



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIA POLÍTICA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA

ISABEL THAÍS EIRADO MARTINS

**Representação do patrimônio cultural brasileiro pela ótica das  
relações raciais: uma avaliação das narrativas estatais**

BRASÍLIA  
2022

ISABEL THAÍS EIRADO MARTINS

**Representação do patrimônio cultural brasileiro pela ótica das  
relações raciais: uma avaliação das narrativas estatais**

Dissertação de mestrado apresentada ao Instituto de  
Ciência Política da Universidade de Brasília como  
parte das exigências para a obtenção do título de  
Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Augusto Mello Machado

BRASÍLIA  
2022

ISABEL THAÍS EIRADO MARTINS

**REPRESENTAÇÃO DO PATRIMÔNIO CULTURAL BRASILEIRO PELA ÓTICA DAS  
RELAÇÕES RACIAIS: UMA AVALIAÇÃO DAS NARRATIVAS ESTATAIS**

Dissertação de mestrado apresentada ao Instituto de  
Ciência Política da Universidade de Brasília como  
parte das exigências para a obtenção do título de  
Mestre.

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Carlos Augusto Mello Machado (Orientador – Universidade de Brasília)

---

Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Débora Cristina Rezende de Almeida (Universidade de Brasília)

---

Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Lília Rolim Abadia (Universidade Católica de Brasília)

Brasília, 9 de agosto de 2022.

## AGRADECIMENTOS

A trajetória deste mestrado foi trabalhosa e enriquecedora. Não bastassem os desafios de praxe da pós-graduação, esta caminhada contou também com uma pandemia. Sou grata pela oportunidade de ter me vacinado contra a covid pelo SUS e por ter sobrevivido a este período tão difícil. Sou feliz por ter minha família, namorado e amigos por perto e com saúde.

Sou grata por ter tido a oportunidade de me conectar profundamente com a minha pesquisa e me descobrir ao longo desse processo. Este trabalho tem me levado a caminhos de desconstrução de preconceitos e de fortalecimento das conexões com minha ancestralidade e tem contribuído com a minha visão de mundo pautada pelo amor e pelo respeito.

Não poderia deixar de agradecer às pessoas queridas e especiais que fizeram parte deste percurso e foram fundamentais para a conclusão deste trabalho. Agradeço à minha irmã, Bia, pelas trocas diárias, por ouvir minhas queixas, reclamações, empolgações, conclusões e me acompanhar nessa jornada de busca pelo conhecimento, sou muito grata por tê-la em minha vida e poder compartilhar meu caminho com ela. Agradeço também à minha mãe, Lisa, ao meu pai, Carlos, e ao meu irmão, Bruno, por sempre me incentivarem e acreditarem em mim. Sou grata pelo ambiente de paz e amor que temos em nossa casa e pela companhia que me fizeram ao longo desse processo. Agradeço pelas refeições que fazemos juntos, afinal, a comida é uma das nossas principais formas de demonstrar amor, e pelas conversas sobre a vida nos intervalos entre os estudos, ou pelos papos sobre política, que me instigaram a pesquisar mais e me tornaram essa pessoa curiosa.

Agradeço à minha bisavó Iatir, com quem tive a oportunidade de conviver por 25 anos da minha vida. Com ela aprendi sobre acolhimento, cuidado, amor e palavras de afirmação. Obrigada por sempre estar presente nos principais momentos da minha vida e por acreditar em mim. Gostaria de poder compartilhar mais esta etapa da minha vida com a senhora, mas sei que está feliz por mim no céu. Agradeço à minha vó Vera, ao meu vô Zezinho, à minha tia Uca, à minha tia Cris e aos meu primo Henrique, por trazerem tanta alegria para o meu coração e contribuem com a construção da pessoa que eu sou e me torno todos os dias. Agradeço também às minhas primas Rafa, Samantha e Gabi e aos demais membros da família que acompanharam de perto esse processo. Sou muito grata ao espaço de acolhimento que encontro na minha família.

Agradeço ao Igor, parceiro e companheiro de jornada. Muito obrigada por esses cinco anos de parceria e que venham muitos mais. Obrigada por ouvir meus desabafos, por acreditar em mim, por sempre trazer uma palavra de acolhimento, pelos melhores beijos e abraços da vida e por todo

o amor que temos construído. Você me fortalece e me fortaleceu muito ao longo desta longa jornada!

Sou grata às minhas amigas e aos meus amigos que me acompanham ao longo desta vida. Agradeço a todas as amigadas que se interessaram pela minha pesquisa, participaram de trocas e contribuíram seja ouvindo meus desabafos, mandando uma mensagem ou um texto dentro da temática da dissertação. Agradeço às parceiras da pós-graduação Myllena, Bárbara, Marina, Amanda, Anne e Adriene que me inspiraram e incentivaram ao longo desse processo. Agradeço também às minhas amigas e aos meus amigos do ensino fundamental, do Olimpo, da graduação, do intercâmbio, da pós e dos demais ciclos da vida, obrigada por participarem dessa jornada e pelo apoio e companhia. Agradeço também à Ana Paula e ao Alessandro pelas contribuições e por me incentivarem.

Agradeço aos colegas do GIPP e do Flora Tristán pelas contribuições e trocas. Agradeço à universidade pública, ao IPOL e ao meu orientador, Carlos Machado, pela oportunidade de desenvolver esse trabalho e pelas contribuições essenciais para guiar a pesquisa. Agradeço também às professoras Danusa Marques, Mônica Lima, Débora Almeida e Lília Abadia e ao professor Paulo Calmon pela atenção ao meu trabalho e pelas contribuições ao longo desta jornada. Agradeço à Capes e ao CNPQ pelo período de bolsa que contribuiu enormemente com essa pesquisa.

Sou grata ao Adam, à Andrea, à Cyntia e às demais pessoas que contribuíram com a minha experiência de estágio no Ministério da Cultura. Me senti muito acolhida e lembro deste período com muito carinho, pois foi ali que os meus interesses pela temática do patrimônio cultural foram despertados. Por fim, agradeço à equipe do Setor de Cultura da UNESCO no Brasil, onde também estagiei e pude aprofundar meus conhecimentos. O período de aprendizado também contribuiu muito com este trabalho.

## RESUMO

O presente trabalho objetiva avaliar a *representação do patrimônio cultural* a partir das narrativas do Estado brasileiro. A proposta é olhar para a *representação patrimonial* pela ótica das relações raciais. Para isso, a dissertação analisa os dossiês de candidatura produzidos pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) e apresentados à Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) para o reconhecimento internacional dos patrimônios culturais brasileiros entre os anos 1980 e 2019. As literaturas de patrimônio cultural, debate racial e representação são utilizadas como aporte teórico. As variáveis de análise são construídas a partir da literatura. São elas: os sentidos dos patrimônios, as narrativas estatais, entidades e grupos sociais que integram os bens culturais e a relação Estado-sociedade. O trabalho é dividido em abordagem teórica, construção interpretativa da *representação do patrimônio cultural* e análise categórica dos dossiês de candidatura de vinte patrimônios culturais brasileiros, materiais, mistos e imateriais, patrimonializados pela UNESCO no período de 1980 e 2019.

Palavras-chave: representação do patrimônio cultural; patrimônio cultural; representação; debate racial; relações raciais; IPHAN; UNESCO; patrimonialização; Patrimônio Mundial.

## ABSTRACT

The work hereby presented aims to evaluate the *representation of cultural heritage* present in the narratives of the Brazilian State. From the perspective of race relations, an empirical analysis examines the candidature reports of Brazil's tangible and intangible heritage recognized by the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO) between 1980 and 2019. The process to integrate the World Heritage Lists begins at the Federal sphere of the National Institute of Historic and Artistic Heritage (IPHAN) of Brazil, responsible for elaborating the candidatures and for its presentation at the international level, along with the Ministry of Foreign Affairs. The main purpose of analyzing those documents is to understand *heritage representation* in Brazil, with emphasis on the impacts of race relations. The literature on cultural heritage, racial studies, and representation is mobilized as theoretical basis and it influences the construction of the analytical variables. These variables are symbolic representation, State narratives, entities and groups participating and integrating cultural heritages and the relation between State and society. In accordance with its goals, this dissertation is composed of a theoretical framework, an interpretative construction of *cultural heritage representation*, and the categorical analysis of the candidature documents of twenty Brazilian heritage sites that integrated UNESCO's World Heritage Lists between 1980 and 2019.

Keywords: heritage representation; cultural heritage; representation; race relations; IPHAN; UNESCO; heritageization; World Heritage.

## **LISTA DE FIGURAS**

Figura 1 - Número de Patrimônios Mundiais categorizados como culturais, naturais e mistos por região geográfica em 2020 .....	16
Figura 2- Distribuição geográfica dos bens inscritos na Lista Representativa do Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade em 2020.....	17
Figura 3 - Gráfico da renda domiciliar no Brasil – comparação entre negros e brancos .....	238
Figura 4 - Críticas de organização não-governamental à gestão cultural no governo Bolsonaro	240



## LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Comparativo de todas as categorias para bens imateriais e materiais .....	137
Tabela 2 - Dimensão econômica para os patrimônios materiais .....	141
Tabela 3 - Dimensão econômica para os patrimônios imateriais .....	147
Tabela 4 - Dimensão econômica - comparação entre patrimônios materiais e imateriais .....	148
Tabela 5 - Expressões artísticas e culturais e heranças culturais para os patrimônios materiais	149
Tabela 6 - Co-ocorrências para heranças coloniais europeias – primeiro período dos patrimônios materiais .....	153
Tabela 7- Expressões artísticas e culturais e heranças culturais para os patrimônios imateriais	157
Tabela 8- Expressões artísticas e culturais e heranças culturais - comparação entre bens imateriais e materiais.....	159
Tabela 9 - Interação seres humanos-meio ambiente e valor estético para os patrimônios materiais .....	161
Tabela 10 - Interações entre seres humanos e meio ambiente e valor estético dos patrimônios imateriais .....	165
Tabela 11 - Interações entre seres humanos e meio ambiente e valor estético - comparação entre patrimônios materiais e imateriais.....	166
Tabela 12 - Valor histórico para os patrimônios materiais.....	167
Tabela 13 - Correlações para disputas territoriais – primeiro período .....	168
Tabela 14 - Valor histórico para os patrimônios imateriais .....	172
Tabela 15 - Valor histórico – comparação entre os patrimônios imateriais e materiais.....	173
Tabela 16 - Visão de mundo e religiosidade para os patrimônios materiais .....	175
Tabela 17 - Visão de mundo e religiosidade para os patrimônios imateriais .....	176
Tabela 18 - Visão de mundo e religiosidade – comparação entre os patrimônios imateriais e materiais .....	180
Tabela 19 - Grupos dominantes e grupos religiosos nos patrimônios materiais .....	183
Tabela 20 - Grupos dominantes e grupos religiosos nos patrimônios imateriais .....	190
Tabela 21 - Grupos dominantes e grupos religiosos - comparação entre patrimônios materiais e imateriais .....	193
Tabela 22 - Trabalhadoras/es da cultura nos patrimônios materiais .....	196
Tabela 23 - Trabalhadoras/es da cultura nos patrimônios imateriais .....	197

Tabela 24 - Trabalhadoras/es da cultura – comparação entre os patrimônios imateriais e materiais .....	198
Tabela 25 - Grupos marginalizados para os patrimônios materiais.....	199
Tabela 26 - Grupos marginalizados para os patrimônios imateriais .....	205
Tabela 27 - Grupos marginalizados – comparação entre os patrimônios imateriais e materiais.	208
Tabela 28 - Outros grupos sociais e participação e interação entre grupos sociais para os patrimônios materiais .....	210
Tabela 29 - Outros grupos sociais e participação e interação entre grupos sociais para os patrimônios imateriais .....	213
Tabela 30 - Outros grupos sociais e participação e interação entre grupos sociais – comparação entre os patrimônios imateriais e materiais .....	215
Tabela 31 - Ações e expressões estatais e o patrimônio material – atuações e interações do Estado .....	218
Tabela 32 - Ações e expressões estatais e o patrimônio imaterial – atuações e interações do Estado .....	222
Tabela 33 - Ações e expressões estatais – atuações e interações do Estado – comparação entre o patrimônio material e imaterial.....	225
Tabela 34 - Ações e expressões estatais e o patrimônio material – colonização e suas consequências .....	226
Tabela 35 - Ações e expressões estatais e o patrimônio imaterial – colonização e suas consequências .....	230
Tabela 36 - Ações e expressões estatais – colonização e suas consequências – comparação entre o patrimônio material e imaterial.....	230
Tabela 37 - Ações e expressões estatais e o patrimônio material – narrativas estatais e debate racial .....	231
Tabela 38 - Ações e expressões estatais e o patrimônio imaterial – narrativas estatais e debate racial .....	250
Tabela 39 - Ações e expressões estatais – narrativas estatais e debate racial - comparação entre patrimônios materiais e imateriais.....	255
Tabela 40 - Relação Estado-sociedade - comparação entre os três períodos do patrimônio material .....	257

Tabela 41 - Relação Estado-sociedade – patrimônios imateriais .....	261
Tabela 42 - Relação Estado-sociedade – comparação entre patrimônios materiais e imateriais	264

## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO .....</b>	<b>12</b>
1.1. Objetivos	13
1.2. Hipótese	14
1.3. Justificativa	15
1.4. Procedimentos metodológicos	24
<b>2. DEBATE PATRIMONIAL: do cal e pedra ao imaterial.....</b>	<b>28</b>
2.1. Compreendendo o patrimônio cultural e suas origens	28
2.2. Patrimônio cultural e as instituições estatais e internacionais	30
2.2.1. Patrimônio cultural, folclore e cultura popular	38
2.2.2. As mudanças na compreensão do patrimônio cultural na esfera institucional: os processos de inclusão social e racial a partir dos anos 1970	40
2.3. Debates e desafios contemporâneas dos processos de patrimonialização	47
<b>3. DEBATE RACIAL: do racismo científico ao antirracismo .....</b>	<b>52</b>
3.1. Preconceito racial, raça e racismo: uma abordagem histórica	52
3.2. Histórico das abordagens sobre relações raciais no Brasil: do racismo científico ao antirracismo	61
3.2.1. Geração assimilacionista e freyriana	61
3.2.2. Escola de São Paulo e o contexto do mito da democracia racial	68
3.2.3. Os Movimentos Negros, a Escola de São Paulo e as críticas às teorias de democracia racial	71
3.2.4. Críticas contemporâneas à democracia racial e o antirracismo	78
3.3. RAÇA E CULTURA: a interconexão entre os debates raciais e culturais no Brasil e no mundo	87
<b>4. REPRESENTAÇÃO DO PATRIMÔNIO CULTURAL E DEBATE RACIAL .....</b>	<b>99</b>
4.1. Construindo o caminho para a representação patrimonial	99
4.1.1. Histórico do termo representação e a representação simbólica	100

4.1.2.	Representação simbólica	101
4.1.3.	Representação de grupos	105
4.1.4.	Representação descritiva	108
4.2.	Representação e raça: instituições, estruturas e ideias	111
4.3.	Delimitando a representação do patrimônio cultural	121
4.3.1.	Definindo simbolismo	122
4.3.2.	Delimitando os grupos sociais que compõem o patrimônio e suas interações	126
4.3.3.	Explicando a categoria ações e expressões do Estado	129
4.3.4.	Definindo a categoria relação Estado-sociedade	131
<b>5.</b>	<b>ANÁLISE E RESULTADOS: entre o debate racial e a representação patrimonial, os Patrimônios Mundiais culturais do Brasil .....</b>	<b>133</b>
5.1.	A representação patrimonial: um comparativo de todas as categorias	137
5.2.	Simbolismo	140
5.2.1.	Dimensão econômica	140
5.2.2.	Expressões artísticas e culturais e heranças culturais	149
5.2.3.	A interação entre seres humanos e meio ambiente e o valor estético dos patrimônios	160
5.2.4.	Valor histórico	167
5.2.5.	Visão de mundo e religiosidade	174
5.3.	Grupos sociais que compõem o patrimônio e suas interações	182
5.3.1.	Grupos dominantes e grupos religiosos	183
5.3.2.	Trabalhadoras/es da cultura	195
5.3.3.	Grupos marginalizados	198
5.3.4.	Outros grupos sociais e participação e interação entre grupos sociais	210
5.4.	Ações e expressões estatais	217
5.4.1.	Atuações e interações do Estado	218

5.4.2. Colonização e suas consequências	226
5.4.3. Narrativas estatais e debate racial	231
5.5. Relação Estado-sociedade	257
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>266</b>
<b>BIBLIOGRAFIA .....</b>	<b>272</b>
<b>APÊNDICES .....</b>	<b>284</b>
<b>ANEXOS .....</b>	<b>285</b>

## 1. INTRODUÇÃO

O debate global em torno das pautas raciais e de ressignificação de narrativas históricas cresce com os recentes protestos e movimentos pela igualdade racial. A luta pela retirada de estátuas em homenagem a personalidades históricas ligadas ao tráfico negreiro, à escravização e/ou à dominação colonial integram esse contexto. No âmbito internacional, chamam a atenção movimentos como o da derrubada da estátua do comerciante de escravizados, Edward Colston, em Bristol na Inglaterra, ocorrida em ato antirracista em junho de 2020. Pode-se citar, ainda, a remoção da estátua do imperialista britânico, supremacista branco e um dos articuladores do regime de *apartheid* na África do Sul, Cecil Rhodes, da Universidade da Cidade do Cabo. A solicitação vinha sendo articulada pelo movimento *Rhodes Must Fall*<sup>1</sup> desde 2015 (DEAK; LAVIGNATTI, 2021).

No Brasil, também urge a discussão sobre a (re)construção de memórias criadas em torno de processos históricos dolorosos, como o período escravocrata. Dois casos recentes que ganharam a atenção da mídia no ano de 2021 incitam a discussão sobre quem são as heroínas/ os heróis nacionais e quem representa o(s) povo(s) brasileiro(s). Um desses casos é o incêndio à estátua do bandeirante Borba Gato, figura associada à caça e escravização de pessoas negras e indígenas, em protesto no final de julho daquele ano em São Paulo. A manifestação levou à subsequente declaração de prisão preventiva de três ativistas ligados ao protesto, dentre eles Paulo Galo, criador do movimento Revolução Periférica (TOMAZ, 2021b). Atualmente, por retaliação de um sistema punitivista, principalmente quando se trata de pessoas negras e pobres, essas lideranças respondem em liberdade ao processo em que se tornaram réus “por incêndio, associação criminosa e direção de veículo em condição irregular” (TOMAZ, 2021a).

No mesmo ano, manifestantes promoveram, no Rio de Janeiro, incêndio à estátua que homenageia Pedro Álvares Cabral. O ato ocorreu em um contexto de julgamento do Marco Temporal<sup>2</sup> pelo Supremo Tribunal Federal (“Estátua de Pedro Álvares Cabral é incendiada no Rio de Janeiro”, 2021). O objetivo foi questionar a narrativa de ‘descobrimento’ do Brasil pelos europeus e colonizadores, ao reforçar que os povos originários já estavam neste território e enfatizar a luta pela demarcação de terras indígenas.

<sup>1</sup> Em tradução livre: Rhodes Deve Cair.

<sup>2</sup> “O Supremo Tribunal Federal (STF) pode decidir o futuro da demarcação das terras indígenas no país. Está em discussão na Suprema Corte a chamada tese do ‘marco temporal’, uma tese que vincula o direito à terra aos indígenas que estavam – ou reivindicavam – a terra no dia de 5 de outubro de 1988, data em que foi promulgada a Constituição Federal brasileira” (ANJOS et al., 2021, p. 3).

Nesse contexto, projetos de leis federais e estaduais, ainda não votados, visam a retirada de estátuas em homenagem a personalidades ligadas à escravidão de pessoas negras e indígenas no Brasil. Dentre essas propostas, o Projeto de Lei 5296/20 elaborado no âmbito federal objetiva proibir:

em todo o território nacional, o uso de monumentos, como estátuas, totens, praças e bustos, para homenagear personagens da história do Brasil diretamente ligados à escravidão de negros e indígenas.

Segundo a proposta, que tramita na Câmara dos Deputados, monumentos públicos que já prestam homenagens àqueles que defenderam e legitimaram a escravidão no País devem [ser] removidos de espaços públicos e transferidos para museus (SOUZA, 2020).

A construção de memórias e narrativas sobre o(s) povo(s) brasileiro(s) é parte essencial do patrimônio e esse processo integra um conjunto de representações. Os recentes acontecimentos alertam para um problema nas narrativas e homenagens por trás dos monumentos expostos nas cidades e suscitam o debate sobre quem e o que está sendo representada/o pelo patrimônio cultural brasileiro. O presente trabalho objetiva contribuir para esse debate ao avaliar pela perspectiva das relações raciais a *representação do patrimônio cultural* apresentada nas narrativas do Estado brasileiro.

A análise é aplicada aos dossiês de candidatura dos patrimônios culturais brasileiros, materiais e imateriais, que integram as Listas de Patrimônios Mundiais da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) em processo iniciado pelo governo brasileiro. A esfera federal do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) é responsável por elaborar os dossiês de candidatura e iniciar o processo de patrimonialização internacional e para isso conta com o apoio do Ministério das Relações Exteriores e da pasta de cultura<sup>3</sup>.

### 1.1. Objetivos

Esta dissertação de mestrado tem como principal objetivo apresentar uma perspectiva avaliativa da *representação do patrimônio cultural* ao olhar para as narrativas estatais e suas relações com o debate racial nos bens culturais brasileiros reconhecidos pela UNESCO. Propõe-se, desta forma, identificar como as ideias sobre relações raciais perpassam as narrativas dominantes, promovidas pelo Estado no processo de patrimonialização internacional de bens

---

<sup>3</sup> Antes atribuída ao Ministério da Cultura, hoje Secretaria Especial da Cultura.



culturais brasileiros entre os anos 1980 e 2019. Sendo assim, o trabalho analisa a *representação patrimonial* sob a ótica dos estudos raciais e, para isso, olha para as expressões estatais, as relações entre Estado e sociedade, a representação simbólica, e os grupos e entidades que compõem o patrimônio.

Os objetivos específicos consistem em:

- 1) Agregar à literatura de representação, patrimônio culturais e questões raciais por meio de perspectiva multidisciplinar;
- 2) Compreender se as variações cronológicas ao longo do processo de candidatura a Patrimônio Mundial afetam as narrativas estatais sobre o patrimônio e, conseqüentemente, os impactos dessas mudanças na *representação do patrimônio cultural*.

A partir dos objetivos do trabalho, as perguntas de pesquisas foram definidas. São elas: Quais perspectivas do debate racial compõe a abordagem do patrimônio nos dossiês de candidatura? Quem e o quê os patrimônios culturais brasileiros reconhecidos internacionalmente entre 1980 e 2019 representam pela ótica das relações raciais? A pergunta complementar questiona: “é possível identificar mudanças na *representação do patrimônio cultural* ao longo do tempo?”.

Para responder à pergunta principal o trabalho recorre-se às teorias de representação — política, de grupos, mental, simbólica e descritiva - em um esforço de construção de arcabouço avaliativo. A literatura de relações raciais sobre raça, racismo, democracia racial e antirracismo também é fundamental para a avaliação das narrativas estatais e suas correlações com o debate racial. A avaliação da *representação dos patrimônios* olha para as expressões estatais, as relações entre Estado e sociedade, a representação simbólica, e os grupos e entidades que compõem o patrimônio. Desta forma, a análise categórica mobiliza essas variáveis, abordadas pela perspectiva das relações raciais, a fim de responder à pergunta sobre quem e o que os patrimônios culturais brasileiros reconhecidos internacionalmente entre 1980 e 2019 representam.

## 1.2. Hipótese

A hipótese é de que os grupos racializados, isto é, grupos marginalizados com base em características étnicas e raciais, como as/os afrodescendentes e os indígenas, e suas respectivas heranças culturais são sub-representadas nos documentos de patrimonialização. Entende-se, portanto, que tais parcelas da população são identificadas e homenageadas em um grau desproporcional ao papel que desempenham na construção e composição da sociedade brasileira.

Espera-se, ainda, que esses grupos sejam desprivilegiados nas narrativas patrimoniais em contraposição à super-representação dos grupos europeus e seus descendentes, devido à maior influência destes na construção das instituições e discursos estatais. Grupos brancos e europeus também são considerados grupos raciais, mas não racializados, na medida em que suas características étnicas e raciais não são utilizadas para inferiorizá-los. Ademais, ao notar a forte influência do discurso de democracia racial no aparato institucional do Estado entre os anos 1930 e 1980, espera-se que esta ideia ainda tenha alto impacto nos primeiros bens culturais brasileiros reconhecidos internacionalmente, mas que vá perdendo a influência na história mais recente.

