos**. São Paulo: Peirópolis, 2001.

NAPOLITANO, Marcos. Desafios para a história nas encruzilhadas da memória: entre traumas e tabus. **História: Questões & Debates**, Curitiba, v. 68, n. 01, p. 18-56, jan./jun., 2020. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.5380/his.v68i1.67794> Acesso em: 20 jan. 2022.

NÚÑEZ, Geni. Monoculturas do pensamento e a importância do reflorestamento do imaginário. **Revista ClimaCom**, ano 8, no. 21, 2021a. Disponível em: <http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/monoculturas-do-pensamento/> Acesso em: 20 jan. 2022.

NYATHI, Pathisa. **The millennium and the African concept of time**. In: NYATHI, Pathisa. Zimbabwe's Cultural Heritage. University Press: Maryland, 2013. Disponível em: <https://muse.jhu.edu/chapter/644208> Acesso em: 29 out. 2021.

O'GORMAN, Edmund. **A invenção da América: reflexão a respeito da estrutura histórica do Novo Mundo e do sentido do seu devir**. São Paulo: Editora UNESP, 1992.

OLIVEIRA, Jorge Eremites de. Etnoarqueologia, colonialismo, patrimônio arqueológico e cemitérios Kaiowá no Estado de Mato Grosso do Sul, Brasil. **Revista De Arqueologia**, 29(1),

136–160, 2016, Disponível em: <https://doi.org/10.24885/sab.v29i1.446> Acesso em: 9 Set. 2021.

ONU MUJERES. Ficha informativa: Famílias em um mundo cambiante 2019-2020. Disponível em: <https://www.unwomen.org/-/media/headquarters/attachments/sections/library/publications/2019/poww-2019-fact-sheet-latin-america-and-the-caribbean-es.pdf?la=es&vs=4547> Acesso em 12 ago. 2021.

OYĚWÙMÍ, Oyèronké. **A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PÃRÕKUMU, Umusi; KĚHÍRI, Tõrãmã. **Antes o mundo não existia**. Rio de Janeiro: Dantes Ed., 2019.

PINHEIRO, Mariza de Oliveira. **Yihcamnopura natu etaknamachonhîrî: Processos informemorias e identidade cultural dos Waiwai do Anauá em Roraima**. 2019. Tese (Doutorado em Ciência da Informação) – Programa de Pós-graduação em Ciência da Informação, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2019.

PIUBEL, Thays Merolla; MELLO, Rafaela Albergaria. Patrimônios sensíveis, ensino de História e disputas de memória: fissurando o “mito bandeirante”. **Revista História Hoje**, v. 10, nº 19, p. 53-76, 2021. Disponível em: <https://rhhj.anpuh.org/RHHJ/article/view/737> Acesso em: 17 Set. 2021.

POULOT, Dominique. **Uma história do patrimônio no Ocidente**. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. **Journal of world-systems research**, v. 11, n. 2, p. 342-386, 2000. Disponível em: <http://www.ramwan.net/restrepo/poscolonial/9.2.colonialidad%20del%20poder%20y%20clasificacion%20social-quijano.pdf>. Acesso em 3 jun. 2020.

QUIJANO, Aníbal. Notas sobre a questão da identidade e nação no Peru. **Estudos Avançados**, v.6, n. 16, p.73-80, set./dez. 1992.

REDE, Marcelo. História a partir das coisas: tendências recentes nos estudos de cultura material. **An. mus. paul.**, São Paulo, v. 4, n. 1, p. 265-282, 1996. Disponível em [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-47141996000100018&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-47141996000100018&lng=en&nrm=iso). acesso em 13 Abr. 2020.

RIBEIRO, R. W. UM CONCEITO, VÁRIAS VISÕES: Paisagem Cultural e a UNESCO. In: CASTRIOTA, L. (org.): **Paisagem Cultural, Patrimônio e Projeto**. Belo Horizonte, Brasília: UFMG, IPHAN, 2013, no prelo.

ROSE-REDWOOD, Reuben. Naming rights, place branding, and the tumultuous cultural landscapes of neoliberal urbanismo. **Urban Geography**, 2019, VOL. 40, NO. 6, 747–761. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/02723638.2019.1621125> Acesso em: 6 out. 2021.

SANCHEZ, Beatriz Rodrigues. Quem são e o que fazem as parlamentares brasileiras? Uma análise do perfil biográfico e da produção legislativa da bancada feminina. In: I Seminário

Internacional de Ciência Política, 2015. Disponível: <https://www.ufrgs.br/sicp/wp-content/uploads/2015/09/Sanchez-Beatriz.pdf> Acesso em: 25 out. 2015.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Epistemologias del Sur**. Mexico: Siglo XXI, 2010.