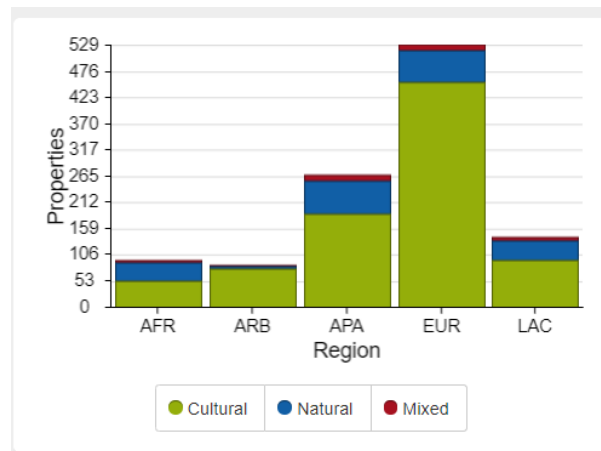
Apesar das desigualdades representativas e da priorização de patrimônios coloniais cuja narrativa histórica tende a privilegiar grupos de pessoas brancas e de heranças europeias, o trabalho espera uma ampliação da diversidade de grupos sociais abrangidos pela patrimonialização, isto é, pelo processo de tornar um bem cultural um "patrimônio" reconhecido por instituições estatais e internacionais. Espera-se, ainda, uma expansão do direito à memória em virtude das políticas desenvolvidas a partir dos anos 1970 e 1980 e do texto constitucional de 1988. A literatura identifica mudanças a partir desse período propiciadas pela difusão de novas ideias, em especial a partir dos anos 80, como a denúncia do mito da democracia racial no Brasil, o fortalecimento de ideias antirracistas e a Escola da Nova História, elementos que serão mais bem explorados ao longo do trabalho. Desta forma, as ideias de democracia racial perdem espaço institucional ao longo do tempo e, concomitantemente, os pensamentos antirracistas passam a adentrar as instituições e políticas para o patrimônio com mais força, ainda que de forma difusa e gradual. Vale notar que esse processo não é absoluto e tampouco linear, pois encontra um cenário de desafios e disputas constantes.

### 1.3. Justificativa

Os patrimônios culturais tanto integram quanto dependem das relações sociais no espaço para existirem. A vida social, a expressão das tradições culturais e as identidades humanas lhes caracterizam e conferem significado, assim como a recíproca também pode ser verdadeira. Sendo assim, ao estudar patrimônios culturais, também se está analisando e buscando compreender a própria essência das relações humanas e das estruturas sociais que fazem parte do mundo atual, o que enquadra o objeto de estudo nos objetivos das ciências humanas.

Reconhecer o significado de um bem cultural é também dar visibilidade para a história de uma comunidade, povo e/ou nação. No entanto, este espaço de propagação é desigualmente distribuído entre a população e as nações do globo. Conforme consta nas figuras 1 e 2, no gráfico apresentado no Anexo A e na tabela do Anexo B, identificou-se que a maior parte dos bens inscritos como Patrimônios Mundiais (47,19% dos materiais e 38% dos imateriais) estão localizados na Europa e América do Norte. No entanto, essas regiões representam apenas cerca de 14,5% da população mundial, conforme a tabela do Anexo C. Os dados enquadram-se no período estudado neste trabalho e medem o período mais recente do estudo. Diante disso, notou-se falta de proporcionalidade no reconhecimento patrimonial e identificou-se sub-representação de outras regiões, como a África, que detêm uma população maior do que Europa e América do Norte combinadas.

**Figura 1 - Número de Patrimônios Mundiais categorizados como culturais, naturais e mistos por região geográfica em 2020**



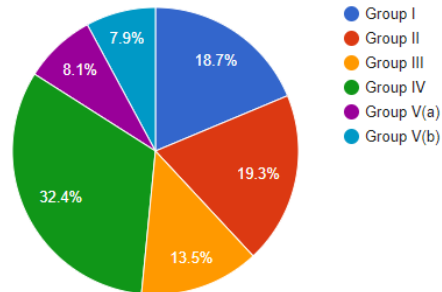
Fonte: UNESCO - WORLD HERITAGE CENTRE (WHC), 2020. Legenda: AFR= África; ARB= Países Árabes; APA= Ásia e o Pacífico; EUR= Europa e América do Norte; LAC= América Latina e Caribe

Os gráficos indicados nas figuras 1 e 2 apresentam a distribuição geográfica dos Patrimônios Mundiais da UNESCO. A figura 1 aborda os bens de categoria material (verde), natural (azul)<sup>4</sup> e misto (vermelho). Já a segunda contém os bens imateriais. A partir dessas imagens é possível identificar uma desigualdade regional nos instrumentos institucionais de

<sup>4</sup> Os bens naturais não são objeto deste trabalho.

reconhecimento, na medida em que Europa e América do Norte possuem a maior concentração de bens reconhecidos apesar de contarem com menos de um quinto ( $\frac{1}{5}$ ) da população mundial.

**Figura 2- Distribuição geográfica dos bens inscritos na Lista Representativa do Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade em 2020**



Fonte: UNESCO - INTANGIBLE CULTURAL HERITAGE, 2020. Legenda: Grupo I e II - Europa, Grupo III - América Latina e Caribe, Grupo IV - Ásia, Grupo V - África e Estados Árabes.

Apesar de a UNESCO reconhecer a necessidade de promover a representatividade e o equilíbrio geográfico dos bens reconhecidos, como apresentado na Declaração de Budapeste de 2002 e nas Orientações Técnicas para Aplicação da Convenção do Patrimônio Mundial de 2019, tal igualdade ainda não é uma realidade. O racismo e as desigualdades representativas são facilmente notadas quando se analisa o reconhecimento patrimonial a nível global a partir dos dados quantitativos disponíveis.

As disparidades representativas não se restringem ao âmbito geográfico no cenário internacional, pois as nações são compostas por populações heterogêneas também sujeitas a diferenças de acesso ao reconhecimento institucional interno. Ademais, o debate sobre representação vai muito além da quantificação, seja de patrimônios culturais ou de grupos da população, e requer uma análise qualitativa para compreender os elementos que criaram e contribuem com o cenário de desigualdades. Sendo assim, as discussões sobre *representação patrimonial* no âmbito regional e local podem corroborar com a compreensão não apenas das dinâmicas do patrimônio cultural na esfera estatal, mas também no cenário internacional.

No estudo aqui proposto o espaço é o território brasileiro e o tempo é o período de 1980, quando o primeiro patrimônio brasileiro foi reconhecido pela Unesco<sup>5</sup>, até 2019, quando, no âmbito da realização dessa pesquisa, os patrimônios mais recentes foram incluídos nas Listas do Patrimônio Mundial<sup>6</sup>. Vale notar que em 2021 houve o reconhecimento do Sítio Roberto Burle Marx, que adentrou a Lista do Patrimônio Mundial da UNESCO. No entanto, este bem não foi considerado devido à delimitação temporal e às limitações de tempo da pesquisa.

Optou-se por analisar a *representação patrimonial* no Brasil a partir do enfoque racial, em razão das especificidades da compreensão das relações raciais neste espaço. O país recebeu o maior número de escravizados no mundo, mais de quatro milhões de pessoas desembarcaram em território brasileiro, dentre as mais de dez milhões submetidas ao tráfico humano, conforme dados da *Slave Voyages*<sup>7</sup> (2022). Esse marcante histórico escravagista reflete na realidade social atual do país, que conta com o maior número de negros fora da África (PEREIRA, 2013).

Os estudos das relações raciais no Brasil também são dotados de singularidades, como as ideias de democracia racial propagadas a partir dos anos 1920 por autores como Gilberto Freyre e Arthur Ramos. A divulgação desses pensamentos atraiu curiosidade internacional e resultou em diversos estudos de pesquisadores estadunidenses e do Projeto da Unesco nos anos 1950. As pesquisas promovidas pelo organismo internacional objetivaram analisar as características das relações raciais no Brasil, inicialmente voltadas a explorar a tão divulgada democracia racial, ao encontrarem contradições entre a teoria e a realidade social, passam a contribuir com sua desmistificação.

O trabalho parte da ideia de que o discurso de democracia racial, ao mostrar apenas um lado da cultura negra, prejudica a compreensão de pessoas negras como sujeitos complexos e diversos e acaba por reforçar estereótipos, estes criticados e confrontados pelo pensamento antirracista. Desta forma, a democracia racial contribui para uma representação não gratificante dos grupos afro-brasileiros. Essa teoria é amplamente criticada pelo antirracismo. Ambas as vertentes integram a seção de debate racial deste trabalho.

---

<sup>5</sup> A saber, o primeiro patrimônio brasileiro a integrar a Lista do Patrimônio Mundial da UNESCO foi o Centro Histórico de Ouro Preto em Minas Gerais.

<sup>6</sup> A saber, os patrimônios mais recentes a serem reconhecidos pela UNESCO foram Paraty e Ilha Grande - Cultura e Diversidade, patrimônio misto e o Complexo Cultural do Bumba-meu-boi do Maranhão, patrimônio imaterial. Ambos foram patrimonializados internacionalmente em 2019.

<sup>7</sup> Dados disponíveis em: <<https://www.slavevoyages.org/>>.

No tangente ao debate racial no Brasil, a dissertação identifica, apesar de determinados avanços, racismo<sup>8</sup> marcante no país, o que traz consequência como a sub-representação política<sup>9</sup> dos grupos racializados. Desta forma, percebe-se a necessidade de contribuir para um diagnóstico dos impactos das dinâmicas raciais no campo do patrimônio cultural. Ademais, o trabalho em questão acrescenta à academia na medida em que busca dar voz a processos e atores invisibilizados sob olhar de pesquisadora negra que compreende por sua vivência algumas das implicações de fazer parte dessa minoria política.

Para compreender a sub-representação de grupos racializados no patrimônio cultural é preciso compreender e interpretar os conceitos de representação. Para isso, a dissertação propõe-se a explorar diferentes abordagens da *representação* para enfim mobilizar compreensão de *representação do patrimônio cultural* a ser aplicada na pesquisa e relacioná-la aos grupos e debates raciais. Os bens materiais e imateriais integram a pesquisa, já que ambos fazem parte do processo de construção patrimonial com foco na ação humana tanto no âmbito nacional quanto internacional. Sendo assim, optou-se por olhar para os bens com funções sociais e intervenção da ação humana, diante da área de pesquisa e, por isso, não foram incluídos os patrimônios naturais brasileiros integrantes da Lista de Patrimônios Mundiais da UNESCO.

A inclusão dos patrimônios materiais e imateriais contribui para ampliar o escopo analítico e seu potencial investigativo e multidimensional em um esforço de construção teórica. Ao optar pela inclusão dos bens imateriais, não prevista na primeira versão do projeto, segue-se o conselho de Márcia Chuva: “observar as políticas de patrimônio exclusivamente pelo tombamento pode limitar o olhar sobre uma realidade mais complexa” (CHUVA, 2017, p. 93).

Esta pesquisa contribui com a teoria ao relacionar o debate racial e patrimonial no Brasil. Ademais, acrescenta analiticamente à literatura ao englobar a perspectiva local, regional e internacional na análise da representação patrimonial dos bens materiais e imateriais, já que o processo de patrimonialização envolve essas três dimensões. A contribuição teórica e analítica ultrapassa os elementos supracitados, conforme será desenvolvido a seguir.

---

<sup>8</sup> Como diz Luiza Bairos: “o que se vê no Brasil é a maior mobilidade dos brancos em relação aos negros, estes, por sua vez, influenciam culturalmente os primeiros, sem, contudo, alterar substancialmente as desigualdades raciais nos planos simbólico, material e cultural” (BAIROS, 1996, p. 181).

<sup>9</sup> Enquanto a população brasileira é composta por 54,9% de pessoas pretas e pardas e 44,2% de brancas (IBGE, 2017), a Câmara Legislativa apresenta uma composição de 75% de pessoas brancas e apenas 24% de pretos e pardos, 0,38% de amarelos e 0,19% de indígenas (BRASIL, 2018), demonstrando uma sub-representação política dos grupos racializados.

Em pesquisa bibliográfica, a pesquisadora identificou dissertações de mestrado que abordam a questão do patrimônio afro-brasileiro. Nesta linha, destacam-se as pesquisas de Alessandra Lima<sup>10</sup>, Lília Abadia<sup>11</sup> e Francisco Phelipe Cunha Paz<sup>12</sup>. Alessandra Lima (2012) apresenta um histórico das relações entre o IPHAN e o patrimônio cultural afro-brasileiro e faz um estudo de dois casos específicos de reconhecimento, o Registro do Ofício das Baianas de Acarajé e o registro das Rodas de Capoeira e do ofício de Mestres da Capoeira. Seu trabalho revelou, nos casos estudados, a aproximação do IPHAN com as ideias antirracistas.

Durante o trabalho de Lima (2012) percebe-se que o uso da palavra representação no geral não é acompanhada de detalhamento teórico ou conceitual. Em determinado ponto do trabalho, ela aborda a representação a partir do conceito elaborado pelo sociólogo britânico-jamaicano Stuart Hall, representação social. Outro trabalho relevante para esta pesquisa é o de Roberto Sabino<sup>13</sup>, que aborda as disputas por representação do patrimônio nacional entre os anos de 1967 e 1984. Assim como Lima (2012), Sabino (2012) também aborda a representação pela perspectiva de Hall. Ele utiliza do conceito para tratar das disputas de narrativas em torno da representação patrimonial durante o Regime Militar, a partir da análise da gestão de dois presidentes do IPHAN entre 1967 e 1984, Renato Soeiro e Aloísio Magalhães. Trata-se, portanto, de uma abordagem pelo nível indivíduo, ou seja, focado em personalidades individuais, em uma discussão conceitual restrita a este universo.

Lília Abadia (2010) discute a noção de identidade negra e a cultura negra no Brasil a partir das ideias promovidas pelos movimentos sociais negros que se fortalecem durante o Regime Militar. A pesquisa aborda alguns patrimônios reconhecidos, mas a ênfase não está neles e sim em como o Movimento Negro Unificado, caso estudado, cria uma narrativa sobre a identidade negra no Brasil que interage com o campo cultural.

Por fim, Francisco Phelipe Paz (2019) faz um estudo localizado no Rio de Janeiro ao abordar as disputas pelo direito à memória na Região. Em um estudo de caso do Cais do Valongo, patrimônio reconhecido pela UNESCO, o autor trata do processo de apagamentos e disputas das

---

<sup>10</sup> Trabalho de título “Patrimônio Cultural Afro-brasileiro: As narrativas produzidas pelo Iphan a partir da ação patrimonial”.

<sup>11</sup> Trabalho de título “A identidade e o patrimônio negro no Brasil”.

<sup>12</sup> Trabalho de título “NA CASA DE AJALÁ: comunidades negras, patrimônio e memória contracolônia no Cais do Valongo a ‘pequena África’”.

<sup>13</sup> Trabalho de título “Litígios patrimoniais: as disputas pela representação do patrimônio nacional (1967-1984)”.

memórias negras a partir da literatura de necropolítica, criando o conceito *necropolítica das memórias negras*.

Os trabalhos supracitados são relevantes para a literatura e contribuíram para a elaboração da dissertação aqui proposta ao trazerem discussões sobre: (i) o papel do IPHAN na produção de memórias da população brasileira, (ii) a representação da população afro-brasileira nos patrimônios culturais, (iii) o papel do Movimento Negro no campo patrimonial e (iv) a participação da população afro-brasileira no processo de formação do Estado brasileiro. Enfim, ao relacionarem as questões raciais e o debate patrimonial.

No entanto, apesar de abordarem temas como desigualdades ou englobarem populações minoritárias e racializadas, a maior parte dos trabalhos identificados pela autora desta dissertação na revisão bibliográfica, como os descritos acima e outros trabalhos sobre o patrimônio cultural brasileiro e questões raciais, se dedicam a explorar casos específicos de patrimônios já reconhecidos ou a defenderem aqueles que estão em processo de patrimonialização. Desta forma, notou-se a necessidade de expandir o universo da pesquisa para um diagnóstico mais amplo do contexto brasileiro. Para isso, a análise aqui proposta se aplica a vinte dos vinte e dois bens culturais brasileiros reconhecidos no âmbito internacional. Não integram a lista dos bens a serem analisados o Samba de Roda do Recôncavo Baiano e o sítio Burle Marx, o primeiro por falta de documentação e o segundo em virtude do período de reconhecimento.

Percebe-se, ainda, a falta de debate em torno do termo “representação” ao abordar o patrimônio cultural, e quando ele existe é restrito ao conceito de representação social. Por conseguinte, nota-se necessidade de expandir essa discussão com a contribuição das literaturas da psicologia, da história, da ciência política, das ciências sociais, dentre outras áreas, tanto para melhor compreender a questão quanto para aprimorar a elaboração e gestão das políticas para o patrimônio. Sendo assim, ao aplicar os estudos sobre representação à esfera patrimonial, o trabalho traz um diálogo conceitual e interdisciplinar inovador para ambos os campos.

Além disso, observa-se a partir da pesquisa bibliográfica que, no Brasil, existe uma extensa análise em torno das discussões e disputas no processo de patrimonialização de bens nacionais promovidas pelo IPHAN, a partir do estudo das Atas das reuniões do Conselho Consultivo do Instituto (CHUVA, 2017; GURAN, 2017; NASCIMENTO, 2012; VELHO, 2006). No entanto, para os bens brasileiros reconhecidos internacionalmente, a pesquisadora deparou com dificuldades para encontrar as atas de discussões em torno da patrimonialização internacional e da construção



dos dossiês a nível local em momento prévio ao envio da documentação à UNESCO. Seja por falta de registros ou por notas incompletas. Tampouco foram encontrados documentos dos bens apresentados à UNESCO e não patrimonializados.

Os desafios supracitados limitaram a análise aqui apresentada. Inicialmente a proposta era de analisar as disputas entre os diversos grupos sociais e entre eles e as entidades estatais no processo de patrimonialização. Frente às restrições e ausências de documentos suficientes para essa abordagem, a autora optou por trabalhar com a análise dos dossiês de candidatura enviados pelo Brasil à Unesco. Esses documentos refletem narrativa dominante em torno do patrimônio cultural, elaboradas a partir da perspectiva do Estado sobre o debate patrimonial e racial, já que o governo é o responsável por elaborar e apresentar a proposta diretamente ao órgão internacional. Essa concepção, por suposto, tem influência de atores externos ao Estado como a sociedade civil, entidades religiosas e instituições privadas. As duas primeiras são também consideradas pela pesquisa. Frente à visão limitada apresentada pelos dossiês sobre o processo de patrimonialização e as disputas entre os atores integrantes decidiu-se privilegiar a perspectiva institucional, sem ignorar a ótica dos atores dentro daquilo que o documento permite analisar.

Outro fator importante para a opção pela análise dos dossiês de candidatura à Lista de Patrimônio Mundial é o fato de que, por envolver custos financeiros e pessoais, dentre outras demandas necessárias para apresentar um dossiê à Unesco, aderir a um processo de patrimonialização internacional demonstra a hierarquia de prioridades do governo brasileiro no âmbito das políticas patrimoniais. Ademais, os documentos revelam a narrativa predominante elaborada para promover a imagem nacional no exterior e fortalecer a influência externa brasileira a partir do *soft power* (poder brando), conceito de Joseph Nye referente às formas de um país exercer poder por vias não militares.

Desta forma, identificou-se, a partir da literatura sobre o tema, a ausência de uma análise sistemática dos patrimônios culturais brasileiros<sup>14</sup> a partir das óticas dos debates patrimonial e racial em conjunto com as discussões sobre representação. Sendo assim, o trabalho será uma oportunidade para ampliar as discussões sobre a relação entre os conceitos de representação, patrimônio e raça. Esta pesquisa propõe-se, portanto, a contribuir para a literatura nesses caminhos.

---

<sup>14</sup> Aqui, a análise sistemática refere-se ao conjunto de bens culturais brasileiros reconhecidos como Patrimônio Mundial.

A fim de melhor explorar e analisar a *representação do patrimônio cultural*, o trabalho está dividido em duas fases metodológicas. A primeira fase é de construção do desenho de pesquisa a partir da mobilização de compreensões sobre a *representação do patrimônio cultural*. O conceito é abordado pela perspectiva das relações raciais e objetiva dialogar e contribuir com a literatura previamente mencionada.

A última fase metodológica consiste na operacionalização da pesquisa com a análise categórica dos dossiês de candidatura de vinte bens brasileiros pertencentes às Listas de Patrimônio Mundial da Unesco. Objetiva-se, com isso, identificar as implicações empíricas da *representação patrimonial* sob a ótica racial e, assim, verificar a hipótese. Ao considerar os bens, materiais, mistos e imateriais reconhecidos pela Unesco, o escopo de análise integra políticas de patrimonialização nacionais e internacionais, e envolve as relações entre o Brasil e o organismo internacional.

A dissertação está dividida em dois capítulos teóricos, um capítulo de início da delimitação do desenho de pesquisa com a abordagem da representação do patrimônio cultural e outro de análise e resultados. Dos capítulos teóricos, o primeiro aborda o debate patrimonial e o segundo o debate racial, com seção de interconexões entre os dois. O capítulo de operacionalização empírica considera a literatura sobre representação e sua interligação com a concepção de estruturas racistas para trazer interpretações sobre a *representação patrimonial* pela ótica das relações raciais. Por fim, o capítulo de análise traz o processo investigativo de aplicação do desenho de pesquisa aos dossiês, os resultados e as conclusões finais.

#### 1.4. Procedimentos metodológicos

A revisão bibliográfica utilizará das literaturas do campo patrimonial e do debate racial. Em complementaridade, investigar-se-á documentos oficiais como atas, projetos de leis, leis, convenções e conferências a fim de melhor compreender as políticas para o patrimônio cultural e suas relações com o debate racial e patrimonial.

Em seguida, o trabalho se divide em duas fases metodológicas. São elas: (i) desenho de pesquisa a partir da compreensão de *representação do patrimônio cultural*, e (ii) análise categorial ou categórica. A primeira utiliza de aportes das teorias de representação simbólica, representação institucional, representação de grupos e representação mental. Após a operacionalização empírica, emprega-se a análise categórica a vinte dos vinte e dois bens brasileiros reconhecidos como Patrimônios Mundiais pela Unesco no período de 1980 a 2019. Nesse processo será possível perceber o papel dos grupos sociais e das entidades estatais, não-governamentais, e religiosas nas narrativas sobre o patrimônio. Também serão levadas em consideração para a análise as relações entre o Estado e a sociedade e a representação simbólica do patrimônio. Todas essas variáveis são analisadas pela ótica das relações raciais.

Objetiva-se, com a análise categorial, observar, a partir de abordagem interpretativista, o funcionamento empírico das variáveis de análise da *representação patrimonial* e testar a hipótese, ao identificar se há uma sub-representação das populações afro-brasileiras nos processos de patrimonialização internacional de bens culturais nacionais. Busca-se, ainda, elucidar se os bens reconhecidos traduzem mudança descontínua de enfraquecimento das ideias de democracia racial, ou se essa mudança pode ser vista como contínua ou inexistente.

Ao analisar os dossiês de candidatura de bens culturais a Patrimônio Mundial, segunda fase metodológica da dissertação, emprega-se a análise de conteúdo com o auxílio do *software* Atlas.ti. A estrutura teórica construída para a elaboração da análise está disponível nos Apêndices e ao longo do capítulo seis. Ela foi elaborada a partir das variáveis para interpretar a *representação do patrimônio cultural*, descritas nos capítulos de construção teórica e análise. As categorias, códigos e subcódigos de análise também constam nos últimos capítulos e foram elaboradas conforme os objetivos do trabalho.

A análise de discurso e a de conteúdo são ferramentas teórico-metodológicas utilizadas para sistematizar e categorizar dados a fim de explicar os fenômenos estudados. Ambas analisam as comunicações presentes em entrevistas, mensagens e outros tipos de documentos utilizados como

fonte de dados. A análise de discurso surgiu após a de conteúdo e é utilizada para lidar com dados qualitativos que envolvem relações de poder percebidas por mecanismos de dominação identificados pela linguagem (CAPPELLE; MELO; GONÇALVES, 2003).

Dentre as perspectivas da linguística, a abordagem sociolinguística argumenta que a organização social gera a linguagem, enquanto a etnolinguística defende que é esta quem estrutura a sociedade. A partir dessas duas vertentes surge a sociologia da linguagem para a qual a sociedade e a linguagem são mutuamente construídas e inseparáveis. Tanto a análise de conteúdo como a de discurso seguem esta última vertente (CAPPELLE; MELO; GONÇALVES, 2003).

A análise de discurso é uma análise crítica orientada a desvendar os processos de dominação transparentes pela linguagem, as relações entre língua e ideologia. Ela busca evidenciar as relações de poder e como estas são simbolizadas. O objetivo é compreender os significados do texto a partir do discurso (CAPPELLE; MELO; GONÇALVES, 2003). A Análise Crítica do Discurso (ACD) proposta por Norman Fairclough (2012) compreende o discurso como elemento semiótico da ordem social, isto é, "uma ordenação social particular das relações entre os vários modos de construir sentido" (FAIRCLOUGH; MELO, 2012, p. 310).

A construção dos discursos é hierárquica por se dividir em dominantes e marginais. A ordem hierárquica gera problemas sociais que afligem os grupos desfavorecidos no sistema, seja por classe social, gênero ou raça. Tal ordenamento pode sofrer alterações pois depende das interações momentâneas entre a semiose e os outros elementos da vida social. Cabe à ACD identificar as disputas de narrativas e os obstáculos para sua resolução, bem como apresentar propostas de soluções. Estas devem passar por um processo autorreflexivo de análise crítica (FAIRCLOUGH; MELO, 2012).

Assim como a ACD, a análise de conteúdo considera a relação do sujeito com a língua sob a perspectiva da sociologia da linguagem e considera a autorreflexão importante para a pesquisa. No entanto, enquanto a análise de discurso foca na produção do discurso, no contexto histórico e social por trás dele, a análise de conteúdo parte do discurso para a enunciação, buscando entender o que o texto quer dizer a partir de suas estruturas e da interpretação dessas estruturas textuais (CAPPELLE; MELO; GONÇALVES, 2003).

O trabalho optou pela análise de conteúdo porque utiliza da interpretação do texto para fazer reflexões e estudar o fenômeno, enquanto a estrutura linguística da ACD não é o elemento central da pesquisa. Apesar das diferenças, alguns elementos da análise de discurso são relevantes

para esta pesquisa, como a identificação do discurso dominante e das relações de poder, especialmente posta a ênfase do trabalho nas relações raciais.

A análise de conteúdo é um método com técnicas que explicitam, sistematizam e analisam informações a fim de gerar indicadores (quantitativos ou não) que permitam produzir deduções lógicas sobre determinadas mensagens (CAPPELLE; MELO; GONÇALVES, 2003). Ela pode ser aplicada a qualquer tipo de mensagem desde que perpassa pelas fases de planejamento, coleta e sistematização de dados. Sendo assim, a fim de coletar e sistematizar os dados, esta pesquisa utilizou o software Atlas.ti, indicado para esse tipo de análise.

Dentre as técnicas de análise de conteúdo existentes, emprega-se aqui a análise temática ou categorial, que consiste na divisão analógica do texto em unidades (categorias). “Essas operações visam a descobrir os núcleos de sentido que compõem uma comunicação” (CAPPELLE; MELO; GONÇALVES, 2003, p. 8). Consiste em uma técnica de tratamento de dados categóricos em um processo de segmentação e comparação dos dados (CARLOMAGNO; ROCHA, 2016). O termo “análise categórica” também é utilizado para se referir a análise de conteúdo pois identifica a utilização de categorias na composição da análise (idem., 2016). Frente ao exposto, foram estabelecidas categorias para interpretar a *representação do patrimônio cultural*. As categorias, suas dimensões e subcódigos, descritas ao longo do trabalho, foram inseridas no software Atlas.ti e utilizadas no processo de análise de cada um dos dossiês de candidatura.

Com o auxílio do software, interpretam-se os resultados a partir dos dados adquiridos para cada dossiê e da comparação entre eles para a identificação de padrões. Por envolver sistematização de dados, essa pesquisa utiliza de elementos qualitativos, com ênfase na interpretação, ao passo em que agrupa técnicas quantitativas.

Alguns autores como Carlomagno e Rocha (2016) compreendem a técnica de análise de conteúdo como quantitativa:

“[A] designação se seu método é quantitativo ou qualitativo se refere a como você sistematiza os dados com os quais trabalha, não a natureza de sua análise. Não importa que, por exemplo, ao identificar os argumentos presentes em determinada mensagem, você esteja verificando “qualidades” deste objeto. Se você sistematiza (e de alguma forma quantifica) estas informações em uma planilha, banco de dados ou em uma folha de caderninho, esta pesquisa é, portanto, quantitativa-categórica” (CARLOMAGNO; ROCHA, 2016, p. 177).

Os autores classificam, portanto, a análise de conteúdo como quantitativa porque ela utiliza de dados categóricos quantificáveis sujeitos a tratamentos estatísticos, apesar de não integrarem escalas contínuas. Já autores como as professoras de administração Mônica Capelle e Marlene

Melo e o professor Carlos Alberto Gonçalves consideram esse tipo de análise uma abordagem teórico-metodológica com elementos quantitativos e qualitativos porque:

a contagem da manifestação dos elementos textuais que emerge do primeiro estágio da análise de conteúdo servirá apenas para a organização e sistematização dos dados, enquanto as fases analíticas posteriores permitirão que o pesquisador apreenda a visão social de mundo por parte dos sujeitos, autores do material textual em análise (CAPPELLE; MELO; GONÇALVES, 2003, p. 4).

De acordo com Cervi (2017), variáveis qualitativas (nominais e ordinais) podem ser quantificadas e passarem por análises estatísticas sem perderem o caráter qualitativo. Assim, apesar de este trabalho aplicar sistematização de dados e quantificação para medir a frequência de determinados elementos nas comunicações, as variáveis analisadas são qualitativas. A dissertação adota a perspectiva de Cervi e aplica, portanto, métodos qualitativos. Ademais, a abordagem qualitativa se volta para identificar características presentes ou ausentes nas mensagens analisadas e ir além da descrição, produzindo interpretações a partir da inferência, o que condiz com as intenções desta dissertação (CAPPELLE; MELO; GONÇALVES, 2003).

O trabalho utiliza, portanto, a metodologia de análise de conteúdo, que consiste na coleta, sistematização e interpretação de dados a partir de categorias e códigos de análise. Para auxiliar a sistematização dos dados, utiliza-se o software Atlas.ti. As categorias utilizadas são aquelas criadas para interpretar a *representação patrimonial* e os códigos de análise são elementos criados a partir das categorias interpretativas e utilizados para identificar e auxiliar na interpretação dos documentos. A pesquisa tem caráter qualitativo por utilizar variáveis qualitativas e trabalhar com a interpretação dos documentos e dados à luz da significação e interpretação das estruturas textuais.

## 2. DEBATE PATRIMONIAL: do cal e pedra ao imaterial

### 2.1. Compreendendo o patrimônio cultural e suas origens

O termo patrimônio vem do latim *patrimonium*, ‘patri’ refere-se a pai e ‘monium’ a recebido. Em sua origem, a palavra faz alusão a heranças familiares, hoje é usada para falar de heranças culturais, legados para gerações futuras. O patrimônio é lido como uma construção social que atribui valor às memórias constitutivas das identidades. Ele é dotado de: (i) memórias e identidades, (ii) valores culturais, e (iii) atividades educacionais (NOGUEIRA; RAMOS FILHO, 2020). Ademais, perpassa questões políticas relacionadas aos direitos humanos, à justiça social e à democracia (LIMA FILHO, 2015).

Os patrimônios são construídos a partir da seleção de memórias (POULOT; TEIXEIRA, 2009). A reivindicação de memórias de um grupo para si são socialmente e progressivamente construídas (POLLAK 1992 apud CICALO; VASSALLO, 2015). Nesse sentido, existem conflitos e negociações entre diversos atores sobre o entendimento do significado de um certo bem, na medida em que a memória representa um passado que foi construído sob a narrativa do presente e, portanto, em muitos casos é questionável. A memória é construída pela transferência de conhecimentos e práticas entre gerações, propiciada pela adesão da comunidade e pelo apoio do Estado, de guias turísticos e/ou de gestores. Ademais, o significado e a memória mudam com o tempo e conforme o observador (CICALO; VASSALLO, 2015).

O significado de um patrimônio depende das ações humanas. Nesse sentido, os rituais, práticas e ações realizadas e voltadas aos que integram os bens culturais são responsáveis por dar a eles valor e significado, estes compreendidos como valores culturais, a segunda característica dos patrimônios conforme previamente listado (CICALO; VASSALLO, 2015). Como constituintes do patrimônio, os valores precisam ser atribuídos por alguém e podem ser categorizados, conforme o historiador e professor Ulpiano Bezerra de Meneses (2009) em: valor cognitivo, estético, afetivo, pragmático e ético.

O valor cognitivo refere-se aos conhecimentos técnicos utilizados na avaliação de um bem, como conhecimentos arquitetônicos, históricos ou arqueológicos. A valorização estética é a gratificação sensorial que ele desperta. Já a vertente afetiva está associada às memórias, identidades e sentimentos de pertencimento que um patrimônio desperta. O pragmatismo é o valor de uso e mede a qualidade do bem cultural. Por fim, o valor ético diz respeito ao caráter das relações sociais

envolvidas nos bens como os princípios da diversidade, do respeito e da valorização das diferenças (MELO, 2020; MENESES, 2009). O valor ético é considerado pela UNESCO como uma prerrogativa para um bem integrar as Listas do Patrimônio Mundial. Nesse sentido, o artigo 27 da Declaração de Direitos Humanos da ONU estabelece a necessidade de os patrimônios respeitarem os direitos humanos e não apresentarem ameaças para sociedades diferentes a fim de serem reconhecidos.

O terceiro campo constitutivo do patrimônio, atividades educacionais, consiste em comunicar os saberes sobre a memória e o patrimônio, suspeitar e indagar os conceitos em torno dos bens culturais, proteger o patrimônio e valorizá-lo como um meio de empoderamento das comunidades (NOGUEIRA; RAMOS FILHO, 2020). É o processo educativo que garante a preservação e continuidade do bem. Em um contexto de valorização da diversidade e estímulo ao empoderamento, a escritora e filósofa brasileira Marilena Chauí (2006 apud NOGUEIRA; RAMOS FILHO, 2020) cria o termo cidadania cultural, que consiste no entrelace entre o direito à memória, à cidade e ao patrimônio.

Chauí define o patrimônio como garantidor do direito à memória e ao exercício da cidadania e assim, ao compreender o acesso aos bens culturais como direitos cidadãos, reforça a ideia de cidadania patrimonial, desenvolvida pelo antropólogo Manuel Ferreira Lima Filho. Alinhado às ideias da autora, ele define cidadania “como processo que conecta informação, fruição, produção e participação dos atores sociais” (LIMA FILHO, 2015, p. 138). Ele acrescenta, ainda, ao citar o antropólogo Ronaldo Rosaldo, que a cidadania é atravessada por práticas e ideias culturais.

Como um direito cidadão, os patrimônios fazem parte da sociedade e devem ser garantidos a todos para o pleno exercício da cidadania. No entanto, "o caso brasileiro combina a noção formal de cidadania baseada nos princípios do Estado-nação, com um caráter mais substantivo marcado pela distribuição de direitos, significados, instituições e práticas para certos cidadãos" (LIMA FILHO, 2015, p. 137). Trata-se de um paradoxo em que a cidadania para todos é expressa a partir da cidadania para cidadãos de diferentes classes, ou seja, apesar de teoricamente ser para todos, o exercício da cidadania acaba por privilegiar alguns grupos.

Frente ao exposto, ao considerar teoria e prática nas relações entre cidadania e patrimônio, Lima Filho (2015) propõe o conceito de cidadania patrimonial. O termo engloba a agência dos cidadãos, expressa através da resistência, do engajamento, da persistência e da inércia. A primeira é compreendida como atuação contrapolítica, que desestabiliza e tenta mudar o presente. Ao



englobar insurgência e agência, o autor faz alusão aos termos inflexão cultural ou subversão da cidadania por práticas culturais.

A cidadania patrimonial ocorre quando há abertura para a ação dos grupos sociais e étnicos nos processos de construção de políticas patrimoniais locais, nacionais e internacionais, ou seja, tais grupos podem tanto aderir quanto resistir ou negar a adesão ao processo. A cidadania patrimonial é, portanto, a valorização da interculturalidade e a potencialização da cidadania insurgente, isto é, desafiar o *status quo* e incluir grupos subalternos na representação do patrimônio brasileiro não apenas como parte da exceção (LIMA FILHO, 2015). Essa compreensão contribuiu para a avaliação das menções à participação de grupos sociais no fazer patrimonial e na patrimonialização.

## 2.2. Patrimônio cultural e as instituições estatais e internacionais

O caminho para alcançar a cidadania patrimonial perpassa o processo de patrimonialização, instrumento de reconhecimento institucional de um bem cultural. No Brasil, essa titulação pode ser realizada pelo tombamento, para bens materiais, registro, para imateriais, e/ou inventário, também aplicado aos bens imateriais previamente ao registro. Ademais, o inventário apresenta-se como uma terceira via para superar a dicotomia material/imaterial.

Por ser um processo constituído com base na interação entre o espaço e a sociedade e entre atores sociais, ideias e instituições, a patrimonialização delimita os acontecimentos, eventos ou personagens homenageados e integrantes da memória do Estado. Esse processo contribui também para a construção de identidade de determinados grupos. Ao envolver disputas sociais e políticas, o reconhecimento patrimonial reflete desigualdades e pode reforçar as diferenças entre os cidadãos constantemente reafirmadas por relações de poder e, por isso, o esforço teórico e prático em reduzir essas disparidades.

A patrimonialização se inicia com o reconhecimento da importância do bem por um determinado ator, seja ele a sociedade civil, uma organização internacional ou o Estado nacional, seguido da expressão do desejo de preservá-lo. O reconhecimento daquele símbolo pelo âmbito estatal é uma etapa do processo institucional e leva à gestão burocrática do bem. Esse processo de reconhecimento institucional pode se dar no âmbito municipal, estadual, nacional e/ou internacional e é parte relevante da perpetuação e consolidação do significado do bem, assim como

de sua devida preservação (CICALO; VASSALLO, 2015; NOGUEIRA; RAMOS FILHO, 2020). Este trabalho foca na patrimonialização nacional e internacional.

No Brasil, o debate patrimonial data dos anos 1930, período marcante na institucionalização da construção de uma memória nacional, e é concomitante ao processo de formação do Estado-nacional (GURAN, 2017). Nesse período, trabalhos como o de Gilberto Freyre e Arthur Ramos mobilizam as discussões sobre a construção da identidade nacional brasileira. Ademais, frente ao desafio da Revolução Constitucionalista de 1932, o governo de Vargas utiliza do patrimônio nacional para buscar coesão social (GURAN, 2017). Sob influência europeia, as discussões centravam-se nas políticas de preservação do patrimônio histórico e artístico material (TOLENTINO, 2020).

Nesse contexto, cria-se, por meio do Decreto nº 24.735, de 14 de julho de 1934, a Inspeção de Monumentos Nacionais (IMN), com sede no Museu Histórico Nacional. "Caberiam ao novo departamento do Museu Histórico as funções de inspeção das edificações de valor histórico e artístico e o controle do comércio de objetos de arte e antiguidades" (MAGALHÃES, 2015). Enquanto a Inspeção levantava uma lista dos monumentos a serem considerados, era de responsabilidade do governo federal nomeá-los.

Dois dias depois da publicação do Decreto, a Constituição de 1934 foi promulgada. Trata-se da primeira Carta Magna a abordar o patrimônio, mesmo que de forma breve, conforme consta no artigo 148: "Cabe à União, aos Estados e aos Municípios favorecer e animar o desenvolvimento das ciências, das artes, das letras e da cultura em geral, proteger os objetos de interesse histórico e o patrimônio artístico do país, bem como prestar assistência ao trabalhador intelectual" (BRASIL, 1934). O trecho contribui para a definição inicial do que é patrimônio na compreensão do Estado e para a delimitação dos grupos adequados para abordá-lo, isto é, pesquisadoras(es) e acadêmicas(os), aqui enquadrados no âmbito dos grupos dominantes por sua ampla relação com as estruturas estatais e por serem compostos majoritariamente por homens brancos.

Em substituição ao IMN, cria-se o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN) pela Lei nº 378, de 13 de janeiro de 1937. O instrumento legal fez parte de um planejamento previamente exposto no Anteprojeto de Mário de Andrade de 1936. No entanto, a concretização do projeto não reflete as ideias do escritor e pesquisador em sua totalidade (RUBINO, 2013).

Conforme o artigo 46 da referida lei: “Fica creado o Serviço do Patrimonio Historico e Artístico Nacional, com a finalidade de promover, em todo o Paiz e de modo permanente, o tombamento, a conservação, o enriquecimento e o conhecimento do patrimonio historico e artístico nacional” (BRASIL, 1937). Prevalece, portanto, a concepção de patrimônio a partir de elementos materiais e estéticos. A Lei também criou o Conselho Consultivo como órgão constituinte do SPHAN e atualmente responsável pelas principais decisões no âmbito da patrimonialização nacional.

O SPHAN foi estruturado pelo Decreto-Lei nº 25/1937 com o objetivo de “determinar, organizar, conservar, defender e propagar o patrimônio histórico e artístico nacional” (TOLENTINO, 2020, p. 133). Também se estabeleceu o tombamento como instrumento nacional de patrimonialização de bens materiais, ainda hoje em voga. Uma vez tombado, o bem é inscrito em um dos Livros de Tombo, que permanecem em vigor atualmente: Livro de Tombo Histórico; Livro de Tombo de Belas Artes; Livro de Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico; ou Livro de Tombo das Artes Aplicadas. Essa categorização integra o conceito de patrimônio à época.

O Decreto define o patrimônio histórico e artístico nacional em seu artigo 1º:

Art. 1º Constitue o patrimônio histórico e artístico nacional o conjunto dos bens móveis e imóveis existentes no país e cuja conservação seja de interesse público, quer por sua vinculação a fatos memoráveis da história do Brasil, quer por seu excepcional valor arqueológico ou etnográfico, bibliográfico ou artístico (BRASIL, 1937).

De acordo com o IPHAN, os patrimônios arqueológicos referem-se a indícios de vida humana pré-histórica ou histórica e têm, portanto valor histórico, os bens etnográficos são elementos de referência para determinadas comunidades da sociedade e os de valor paisagístico são relativos à intervenção humana na natureza que ampliam o valor estético do patrimônio, seja por meio de jardins, cidades ou conjuntos arquitetônicos que se sobressaem em razão da localização associada à natureza. Os patrimônios históricos são compostos por "bens imóveis (edificações, fazendas, marcos, chafarizes, pontes, centros históricos, por exemplo) e móveis (imagens, mobiliário, quadros e xilogravuras, entre outras peças)" (INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN)., [s.d.]) de interesse nacional.

Os patrimônios dos Livros de Artes são divididos em belas artes e artes aplicadas e também centralizam a importância do valor estético. As primeiras não têm interesses utilitários e são produções de caráter acadêmico voltada à reprodução da beleza natural. As artes aplicadas, por outro lado, invocam funcionalidade na criação de objetos, peças e construções. Essa criatividade

pode se expressar no design, na arquitetura, na decoração ou em outras categorias artísticas. O Movimento Modernista de 1922 foi um período marcante para essa categoria (INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN)., [s.d.]).

As distinções das categorias contribuíram para estabelecer algumas das dimensões do simbolismo, como o valor estético e o valor histórico. Os critérios de patrimonialização estabelecidos pela UNESCO e a análise da literatura complementam a justificativa das categorias e dimensões a serem utilizadas nesta dissertação.

O conceito de patrimônio, inspirado nas discussões europeias e principalmente francesas, privilegia o material e centra-se nos bens de “cal e pedra”, beneficiando o imaginário de patrimônio como monumento. Apesar de se falar na diversidade cultural brasileira no processo de criação do SPHAN, as influências de matriz africana não foram citadas nem nomeadas na lei. Assim, na prática, as memórias luso-coloniais foram privilegiadas (GUIMARÃES, 2018; GURAN, 2017). A concepção do patrimônio a partir dos elementos materiais prevalece constitucionalmente até a redemocratização, consolidada com a Constituição Federal (CF) de 1988 (NOGUEIRA; RAMOS FILHO, 2020). A CF concretiza mudanças que vinham sendo discutidas desde o período de abertura democrática, iniciado pelo general Geisel em 1974.

Em meio à ausência de previsão legal para o reconhecimento de patrimônios referentes à cultura afro-brasileira, em 1938 o SPHAN inscreveu no Livro de Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, o Acervo do Museu de Magia Negra, composto por itens apreendidos pela polícia. Esse patrimônio é visto por alguns autores como um esforço de reafirmação da ilegalidade das práticas religiosas de matriz africana (GURAN, 2017). Além de inferiorizar o legado africano na formação do Brasil, o processo representa uma tentativa de relacionar a influência africana ao exótico, em oposição à memória de herança portuguesa, associada ao memorável, ao excepcional (GUIMARÃES, 2018).

As abordagens do Estado para com as heranças não-brancas integra o contexto político de pós-criação do SPHAN, presidido entre 1937 e 1967 por Rodrigo Melo Franco de Andrade, primeiro presidente do órgão. Ao integrar o período entre o governo Vargas e o início do regime militar, a condução de Franco de Andrade pode ser compreendida a partir das prioridades da administração. A principal demanda e, conseqüentemente, o principal objetivo do SPHAN em seu período inicial era a unificação da nação e a construção da imagem do Brasil por meio do patrimônio nacional (SABINO, 2012b).

O processo de instauração de coesão social por meio do patrimônio foi excludente na medida em que o SPHAN era composto por uma elite masculina e branca. O patrimônio memorável era aquele “que afetivamente era considerado representativo deste grupo à nível nacional” (GUIMARÃES, 2018, p. 4), o que prejudicou a representação da diversidade da população no reconhecimento patrimonial. Tais escolhas refletem um processo de invisibilização e embranquecimento da história brasileira. A elite branca, ao conservar a hegemonia sob a determinação de símbolos e monumentos e sob a produção de memória, expande para o campo patrimonial a produção e reprodução das desigualdades (GUIMARÃES, 2018).

No período seguinte, presidiram o órgão Renato Soeiro (diretor-geral do DPHAN<sup>15</sup>/IPHAN<sup>16</sup> de 1967 a 1979) e Aloísio Magalhães (diretor-geral do IPHAN entre 1979 e 1982). Ao utilizar o nível de análise do indivíduo, Sabino (2012b) associa as mudanças na concepção do patrimônio às duas personalidades e suas respectivas gestões. O primeiro personifica o pensamento de que o patrimônio representava os bens com valor pré-determinado (NOGUEIRA, FILHO, 2020). Sua administração foi marcada por continuidade tanto no conceito de patrimônio estabelecido na Constituição de 1937 quanto nas ações do antecessor. Identifica-se, ademais, preferência pela representação da herança luso-brasileira no patrimônio.

Para Renato Soeiro, as principais demandas eram “[p]reservar o ‘patrimônio natural’, compatibilizar desenvolvimento econômico e preservação do patrimônio, fomentar o potencial turístico dos bens patrimoniais e integrar todos os estados do país nas ações de preservação” (SABINO, 2012b, p. 4). Os diálogos entre políticas nacionais e documentos produzidos pela UNESCO impactaram as prioridades de fomento turístico e econômico no campo patrimonial. Os encontros de governadores em Brasília e Salvador também influenciaram as políticas patrimoniais. Ao direcionarem o foco para a integração do território nacional, tais reuniões resultaram na criação de órgãos a nível estadual para tratarem do patrimônio com supervisão do SPHAN.

No âmbito internacional, nesse período, foi assinada a Convenção para a Proteção do Patrimônio Cultural e Natural Mundial de 1972, voltada para os patrimônios que o nomeiam. O documento contou com participação ativa do Brasil, que, assim como influenciou nas definições e ideias presentes no acordo, também teve suas políticas nacionais impactadas pela Convenção. Para

---

<sup>15</sup> Durante a presidência de Andrade, no ano de 1946, o SPHAN foi renomeado Departamento do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (DPHAN).

<sup>16</sup> No ano de 1970 o DPHAN teve seu nome alterado para Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN).

pleitear reconhecimento por esse instrumento é preciso certo consenso em torno do significado do patrimônio (CICALO; VASSALLO, 2015) ao menos nos campos de disputa da esfera estatal.

A Convenção de 1972 define em seu artigo 1º o que é patrimônio cultural:

Os monumentos. – Obras arquitectónicas, de escultura ou de pintura monumentais, elementos de estruturas de carácter arqueológico, inscrições, grutas e grupos de elementos com valor universal excepcional do ponto de vista da história, da arte ou da ciência;

Os conjuntos. – Grupos de construções isoladas ou reunidos que, em virtude da sua arquitectura, unidade ou integração na paisagem têm valor universal excepcional do ponto de vista da história, da arte ou da ciência;

Os locais de interesse. – Obras do homem, ou obras conjugadas do homem e da natureza, e as zonas, incluindo os locais de interesse arqueológico, com um valor universal excepcional do ponto de vista histórico, estético, etnológico ou antropológico (UNESCO, 1972, p. 2).

Atualmente, a Convenção possui 194 países (Estados-parte) signatários, dentre eles o Brasil, que aderiu em 1977. Ela criou um comitê rotativo de países - Comitê do Patrimônio Mundial - para atuar e gerir questões relacionadas aos temas do acordo. Na ocasião foi formada também a Lista do Patrimônio Mundial da UNESCO, a qual reúne monumentos, conjuntos e sítios, considerados bens únicos e insubstituíveis a serem preservados como patrimônio de toda a humanidade.

Para que um patrimônio seja inserido na Lista, o Estado do qual ele faz parte precisa iniciar o processo de solicitação de reconhecimento, apresentando um dossiê de candidatura. Vale notar que não há exigência de o bem ter sido tombado nacionalmente. Antes de apresentar a candidatura é necessário inscrever o patrimônio na Lista indicativa a Patrimônio Mundial da UNESCO e durante a elaboração do dossiê de candidatura ele deve ser avaliado pelo Conselho Internacional de Monumentos e Sítios (ICOMOS) ou pela União Internacional para a Conservação da Natureza (UICN), para os patrimônios naturais. No caso de candidaturas mistas, ambas as instituições avaliam. No Brasil, o órgão responsável pelo processo é o IPHAN, que apresenta a candidatura nas reuniões do Comitê do Patrimônio Mundial da UNESCO com o auxílio do Ministério das Relações Exteriores.

Para integrar a Lista do Patrimônio Mundial, é preciso satisfazer um ou mais dos dez critérios indicados na Convenção de 1972. São eles:

i) representar uma obra-prima do gênio criador humano;

(ii) testemunhar um intercâmbio de valores humanos considerável, durante um período concreto ou em uma área cultural do mundo determinada, nos âmbitos da arquitetura ou tecnologia, das artes monumentais, do planejamento urbano ou da criação de paisagens;

(iii) fornecer um testemunho único ou excepcional, sobre uma tradição cultural ou uma civilização viva ou desaparecida;

(iv) ser um exemplo eminentemente representativo de um tipo de construção ou de conjunto arquitetônico ou tecnológico, ou de paisagem que ilustre um ou vários períodos significativos da história humana;

(v) ser um exemplo relevante de formas tradicionais de assentamento humano ou de utilização da terra ou do mar, representativas de uma cultura (ou de várias culturas), ou de interação do homem com o seu meio, sobretudo quando este tornou-se vulnerável devido ao impacto causado por alterações irreversíveis;

(vi) estar direta ou materialmente associada a acontecimentos ou tradições vivas, idéias, crenças ou obras artísticas e literárias que têm um significado universal excepcional. (O Comitê considera que este critério deva ser utilizado preferentemente de modo conjunto com os outros critérios).;

(vii) representar fenômenos naturais ou áreas de beleza natural e de importância estética excepcionais;

(viii) ser exemplos eminentemente representativos das grandes fases da história da terra, incluído o testemunho da vida, de processos geológicos em curso na evolução das formas terrestres ou de elementos geomórficos ou fisiográficos significativos;

(ix) ser exemplos eminentemente representativos dos processos ecológicos e biológicos em curso na evolução e no desenvolvimento de ecossistemas e de comunidades de plantas e animais terrestres, aquáticos, costeiros e marinhos;

(x) Conter os habitats naturais mais representativos e mais importantes para a conservação in situ da diversidade biológica, compreendidos aqueles nos quais sobrevivem espécies ameaçadas que tenham um Valor Universal Excepcional desde o ponto de vista da ciência ou da conservação (IPHAN, 2008, p. 16–17).