SCIFONI, Simone. A construção do patrimônio natural. 2006. 294f. Tese (Doutorado em Geografia Humana) – Programa de Pós-graduação em Geografia Humana, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil para análise histórica. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. **Pensamento Feminista: Conceitos Fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

SEGATO, Rita Laura. **La guerra contra las mujeres**. Madrid: Traficantes de Sueños, 2016.

SEGATO, Rita. **La crítica de la colonialidad em ocho ensayos: y una antropología por demanda**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo Libros, 2018.

SINHA, Chris, *et al.* When time is not space: The social and linguistic construction of time intervals and temporal event relations in an Amazonian culture. **Language and Cognition**, Volume 3, Issue 01, 2011. Disponível em: [http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/artigo%3Asinha-2011/Sinha\\_et\\_al\\_2011\\_Time.pdf](http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/artigo%3Asinha-2011/Sinha_et_al_2011_Time.pdf) Acesso em: 01 nov. 2021.

SMITH, Laurajane. **Heritage, gender and identity**. In: GRAHAM, Brian; HOWARD, Peter. *The Ashgate Research Companion to Heritage and Identity*. Routledge: London, 2008b.

SMITH, Laurajane. **Uses of Heritage**. London; New York: Routledge, 2008a.

SMITH, Linda Tuhiwa I. **Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples**. London: Zed Books Ltd, 1999.

SOARES, Carolina Pedro. Destombamento: reflexões sobre a (des)construção do Patrimônio cultural nacional (1937-1955). ANPUH BRASIL, 3º Simpósio Nacional de História, 2021.

Disponível em:

[https://www.snh2021.anpuh.org/resources/anais/8/snh2021/1628271764\\_ARQUIVO\\_02b9f796df260acfla9515cfc2aa51ec.pdf](https://www.snh2021.anpuh.org/resources/anais/8/snh2021/1628271764_ARQUIVO_02b9f796df260acfla9515cfc2aa51ec.pdf) Acesso em: 12 set. 2021.

SOCIOAMBIENTAL. **Amondawa**. Disponível em:

<https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Amondawa> Acesso em: 01 nov. 2021.

SOUSA, Vitor de. A memória como promotora de interculturalidade em Maputo, através da preservação da estatúária colonial, **Comunicação e sociedade** [Online], 2019. Disponível em: <https://journals.openedition.org/cs/953>. Acesso em: 12 out. 2020.

TOMAÉL, Maria Inês. Redes de Informação: o Ponto de Contato dos Serviços e Unidades de Informação no Brasil. **Informação & Informação**, v. 10, n.1/2, 2005. Disponível em:

[https://www.brapci.inf.br/\\_repositorio/2010/07/pdf\\_d54368ffe7\\_0011359.pdf](https://www.brapci.inf.br/_repositorio/2010/07/pdf_d54368ffe7_0011359.pdf) Acesso em: 31 ago. 2021.

UNESCO, 1972. Disponível em: <http://whc.unesco.org/archive/convention-pt.pdf> Acesso em 14 jan. 2021.

UNESCO. **Convenção para a Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural.**

UNESCO. **Patrimonio y creatividad, Igualdad de Género.** Unesco: Argentina, 2015.

UNESCO. **The World Heritage Convention.** Disponível em: <https://whc.unesco.org/en/convention/>. Acesso em 14 jan. 2021a.

UNESCO. **Vimbuza healing dance.** Disponível em: <https://ich.unesco.org/en/RL/vimbuza-healing-dance-00158> Acesso em 22 jan. 2021c.

UNESCO. **World Heritage.** Disponível em: <https://whc.unesco.org/en/about/> Acesso em 22 jan. 2021b.

VASSALLO, Jaqueline. Mujeres y patrimonio cultural: el desafío de preservar lo que se invisibiliza. **Rev. Inst. Estud. Bras.**, São Paulo, n. 71, p. 80-94, Set. 2018. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0020-38742018000300080&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0020-38742018000300080&lng=en&nrm=iso) Acesso em 28 Fev. 2020.

VENTURA, Teresa. Lutas por reparação: dívida histórica e justiça pós-colonial. **Práticas da História Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past**, n.º 12, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.48487/pdh.2021.n12.24948> Acesso em: 22 jan. 2022.

VIVIANI, Maria Cristina Simões; NORONHA, Danielle Parfentieff de. Monumento às Bandeiras: agências e (des)construções sobre a memória colonial. **Patrimônio e Memória**, v. 17, n. 2, p. 76-102, julho-dezembro de 2021. Disponível em: <https://pem.assis.unesp.br/index.php/pem/article/view/1336> Acesso em: 22 jan. 2022.