Esses critérios influenciam as dimensões do simbolismo. O patrimônio moderno, associado ao critério i, iv, vi e vii é aquele que representa conjuntos arquitetônicos inovadores ou construções tecnológicas, são obras humanas criativas e excepcionais com apelo estético. O patrimônio colonial está associado aos critérios i, ii, vi e iv. Trata-se de conjuntos arquitetônicos, construções e/ou monumentos associados às intervenções de herança luso-brasileiras. Os bens associados ao conceito de paisagem são aqueles que geralmente enquadram-se nos critérios ii, v e vi e compõem a intervenção humana no meio ambiente pelo critério estético e podem também expressar uma relação de cooperação entre seres humanos e meio ambiente.

O patrimônio de memória sensível, geralmente associado ao critério vi refere-se a um evento trágico marcante para a história mundial como o holocausto, a escravização e o primeiro ataque nuclear. Por fim, os patrimônios mistos, incluídos nos critérios v e x, são aqueles que, por um lado contam com habitats naturais relevantes para a conservação da fauna e da flora, da diversidade biológica, ambiental e de espécies ameaçadas de extinção, e, por outro, agrega

costumes e formas de vida tradicionais representativas das interações entre o ser humano e seus meios. Vale notar que diversos critérios podem caracterizar um bem e sua categorização pode envolver mais de um elemento.

A partir dos anos 1970, em sincronia com a Convenção de 1972, um novo conceito de patrimônio passa a permear a academia e algumas instituições. A escola francesa da Nova História, protagonizada pelos autores Pierre Nora e Jacques Le Goff, contribui com essa nova concepção. Eric Hobsbawm também participou do movimento, que objetivava interligar a história, a antropologia e a literatura. A mudança ficou conhecida como “uma virada cultural, que incorporava uma concepção da história como narrativa” (CHUVA, 2017, p. 81) construída, rompendo com a visão da história como fato inquestionável.

Nesse contexto, no âmbito nacional ocorre o lançamento do Centro Nacional de Referência Cultural (CNRC), em 1975, sob comando do designer pernambucano Aloísio Magalhães. O Centro, inicialmente localizado nas dependências da Universidade de Brasília, baseia-se no conceito de referência cultural, definida pela identidade e memória de grupos, transmitidas há várias gerações (MELO, 2020). Sobre os projetos e visões da nova instituição para as políticas patrimoniais:

Seu objetivo principal era realizar o traçado de um sistema referencial básico para ser empregado na descrição e na análise da dinâmica cultural brasileira, no qual deveria comportar e adequar, com base em uma visão prospectiva, diferentes áreas de conhecimento e que tivesse as seguintes características: a) Adequação às condições específicas do contexto cultural do país; b) abrangência e flexibilidade na descrição dos fenômenos que se processam em tal contexto, e na vinculação dos mesmos às raízes culturais do Brasil; e c) explicitação do vínculo entre o embasamento cultural brasileiro e a prática das diferentes artes, ciências e tecnologias, objetivando a percepção e o estímulo nessas áreas, de adequadas alternativas regionais (“Aloísio Magalhães, o nome que inovou as políticas de patrimônio”, 2015).

A criação do CNRC e as novas ideias que adentram o debate cultural sinalizam uma mudança gradual na concepção de patrimônio ao compreendê-lo não por seu valor estético ou elementos eruditos, mas como um bem cultural formulado por sujeitos e assim, endossa críticas ao conceito de patrimônio de 1937 (“Aloísio Magalhães, o nome que inovou as políticas de patrimônio”, 2015; CHUVA, 2017). A cultura popular, como denominada pelos precursores desse movimento, passa, então, a ter destaque e o patrimônio deixa de ser centrado no material para ser visto como cultura em movimento formada por indivíduos e grupos (NOGUEIRA; RAMOS FILHO, 2020).



### 2.2.1. Patrimônio cultural, folclore e cultura popular

Os estudos sobre folclore e cultura popular, que também serão abordados na seção sobre raça e cultura, frequentemente utilizam os dois conceitos como sinônimos. Eles são relevantes para compreender o patrimônio cultural e contextualizar as fases das políticas patrimoniais no Brasil, com ênfase na transição entre políticas voltadas para os bens materiais e aquelas voltadas para o imaterial. Essa discussão surge em um contexto de industrialização e de ascensão do nacionalismo no século XIX. Nesse sentido, a urbanização e a modernização passam a ser percebidas como ameaças para a proliferação das manifestações culturais dos camponeses, consideradas tradicionais. Por isso, “[h]avia a preocupação de registrar, documentar e colecionar canções, contos, poesias, provérbios, peças artesanais, costumes e crenças” (COSTA, 2015) desse grupo.

O termo *folklore*, evidenciado pelo escritor inglês William Thoms, surge nesse cenário de industrialização e estudos culturais para embasar a construção do Estado-nação. O significado literal de folclore é ‘saber do povo’ e o termo é empregado em referência a “‘antiguidades populares’, ‘superstições’ ou ‘curiosidades’”, principalmente em referência às populações rurais da Europa (COSTA, 2015).

No século XX os estudos sobre folclore passam por um processo de perda de autonomia e começam a ser enquadrados em campos das disciplinas acadêmicas das Ciências Humanas. Desta forma, o termo entra em desuso e passa a ser compreendido como pejorativo, “associado [...] a uma noção de verdade infundada” (COSTA, 2015). De qualquer forma, essa concepção contribui para a compreensão de cultura popular como “expressão cultural dos segmentos menos favorecidos” (COSTA, 2015).

No Brasil, os estudos sobre folclore e cultura popular se fortalecem em um cenário pós-Segunda Guerra Mundial em que a Unesco volta sua atuação para preservar tradições em risco de desaparecimento. Em associação a essa diretriz, em 1947, o governo brasileiro criou a Comissão Nacional de Folclore, vinculada à referida instituição internacional.

O debate sobre folclore e cultura popular ocorre em um cenário em que os instrumentos de patrimonialização do então SPHAN - tombamento, restauração, conservação e fiscalização – eram restritos a preservação da memória da elite colonial e, portanto, insuficientes para abordar as produções e práticas das outras parcelas da sociedade (VIANNA, 2016). Em 1958, a Comissão é substituída pela Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, entidade ligada ao então Ministério da Educação e Cultura. A partir de 2003, ela passa a denominar-se Centro Nacional de Folclore e

Cultura Popular (CNFCP), e é englobada na estrutura do IPHAN. Essas mudanças ocorrem concomitantemente com o debate sobre as concepções de patrimônio e cultura popular no Brasil e no âmbito internacional, discussão que se iniciou na década de 1970.

Com a renovação do debate a partir dos anos 1970, o folclore e a cultura popular deixam de ser percebidos como atrelados a um passado histórico remoto e passam a integrar uma lógica de vivências contemporâneas, passíveis de patrimonialização (VIANNA, 2016). Os novos teóricos, ao denunciarem o mito da democracia racial, criticam as ideias propagadas pelos folcloristas dos anos 1930 de que a inclusão de grupos marginalizados na sociedade brasileira dependia apenas de integração cultural. Esses novos pensadores identificam a necessidade de mudanças sociais, políticas e econômicas como caminhos para a inclusão dos grupos subalternos (ABREU et al., 2018).

Internacionalmente, a Recomendação sobre a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular, documento gerado na 25ª Conferência Geral da Unesco em 1989, traz definição importante de cultura tradicional e popular como:

o conjunto de criações que emanam de uma comunidade cultural, fundadas na tradição, expressas por um grupo ou por indivíduos e que reconhecidamente respondem às expectativas da comunidade enquanto expressões de sua identidade cultural e social: as normas e os valores se transmitem oralmente, por imitação ou de outras maneiras (ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A EDUCAÇÃO, 1989).

Integrado ao conceito proposto pela UNESCO, o VIII Congresso Brasileiro de Folclore, que ocorreu em 1995 em Salvador, Bahia, lançou a Carta do Folclore Brasileiro. O documento redefine o conceito de folclore e traz novas perspectivas para a cultura popular brasileira.

Folclore é o conjunto das criações culturais de uma comunidade, baseado nas suas tradições expressas individual ou coletivamente, representativo de sua identidade social. Constituem-se fatores de identificação da manifestação folclórica: aceitação coletiva, tradicionalidade, dinamicidade, funcionalidade. Ressaltamos que entendemos folclore e cultura popular como equivalentes, em sintonia com o que preconiza a UNESCO. A expressão cultura popular manter-se-á no singular, embora entendendo-se que existem tantas culturas quantos sejam os grupos que as produzem em contextos naturais e econômicos específicos (COMISSÃO NACIONAL DE FOLCLORE, 1995).

O trecho aborda folclore e cultura popular como sinônimos e define-os como expressões representativas das identidades comuns de um grupo social. O Projeto de Disposições com relação à proteção dos Conhecimentos Tradicionais e o Folclore aprovado pelo Comitê Intergovernamental da Organização Mundial da Propriedade Intelectual (OMPI) em 2001 também utiliza o termo folclore como sinônimo de cultura tradicional. Já “na Convenção da Unesco para a Salvaguarda do

Patrimônio Cultural Imaterial, em 2003, a expressão 'patrimônio cultural imaterial' toma o lugar de 'cultura tradicional e popular' da Recomendação de 1989” (COSTA, 2015).

As discussões sobre cultura popular apresentadas integram o contexto brasileiro na medida em que em um primeiro momento o folclore nacional está associado à mestiçagem e suas produções a fim de construir uma identidade nacional. Estereótipos racistas e pensamentos de democracia racial permeiam essa construção. Em um segundo momento, a cultura popular associa-se às disputas entre “erudito x popular, moderno x tradicional, hegemônico x subalterno” (COSTA, 2015) e integra as mudanças na concepção de patrimônio que vão dos bens materiais tidos como memoráveis para os bens imateriais. Segue-se então para a compreensão de culturas negras em um contexto de reparação, que será mais bem abordado ao longo dos próximos capítulos desta dissertação.

#### 2.2.2. As mudanças na compreensão do patrimônio cultural na esfera institucional: os processos de inclusão social e racial a partir dos anos 1970

Diante do debate sobre cultura popular, no Brasil, entre o fim dos anos 1970 e início dos anos 1980, a gestão de Aloísio Magalhães no IPHAN, em oposição ao seu antecessor, atende às demandas populares latentes no período do fim da ditadura militar e adota nova perspectiva ao considerar o significado dos patrimônios a partir da integração entre os bens e os sujeitos aos quais eles se referem. Nesse período, a representação da diversidade cultural brasileira por meio dos patrimônios também passa a fazer parte da agenda do IPHAN (SABINO, 2012b).

O CNRC não tinha inicialmente o objetivo de tomar o lugar do atual IPHAN, no entanto, ao amadurecer, passa a apresentar alternativas adicionais às já evidenciadas pelo órgão. Nesse sentido, tornou-se uma instituição relevante para repensar as formas de patrimonialização e preservação dos bens culturais. A indicação de Aloísio Magalhães à presidência do IPHAN em 1979 resultou na fusão entre CNRC e IPHAN e na criação da Fundação Nacional Pró-Memória<sup>17</sup> (FNPM) (CHUVA, 2017; SABINO, 2012b).

O ano de 1982 foi marcado pelo falecimento de Aloísio Magalhães concatenando com o fim de sua gestão, sintetizada aqui a partir de dois princípios. O primeiro é a compreensão do

---

<sup>17</sup> A Fundação foi criada pela Lei nº 6.757 de 1979 com o objetivo de “contribuir para o inventário, a classificação, a conservação, a proteção, a restauração e a revitalização dos bens de valor cultural e natural existentes no País” (BRASIL, 1979, art. 1). Ela foi extinta no ano de 1990 quando o Instituto Brasileiro do Patrimônio Cultural (IBPC) foi criado e absorveu suas funções.

patrimônio como referência cultural, concepção atrelada ao conceito de cultura popular. O novo entendimento valoriza os sujeitos ao atribuir valor às pessoas que constroem o patrimônio cultural. Assim, o Estado passa a reconhecer as funcionalidades dos bens culturais relativas ao bem estar da comunidade. Compreende-se, ainda, que eles podem ser algo do cotidiano e sua existência independe do monopólio do Estado. Desta forma, a gestão de Magalhães contribui com a ampliação dos bens passíveis de patrimonialização a fim de abranger a diversidade cultural brasileira, com abertura à cultura popular. Leva-se em conta que o folclore garantia a sobrevivência de boa parte da sociedade brasileira (CHUVA, 2017; SABINO, 2012b).

Como resultado dessas mudanças com a aproximação das camadas populares do debate patrimonial do Estado, em 1984 a Fábrica de Vinhos de Caju Tito e Silva foi tombada nacionalmente, marcando a primeira iniciativa de tombamento de bens ligados às camadas populares e aos modos de fazer. No mesmo ano, o Terreiro da Casa Branca de Salvador (Ilê Axé Yjá Nassô Oká) foi tombado em um processo histórico de questionamento da fase do patrimônio como “pedra e cal” (CHUVA, 2017; GURAN, 2017).

Anos mais tarde, em 1986, vestígios do Quilombo dos Palmares em Alagoas, na Serra da Barriga, foram inscritos no Livro de Tombo Histórico e no Livro de Tombo Arqueológico (CHUVA, 2017; GURAN, 2017). Esses tombamentos se dão em um contexto de esgotamento do regime militar, crise econômica e maior pressão e participação da sociedade civil nos processos políticos, sinalizando uma nova fase dos processos de patrimonialização, com maior representação da diversidade cultural brasileira e conseqüentemente da cultura afro-brasileira nos processos patrimoniais (CHUVA, 2017; GURAN, 2017).

Gilberto Velho defendeu a democratização da política cultural brasileira e a ampliação do conceito de patrimônio cultural em artigo que escreveu para a Revista do SPHAN de 1984 (CHUVA, 2017). Como integrante do Conselho Consultivo, ele participou e descreveu o processo de reconhecimento do Terreiro da Casa Branca. Alguns membros apresentaram ressalvas quanto à preservação do terreiro pela via do tombamento e questionaram o tombamento de uma religião, enquanto ele e outros representantes defenderam o instrumento como forma de preservar a expressão cultural do espaço sagrado. O autor relata uma vitória difícil e acirrada, com três votos favoráveis, um pelo adiamento, duas abstenções e um voto contrário. A sociedade civil e atores progressistas foram extremamente relevantes para essa vitória ao participarem da discussão e

atuarem a favor da ampliação do reconhecimento da diversidade cultural e patrimonial brasileira (GURAN, 2017).

Márcia Chuva (2017) destaca ainda como relevante para o debate patrimonial nos anos 1980 a publicação, pela Fundação Nacional Pró-Memória, do livro *Proteção e revitalização do patrimônio histórico e artístico no Brasil – uma trajetória*, das Revistas do IPHAN de 1984 e de 1987 e dos Boletins IPHAN/ Pró-Memória publicados entre 1979 a 1985. Esses trabalhos consagram narrativa sobre as políticas patrimoniais em vigor até hoje e estabelecem o período colonial como ponto de partida. Quanto à trajetória do IPHAN, convencionou-se que Rodrigo Melo Franco de Andrade teria sido o fundador da fase heróica das políticas para o patrimônio e Aloísio Magalhães o responsável pela fase moderna (CHUVA, 2017).

Apesar das tentativas de diversificação da presidência de Magalhães, os tombamentos continuavam se concentrando nos bens de “pedra e cal” e as tentativas de inovação política e inclusão de bens afro-brasileiros não foram bem consumadas, o que se comprova com o fechamento da Fábrica Tito e Silva um ano após o tombamento e com a ausência de reconhecimento de outros bens materiais de matriz africana entre 1986 e 2000, quando o Terreiro Axé Opô Afonjá em Salvador foi tombado (GURAN, 2017; SABINO, 2012b).

“O ano de 1988 foi marcado por acontecimentos chocantes, como o massacre dos índios Tikuna, chamado de Massacre do Capacete, e a morte de Chico Mendes, eventos que não podem ser banalizados, para que não percamos de vista a intensidade das conquistas daquele momento” (CHUVA, 2017, p. 88). Naquele mesmo ano a Constituição Federal de 1988 foi promulgada, fortalecendo movimentos e conquistas fundamentais de direitos humanos, tolerância, direitos sociais, direitos cidadãos e direitos culturais.

A nova Constituição também ampliou o conceito de patrimônio cultural a fim de beneficiar e expandir o exercício da cidadania. As mudanças nessa concepção, pressionadas pela sociedade civil, pela academia e que já vinham integrando o ambiente institucional, foram oficializadas pelo texto constitucional.

No artigo 216 da Constituição Federal o patrimônio cultural brasileiro é definido como:

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

I - as formas de expressão;

II - os modos de criar, fazer e viver;

III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas;

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

V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico (BRASIL, 1988).

De acordo com o artigo, a gestão dos bens culturais é de responsabilidade do Estado, com o apoio da população, cabendo a ele o registro, inventário, tombamento, preservação, dentre outras obrigações para garantir o bom estado dos patrimônios. A responsabilidade do Estado em preservar os bens culturais é uma constante no debate patrimonial brasileiro e, apesar de a necessidade de intervenção estatal para preservação ser questionável, ela ainda é a principal fonte de seleção e preservação de memória. O poder público conta com amplo respaldo político, organizacional e de monopólio da força, o que justifica tamanha importância na gestão patrimonial e contribui para a centralidade deste ator na institucionalização de narrativas.

O IPHAN, atualmente atrelado ao Ministério do Turismo, é o responsável pelo cumprimento dos marcos legais definidos pela legislação, a fim de garantir a preservação dos patrimônios culturais. As políticas patrimoniais devem ser pautadas pelos artigos 68, 215 e 216 da Carta Magna de 1988.

[A] Constituição Federal Brasileira consagrou a tese da diversidade cultural, ao considerar a importância da contribuição dos ‘diversos grupos formadores da sociedade brasileira’ e a necessidade de proteção e salvaguarda do patrimônio cultural de natureza material e imaterial pertencente a esses diferentes grupos” (CHUVA, 2017, p. 89).

Essas mudanças não se restringem ao campo patrimonial e afetam também a organização e estrutura estatais e ocorrem concomitantemente ao processo de (re)democratização.

O cenário político pós-88 é completamente diverso. A democracia deixa de ser uma ideia subjacente para se tornar a ideia-força organizadora da representação. Nesse processo, o sistema político passou por um movimento intenso de inovação institucional marcado pela pluralização do sistema partidário; democratização do sistema eleitoral; reorganização político-administrativa do país; ampliação das responsabilidades do Estado no provimento de direitos sociais e criação de canais variados de interação Estado/sociedade e de expressão da soberania popular (DE ALMEIDA, 2014, p. 97).

As ideias que prosperaram a partir dos anos 1980 no campo do patrimônio, favoráveis à ampliação da representação da diversidade cultural e social brasileira no patrimônio, não são hegemônicas e tampouco se difundiram de forma linear, o que pode ser visto em análise de atas do Conselho Consultivo, "especialmente ao se observar os bens cujo tombamento foi rejeitado ou aprovado sem unanimidade” (CHUVA, 2017, p. 96). Estudos estes não identificados para bens

patrimonializados internacionalmente, o que torna a proposta aqui apresentada inovadora, como mencionado na justificativa.

Apesar das disputas e mobilizações, durante os anos 1990, o reconhecimento de bens materiais relativos à cultura afro-brasileira se concentrava na Bahia e o daqueles ligados à memória do imigrante se restringiam ao Sul do país. Por outro lado, o debate sobre os bens imateriais floresce, impulsionado pela Constituição de 1988, que os aborda de forma inovadora (CHUVA, 2017; GURAN, 2017).

A Carta Magna, no entanto, não prevê instrumentos de preservação para o imaterial. Estes surgem a partir dos anos 2000, resultado das discussões iniciadas na década anterior. Iniciativas com o objetivo de operacionalizar as tratativas relativas ao patrimônio imaterial em acordo com a Constituição foram protagonizadas pelo Departamento de Identificação e Documentação do Iphan (DID). O Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular (CNFCP), criado em 1958 vinculado ao então Ministério da Educação e Cultura com o objetivo de preservar e difundir as diversas expressões da cultura popular brasileira, e representantes do antigo CNRC também participaram das discussões, englobadas e materializadas pela Carta do folclore brasileiro de 1995, como já mencionado (CHUVA, 2017; COSTA, 2015).

No ano de 1997 foi lançada a Carta de Fortaleza, no âmbito do Seminário Internacional do Patrimônio Imaterial, em Fortaleza. A carta objetivou estabelecer uma política de patrimônio imaterial no Brasil. Os frutos da Carta começaram a ser sentidos com a Portaria nº 37, de 4 de março de 1998, assinada pelo Ministro da Cultura Francisco Weffort, que aprovou uma Comissão para tratar do assunto e abriu, assim, caminho para o período seguinte. Desta forma, em 2000, o Decreto nº 3.551 foi assinado a fim de definir o processo de identificação e reconhecimento do patrimônio imaterial no Brasil. Estabeleceu-se assim, o Inventário e o Registro (CHUVA, 2017; MELO, 2020).

Instituído como forma de patrimonialização dos bens imateriais, o Registro é caracterizado como mecanismo de acautelamento, ou seja, proteção jurídica a um bem cultural. Esse processo requer que o bem seja uma referência cultural e que seja aprovado no Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural. As solicitações de registro devem ser encaminhadas ao IPHAN por representantes da sociedade civil ou instituições públicas (CHUVA, 2017; MELO, 2020).

Após receber a solicitação, o IPHAN organiza uma pesquisa documental do bem, chamada de inventário, instrumento também criado em 2000 a partir do termo "referência cultural". Trata-

se do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC), uma ficha com informações sobre o projeto de patrimonialização, o território dentro do qual as manifestações culturais ocorrem, as fontes de pesquisa sobre o bem e disponibilização do relatório de imagens e do roteiro das entrevistas com atores relevantes para a compreensão do patrimônio (PINHEIRO; SIQUEIRA, 2020). Após a finalização desse processo, segue-se então para o Dossiê de Registro, que indicará em qual Livro do Registro o patrimônio imaterial será inscrito: Livro dos Saberes; Livro das Formas de Expressão; Livro dos Lugares; e/ou Livro das Celebrações (CHUVA, 2017; MELO, 2020).

O Livro de Celebrações engloba expressões, festividades, geralmente ligados a eventos religiosos, ofícios ou ciclos do calendário com datas e espaços específicos. Essas celebrações fazem parte da vida social humana e ocorrem em datas específicas como uma quebra de rotina (BASTOS, 2020). O Livro dos Lugares integra espaços ocupados por sujeitos históricos, que utilizam destes locais para expressarem suas identidades a partir de memórias e recordações. Pierre Nora (1993) diz que as memórias estão em lugares e podem ser acessadas pelas pessoas a partir desses espaços, já Aleida Assmann (2011) defende que a memória está nas pessoas e os espaços propiciam as lembranças intrínsecas ao pensamento humano. De qualquer forma, a memória é elemento central para caracterizar esses espaços (MARTINS, 2020).

O Livro das Formas de Expressão registra manifestações artísticas e expressões culturais, como a Capoeira, elemento que envolve movimento, musicalidade e religiosidade. Ela é transmitida por mestres e por isso integra também o Livro dos Saberes. Outro exemplo de patrimônio associado aos saberes é a Arte Kusiwa, feita pelo povo Wajãpi. Trata-se de pintura corporal que representa objetos, animais, partes do corpo e crenças (MELO, 2020). Por fim, o Livro dos Saberes integra conhecimentos e modos de fazer específicos de determinada comunidade. Um exemplo é o acarajé, elemento da gastronomia, é um bolinho produzido na África Ocidental como oferta aos orixás e trazido ao Brasil, onde sofreu adaptações e hoje é produzido pelas baianas de Salvador e por pessoas de outras partes do país (MELO, 2020).

O Registro é uma das diversas medidas que têm sido tomadas a fim de diversificar o patrimônio brasileiro e ampliar a participação da cultura afro-brasileira no reconhecimento patrimonial nacional. Essa inovação política tanto dialoga como reflete, no campo internacional, na Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial de 2003. A experiência brasileira contribuiu para que o país tivesse participação ativa na construção desse documento.



Frente ao exposto, a Convenção de 2003 define os patrimônios imateriais no Artigo 2 item 1:

Entende-se por “patrimônio cultural imaterial” as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas - junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados - que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural. Este patrimônio cultural imaterial, que se transmite de geração em geração, é constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando um sentimento de identidade e continuidade e contribuindo assim para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana. Para os fins da presente Convenção, será levado em conta apenas o patrimônio cultural imaterial que seja compatível com os instrumentos internacionais de direitos humanos existentes e com os imperativos de respeito mútuo entre comunidades, grupos e indivíduos, e do desenvolvimento sustentável (UNESCO, 2003, p. 4).

Esta Convenção possui 180 signatários e foi ratificada em 2006 pelo Brasil. Ela criou o Comitê Intergovernamental para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, responsável por examinar as solicitações de inscrição na Lista Representativa do Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade e decidir sobre a aprovação dos bens. Para integrar a Lista, o elemento precisa ser reconhecido como patrimônio imaterial nacionalmente e ter sido submetido a instrumentos nacionais próprios para a salvaguarda, conforme consta no Artigo 2 da Convenção. No caso do Brasil, os patrimônios apresentados precisam ter passado pelo processo de Registro no IPHAN, órgão responsável por apresentar as inscrições com o apoio do Ministério das Relações Exteriores.

A inscrição na Lista internacional deve contribuir para a visibilidade e o conhecimento sobre aquele bem, além de fortalecer o diálogo sobre a diversidade cultural, protegê-lo e promovê-lo. Ademais, é preciso participação e consentimento amplo da comunidade, grupo ou indivíduos envolvidos naquela produção cultural. O artigo 14 da Resolução nº 001, de 05 de junho de 2009 do IPHAN pauta sobre os processos para integrar a Lista da UNESCO. As solicitações podem ser apresentadas ao IPHAN "pelo Ministro de Estado da Cultura, pelas instituições vinculadas ao Ministério da Cultura, pelas Secretarias de Cultura Estaduais, Municipais e do Distrito Federal ou por associações da sociedade civil" (IPHAN, 2009, p. 5). O bem também deve ser avaliado pelo Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural e passar pela Lista indicativa. O artigo 14 da Resolução aborda, ainda, os elementos necessários no documento de candidatura:

§ 2º O requerimento deverá ser datado, assinado e acompanhado das seguintes informações: I - identificação do proponente (nome, endereço, telefone, e-mail); II - justificativa da candidatura; III - declaração formal de representante da comunidade, grupo ou indivíduos detentores do bem cultural ou de seus membros – respeitadas suas formas ou mecanismos de organização social e política – expressando o interesse e a anuência com a candidatura (IPHAN, 2009, p. 5).

No âmbito nacional, além do reconhecimento do patrimônio imaterial, desde a Constituição de 1988 outros esforços no sentido de promover políticas que refletem a diversidade cultural brasileira também foram empregados, a exemplo da criação do Grupo de Trabalho Interdepartamental e Interdisciplinar, em 2011, para procedimentos do IPHAN relacionados aos remanescentes das comunidades de quilombo. Mais recentemente, a Portaria Iphan nº 307, de 30 de julho de 2018, instituiu o Grupo de Trabalho Interdepartamental para preservação do patrimônio cultural de Matriz Africana (GTMAF), que atua na preservação do patrimônio cultural de bens relacionados aos povos e comunidades tradicionais de matriz africana (GURAN, 2017).

As disputas em torno do reconhecimento de remanescentes de quilombos e da conceituação de quilombos, antes lido como patrimônio arqueológico, também fazem parte do contexto dos anos 1990. A crítica à concepção arqueológica de quilombos se dá na medida em que ela exclui a participação dos sujeitos e das práticas sociais que integram esses espaços. A demarcação e a certificação de comunidades quilombolas são responsabilidades do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e da Fundação Cultural Palmares, consecutivamente (CHUVA, 2017). Como esse debate não integra o objeto de estudo, isto é, os bens materiais e imateriais patrimonializados internacionalmente pela UNESCO com inscrição iniciada pelo IPHAN, a temática não será aqui aprofundada.

### 2.3. Debates e desafios contemporâneas dos processos de patrimonialização

Mesmo com a inclusão de pautas antirracistas no âmbito patrimonial, a diversificação do debate e os avanços das últimas décadas, as desigualdades representativas dos patrimônios persistem, conforme afirma Guran (2017):

Ainda hoje, em um total de 1.241 bens tombados, apenas treze são diretamente vinculados à matriz africana. Uma análise dos processos de tombamento (bens materiais) atualmente em avaliação nos traz outra informação relevante: dos 338 processos em exame, praticamente todos de iniciativa da sociedade civil, apenas 33 são vinculados à matriz africana. [...] Já no que toca aos bens imateriais registrados, a proporção é mais favorável, uma vez que, de um total de quarenta bens registrados, doze são vinculados à matriz africana. Em 2004, foi efetivado o primeiro registro de um bem imaterial ligado à matriz africana, o Samba de Roda do Recôncavo Baiano, hoje também reconhecido como Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade pela Unesco (GURAN, 2017, p. 221).

Frente à ausência de menções à metodologia aplicada na identificação dos bens considerados de matriz africana e na interpretação dos dados acima, a pesquisadora questionou o Professor Milton Guran, na ocasião da Aula Inaugural Educação Patrimonial promovida pelo Instituto Pretos Novos no dia 28 de outubro de 2021 com tema “Patrimonialização dos bens

culturais de matriz africana: conquista e reparação”. Segundo o autor do texto, os dados foram fornecidos pelo IPHAN. Nesse sentido, esta dissertação se propõe a trazer uma nova abordagem a partir de uma análise acadêmica e independente das interpretações fornecidas pelo Estado. Propõe-se, assim, contribuir com a literatura ao olhar para os bens culturais brasileiros reconhecidos internacionalmente e delimitar como as narrativas estatais expostas nos documentos de candidatura abordam as heranças de matriz africana e de outros grupos raciais.

Além disso, apesar de as mudanças políticas e sociais resultantes da Constituição de 1988 com o reconhecimento dos direitos culturais e a participação social no processo de patrimonialização, as desigualdades sociais e raciais ainda integram esses processos. A historiadora Juliana Cunha (2018) menciona alguns dos problemas atuais que limitam o acesso às políticas patrimoniais brasileiras, como a falta de acesso à informação e as dificuldades burocráticas, econômicas e políticas (idem., p. 69) de alguns grupos.

A linguagem formal necessária para acessar o processo de patrimonialização, que envolve cadastro de CNPJ, e os custos financeiros, como o de manutenção desse Cadastro, são entraves para que distintas comunidades integrem o processo. Dentre as outras dificuldades relativas às políticas de reconhecimento patrimonial imaterial, Cunha cita, ainda, que:

as experiências para a realização de inventários e registros demonstram que a declaração formal de anuência é insuficiente para garantia de acesso à informação sobre a pesquisa de inventário e deliberação dos cidadãos e comunidades inventariadas acerca de suas implicações. Isso porque a declaração de anuência solicitada pode ser obtida em situações que não necessariamente tenham correspondido ao esclarecimento dos grupos de detentores sobre a pesquisa de inventário e a política de patrimônio imaterial, especialmente no que se refere ao impacto de tais processos na vida dos indivíduos e comunidades e até mesmo em relação a aspectos como uso de voz, imagens e outros documentos coletados durante a pesquisa. Uma declaração formal de anuência, inclusive, pode não prever a participação social das pessoas que assinam o documento no processo de pesquisa e reconhecimento de seus bens culturais como patrimônio (CUNHA, 2018, p. 70–71).

Os questionamentos quanto à representação da diversidade cultural brasileira no campo patrimonial estendem-se, ainda, às discussões sobre a própria divisão da sociedade em grupos. Chuva (2017) integra esse debate:

[...] se por um lado essas práticas [de seleção de bens culturais como patrimônio] ampliaram significativamente o universo de bens tombados, com elementos de representação do imigrante, do afrodescendente ou do indígena, por outro, ficou evidente o objetivo de somar grupos distintos, como se fosse possível alcançar uma totalidade, isto é, um somatório de diferenças prontas (CHUVA, 2017, p. 89–90).

Tal posicionamento leva à pergunta:

como contemplar todos os grupos que constituem a nação? Isso só seria possível se tais grupos fossem tipificados e estanques. Os grupos formadores da sociedade brasileira são configurações históricas, portanto, mutáveis, sempre em processo de formação e transformação (CHUVA, 2017, p. 90).

A cientista política Anne Phillips também toca nesse assunto. Ao falar da representação de grupos, a autora reconhece que as políticas de inclusão de grupos marginalizados abrem espaço para diversos grupos, resultando na impossibilidade de contá-los ou abrangê-los (PHILLIPS, 2011). Os ciclos de exclusão e desigualdades praticados no âmbito das diferenças grupais, no entanto, não podem ser ignorados. Nesse sentido, ela propõe que a presunção de existência de um grupo esteja constantemente sob investigação (idem., p. 20), ou seja, o combate à sub-representação de determinados grupos deve combinar a delimitação daquele grupo com a justificativa da razão pela qual ele integra uma parcela marginalizada da sociedade. A próxima seção se dedica a trazer essas delimitações e justificativas referentes a grupos racializados, o foco deste trabalho. Ao propor-se a contribuir com as denúncias de sub-representação desses grupos objetiva-se contribuir com o rompimento dos ciclos de exclusão.

Outra consideração relevante para este estudo são os conflitos e entraves para inclusão de grupos subalternos no processo de patrimonialização, conforme abordado pelo antropólogo Lima Filho (2015). O autor pontua que as políticas patrimoniais podem apresentar variações em sua formulação ou aplicação mesmo internamente e, nesse sentido, traz diversas exemplificações das disputas que permeiam essas políticas.

Como exemplo das diferentes expectativas e abordagens do processo de patrimonialização por um mesmo grupo, o pesquisador cita duas ocasiões com representantes do povo Karajá da Aldeia de Santa Isabel. Na primeira, a liderança apoia a inscrição das bonecas Karajá como patrimônio imaterial, no entanto, na segunda experiência reprovam a exposição da máscara de Aruanã no Museu Nacional, por não poderem ser expostas às mulheres como parte dos princípios culturais (LIMA FILHO, 2015).

As disputas internas entre os grupos detentores de determinado bem imaterial também permeiam o processo de patrimonialização. Exemplifica esses conflitos as desavenças entre as baianas de Salvador que seguem o candomblé e as evangélicas, no contexto das discussões sobre as relações entre a religião e o ofício, debate que integra o processo de Registro do ofício das baianas de acarajé de Salvador (BA) (LIMA FILHO, 2015).

O Samba do Recôncavo Baiano também integra esse contexto de disputas em torno da patrimonialização. Há a reivindicação pela inclusão de grupos no processo de registro. Encabeçado pela Associação de Sambadores e Sambadeiras do Estado da Bahia (ASSEBA), os trâmites de patrimonialização não incluíam os grupos do sertão baiano. Após a adesão destes grupos à Associação, as demandas anteriores de inclusão persistem na medida em que as práticas de festas de Reis e as relações entre o espaço e as pessoas do grupo do sertão não são completamente abordadas nos documentos de patrimonialização, o que gera exclusões na implementação da política.

Anne Phillips, ao abordar as políticas para representação de grupos marginalizados, identifica a tendência a privilégios a indivíduos ou grupos já beneficiados dentre daquela minoria (PHILLIPS, 2011). O exemplo do processo de patrimonialização do samba mostra como isso pode ocorrer nas políticas para bens imateriais, gerando um alerta para as políticas futuras. Apesar dessas marginalizações, alguns autores avaliam os resultados do processo como positivos na medida em que beneficiou muitas pessoas e trouxe visibilidade para o samba (SILVEIRA, 2015 apud LIMA FILHO, 2015).

O processo de patrimonialização deve considerar, ainda, a agência dos grupos envolvidos, o que inclui a possibilidade de recusarem integrar o processo, como já mencionado no conceito de cidadania patrimonial. Nesse sentido, Lima Filho aborda o caso do registro do Kuarup e o subsequente reconhecimento patrimonial da Arte Kusiwa:

Recorro agora aos primeiros passos do Estado brasileiro na instalação da política do registro do patrimônio imaterial brasileiro. O primeiro movimento foi em direção ao registro do Kuarup, complexo mitológico/ritual dos povos indígenas do Alto Rio Xingu (Agostinho, 1974) que não aceitaram a proposta. O alvo então foi direcionado aos Wajãpi do Amapá que tiveram a sua Arte Kusiwa – Pintura Corporal e Arte Gráfica inscrita no Livro de Registro das Formas de Expressão, no ano de 2002 e no ano seguinte, recebeu da UNESCO o título de Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade por iniciativa do Conselho das Aldeias Wajãpi/ Apina (LIMA FILHO, 2015, p. 146).

A patrimonialização da Arte Kusiwa ocorre em um contexto de desvalorização das práticas culturais do grupo pela nova geração devido ao contato com sociedades capitalistas e ocidentalizadas, fenômeno que acabou trazendo-lhes certa rejeição para com a própria cultura. Nesse sentido, a patrimonialização resulta de um esforço, especialmente dos anciãos da comunidade, de valorização da cultura a fim de que a comunidade voltasse a se apropriar e se interessar por ela (INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL, 2002; LIMA FILHO, 2015).

Apesar dos avanços constitucionais no tocante à patrimonialização de bens imateriais, a implementação de políticas patrimoniais no Brasil, ainda enfrenta diversas dificuldades, tanto por ser novidade nas políticas públicas quanto por estar suscetível a constantes mudanças conforme os contextos políticos e econômicos (GALLOIS, 2006 apud LIMA FILHO, 2015), ou, ainda, por disputas internas aos grupos detentores ou inerentes ao Estado. Esses desafios são considerados na análise dentro dos limites oferecidos pelos documentos de patrimonialização analisados.

Os instrumentos de preservação do patrimônio baseiam-se em noções de excepcionalidade e relevância, tanto no Decreto para o patrimônio material, onde a palavra excepcional é usada, quanto no Decreto sobre o Patrimônio Imaterial, em que o termo relevância é usado. O princípio da excepcionalidade revela uma tentativa de universalização, quando, na verdade:

Patrimônio é categoria ocidental e aquilo que os não-ocidentais fazem dela é modulação do encontro da história com a cultura. É por isso que as políticas patrimoniais ancoradas por representatividade, excepcionalidade, ou de relevância como quer a UNESCO e, no caso específico das políticas patrimoniais brasileiras, são implodidas [...] pelo pensar cultural de alteridade (LIMA FILHO, 2015, p. 142).

Nesse sentido, existe uma concepção ocidental totalizadora do patrimônio, que interpreta a diversidade a partir da perspectiva colonial. José Jorge de Carvalho identifica nessa vertente a “impunidade estética”, isto é, a classe dominante antropofagicamente se apropria de práticas culturais de grupos subalternos sem ter seus privilégios prejudicados, enquanto as outras classes não podem fazer o mesmo (LIMA FILHO, 2015).

Em crítica às ponderações anteriores, Lima Filho diz “que o Outro, alvo da antropofagia de seus referenciais culturais, não é passivo” (LIMA FILHO, 2015, p. 142). Ademais, ele chama a atenção para o crescimento da participação de grupos sociais no processo de registro de referências culturais. Sendo assim, o jogo patrimonial pode tanto beneficiar grupos subalternos, ao considerar o poder de agência dos atores sociais envolvidos nas práticas constituintes dos bens, como reforçar práticas coloniais.

Nesse contexto, a próxima seção irá abordar a percepção do Outro, isto é, dos grupos subalternizados sob a ótica das teorias sobre relações raciais. Objetiva-se compreender a partir da literatura a relação entre raça e políticas patrimoniais, que serão exploradas nas seções seguintes e ao longo do trabalho como um todo.

### 3. DEBATE RACIAL: do racismo científico ao antirracismo

Este capítulo propõe traçar um panorama histórico no tangente ao debate racial e abordar o preconceito racial e suas duas principais vertentes, o racismo e a democracia racial, no âmbito do objeto de estudo aqui analisado e os caminhos para sua superação pelo antirracismo. Sendo assim, o texto irá abordar como surgem as categorias de cor e como elas são transformadas em categorias de raça ao longo do século XIX, bem como apresentar os processos de mudanças no debate racial nos séculos XX e XXI, com ênfase nas discussões presentes no Brasil.

#### 3.1. Preconceito racial, raça e racismo: uma abordagem histórica

A expansão mercantilista e a cultura renascentista marcaram o século XVI ao refletirem em importantes mudanças nas relações sociais, fundamentais para compreender o mundo contemporâneo. Essas transformações começam com a construção do homem europeu como homem universal, processo fundamental para compreender o histórico das relações raciais no Brasil e no mundo contemporâneo (ALMEIDA, 2019).

A construção do preconceito de cor antecede o século XVI, quando a palavra ‘negro’ era usada pelos povos europeus para fazer referência à cor de pele principalmente dos povos mediterrâneos, demarcando o início de um processo de hierarquização entre povos. Ainda no século IV, o pensamento religioso propagado pelos filósofos São Jerônimo e Santo Agostinho justificava a servidão de alguns povos a partir da Bíblia, em associação à maldição de Cã. Essas narrativas referem-se ao evento em que Cã, filho de Noé, zombou da nudez e embriaguez do pai e teve seus descendentes amaldiçoados a serem ‘serventes dos serventes’ de seus irmãos (GUIMARÃES, 2004).

Conecta-se com essas ideias, o pensamento do filósofo árabe Ibn Khaldoun, que viveu entre os séculos XIV e XV. O pensamento dele assemelha-se ao de Aristóteles, filósofo grego do período antes de Cristo. Para o primeiro, o clima é considerado determinante para o desenvolvimento dos povos, já o segundo associa o desenvolvimento à origem geográfica. No entanto, para ambos os pensadores, a hierarquia social não era imutável e a cor de pele não a influenciava (GUIMARÃES, 2004).

Nesse sentido, a classificação e hierarquização racial, que sucede a essas ideias, ocorre a partir da intensificação do contato entre europeus e africanos em um período em que a sociedade europeia já contava com estruturas hierárquicas e sistemas de servidão e escravidão. À época, já se

teorizava sobre a inferioridade dos escravizados desde os gregos. Os mercadores árabes, primeiros a terem contato com os africanos subsaarianos, também aplicavam visão hierárquica aos povos e o faziam por critério de virtudes e defeitos (GUIMARÃES, 2004).

Desta forma, foi com as dominações do século XVI que a palavra ‘negro’ passa a ser associada ao preconceito com a cor de pele negra. Esse esquema classificatório remete a uma herança dos gregos e cristãos da dualidade branco/preto. Enquanto o branco traz conotações positivas como pureza e sabedoria, o preto é associado a características negativas como morte, pecado e trevas (GUIMARÃES, 2004).

É seguindo a lógica classificatória entre seres humanos que o significado do termo ‘raça’ começa a ser empregado. Almeida (2019) discorre sobre o uso da palavra e seu significado:

primeiro [é aplicado para classificações] entre plantas e animais e, mais tarde [a partir do século XVI], entre seres humanos. [...] Raça não é um termo fixo, estático. Seu sentido está [...] atrelado às circunstâncias históricas em que é utilizado. Por trás da *raça* sempre há contingência, conflito, poder e decisão, de tal sorte que se trata de um conceito *relacional e histórico*” (p. 24).

O primeiro registro de uso da palavra ‘raça’ para classificar seres humanos data de 1684, em artigo do francês François Bernier. Ele usa de critérios fisionômicos para hierarquizar os povos, como cor da pele, formato de lábios, rosto e narizes, textura do cabelo, cor dos dentes e olhos e largura dos ombros. Nesse sentido, nota-se que no século XVII as teorias racistas começam a se desenvolver em um contexto de busca por explicações para as diferenças entre os povos. O período seguinte traz transformações para a construção da concepção de homem universal. Silvio Almeida (2019) contextualiza essas construções sociais:

O século XVIII e o projeto iluminista de transformação social deram impulso renovado à construção de um saber filosófico que tinha o homem como seu principal objeto. O homem do iluminismo não é apenas o sujeito cognoscente do século XVII celebrizado pela afirmação cartesiana *penso, logo existo*: é também aquilo que se pode conhecer; é sujeito, mas também objeto do conhecimento (ALMEIDA, 2019, p. 25-26).

O iluminismo serviu como base para as grandes revoluções liberais – revoluções inglesas, americana e francesa – ao contribuir para a reorganização social no período de transição do feudalismo para o capitalismo. Os seres humanos são compreendidos não só como seres racionais, mas também como objeto de estudo a fim de aplicar essa racionalidade. Assim, esta vertente de pensamento traz a composição filosófica do homem universal, dos direitos universais e da razão universal. Como resultado da ênfase do iluminismo na razão e na universalidade, têm-se a propagação das ideias de civilização. “E foi esse movimento de levar a civilização para onde ela



não existia que redundou em um processo de destruição e morte, de espoliação e aviltamento, feito em nome da razão e a que se denominou *colonialismo*” (ALMEIDA, 2019, p. 27).

O uso de teorias racistas associadas aos ideais liberais é bem exemplificado pelo contexto da Revolução Haitiana, iniciada em 1791 e concluída com a Proclamação da Independência do país em 1804. Esse movimento é compreendido como a busca do povo negro por igualdade e liberdade. Contraditoriamente, a independência do Haiti foi temida e massacrada pelos que defendiam os ideais da Revolução Francesa (ALMEIDA, 2019).

A partir desse episódio, intensifica-se o uso da classificação entre seres humanos, por meio do conceito de raça, a fim de justificar a subjugação de outras populações pelos grupos europeus. Nesse contexto, a máxima de igualdade e liberdade “acentuou a exclusão dos não-brancos do universalismo burguês e levou à necessidade de reforçar a distinção entre homens (brancos) e sub-homens (de cor)” (GONZALEZ; HASENBALG, 1982, p. 69). Assim sendo, as práticas racistas e coloniais operam simultaneamente à defesa da universalidade da razão (ALMEIDA, 2019), na medida em que se reforça a lógica de inferiorização dos grupos racializados, instrumento fundamental para a composição do racismo (KILOMBA, 2020).

A partir da segunda metade do século XIX, “o racismo se constituía como a ‘ciência’ da superioridade eurocristã (branca e patriarcal)” (GONZALEZ, 2020a, p. 129). Esse pensamento é usado no evolucionismo positivista das novas ciências e ainda hoje é influente na academia. Tais ideias prosperam com a “tradição etnocêntrica pré-colonialista (séculos XV e XIX) que considerava absurdas, supersticiosas ou exóticas as manifestações culturais dos povos ‘selvagens’. Daí a ‘naturalidade’ [...] [da] violência etnocida [...] sobre esses povos” (GONZALEZ, 2020a, p. 129).

Com a consolidação dos ideais liberais em forma de ciência, promovida pelo positivismo do século XIX, as diferenças entre seres humanos, antes vista pela perspectiva filosófica, passa a ser percebida como objeto científico. O racismo toma, então, outras formas:

Nasce a ideia de que características biológicas – determinismo biológico – ou condições climáticas e/ou ambientais – determinismo geográfico – seriam capazes de explicar as diferenças morais, psicológicas e intelectuais entre as diferentes raças. Desse modo, a pele não branca e o clima tropical favoreceriam o surgimento de comportamentos imorais, lascivos e violentos, além de indicarem pouca inteligência (ALMEIDA, 2019, p. 29).

Cita-se como exemplo de aplicação do racismo científico pelo determinismo biológico, a análise do tamanho da caixa craniana como estratégia para legitimar a classificação de raças humanas, ou ainda a defesa da ‘pureza’ das raças. O diplomata e escritor francês “Arthur de

Gobineau recomendou evitar a ‘mistura de raças’, pois o mestiço tendia a ser o mais ‘degenerado’” (ALMEIDA, 2019, p. 29). No Brasil, Sílvio Romero e Raimundo Nina Rodrigues aderiram a essa nova linha de racismo com adaptações para a realidade do país. Essas ideias utilizavam-se de justificativa pseudocientífica para reproduzir preconceitos vulgares com fins de dominação política e exploração econômica, como o neocolonialismo e o imperialismo (GUIMARÃES, 2004; ALMEIDA, 2019).

A colonização confere explicação racional ao etnocentrismo com que se retratam as diferentes culturas – os chamados ‘costumes primitivos’. Nesse contexto, “a violência [...] [assume] novos contornos, mais sofisticados; chegando, às vezes, a não parecer violência, mas ‘verdadeira superioridade’” (GONZALEZ, 2020a, p. 130). O psiquiatra e filósofo político natural da ilha de Martinica, Frantz Fanon, e o escritor tunisiano Albert Memmi “demonstram os efeitos da alienação que a eficácia da dominação colonial exerceria sobre os colonizados. [...] [V]erifica-se que o racismo desempenhará um papel fundamental na internalização da ‘superioridade’ do colonizador pelos colonizados” (GONZALEZ, 2020a, p. 130).

Deste modo, as expressões do racismo nos séculos XVIII e XIX podem ser classificadas em: (i) racismo biológico ou científico; e (ii) racismo étnico-cultural ou racismo cultural. O primeiro integra ideias do darwinismo social ou evolucionismo (ALMEIDA, 2019; GONZALEZ; HASENBALG, 1982). Essa vertente diferencia as identidades dos seres humanos a partir dos traços físicos. Já no segundo tipo, essas diferenciações estão associadas “à origem geográfica, à religião, à língua ou outros costumes” (ALMEIDA, 2019, p. 30-31).

No século XX, a antropologia e outras áreas do conhecimento passam a dispor de esforços interdisciplinares para desconstruir a hierarquização de seres humanos seja por características biológicas ou culturais. Nesse contexto, frente aos acontecimentos da II Guerra Mundial e à derrota do nazismo, raça passa a ser compreendida como um fator político aplicado a fim de “naturalizar desigualdades e legitimar a segregação e o genocídio de *grupos sociologicamente considerados minoritários*” (ALMEIDA, 2019, p. 31).

Os movimentos globais de autodesignação de povos negros “em seus movimentos de libertação colonial e de recuperação de autoestima” (GUIMARÃES, 2004, p. 30) também têm um papel fundamental na mudança da concepção de raça entre o fim do século XIX e meados do século XX. As transformações sociais no tangente à abordagem sobre raça inter-relacionam-se com mudanças linguísticas. Nesse sentido, enquanto no século XIX a palavra negro era usada no Brasil

a fim de inferiorizar pessoas com base na cor da pele, no século XX, os movimentos negros passam a utilizar, inicialmente, das palavras ‘homens de cor’, ‘pretos’ e ‘classe de homens de cor’. A ressignificação da palavra ‘negro’ sucede o uso desses termos (GUIMARÃES, 2004).