VIGNOLI, Richele Grengre; RABELLO, Rodrigo; ALMEIDA, Carlos Cândido de. Informação, Misinformação, Desinformação e movimentos antivacina: materialidade de enunciados em regimes de informação. **Encontros Bibli: revista eletrônica de biblioteconomia e ciência da informação**, [S. l.], v. 26, p. 01-31, 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/eb/article/view/75576> . Acesso em: 16 set. 2021.

VOGT, Olgário Paulo. Patrimônio cultural: um conceito em construção. **MÉTIS: história & cultura** – v. 7, n. 13, p. 13-31, 2008. Disponível em: <http://www.uces.br/etc/revistas/index.php/metis/article/view/687/498> Acesso em: 05 jul. 2021.

WALSH, Caterine. Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. **Tabula Rasa**, Bogotá, n.9, p. 131-152, 2008.

WALSH, Catherine E. Decoloniality in/as Praxis. In: MIGNOLO, Walter; WALSH, Catherine E. **On decoloniality: concepts, analytics, praxis**. Durham: Duke University Press, 2018.

WASSMANSDORF, Marina Lis. Feminismos De/Pós Coloniais Sob Rasura: As Perspectivas De Gênero E Patriarcado De María Lugones, Rita Segato e Julieta Paredes. Anais Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women's Worlds Congress (Anais Eletrônicos). Disponível em:

[http://www.en.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1499402769\\_ARQUIVO\\_ArtigoFzendoGenero.pdf](http://www.en.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1499402769_ARQUIVO_ArtigoFzendoGenero.pdf) Acesso em: 05 ago. 2021.

**APÊNDICE A - Lista de Cartas e Convenções do patrimônio 1930 – 2010**

<b>ANO</b>	<b>CARTA / CONVENÇÃO</b>
1931	Carta de Atenas – Escritório Internacional dos Museus/Sociedade das Nações
1964	Carta de Veneza - II Congresso Internacional de Arquitetos e Técnicos de Monumentos Históricos/ICOMOS
1970	Convenção relativa às Medidas a Adotar para Proibir e Impedir a Importação, a Exportação e a Transferência Ilícitas da Propriedade de Bens Culturais
1972	Carta do Restauo, do Ministério da Instrução Pública do Governo da Itália
1972	Convenção para a Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural – UNESCO
1975	Carta Europeia do Patrimônio Arquitetônico - Conselho da Europa
1976	Carta do Turismo Cultural - Seminário Internacional de Turismo
1977	Carta de Machu Picchu - Encontro Internacional de Arquitetos
1981	Carta de Florença sobre a Salvaguarda de Jardins Históricos – ICOMOS
1985	Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Arquitetônico da Europa - Conselho da Europa
1986	Carta de Washington - Carta Internacional para a Salvaguarda das Cidades Históricas
1987	Carta Petrópolis 1º Seminário Brasileiro para Preservação e Revitalização de Centros Históricos
1989	Carta de Cabo Frio - Encontro de Civilizações nas Américas
1990	Carta Internacional sobre a Proteção e a Gestão do Patrimônio Arqueológico – ICOMOS
1990	Carta de Lausanne - Carta para Gestão e Proteção de Patrimônio Arqueológico
1992	Carta do Rio - Conferência Geral das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento

1994	Conferência de Nara - Conferência sobre a autenticidade em relação à Convenção do Patrimônio Mundial
1995	Carta Brasília - Documento Regional do Cone Sul sobre Autenticidade.
1997	Carta de Fortaleza - Seminário: Patrimônio Imaterial - Estratégias e Formas de Proteção
1997	Carta de Mar del Plata – Documento do Mercosul sobre Patrimônio Intangível
1999	Carta Internacional sobre o Turismo Cultural - ICOMOS
1999	Carta sobre o Patrimônio Construído Vernáculo – ICOMOS
2000	Carta de Cracóvia sobre os Princípios para a Conservação e o Restauro do Patrimônio Construído – Conferência Internacional sobre Conservação
2001	Convenção para a Proteção do Patrimônio Cultural Subaquático
2003	Convenção para Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial
2005	Convenção Sobre a Proteção e a Promoção da Diversidade das Expressões Culturais
2009	Carta de Nova Olinda I Seminário de Avaliação e Planejamento das Casas do Patrimônio.
2009	Carta de Bruxelas
2010	Carta de Brasília Resultados e conclusões apresentadas pelo grupo do Fórum Juvenil de Patrimônio Mundial acerca da proteção e promoção do Patrimônio Mundial

Fonte: Elaborado pela autora.