Nesse contexto, ‘raça’ passa a ser usada para designar uma comunidade histórica e espiritual transnacional, e ‘cultura’, apropriado como um quase sinônimo de primeiro termo, para designar o conjunto de manifestações artísticas e materiais desse povo transnacional” (GUIMARÃES, 2004, p. 30). ‘Negro’ é/foi termo usado em português, inglês e francês para essa comunidade de origem africana se autodenominar.

O psiquiatra Frantz Fanon, e o sociólogo, historiador e ativista estadunidense William Edward Burghardt DuBois, conhecido como W. E. B. DuBois, foram vanguardistas ao teorizar sobre a ‘raça negra’ fora da ideia da biologia. Nesse sentido, DuBois destaca que as diferenças raciais transcendem o físico e são espirituais e psíquicas. Desta forma, o que gera identidade racial é “uma história comum, leis e religião comuns, hábitos similares de pensamento e uma luta constante por certos ideais de vida” (DUBOIS, 1986, p. 818-819 apud GUIMARÃES, 2004, p. 31).

Dentre as experiências compartilhadas por grupos racializados que levam ao racismo, destaca-se o enquadramento em estereótipos, que pode ou não resultar em discriminação racial, e o preconceito racial (ALMEIDA, 2019). Nesse sentido, a sociologia compreende o preconceito como demarcação de fronteiras raciais, isto é, como forma de diferenciação entre grupos sociais a partir de marcadores de pertencimento. Com essa concepção, a disciplina passa a “debruçar-se sobre o fenômeno do preconceito problematizando a constituição mesma dos grupos sociais e das marcas que os definem e os reproduzem” (GUIMARÃES, 2004, p. 53).

Para a psicologia social, o preconceito é compreendido ao olhar para o motivo “por que, em um mesmo grupo, certos indivíduos e não outros desenvolvem atitudes e comportamentos negativos em relação a membros de outros grupos raciais” (GUIMARÃES, 2004, p. 47). Esse conceito acrescenta, para além das marcas de diferenças entre grupos, a questão da hierarquização e inferiorização de um grupo por outro.

A partir do momento em que determinados grupos, como consequência de seus preconceitos, dispõem de tratamento diferenciado a grupos racializados, ocorre a discriminação racial. Em outras palavras, a discriminação é quando o preconceito toma forma de ação para prejudicar o desafeto (GUIMARÃES, 2004; ALMEIDA, 2019). Para ser colocada em prática é preciso dispor de poder (ALMEIDA, 2019).

O sociólogo Norbert Elias (1998) chama a atenção para as relações de poder por trás da criação de grupos raciais. Ele soma à compreensão sociológica do preconceito racial os elementos psicológicos e políticos e pontua que tais características originam a desigualdade nas relações de poder. Ele destaca, ainda, a tendência de os grupos que estão no poder considerarem-se melhores que outros grupos e excluírem estes por meio de tabus<sup>18</sup>, etiquetas e controle social. A partir do momento em que os detentores do poder criam instituições com fins de perpetuar seu domínio nesses espaços, intensifica-se um processo de discriminação racial e as disparidades entre os grupos no poder e os *outsiders* tende a aumentar (GUIMARÃES, 2004).

O debate sobre preconceito racial, discriminação e racismo percorre um longo caminho entre os anos 1940 e 1970. A simbologia das cores é uma compreensão marcante para o debate racial do período. Ela é elaborada a partir dos achados do livro *Termos Básicos de Cor*, de Berlin e Kay (1969), que identifica de duas a onze cores universais, presentes em diferentes línguas. Apesar de não formular sobre a hierarquização da sociedade, a interpretação de alguns autores sobre o livro leva à elaboração de ideias que reforçam a hierarquia social das cores. Nesse sentido:

Sabemos [...] que as primeiras classificações hierárquicas dos povos humanos, feitas por viajantes como Bernier (2004), no século XVI, ou filósofos como Kaldoun (2004), no século XV, tomam a cor como marcador das diferenças, ainda que de modo não sistemático. Ou seja, ainda que o branco não apareça necessariamente como superior, o negro sempre aparece como inferior, ainda que não designasse o mais inferior de todos. O fato é que a moderna classificação dos seres humanos em raças tomou a antiga nomenclatura das cores, a classificação de povos e de pessoas por cor, e a ela assimilou sua hierarquia própria e racista. A nomenclatura propriamente racista – caucasóide, negróide, mongolóide e outras já esquecidas – cedeu à classificação e à simbologia das cores, vigentes anteriormente, mas deu-lhes um novo alento e significado (GUIMARÃES, 2008, p. 69).

A hierarquização de seres humanos por cor de pele e grupos raciais integra o processo de construção do racismo moderno, pelo qual propaga-se a “ideia de que as desigualdades entre os seres humanos estão fundadas na diferença biológica, isto é, na natureza e na constituição mesmas do ser humano. A igualdade política e legal seria, portanto, a negação artificial e superficial da natureza das coisas e dos seres.” (GUIMARÃES, 2004, p. 65).

Ainda nesse contexto de modernização do racismo, apesar da crescente rejeição ao determinismo biológico, o racismo baseado nas diferenças biológicas ainda é abordado em algumas pesquisas científicas sob novas formas. Alguns exemplos são “os testes de QI e as possíveis

---

<sup>18</sup> “Barreira emocional que impede contatos mais estreitos entre estabelecidos e outsiders” (GUIMARÃES, 2004, p. 57) e essa relação vira um tabu.

derivações racistas de uma disciplina nova e igualmente controversa como é a sociobiologia” (GONZALEZ; HASENBALG, 1982, p. 70).

O termo racismo, antes utilizado para se referir a discriminações explícitas, isto é, ao racismo aberto, expresso por regimes como o *apartheid* e a segregação, a partir da segunda metade do século XX passa a ser incorporado pelos movimentos por direitos civis para denunciar processos históricos de exclusão e desigualdade. Denuncia-se, também, o racismo disfarçado ou *racismo por denegação*, identificado na América Latina, com as teorias da miscigenação, da assimilação e da democracia racial (GONZALEZ, 2020a, p. 130). Nesse contexto, nos anos 1960 o racismo é classificado como uma doutrina originária da crença de que as raças determinavam a cultura, ideia que leva à defesa da superioridade racial. Já nos anos 1970, a palavra racismo agrega práticas, crenças e atitudes que geram desvantagens raciais (GUIMARÃES 2008, p. 96 apud BANTON; MILES, 1994, p. 276; GONZALEZ, 2020a).

O sociólogo Carlos Hasenbalg (1982) define o racismo como negação da humanidade do negro ou não-branco com fins de dominação. Ele aborda o racismo como ideologia de discriminação racial e de hierarquização de posição social, ou seja, como parte integrante da estrutura social. Desta forma, antes visto como possível de ser superado pela luta de classes, o racismo passa a ser compreendido como estrutura distinta, porém atrelada à luta de classes (GUIMARÃES, 2004).

Diante das abordagens e conceituações das compreensões de raça, Silvio Almeida traz definição contemporânea do racismo como “uma forma sistemática de discriminação que tem a raça como fundamento, e que se manifesta por meio de práticas conscientes ou inconscientes que culminam em desvantagens ou privilégios para indivíduos, a depender do grupo racial ao qual pertencam” (ALMEIDA, 2019, p. 32). Nessa linha, a filósofa, escritora e professora Djamila Ribeiro afirma que “[o] racismo é, portanto, um sistema de opressão que nega direitos, e não um simples ato de vontade de um indivíduo” (RIBEIRO, 2019, p. 12). O antropólogo, professor e pesquisador Kabengele Munanga (2019) complementa a compreensão sobre o racismo pontuando que esse sistema tem suas peculiaridades a depender do local onde ocorre.

A psicóloga, escritora e artista Grada Kilomba (2020) compreende o racismo a partir da perspectiva psicanalítica como uma construção dialética do ‘eu’ versus o ‘Outro’. Trata-se de uma construção da imagem do ‘Outro’ (negro) pelo ‘eu’ (branco) em um processo de tentativa de controle, além de ser um mecanismo de defesa de ego em que o colonizador assume que o sujeito

negro quer possuir o que “pertence” ao sujeito branco (KILOMBA, 2020). “Eu me torno a/o ‘Outra/o’ da branquitude, não o eu – e, portanto, a mim é negado o direito de existir como igual” (KILOMBA, 2020, p. 78).

Kilomba identifica três características do racismo. A primeira é a construção da diferença – os sujeitos não-brancos são tratados como diferentes. A segunda é a hierarquia, que perpassa a diferença. “Não só o indivíduo é visto como ‘diferente’, mas essa diferença também é articulada através do estigma, da desonra e da inferioridade” (KILOMBA, 2020, p. 75). A associação entre diferença e hierarquia gera o preconceito.

Por fim, o terceiro elemento do racismo, segundo Kilomba, é o poder. “É a combinação do preconceito e do poder que forma o racismo. E, nesse sentido, o *racismo é a supremacia branca*. Outros grupos raciais não podem ser racistas nem performar o racismo, pois não possuem esse poder” (idem., p. 76). O poder por trás do racismo envolve “diferenças globais na partilha e no acesso a recursos valorizados, tais como representação política, ações políticas, mídia, emprego, educação, habitação, saúde, etc.” (KILOMBA, 2020, p. 76).

Como o psiquiatra e filósofo político, Frantz Fanon aborda, “no racismo o indivíduo é cirurgicamente retirado e violentamente separado de qualquer identidade que ele/ela possa realmente ter” (FANON, 1967, p. 112 apud KILOMBA, 2020). Ambos os autores destacam, ainda, a ausência de racionalidade do racismo. Parafraseando Grada Kilomba (2020): “a irracionalidade do racismo que nos coloca sempre como o ‘Outro’, como diferente, como incompatível, como conflitante como estranho(a) e incomum” (p. 176).

Em um esforço de teorização para melhor compreender o racismo, sob a ótica das práticas políticas, jurídicas e sociais, Silvio Almeida (2019) elenca três categorias: o racismo individualista, o institucional e o estrutural. Na concepção individualista o racismo é visto como uma anomalia, um fenômeno ético ou psicológico isolado que envolve fatores comportamentais de indivíduos ou grupos específicos e se expressa em forma de discriminação direta, isto é, quando há a intenção de discriminar. Para essa vertente, o racismo deve ser combatido por sanções civis, como indenizações, ou penais.

Por isso, a concepção individualista não pode admitir a existência de ‘racismo’, mas somente de ‘preconceito’, a fim de ressaltar a natureza psicológica do fenômeno em detrimento de sua natureza política. Sob este ângulo, *não haveria sociedades ou instituições racistas, mas indivíduos racistas, que agem isoladamente ou em grupo* (ALMEIDA, 2019, p. 36).

Já na concepção institucional, “o racismo não se resume a comportamentos individuais, mas é tratado como o resultado do funcionamento das instituições, [...] que confere [...] vantagens e privilégios com base na raça” (ALMEIDA, 2019, p. 37-38). Compreende-se aqui que as instituições são uma forma de organização da sociedade e orientam a ação social. Desta forma, a partir do institucionalismo é possível compreender que o poder exercido por grupos sobre organizações políticas e econômicas, apesar de ser mutável e requerer esforços de institucionalização para mantê-lo, é utilizado como forma de exercer dominação social. Nesse caso, o racismo institucional é uma das formas de manter o grupo hegemônico no poder e subalternizar os grupos racializados. Essas regras dificultam o acesso de grupos politicamente minoritários ao poder e dificultam a discussão sobre as desigualdades raciais (idem.).

A abordagem de racismo institucional é um avanço teórico pois vai além da ação individual e chama a atenção para as dinâmicas de poder em torno das relações raciais. As instituições são racistas porque integram uma estrutura social racista e conflituosa, assim, o racismo e os conflitos sociais são refletidos nas instituições (ALMEIDA, 2019).

Por fim, a concepção estrutural, ao compreender o racismo como um processo histórico, Silvio Almeida e Grada Kilomba trazem as seguintes definições para o racismo estrutural:

O racismo é revelado em um nível estrutural, pois pessoas *negras* e *People of Color* estão excluídas da maioria das estruturas sociais e políticas. Estruturas oficiais operam de uma maneira que privilegia manifestadamente seus sujeitos brancos, colocando membros de outros grupos racializados em uma desvantagem visível, fora das estruturas dominantes (KILOMBA, 2020, p. 77).

[O] racismo é uma decorrência da própria estrutura social, ou seja, do modo ‘normal’ com que se constituem as relações políticas, econômicas, jurídicas e até familiares, não sendo uma patologia social e nem um desarranjo institucional. [...] Nesse caso, além de medidas que coíbam o racismo individual e institucionalmente, torna-se imperativo refletir sobre mudanças profundas nas relações sociais, políticas e econômicas (ALMEIDA, 2019 p. 50).

Este trabalho opta pela abordagem do racismo estrutural, que compreende o racismo como um sistema que privilegia pessoas brancas em detrimento das não-brancas e integra as estruturas sociais, políticas e econômicas em um processo de sofisticação e mudanças, conforme abordado por Djamila Ribeiro, Grada Kilomba, Carlos Hasenbalg e Silvio Almeida. Sendo assim, considera-se que formas de reprodução das desigualdades raciais passam por mudanças e processos de sofisticação às quais a analista deve estar atenta. Desta forma, o trabalho prossegue para abordar o histórico dos estudos sobre relações raciais no Brasil e a relação entre as compreensões sobre raça e racismo e a realidade brasileira. Ademais, os conceitos de racismo e sua relação com a

representação patrimonial serão aprofundados nesta dissertação como objeto da seção sobre representação.

### 3.2. Histórico das abordagens sobre relações raciais no Brasil: do racismo científico ao antirracismo

#### 3.2.1. Geração assimilacionista e freyriana

No Brasil, teorias racistas surgem na cena política não apenas como reação à igualdade formal do pós-Abolição, mas como doutrina científica em um contexto de reação das elites do Nordeste, principalmente Salvador e Recife, às desigualdades regionais entre Norte e Sul com a decadência do açúcar e prosperidade do café. As teorias racistas da Escola de Medicina da Bahia e da Escola de Direito do Recife são seguidas de teorias de embranquecimento formuladas no Rio de Janeiro e em São Paulo (GUIMARÃES, 2004; RIBEIRO, 2019). Djamila Ribeiro e Antônio Sérgio Guimarães abordam as teorias racistas e de branqueamento:

Os incentivos para imigrantes fizeram parte de uma política oficial de branqueamento da população do país, com base na crença do racismo biológico de que negros representariam o atraso. Essa perspectiva marcou a história brasileira, valorizando culturas europeias em detrimento da cultura negra, segregando a população negra de diversas formas, inclusive por leis e pela esterilização forçada de mulheres negras, prática que o Estado brasileiro manteve até um passado recente, como comprovado pela CPI da Esterilização de 1992, proposta pela deputada federal Benedita da Silva e resultado da pressão feita por feministas negras nos anos 1980 (RIBEIRO, 2019, p. 78–79).

Tais doutrinas subsidiaram desde as políticas de imigração, que pretendiam a substituição pura e simples da mão-de-obra negra por imigrantes europeus, até as teorias de miscigenação, que pregavam a lenta mas contínua fixação pela população brasileira de caracteres mentais, somáticos, psicológicos e culturais da raça branca tais como podem ser encontrados em escritos de Batista Lacerda (1911) e Roquette Pinto (1933) (GUIMARÃES, 2004, p. 66).

Em contraposição às teorias racistas e de branqueamento, o político, diplomata e abolicionista Joaquim Nabuco defendeu “uma visão positiva da contribuição dos africanos para a construção nacional e para a constituição moral do nosso povo” (GUIMARÃES, 2004, p. 83). Ele associa essa contribuição ao trabalho negro, responsável pela sustentação e prosperidade do país, criando um discurso integralista de que a cor era a única diferença entre pessoas negras e brancas, sem qualquer implicação moral ou cultural (idem., p. 83).



Os trabalhos do sociólogo Gilberto Freyre se inspiram na concepção do diplomata para elaborar o conceito de mestiçagem. Freyre passa, então, a influenciar a vida política brasileira nos anos 1930 e 1940 em um contexto político de reformulação do Estado nacional com o governo de Getúlio Vargas. O antropólogo e folclorista Arthur Ramos também tem impacto no pensamento social da época. Desta forma, as teorias sobre mestiçagem e a Era Vargas amadurecem a etapa de construção do Estado-nação e, conseqüentemente, da elaboração de narrativas históricas sobre a formação nacional e a sociedade brasileira.

O pensamento de Freyre também foi influenciado pelas teorias assimilacionistas que vigoravam nos Estados Unidos a partir de autores como Robert E. Park, um de seus fundadores. Park apontava para uma tendência de desaparecimento das categorias de raça e etnia devido a um processo de assimilação das minorias pelas majorias. Sua teoria é voltada para o processo de assimilação de imigrantes nos EUA. Para ele, a assimilação ocorreria a partir de quatro etapas: contato, conflito, aculturação e assimilação. No âmbito racial, essa linha de pensamento defendia que as categorias de raça e etnia desapareceriam, pois, as minorias seriam assimiladas às majorias em um processo de fusão de duas ou mais culturas em uma cultura dominante. Desta forma, as classes sociais viriam, então, a definir as hierarquias sociais (GUIMARÃES, 2004).

O folclorista Arthur Ramos compartilhava do pensamento de tendência à aculturação. “Mesmo que apostasse no fenômeno da aculturação e da transformação cultural, Ramos começou a pensar também nas continuidades, nos chamados ‘africanismos’ e/ou ‘sobrevivências africanas’” (ABREU et al., 2018, p. 23) na modernidade, ainda frente ao branqueamento e às teorias assimilacionistas que defendiam o fim das heranças africanas na cultura brasileira. O autor também amplia o seu leque de influência ao dialogar com especialistas internacionais estadunidenses e caribenhos.

A virada do racismo biológico para o étnico-cultural tem grande influência do antropólogo e professor Franz Boas, orientador de Gilberto Freyre. Boas é um dos primeiros autores do norte global a questionar, ainda no século XIX, a abordagem biológica de raça e a defender a perspectiva histórica e cultural para compreender as diferenças raciais (GONZALEZ; HASENBALG, 1982). Sendo assim, ele percebe a raça como “expressão material e simbólica do *ethos* de um povo” (GUIMARÃES, 2004, p. 67).

Vale notar que, em diálogo com as ideias de Franz Boas, surgem duas principais vertentes, a primeira, perpetuada por autores como Melville Herskovits<sup>19</sup>, Arthur Ramos e Freyre, trazia a explicação cultural como principal marcador das diferenças raciais e falta de integração do negro. A outra vertente de pensamento criticava a citada anteriormente. Defendida por W.E.B. DuBois, Monroe Work, Booker Washington, Alain Locke, dentre outros, esta linha argumenta que a falta de integração do negro nas sociedades das Américas seria explicada pelo preconceito, pela discriminação e pela segregação raciais muito mais do que pela cultura.

O presente trabalho começa abordando as ideias de relações raciais no Brasil expostas nas obras de Gilberto Freyre, com destaque para *Casa Grande & Senzala*, uma das obras mais marcantes do autor no que tange ao debate racial. As ideias ali desenvolvidas resultaram em interpretações do Brasil como um país de democracia racial, termo proposto por Florestan Fernandes para sintetizar a influência de Freyre e outros autores. Segue-se então para uma interpretação mais atual das relações raciais no Brasil a partir de uma evolução cronológica, ao abordar autores como Florestan Fernandes, Carlos Hasenbalg, Antônio Guimarães, Emília Viotti, Lélia Gonzalez, Silvio Almeida e Grada Kilomba, dentre outros.

O livro *Casa Grande & Senzala* objetiva construir uma história social do Brasil a partir de um ensaio sociológico da construção da família brasileira, com olhar para o período colonial. O autor inicia o livro falando sobre a sociedade baiana e sua cultura. Nesse contexto ele cita dois principais grupos: de um lado, os estadistas e diplomatas ali formados, representantes da elite, da casa-grande; de outro lado, a cozinha e a cozinheira baiana, marcada pela influência de africanos, ex-escravizados, a senzala (FREYRE, 2003).

Por um lado, há a tentativa de conferir um papel de relevância à senzala na formação social do Brasil. Em oposição aos estudos de eugenia da época, que buscavam justificar as diferenças entre negros e brancos pela superioridade biológica, Freyre (2003) diz objetivar compreender essas diferenças a partir da história e da família brasileira. Por outro lado, o autor reforça estereótipos e papéis atribuídos aos negros como se ocupassem lugares estáticos na sociedade. Dentre as atividades associadas a esta parcela está o trabalho doméstico, a força braçal e a reprodução, descrita a partir de uma perspectiva hipersexualizada e um processo romantizado do estupro.

---

<sup>19</sup> Antropólogo estadunidense que contribuiu para estabelecer Estudos africanos e Estudos afro-americanos nas pesquisas acadêmicas dos Estados Unidos.

Freyre diz preocupar-se demasiado com os destinos do Brasil e, dentre os problemas que mais lhe chamam a atenção, ele destaca a miscigenação, e assim a aborda:

Vi uma vez, depois de mais de três anos maciços de ausência do Brasil, um bando de marinheiros nacionais - mulatos e cafuzos - descendo não me lembro se do São Paulo ou do Minas pela neve mole de Brooklyn. Deram-me a impressão de caricaturas de homens. [...] Faltou-me quem me dissesse então, como em 1929 Roquette-Pinto aos arianistas do Congresso Brasileiro de Eugenia, que não eram simplesmente mulatos ou cafuzos os indivíduos que eu julgava representarem o Brasil, mas cafuzos e mulatos doentes (FREYRE, 2003, p. 31).

Ao continuar as observações acima ele diz que foi sob influência de Franz Boas que aprendeu a diferenciar raça de experiências sociais: "Aprendi a considerar fundamental a diferença entre raça e cultura; a discriminar entre os efeitos de relações puramente genéticas e os de influências sociais, de herança cultural e de meio" (FREYRE, 2003, p. 32). Os trechos revelam a percepção do autor sobre a mestiçagem inicialmente como caricata e em seguida apresentam tentativas de compreender este fenômeno em teorias opostas à eugenia. Nesse sentido, ele compreende as diferenças raciais não pela origem biológica, mas sim pelas "condições econômicas e sociais, favoráveis ou desfavoráveis ao desenvolvimento humano" (FREYRE, 2003, p. 32). Desta forma, ele argumenta que a fome é o princípio das desigualdades raciais e não a inferioridade racial.

Ao abordar as relações raciais no Brasil, Freyre (2003) elenca dois elementos definidores: (i) o sistema econômico do período colonial, isto é, a monocultura latifundiária, que requer mão de obra escravizada para o trabalho, e (ii) a falta de mulheres brancas, que resulta em relações entre homens brancos e mulheres negras. Nesse sentido, o autor pondera: "A miscigenação que largamente se praticou aqui corrigiu a distância social que de outro modo se teria conservado enorme entre a casa-grande e a mata tropical; entre a casa-grande e a senzala" (FREYRE, 2003, p. 33).

Freyre (2003) defende que a raça não impacta na construção da sociedade brasileira, mas a principal responsável pelas desigualdades é a ordem econômica, cultural e familiar. Além disso considera raça um resultado do meio físico e geográfico, este responsável pelos traços físicos e mentais. Desta forma, teoricamente, não importava a origem das pessoas que vieram para o Brasil pois aqui a alimentação e o espaço físico determinariam a raça.

Apesar de reconhecer que o sistema de colonização empregado no Brasil se baseou em uma lógica imperialista dicotômica entre raça dominante e raça dominada, enfatiza a colonização como uma adaptação dos modos de vida europeus ao ambiente tropical (idem., 2003), ou seja, aqui foram constituídas "novas raças".

A colonização é vista, então, como um processo de construção do luso-tropicalismo brasileiro, com influência europeia, mas dotado de tons inéditos e particulares:

A casa-grande de engenho que o colonizador começou, ainda no século XVI, a levantar no Brasil grossas paredes de taipa ou de pedra e cal, [...] não foi nenhuma reprodução das casas portuguesas, mas uma expressão nova, correspondendo ao nosso ambiente físico e a uma fase surpreendente, inesperada, do imperialismo português: sua atividade agrária e sedentária nos trópicos; seu patriarcalismo rural e escravocrata (FREYRE, 2003, p. 35).

Para Freyre, a formação da sociedade brasileira centra-se, portanto, na casa-grande e é complementada pela senzala. Tais estruturas integram um sistema econômico, a partir da monocultura de latifúndio escravocrata; um sistema social, de estrutura hierárquica, patriarcal e poligâmica; um sistema político, sintetizado pela dependência de favores e compadrismo; e um sistema religioso, com o catolicismo familiar marcado por sincretismos. A casa-grande foi influenciada pela religião desde sua arquitetura, com características similares aos conventos, até a definição da moral e dos princípios. A religiosidade e proximidade com os santos, bem como a importância dada aos mortos, influenciou, ainda, a preservação das Igrejas e capelinhas da casa-grande no pós-abolição. Trata-se de uma relação de duas vias em que tanto a Igreja teve influência nas práticas sociais como estas impactaram o catolicismo (FREYRE, 2003).

Para Freyre, se por um lado a estabilidade patriarcal dependia do negro na senzala, a expansão do sistema dependia dos bandeirantes, mestiços de brancos e índios. Sendo assim, enquanto indígenas e seus descendentes mestiços contribuíram com os portugueses na exploração do território e na destruição de esconderijos de escravizados, a fim de recuperar os fugitivos em um trabalho de mobilidade, os escravizados trabalhavam em um sistema estável fixado em torno da casa-grande (idem., 2003).

Freyre interessa-se particularmente pela vida sexual e doméstica da sociedade colonial e a aborda em tom hiperssexualizado e sádico:

[...] Um desses patriarcas, Pedro Vieira, já avô, por descobrir que o filho mantinha relações com a mucama de sua predileção, mandou matá-lo pelo irmão mais velho” (FREYRE, 2003, p. 41).

Deixam-nos surpreender entre as heresias dos cristãos-novos e das santidades, entre os bruxedos e as festas gaiatas dentro das igrejas, com gente alegre sentada pelos altares, entoando trovas e tocando viola, *irregularidades* na vida doméstica e moral cristã da família - homens casados casando-se outra vez com mulatas, outros pecando contra a natureza com efebos da terra ou da Guiné, ainda outros cometendo com mulheres a torpeza que em moderna linguagem científica se chama, como nos livros clássicos, felação, e que nas denúncias vem descrita com todos os jj e rr; desbocados jurando pelo ‘pentelho da Virgem’; sogras planejando envenenar os genros; cristãos-novos metendo crucifixos por baixo do corpo das mulheres no momento da cópula ou deitando-os nos urinóis; senhores

mandando queimar vivas, em fornalhas de engenho, escravas prenhes, as crianças estourando ao calor das chamas (FREYRE, 2003, p. 46).

Tanto Anchieta como Nóbrega destacam *irregularidades* sexuais na vida dos colonos, nas relações destes com os indígenas e os negros (FREYRE, 2003, p. 48).

Gilberto Freyre, destaca o papel social dos senhores de engenho, chamados de dominadores, como detentores de terras e produtores da riqueza econômica na história social brasileira. Já aos dominados, os subordinados aos senhores de engenho - negros, escravizados, pobres, indígenas e etc. -, é designada a função de contribuição cultural à sociedade brasileira. Ademais, o autor romantiza a escravização no Brasil como menos violenta e argumenta que a mestiçagem contribuiu para reduzir as distâncias sociais entre casa-grande e senzala e para construir certa coesão social.

[...] desfeito em [18]88 o patriarcalismo que até então amparou os escravos, alimentou-os com certa largueza, socorreu-os na velhice e na doença, proporcionou-lhes aos filhos oportunidades de acesso social (FREYRE, 2003, p. 51).

Donald Pierson, sociólogo orientando de Robert Park<sup>20</sup> da Escola de Chicago, em pesquisa sobre as relações raciais no Brasil em 1935, precedido pelas ideias dos modernistas, regionalistas e, em especial, do trabalho de Gilberto Freyre, reafirma a não existência de “problema de cor” ou de preconceito de raça no país dado que a população negra era majoritária e que existia a possibilidade de ascensão social dos mestiços. Nesse sentido, Pierson identifica que o preconceito existente na sociedade brasileira era o de classes. Este sociólogo ajuda a consolidar a ideia de democracia racial, que durante a guerra é aplicada “com o objetivo de incluir-nos [Brasil] entre as nações democráticas do mundo” (GUIMARÃES, 2004, p. 73).

A geração assimilacionista posterior a Park destaca, ainda, que as diferenças de raça tenderiam a desaparecer dentro da sociedade industrial devido à impessoalidade dos mecanismos do mercado, isto é, as pessoas são vistas como potenciais compradoras independentemente de sua cor, em teoria (GONZALEZ; HASENBALG, 1982). Esses argumentos são posteriormente questionados por autores como Edna Bonacich (1972) e Carlos Hasenbalg (1982).

A agenda de estudos que promove a harmonia entre as raças no Brasil em comparação às desigualdades raciais nos Estados Unidos da América e em outras partes do mundo gera

---

<sup>20</sup> Um dos fundadores da teoria assimilacionista, que apontava para uma tendência de desaparecimento das categorias de raça e etnia devido a um processo de assimilação das minorias pelas maiorias. Sua teoria é voltada para o processo de assimilação de imigrantes nos EUA. Para ele, a assimilação ocorreria a partir de quatro etapas: contato, conflito, aculturação e assimilação.

curiosidade e interesse pelo estudo das relações raciais no país latino-americano. Com o fim da Segunda Guerra Mundial, a Unesco promove uma série de pesquisas nesse campo com o objetivo de compreender a realidade brasileira e divulgar para o mundo os ensinamentos da suposta harmonia racial. No entanto, os estudos revelam a discriminação existente no país (VIOTTI DA COSTA, 1999).

Vale notar que as teorias de mestiçagem integram um contexto de início do debate sobre identidade nacional em que se objetiva descobrir “para uns, [...] quem era o povo brasileiro; para outros, o que era o Brasil” (GUIMARÃES, 2004, p. 88). Quando se trata de falar quem é o povo brasileiro, os intelectuais adeptos a essa vertente, como o próprio Freyre, Jorge Amado e Manuel Querino, dizem que é um povo ‘mestiço’ (GUIMARÃES, 2004; GODOY, 2020).

Nesse sentido, Guimarães (2004) pontua: “Gilberto Freyre promove uma verdadeira revolução ideológica no Brasil moderno ao encontrar a alma nacional na velha, colonial e mestiça cultura luso-brasileira nordestina” (GUIMARÃES, 2004, p. 67). Esse *ethos* foi nomeado de ‘democracia social e étnica’ ou ‘democracia racial’, no âmbito político, em oposição à democracia política dos EUA e Inglaterra.

Por um lado, a democracia racial defendida enquanto compromisso político a partir da Era Vargas contribuiu com a inclusão na estrutura estatal de novas demandas da população negra por meio de políticas estatais. Alguns exemplos de políticas nesse sentido são “a lei de Amparo ao Trabalhador Brasileiro Nato, assinada por Vargas em 1932, que garantia que dois terços dos empregados fossem brasileiros natos; e a lei Afonso Arinos, de 1951, que transformava o preconceito racial em contravenção penal” (GUIMARÃES, 2004, p. 106).

A inclusão da população negra na sociedade capitalista por meio das leis trabalhistas no período Vargas é abrangida também pelo campo simbólico a partir do modernismo, que se mescla com o ideal de nação. Se é verdade que esse movimento transforma a projeção da imagem do Brasil, retratado como um país mestiço e não mais um país branco, como era anteriormente, e na valorização da cultura afro-brasileira, em um passo para a diversidade, também é vero que essas mudanças vêm dotadas de exclusões e reproduções de estereótipos. Trata-se de um contexto de disputas de poder que em assim como há conquistas da população negra, a sofisticação do racismo também pode ser identificada.

A conquista de alguns direitos para as pessoas negras durante o período de vigência das ideias de democracia racial leva alguns autores a argumentarem que essa corrente de pensamento

contribuiu para resgatar a autoestima brasileira e a projeção da imagem do país no exterior, além de dar um passo inicial para reconhecer a “violência e [o] sadismo, contra índios e escravos” (GODOY, 2020). No entanto, por outro lado, elas contribuem para suavizar a escravização e romantizar as relações entre senhores e escravizados domésticos em um processo de revisão histórica que privilegia a perspectiva da Casa-Grande e as influências portuguesas (GODOY, 2020; RIBEIRO, 2019). Sendo assim, essa parcela da literatura contribui com a produção de “miopia intelectual em relação à história do racismo [...] [e encobre] os movimentos de combate ao racismo” (ABREU et al., 2018, p. 9).

### 3.2.2. Escola de São Paulo e o contexto do mito da democracia racial

O contexto de construção do Estado nação, em que surge a ideia de democracia racial, envolveu processos políticos, econômicos e de construção de identidades. A ideia de nação depende da criação de novas identidades baseadas “na língua, na religião, nas relações de parentesco, nos sentimentos, nos desejos e nos padrões estéticos. Tais elementos criam o imaginário social de unidade nacional de pertencimento cultural que vincula identidades individuais e coletivas, comunidade e Estado” (ALMEIDA, 2019, p. 99; HOBBSAWN, 1990).

Ao incluir indivíduos e grupos diversos sob a concepção de um mesmo povo, o nacionalismo contribui com “a destruição, a dissolução e a incorporação de tradições, costumes e culturas regionais e particulares que, eventualmente, entrarão em choque com o Estado-nação. [...] [Sendo assim,] a nacionalidade [...] é resultado de práticas de poder e de dominação convertidas em discursos de normalização da divisão social e da violência praticada diretamente pelo Estado” (ALMEIDA, 2019, p. 100). Nesse sentido, ao olhar para o histórico das instituições brasileiras é possível identificar práticas de perpetuação do racismo no processo de construção da “nação”, como abordado pelo filósofo Silvio Almeida, com influências do pensamento das historiadoras Emília Viotti e Lilia Schwarcz:

[O]s projetos nacionais no Brasil desde a implantação da primeira república caminharam no sentido de institucionalizar o racismo, tornando-o parte do imaginário nacional. [...] Em *O espetáculo das raças*, Lilia Schwarcz nos mostra [...] a importância das instituições estatais [...] para a disseminação da ideologia do racismo científico no contexto da República Velha.

A partir de 1930, a necessidade de unificação nacional e a formação de um mercado interno, em virtude do processo de industrialização, dão origem a toda uma dinâmica institucional para a produção do discurso de democracia racial, em que a *desigualdade racial* – que se reflete no plano econômico – é transformada em *diversidade cultural* e, portanto, tornada parte da paisagem nacional (ALMEIDA, 2019, p. 106–107).

A partir do contexto de construção do mito da democracia racial, a historiadora e professora brasileira Emília Viotti (1999), integrante das pesquisas da Escola de São Paulo, busca compreender o que levou uma geração de autores a elaborar e sustentar essas ideias. Nesse sentido, ela cita três teses abordadas pela literatura. A primeira defende que as ideologias são um reflexo do mundo real e, portanto, as teses de Freyre e Fernandes estariam ambas corretas, já que suas teorias representavam a realidade de cada época. Assim, a industrialização e o desenvolvimento do capitalismo ao afugentar a competitividade, revela o racismo da sociedade brasileira, contribuindo assim para a compreensão de Fernandes das relações raciais.

O segundo grupo justifica a propagação das ideias de democracia racial como uma versão desconfigurada do racismo criada pela elite e, para esta corrente, a desconstrução desse mito ocorre porque a nova geração, por não estar mais associada aos grupos dominantes, pôde denunciá-lo. Por fim, o último grupo atrela a criação e propagação dos ideais de democracia racial ao cenário internacional. Seria, portanto, uma incorporação de ideias racistas europeias adaptadas ao cenário brasileiro. Nesse sentido, a população brasileira só poderia superar sua inferioridade no contexto global por meio do embranquecimento, que viria pela miscigenação (VIOTTI DA COSTA, 1999).

As três vertentes de contextualização do mito da democracia racial, apesar das diferenças, assemelham-se na “suposição de que aqueles que escreveram e falaram sobre raça e preconceito estavam interessados apenas ou principalmente em raça e preconceito” (VIOTTI DA COSTA, 1999, p. 372). Elas devem ser analisadas com cuidado para não levar a conclusões incompletas. Sendo assim, para compreender o contexto da elaboração e promoção do mito da democracia racial, Viotti pontua:

Apesar de serem limitadas e insuficientes, as três interpretações mencionadas têm algo de verdadeiro. [...] os intelectuais brasileiros do século XIX e dos começos do século XX estavam bastante influenciados por Lapouge, Gobineau e outros escritores europeus que falavam na inferioridade dos povos mestiços. [...] Mas isso não explica o mito da democracia racial. De fato, os intelectuais brasileiros não estavam apenas respondendo a ideias de fora. Eles escolheram aquelas que lhes permitiriam sintonizar-se melhor com a realidade brasileira contemporânea. [...] A questão é saber por que eles selecionaram ideias racistas, que enfatizavam a superioridade branca, quando no Brasil apenas 40% da população, por volta de 1870, podia ser oficialmente considerada branca. [...] [E]sses intelectuais [...] não eram passivos receptores de ideias produzidas no exterior, [...] eles viam aquelas ideias através de sua realidade. A elite branca brasileira já tinha em sua própria sociedade os elementos necessários para forjar sua ideologia racial. Tinha aprendido desde o período colonial a ver os negros como inferiores. Tinha também aprendido a abrir exceções para alguns indivíduos negros ou mulatos (VIOTTI DA COSTA, 1999, p. 372-373).



Autores estrangeiros trouxeram, então, autoridade para ideias já existentes no Brasil para explicar a realidade social. No entanto, os intelectuais brasileiros precisaram fazer alguns ajustes e o fizeram ao descartar das teorias racistas a ideia de pureza racial e de diferença inata entre as raças, introduzindo o ideal do embranquecimento (VIOTTI DA COSTA, 1999). Ao olhar para as categorias de classificações de cor<sup>21</sup>, os impactos das ideias de democracia racial na sociedade são perceptíveis. Como destaca o sociólogo, jornalista, historiador e escritor brasileiro Clóvis Moura:

Todo o povo brasileiro começou a assimilar a ideologia do branco. Se é mulato, diz ser moreno. Se é moreno, diz que é moreno claro, O claro é branco. É toda uma tendência para chegar a ser branco. É um esquema lógico que criou a desconscientização. Ninguém quer ser mulato, todos querem ser brancos, claros e jambos. Existe toda uma simbologia para fugir do negro. Esse esquema classificatório serviu para a classe dominante dizer que, no Brasil, existe uma Democracia racial (MOURA, 1978, p. 39 apud GUIMARÃES, 2004, p. 40).

Desta forma, ao passo em que as teorias racistas se inspiraram no pensamento europeu de racismo biológico para “naturalizar [...] as desigualdades sociais e raciais brasileiras” (GUIMARÃES, 2004, p. 67), a democracia racial “reatualizou, na linguagem das ciências sociais emergentes, esse precário equilíbrio político entre desigualdade social, autoritarismo político e liberdade formal que marcou o Brasil do pós-guerra” (idem., p. 67). Assim sendo, ao negar ou suavizar o racismo, essa ideologia acaba por defender a meritocracia e culpabilizar o negro por sua condição de desigualdade (ALMEIDA, 2019).

Apesar dos efeitos da democracia racial de mascarar o preconceito racial e isentar o grupo dominador branco de atuar contra a marginalização da população negra, não se pode assumir que este era o objetivo de seus pensadores. A partir dessas críticas às teses mencionadas, Viotti contextualiza o processo de construção e reprodução do mito da democracia racial:

A chave para a compreensão do padrão racial, do processo de formalização do mito e de sua crítica pode ser encontrada no sistema de clientela e patronagem e no seu desmoronamento. [...] Desde o período colonial, o monopólio dos meios de produção pela minoria branca [...] e as limitadas oportunidades de participação econômica, política e social das massas criaram as bases de um sistema de clientela e patronagem. No interior desse sistema, brancos pobres, negros livres e mulatos (a maioria da população) funcionavam como a clientela da elite branca. A mobilidade social não era obtida por meio da competição direta no mercado, mas por meio de um sistema de patronagem no qual a palavra decisiva pertencia à elite branca (VIOTTI DA COSTA, 1999, p. 378–379).

Os negros podiam ascender na escala social apenas quando autorizados pela elite branca. Dessa forma, o escravocrata brasileiro, que compartilhava com os escravocratas de todas as partes os estereótipos negativos a respeito dos negros, nunca traduziu esses estereótipos em ‘racismo’ ou discriminação legal. Os escravocratas podiam mesmo violar as regras

---

<sup>21</sup> Cor aqui é entendida como um atributo subjetivo de um grupo social e envolve características físicas, psicológicas e morais (GUIMARÃES, 2004).

discriminatórias contra os negros encarnadas na tradição legal (VIOTTI DA COSTA, 1999, p. 379).

O fato de que alguns negros tinham aparentemente se livrado de seu “estigma” e ingressado na comunidade branca induzia os negros e brancos a verem a privação em que vivia a maioria dos negros como uma consequência mais de diferenças de classes do que de diferenças raciais, ou mais da inferioridade dos negros do que da discriminação por parte dos brancos. De outro modo, os negros e os brancos das classes mais inferiores, [...] podiam viver na ilusão de solidariedade criada pela pobreza compartilhada, [...] e pela dependência em relação à elite branca (VIOTTI DA COSTA, 1999, p. 380).

As transformações do século XX com a industrialização, a urbanização, o desenvolvimento do capitalismo, o fim da hegemonia das oligarquias tradicionais e o crescimento de uma ordem social competitiva mudaram o contexto de clientelismo e patronagem em que o mito da democracia racial se desenvolveu. Nesse sentido, “tornava-se mais difícil para negros e brancos evitar situações em que o preconceito e a discriminação tornar-se-iam visíveis. [...] [N]uma sociedade competitiva [a manifestação do preconceito racial] transformava-se num instrumento natural usado pelos brancos contra os negros” (VIOTTI DA COSTA, 1999, p. 382).

### 3.2.3. Os Movimentos Negros, a Escola de São Paulo e as críticas às teorias de democracia racial

O termo democracia racial foi abordado até o momento a partir da tese da miscigenação e romantização das relações raciais expressas por autores como Gilberto Freyre e Arthur Ramos. O termo resume bem o pensamento de uma época e refere-se a uma sociedade em que negros não eram legalmente impedidos de ascender socialmente, em oposição a países que contavam com bases jurídicas para empregar a segregação e desigualdade racial. A tese da democracia racial, difundida nos Estados Unidos e na Europa, reforçava narrativa de que a colonização portuguesa no Brasil foi menos violenta e integrou de forma harmônica os diferentes povos que aqui viviam, além de trazer a ideia de que a escravidão no Brasil foi mais humana e difundir ideias de ausência de preconceito racial no país (GUIMARÃES, 2001).

Os movimentos negros organizados datados dos anos 1930, com destaque para a Frente Negra Brasileira, questionam parte da ideologia de democracia racial ao reconhecerem a situação precária em que a população negra se encontrava e advogarem por uma segunda abolição que seja de fato inclusiva socioeconomicamente para as pessoas negras (GUIMARÃES, 2001). Os movimentos dos anos 1940, como o Teatro Experimental do Negro (TEN), concordavam quanto à

necessidade de uma segunda abolição haja vista as falhas da “libertação” de 1888 na inclusão socioeconômica do negro. Seria essa segunda abolição que possibilitaria uma verdadeira democracia racial e a mobilização política se dava em torno desse objetivo. A democracia racial era, portanto, um ideal para esses grupos (GUIMARÃES, 2001).

O TEN, por atuar em um período de transformação conceitual em que raça deixa de ser vista por viés biológico e passa a ser pensada pela perspectiva cultural, apresenta duas linhas de pensamento em seus discursos:

[T]em razão Maués (1988) ao notar a ambiguidade do discurso tecido pelas principais lideranças do TEN nos anos 40 e 50, que oscila entre a busca da superação das práticas culturais ditas “africanas” e “retrógradas” da população negra brasileira, por um lado, e, por outro lado, a afirmação de um certo *ethos* negro, também “africano”, de emotividade e expressividade, que se manifestaria espontaneamente nas artes (GUIMARÃES, 2001, p. 5).

Apesar de a literatura identificar algumas incoerências, típicas do momento de transformações culturais e conceituais em que estavam inseridos, este trabalho enfatiza a contribuição dos movimentos negros para luta por igualdade racial. Nesse contexto, Djamila Ribeiro fala sobre as inovações trazidas pelo TEN na abordagem sobre a cultura negra:

O Teatro Experimental do Negro (TEN), criado por Abdias do Nascimento em 1944, buscou valorizar a cultura afro-brasileira por meio da educação e da arte, formulando uma estética própria para além da reprodução da experiência de outros países e visando ao protagonismo do povo negro. Assim, tinha como bandeira ‘priorizar a valorização da personalidade e cultura específicas ao negro como caminho de combate ao racismo’ (p. 28-29).

A concepção de democracia racial não se restringe à tese de miscigenação e é também utilizada como um ideal por militantes negros, políticos e acadêmicos, que o interpretam como um objetivo, um ideal de relações raciais em um esforço de construção democrática. No espaço político, Guerreiro Ramos e Abdias do Nascimento atuavam em prol desse ideal (GUIMARÃES, 2001). Eles e outras/os intelectuais engajados na luta antirracista

modificaram o sentido freyreano de democracia racial – o de uma matriz cultural híbrida em que a mestiçagem, tanto biológica quanto cultural, diluía quase que naturalmente as diferenças sociais, políticas e culturais atreladas às raças humanas – para transformá-lo no ideal de igualdade política e cultural entre pessoas de cores e origens diversas, numa sociedade ainda dominada por valores estéticos inculcados pelo colonialismo português (GUIMARÃES, 2004, p. 92).

Ademais, Guimarães pontua que o conceito de democracia racial, geralmente atribuído à Gilberto Freyre, não foi utilizado em suas obras e só se faz presente na literatura a partir dos anos 50. Ao traçar a cronologia do termo, Guimarães (2001) encontra o primeiro uso em um discurso de Abdias do Nascimento em 1950 no I Congresso do Negro Brasileiro. Em 1944, Gilberto Freyre

usa expressão parecida em discurso: “democracia étnica”. Ele retoma a expressão em 1961 ao defender o luso-tropicalismo. No entanto, no meio acadêmico, o termo democracia racial é cunhado por Florestan Fernandes, mas o primeiro trabalho a utilizá-lo é Charles Wagley em série sobre as relações internacionais no denominado Projeto da UNESCO dos anos 1950 (GUIMARÃES, 2001).

Os trabalhos resultantes deste Projeto formam uma parte relevante dos debates raciais no Brasil. Em um ambiente de polarização na academia, enquanto Harris e Wagley, reconhecem o preconceito racial, mas identificam-no como fenômeno de manifestações individuais e restritas, autores como Costa Pinto, Roger Bastide, Florestan Fernandes e Emília Viotti reconheciam tal discriminação e tratavam a democracia racial como um ideal e não uma realidade (GUIMARÃES, 2004). Inicia-se, então, a fase de estudos sobre relações raciais da chamada Escola de São Paulo, que traz críticas às ideias de democracia racial.

Se entre os anos 1940 e 1970, alguns autores continuam não identificando o preconceito racial ou sendo incapazes de categorizá-lo, pois utilizavam como base as categorias e teorias estabelecidas para estudar as relações raciais nos Estados Unidos. Por outro lado, principalmente a partir do Projeto da UNESCO e da Escola de São Paulo, a questão racial passa a ser abordada sob perspectiva de raças sociais, e não mais históricas. Nesse sentido, o termo raça passa a ser concebido como ideias que habitam o imaginário da sociedade, apesar de não serem categorias empíricas da natureza, ou seja, são construções sociais com funções e realidades sociais e mudam conforme a sociedade e o período (GUIMARÃES, 2004).

Em termos de acontecimentos históricos, os anos 1950 são marcados pelo fim da Segunda Guerra Mundial, pelo desenrolar da Guerra Fria e pelo fortalecimento do anticomunismo no Brasil e nas Américas, em um esforço estadunidense de assegurar aliados na região. À época os termos democracia, nacionalidade e povo antagonizam os regimes fascistas e ditatoriais. Com a expansão das ideias e políticas anticomunistas no Brasil, a esquerda crítica a democracia representativa e passa a percebê-la como ideologia. Nesse sentido, nos anos 1960 o termo começa a ser adjetivado - democracia política, econômica, social, cooperativista e racial. Tal adjetivação é ambígua ao ponto em que “falar em democracia racial significava o direito pleno a algo não materializado” (GUIMARÃES, 2001, p. 6).

Com a instauração do regime militar de 1964 no Brasil, o compromisso político com a democracia racial é comprometido juntamente com a democracia representativa e o Estado desenvolvimentista (GUIMARÃES, 2004, p. 106). Nesse contexto, a democracia racial passa a ser

interpretada pela academia e pelos movimentos negros como um mito e a ser combatida a fim de conquistar maior espaço participativo para a população afro-brasileira e fortalecer a luta por cidadania e direitos humanos para os grupos racializados (idem.).

Além disso, a partir do golpe militar, o político e militante negro, Abdias do Nascimento, rompe com o compromisso político de luta pelo ideal de democracia racial ao compreender que o uso da ideologia de democracia racial era aplicada pelos brancos para impedir que as pessoas negras tomassem consciência de sua situação. Então, ele adere ao uso do termo Negritude como forma de afirmar as origens negro-africanas no Brasil e conscientizar sobre as relações entre raça e classe, em um movimento de denúncia e engajamento político na luta contra o racismo (GUIMARÃES, 2001).

O sociólogo brasileiro Luiz de Aguiar Costa Pinto (1998 [1953]) alegava que a discriminação existia, mas só era identificada nas classes média e alta da sociedade como resquício do período colonial. Para ele, tratava-se de uma forma retrógrada de perceber as mudanças trazidas pelas relações capitalistas. Já para o sociólogo e político Florestan Fernandes, “o preconceito, na ordem competitiva ou capitalista, persistia como resquício do passado, estando os grupos dominantes presos à defesa de privilégios da sociedade escravista” (GUIMARÃES, 2004, p. 60). Argumento que será futuramente contestado no contexto das formas de sofisticação do racismo frente às mudanças sociais.

Fernandes (2008) e a historiadora e professora Emília Viotti (1999) contestam o argumento culturalista de Freyre de que o preconceito de cor não era um impeditivo para a mobilidade social das pessoas negras no Brasil e que este grupo desfrutava de inclusão social e cultural. Sendo assim, no tangente ao estudo das desigualdades raciais decorrentes do processo de construção da sociedade brasileira, Fernandes (2008) defende que o âmbito econômico não deveria ser colocado em segundo plano em detrimento das contribuições sociais e culturais.

Diante das abordagens críticas às ideias freyrianas, Florestan Fernandes (2008) dá início a uma nova agenda de pesquisa sobre as relações raciais no Brasil contribuindo para a construção da chamada Escola de São Paulo. Essa nova geração amplia o escopo de análise para além de cultura e interações sociais e passa a estudar o preconceito racial a partir da ótica de classes, da sociedade industrial, da democracia de massas e das lutas contra o imperialismo e o neocolonialismo. Nesse sentido, para esse novo grupo, “[o] preconceito de cor, entre nós, seria um sintoma da incompletude da revolução burguesa e da sociedade de classes. Seria uma persistência do passado, enquanto

‘negros’ e ‘mulatos’ seriam apenas ‘metamorfoses do escravo’” (GUIMARÃES, 2004, p. 74). Argumento este que será posteriormente refutado.

Desta forma, Fernandes desconstrói o que ele chama de mito da democracia racial, a partir de um estudo de caso da formação industrial da cidade de São Paulo, compreendido por ele como um processo longo e não-homogêneo. O sociólogo, em seu livro ‘A integração do negro na sociedade de classes’ publicado pela primeira vez em 1965, denuncia a contribuição do consolidado mito social como via para a manutenção de privilégios das elites. Ao abordar a mestiçagem como única forma de ascensão social, a teoria de democracia racial contribui para a inação do Estado no tangente à inclusão social do negro (GUIMARÃES, 2004). Sendo assim, Fernandes (2008) argumenta que a cidade conservou em sua vida, estruturas e elementos do antigo regime.

Para o autor da Escola de São Paulo, o impulso para a modernização estava mais relacionado com a posição das pessoas na estrutura econômica e de poder na cidade do que com seus horizontes culturais. Desta forma, com a abolição da escravidão em 1888, as novas exigências de crescimento e desenvolvimento econômico requeriam recursos financeiros, meios técnicos e de organização e nesse sentido o negro e o mulato encontravam-se em desvantagem, como escravizados e trabalhadores manuais (FERNANDES, 2008).

Frente ao exposto, o político critica o argumento de Freyre de que a mestiçagem tinha reduzido as distâncias sociais entre negros e brancos, pois ao olhar para a região de São Paulo, defende que “a degradação pela escravidão, a anomia social, a pauperização e a integração deficiente combinam-se entre si para engrenar um padrão de isolamento econômico e sociocultural do negro e do mulato que é aberrante em uma sociedade competitiva, aberta e democrática” (FERNANDES, 2008, p. 301). Sendo assim, a falta de integração da população não-branca em situação de competitividade no sistema político, econômico e social durante a consolidação da sociedade de classes em São Paulo resultou em uma continuidade da divisão de castas, o que gera associações entre a sociedade de classes e a de castas.

Para Fernandes (2008), a discriminação de cor e o preconceito racial não criaram a realidade de desigualdades, mas são consequências da dificuldade em superar os padrões de relações raciais da estrutura patriarcal, senhorial e escravocrata. As desigualdades são, para ele, resultado de uma inação dos brancos, que mantiveram as estruturas de privilégios do período anterior.

Com as mudanças políticas e a adesão do país a um sistema democrático, verifica-se ambivalência entre as exigências do novo regime político e a inclusão das pessoas negras na

sociedade em posição de igualdade plena. Esse dilema leva a uma exclusão desse grupo minoritário no processo de ascensão socioeconômica e de construção democrática de direitos e garantias sociais, seja por propósitos explícitos ou implícitos, a fim de manter a "paz social" (FERNANDES, 2008).

Por um lado, a construção do Estado-nação, a fim de justificar a democracia racial, apresentava uma tentativa de inserir os sujeitos ex-escravizados como 'homens livres' na sociedade, sob perspectiva patriarcal, a partir do cumprimento de seus deveres profissionais e cívicos, peneirando os que melhor se enquadrassem em um ambiente branco (FERNANDES, 2008, p. 307). Por outro lado, as narrativas romantizadas da escravização contribuíram para a reestruturação dos meios de dominação racial (idem.).

Imposto de forma hierárquica como algo essencial para o funcionamento das instituições e manutenção da ordem, o mito da democracia racial acabou caracterizado como "ideologia racial brasileira" ao invés de ser visto pelo que é, ou seja, uma técnica de dominação. Esse mito: (i) eximiu os grupos de pessoas brancas de responsabilidade pelos efeitos da escravização; (ii) responsabilizou os grupos afrodescendentes pela sua situação na cidade; (iii) revitalizou as técnicas de avaliar as relações entre negros e brancos a partir de exterioridades, forjando falsa consciência sobre as questões raciais no Brasil; e (iv) gerou a falsa ideia de que não existem problemas nas relações raciais no Brasil e de que os existentes foram resolvidos com a Abolição. Em oposição ao que se construiu, "uma *filosofia racial democrática* repousaria no modo de lidar com os problemas suscitados pela destituição do escravo" (FERNANDES, 2008, p. 311). Essa seria, então, a verdadeira democracia racial, vista como ideal pelos movimentos negros da época.

Por trás do discurso de democracia racial, Fernandes destaca dois interesses principais: (i) o de isentar de responsabilidade as elites que propagaram e se beneficiaram da escravização e que participaram do processo de embranquecimento da classe trabalhadora, a qual excluiu o negro da produção econômica; e (ii) o de promover o crescimento econômico pelas grandes lavouras. Estas dependiam do trabalho livre associado ao embranquecimento da classe trabalhadora e seriam prejudicadas por pautas de ascensão igualitária do negro, já que tais debates gerariam tensões e divisões nas camadas dominantes e isso não as beneficiaria. Mesmo os abolicionistas defendiam que a ordem racial e a reestruturação social pós-abolição fossem decididas pela elite dominante prezando pela "paz social" (FERNANDES, 2008).

Segundo Fernandes (2008), a ideia de democracia racial é um mito, pois após a abolição o regime político-jurídico mudou, mas a organização racial permaneceu semelhante ao regime anterior. Ademais, ele defende que as/os afrodescendentes nunca encontraram apoio na população branca para denunciar sua situação, conscientizar e mobilizar outras pessoas com relação à sua história e buscar mudanças efetivas. Nem mesmo os grupos brancos de classes baixas contribuíram com a causa. O autor justifica essa inação pela ausência de poder político dos grupos brancos de baixa renda, pela dependência da elite dominante e pelo não-incômodo com a estrutura racial, que poderia ser até mesmo um atrativo para a ascensão desses grupos.

Fernandes (2008) argumenta, portanto, que, apesar de os grupos brancos terem motivos para não se identificarem com a velha elite e combaterem a dominação racial no pós-1888, optaram pela indiferença em certos momentos ou mesmo aderiram às técnicas de dominação racial para tirar algum proveito delas. As novas elites não eram sensíveis às causas das pessoas negras, não demonstravam solidariedade e agiam de forma a reforçar a superioridade branca. Ademais, não viam com bons olhos qualquer tipo de inquietação social que pudesse resultar em conflito racial. Nesse sentido, ao pautarem uma relação racial na desconfiança e cautela, “o ‘homem de cor’ [...] não era repellido frontalmente, mas também não era aceito sem restrições” (FERNANDES, 2008, p. 307).

A dificuldade da população negra em integrar as estruturas sociais para Fernandes ocorre em razão do preconceito de cor, utilizado como sinônimo de discriminação no contexto da denúncia do mito da democracia racial. Esse preconceito consiste nas consequências estruturais, emocionais e cognitivas geradas pelas desigualdades das relações raciais. Outros autores considerados importantes pela literatura dos anos 1950 e 1960 na denúncia do preconceito de cor como entrave para ascensão social são Costa Pinto (1953), Thales de Azevedo (1953), Octávio Ianni (1978), João Baptista Borges Pereira (1967) e Oracy Nogueira (GUIMARÃES, 2004).

Apesar de essa geração dos anos 1950 e 1960 estudar o preconceito racial e de cor, não discutiam o racismo porque ele “era entendido apenas como doutrina ou ideologia política. A expectativa geral era de que o preconceito existente seria superado paulatinamente pelos avanços e pelas transformações da sociedade de classes e pelo processo de modernização” (GUIMARÃES, 2004, p. 79). Esse pensamento dialoga com as ideias do sociólogo Oliver Cox sobre o sistema capitalista e racista. Para ele, os principais beneficiários são as elites dominantes, que utilizam



dessas ideologias a fim de manter mão de obra excedente e de explorar a força de trabalho (GONZALEZ; HASENBALG, 1982).

A socióloga, psicóloga e professora Edna Bonacich (1972) também segue a mesma linha de pensamento ao argumentar que a divisão dos trabalhadores por etnias barateia a mão de obra e ajuda a esvaziar greves de trabalhadores brancos, já que estes podem ser substituídos pela mão de obra de cor excedente, o que, contribui para exacerbar o racismo. Entretanto, vale notar que apesar de servirem para explicar o comportamento de parte da classe média branca, essas ideias invisibilizam "a responsabilidade dos empregadores pela exclusão do negro nos crescentes setores da classe média assalariada" (GONZALEZ; HASENBALG, 1982, p. 82). Ademais, elas superestimam o poder da classe média operária branca em estabelecer estruturas racistas. Diante da "possibilidade de que a perpetuação das práticas racistas esteja relacionada à estrutura de interesses materiais, situação competitiva e benefícios simbólicos de grupos da população branca" (GONZALEZ; HASENBALG, 1982, p. 81), nota-se semelhança na responsabilidade das pessoas brancas na perpetuação de um sistema racista.

As críticas ao pensamento que coloca o preconceito racial como questão de luta de classes pontuam "seu caráter unilateral e simplificador" (GONZALEZ; HASENBALG, 1982, p. 77) por subestimar "o papel dos fenômenos raciais e étnicos na análise de sociedades plurirraciais e multiétnicas" (idem., p. 77-78), além de desvalorizarem as hierarquias raciais, enquanto supervalorizam a questão de classe. As opressões que afligem o negro abrangem tanto questões de classe quanto de raça. Ademais, a inexistência de uma aliança interracial no campo das lutas trabalhistas contribui com essas desigualdades e vai ao encontro dos interesses dos trabalhadores brancos ao contribuir com benefícios econômicos e sociais para esse grupo enquanto confere posições sociais hierarquicamente inferiores aos negros (idem.).

#### 3.2.4. Críticas contemporâneas à democracia racial e o antirracismo

As mudanças sociais geradas pelo enfraquecimento do sistema de patronagem e subsequente crescimento do capitalismo moderno, impactam o pensamento social brasileiro. Nesse sentido, a nova geração de pesquisadores dos anos 1970 passa a buscar explicações para o florescimento do mito da democracia racial no Brasil. A renomada intelectual, política, professora, e filósofa brasileira Lélia Gonzalez (2020), a partir do conceito de neurose cultural brasileira,

embarca em uma jornada de compreensão das ideias que permeiam a construção da cultura brasileira e do racismo presente nessa sociedade.

O conceito de neurose cultural brasileira de Lélia Gonzalez é influenciado pela concepção psicanalítica da construção do ‘Outro’ pelo ‘eu’. Frantz Fanon e Grada Kilomba também abordam o tema. Vale notar que essa ideia da construção do ‘Outro’ a partir do ‘eu’ tem grande influência do psicanalista Jacques Lacan. Gonzalez, então, identifica que o ‘eu’, que no caso estudado por ela é a elite branca brasileira, se constitui a partir do choque com o ‘Outro’. O ‘Outro’ é o elemento africano da cultura brasileira e a construção do imaginário social sobre ele advém do contato com o ‘eu’, que tenta apagar e suprimir aquele ao não o reconhecer como parte integrante da identidade brasileira (GONZALEZ, 2020b).

Nesse sentido, o ‘Outro’ é o ser humano escravizado, responsável pela produção. Este tem a responsabilidade de senhor, mas quem colhe os frutos e lucra com o saber do escravizado e da riqueza produzida é o ‘eu’, termo utilizado como crítica à visão de mundo eurocêntrica. Esse ‘eu’ é o europeu ‘dono’ das produções, chamado de senhor. Ao se apropriar simbolicamente de algo que não lhe pertence, o senhor tenta suprimir a participação do elemento africano na produção da cultura brasileira (CONCEIÇÃO, 2020; GONZALEZ, 2020b).

A neurose cultural brasileira é, portanto, a imagem atribuída aos grupos subalternizados pelos grupos dominantes, ou seja, ela é a relação de poder entre o patriarcado e os grupos marginalizados, especialmente as/os afrodescendentes. A neurose é uma forma de expressão do racismo. Ela ocorre: (i) na relação entre o ‘eu’ e o ‘Outro’; (ii) a partir da supressão e degeneração das marcas de africanidade como parte da formação do Brasil; e (iii) pela ausência de se abordar o racismo, decorrente, em certo período, da defesa da democracia racial (GONZALEZ, 2020b).

Ao discutir a neurose, Lélia Gonzalez diz que se, por um lado, o racismo cria subjetividades negras subalternas, por outro, ele intensifica subjetividades brancas narcisistas e manipuladoras porque dá para o branco uma falsa noção de poder que faz com que ele se sinta psicanaliticamente no direito e dever da opressão e da segregação. A partir dessa ideia de neurose cria-se uma estrutura social psíquica que pré-determina o lugar das pessoas na sociedade. Sendo assim, pensar o racismo sob esse aspecto é um passo para conseguir romper com essa estrutura de violência (CONCEIÇÃO, 2020; GONZALEZ, 2020b).

A neurose cultural brasileira contribui para a construção do racismo estrutural, um sistema que exclui o acesso de pessoas negras a espaços de poder, estes reservados a homens brancos e

projetados como habitat natural destas figuras. O silenciamento de espaços de discussão sobre a escravidão e seus impactos sócio-históricos, econômicos e culturais no Brasil contribui com uma estagnação nos avanços rumo à superação da escravização. O racismo não é dito, mas é cotidianamente pensado para produzir modelos que mantenham a estrutura de poder (CONCEIÇÃO, 2020; GONZALEZ, 2020b).

Lélia Gonzalez delata, ainda, o racismo nas obras de autores tidos como clássicos como Gilberto Freyre e Caio Prado Júnior. Ela critica a forma como a escravidão é abordada nas obras desses autores e sua crítica, apesar de voltada para o livro *Formação do Brasil Contemporâneo* de Prado Junior, também se aplica aos trechos da obra de Gilberto Freyre supracitados. Como coloca Gonzalez, associando o racismo desses autores à neurose cultural brasileira:

Ora, sabemos que o neurótico constrói modos de ocultamento do sintoma porque isso lhe traz certos benefícios. Essa construção o liberta da angústia de se defrontar com o recalçamento. [...] No momento em que fala de alguma coisa, negando-a, ele se revela como desconhecimento de si mesmo. Nessa perspectiva, ele pouco teria a dizer sobre essa mulher negra, seu homem, seus irmãos e seus filhos [...]. Exatamente porque ele lhes nega o estatuto de sujeito humano. Trata-os sempre como objeto (GONZALEZ, 2020b, p. 84).

Ao objetivar compreender o motivo pelo qual o mito da democracia racial floresceu no Brasil, Emilia Viotti cita o contexto de pesquisa de Freyre, em uma comparação entre Estados Unidos e Brasil, e nota que a experiência negra ali gera uma consciência sobre a condição de ser negro/a distinta daqui. Assim, Djamila Ribeiro (2019) acrescenta que por não se viver um racismo explícito no país, as formas de discriminação racial podem confundir tanto os/as que o vivenciam como os/as que não o vivenciam. Diante disso, ela discorre sobre o mito da democracia racial e a obra de Gilberto Freyre:

É preciso identificar os mitos que fundam as peculiaridades do sistema de opressão operado aqui [no Brasil], e certamente o da democracia racial é o mais conhecido e nocivo deles. Concebido e propagado por sociólogos pertencentes à elite econômica na metade do século XX, esse mito afirma que no Brasil houve a transcendência dos conflitos raciais pela harmonia entre negros e brancos, traduzida na miscigenação e na ausência de leis segregadoras. O livro *Casa-grande & senzala*, de Gilberto Freyre, tornou-se um clássico mundial com a exportação dessa tese. A relevância da obra está em romper com a tradição que legitimava o racismo científico - teorias biologizantes formuladas no século XIX que preconizavam uma suposta inferioridade natural do negro como forma de justificar a escravidão nas Américas -, tal como apresentado nas obras de Nina Rodrigues, por exemplo. Mas é preciso ler Freyre criticamente, indo na contramão daqueles que, estimulados pela naturalização da miscigenação forçada durante o período colonial, perpetuam o mito da democracia racial (RIBEIRO, 2019, p. 19).

Neste contexto, Silvio Almeida (2019) elabora sobre a estruturação do sistema de democracia racial e propõe comparação com o cenário internacional. Sendo assim, enquanto nos

Estados Unidos da América e na África do Sul a segregação racial, estruturada juridicamente, era a expressão da forma de racismo naqueles locais

no século XX, no Brasil, a ideologia do racismo científico foi substituída a partir dos anos 1930 pela ideologia da democracia racial, que consiste em afirmar a miscigenação como uma das características básicas da identidade nacional, como algo moralmente aceito em todos os níveis da sociedade, inclusive pela classe dominante. O que se pode notar é que a ideologia da democracia racial se instalou de maneira muito forte no imaginário social brasileiro, de tal modo a ser incorporada como um dos aspectos centrais da interpretação do Brasil, das mais diversas formas e pelas mais distintas correntes políticas, tanto à ‘direita’, como à ‘esquerda’. Para entender a força dessa ideia inserida no debate nacional com a obra de Gilberto Freyre, é fundamental que se entenda que a democracia racial não se refere apenas a questões de ordem moral. Trata-se de um esquema muito mais complexo, que envolve a reorganização de estratégias de dominação política, econômica e racial adaptadas a circunstâncias históricas específicas (ALMEIDA, 2019, p. 178–179).

Djamila Ribeiro acrescenta que Freyre:

romantiza as violências sofridas pela população negra ao escamotear a hierarquia racial com uma falsa ideia de harmonia. [...] Como diz Munanga, “‘ecoa, dentro de muitos brasileiros, uma voz muito forte que grita: ‘Não somos racistas! Racistas são os outros!’”. Eu considero essa voz uma inércia causada pelo mito da democracia racial” (RIBEIRO, 2019, p. 20–21).

As transformações que ocorreram no debate racial entre os anos 1950 e 1980 integram um processo historiográfico de mudanças na abordagem da história da escravidão. Nesse sentido, a concepção de “escravo-coisa” das décadas de 1950 e 1960 com os escritos de Fernando Henrique Cardoso e Florestan Fernandes modifica-se para uma abordagem do “escravo-sujeito” na década de 1980, com os estudos como os de João Reis e Eduardo Silva, Sidney Chalhoub e Robert Slenes (ABREU et al., 2018).

Enquanto o pacto de democracia racial dos anos 30 não abria espaço para a reafirmação identitária do negro, apenas reconhecimento de sua contribuição no sincretismo religioso e cultural brasileiro, nos anos 70 a reivindicação de reconhecimento identitário no âmbito cultural começa a ser atendida pelo Estado. O primeiro período tem influência evidente de Gilberto Freyre na medida em que os negros não eram abordados como sujeitos históricos e o discurso de valorização da mestiçagem é empregado em um processo excludente a fim de firmar coesão nacional em um processo de construção do Estado.

Com o avanço dos movimentos populares e o conseqüente enfraquecimento da ditadura militar, os anos 1970 são marcados pela abertura gradual que traz também mudanças no pensamento social no tangente à compreensão das relações raciais e do racismo no Brasil. Como parte desse período final de ditadura, desenvolveu-se uma política externa de aproximação com a África, baseada na democracia racial e nas manifestações culturais afro-brasileiras com foco na

Bahia. O regime passa, então, a incentivar seletivamente práticas culturais de origem africana e a utilizá-las como instrumento político tanto para dar retorno às demandas sociais quanto para atrair investimentos, dado o potencial turístico dessas atividades (GUIMARÃES, 2004).

Em crítica a Fernandes e demais autores do período anterior, o sociólogo Carlos Hasenbalg, em 1979, em seu livro *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*, apresenta uma nova interpretação sobre o racismo no Brasil, agora não visto apenas como integrante da luta de classes, mas como parte da estrutura social. Hasenbalg diz que “a discriminação e o preconceito raciais não são mantidos intactos após a abolição, mas, pelo contrário, adquirem novos significados e funções dentro das novas estruturas” (HASENBALG, 1979, p. 92).

Em paralelo, ocorrem mudanças nos direcionamentos estatais para as pautas raciais, com apoio a manifestações culturais (GUIMARÃES, 2001). A integração do negro passa a ser teorizada a partir do âmbito social, político e cultural, em um processo de valorização da heterogeneidade cultural e racial e de disputas políticas por direitos. Vale notar que esse processo de integração cultural e social já estava presente desde antes da Abolição, em um contexto de negociação e conflito, repressão e resistência (GUIMARÃES, 2004).

Em julho de 1978 surge o Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial (MNU) em um processo de continuidades e rupturas com os movimentos ativos desde os anos 1930, acompanhado das mudanças e evoluções guiadas pelas transformações sociais da época. O MNU é criado em um contexto de luta pela redemocratização. Os principais objetivos do Movimento são: (i) denunciar o racismo; (ii) desconstruir o mito da democracia racial; e (iii) construir identidade negra positiva em diálogo com pensamentos internacionais, como o afrocentrismo e o quilombismo. Centros de pesquisa, escolas de samba e organizações não-governamentais passam, então, a se associar ao MNU e a suas ideias, o que fortalece o financiamento da cultura afro-brasileira (GUIMARÃES, 2001).

A partir de então, a discussão sobre identidade nacional e povo brasileiro transcende o debate anterior, que via o povo brasileiro como branco ou ‘mestiço’. Se os teóricos mais influentes dos anos 1930 e 1970 constroem a imagem de um Brasil que quer se identificar como branco e o fazem a partir do apagamento do negro por meio da miscigenação, Abdias do Nascimento, assim como Guerreiro Ramos e Joel Rufino dos Santos (1995), afirmam que o povo brasileiro é negro:

O negro é povo, no Brasil. Não é um componente estranho de nossa demografia. Ao contrário, é a sua mais importante matriz demográfica. [...] A condição do negro no Brasil só é sociologicamente problemática em decorrência da alienação estética do próprio negro

e da hipercorreção estética do branco brasileiro, ávido de identificação com o europeu” (RAMOS, 1995, p. 200).

O MNU (1980) posiciona-se, nesse debate, ao identificar o Brasil como um país multirracial em que o branco se apropriou das riquezas produzidas pelo negro ao passo em que censura o acesso desta parcela da população às suas produções e aos espaços de poder e bem-estar. Em consonância com essas ideias, os movimentos negros, em especial o MNU, no fim dos anos 1970 e início dos anos 1980 aderem “[à] politização da cultura, dos interesses materiais e da identidade racial, transformados em elementos [...] de contestação, de integração e de mobilidade social” (GUIMARÃES, 2004, p. 84). Nesse sentido, as eleições estaduais de 1982 abriram espaço para dois movimentos importantes da luta política desses grupos: a “criação dos núcleos negros nos principais partidos políticos” (GUIMARÃES, 2001, p. 14), e a “criação de organismos estatais que procuram absorver as reivindicações da militância nas áreas da cultura, da legislação e da ação executiva” (idem., p. 14).

O período seguinte, entre os anos 1980 e 1990, é de construção de um novo pacto político e social, a Nova República, em um processo de luta pelo reconhecimento dos direitos sociais e cidadãos da população negra. Diante desse processo a Constituição de 1988 apresenta conquistas antirracistas importantes como o reconhecimento do patrimônio imaterial, como já abordado, o estabelecimento do racismo como crime inafiançável e a proteção aos territórios quilombolas (GUIMARÃES, 2001).

Com a criação de novos partidos políticos, o movimento negro, em um primeiro momento, integra a política a partir dos partidos políticos como PT, PDT, PMBD e PSDB. Posteriormente, passa a tomar a forma autônoma por meio de participação em organizações não-governamentais. Vale notar também que a influência de ativistas da luta antirracista em organizações internacionais no tangente à interpretação das mudanças que ocorrem no período de redemocratização (GUIMARÃES, 2004).

Cronologicamente, nos anos 1990, em especial no governo Fernando Collor, as políticas voltadas para a igualdade racial integram um contexto de políticas liberais dos anos 1990. Estas reestruturam o aparato estatal e passam muitas de suas funções de redistribuição de riqueza para o âmbito privado e para as ONGs por meio de parcerias. As ONGs se fortalecem também em consequência de orçamentos do direito privado, de fundações internacionais e de igrejas. Esse Estado-mínimo se reflete na gestão petista na aproximação das relações do Estado com ONGs e movimentos sociais (GUIMARÃES, 2004).

A partir dos anos 2000 os movimentos negros avançam em suas pautas e conquistas com as ações afirmativas e com o crescimento de estudos sobre as lutas políticas e culturais negras no pós-abolição (ABREU et al., 2018). Sendo assim, é durante o governo Fernando Henrique Cardoso (FHC) que as ações afirmativas entram na agenda política. A crítica que se faz a esse período refere-se à centralização do debate na academia, sem a ampla participação dos ativistas negros. Esses grupos passam a integrar de forma mais ampla o debate a partir da Conferência de Durban de 2001, que gerou o compromisso do Brasil em implementar ações afirmativas na política educacional (GUIMARÃES, 2004).

No período seguinte, com a gestão petista, houve a ampliação da participação dos movimentos negros nas políticas estatais. Nesse sentido, Guimarães (2004) nota que tais movimentos têm utilizado da estratégia de integração com as pautas internacionais, principalmente no tangente a direitos humanos, justiça social e igualdade.

A nova onda de pensamentos e teorias desenvolvidas no espaço acadêmico, desde que a constituinte foi promulgada, privilegiam a abordagem da democracia racial como mito, enfatizando-a como um conceito relevante para a compreensão da formação social brasileira, o que revela conquista dos objetivos do MNU. No entanto, essa discussão não pode ser considerada ultrapassada na medida em que tais ideias ainda integram de forma difusa o discurso político, e ainda se fazem presentes no pensamento acadêmico (GUIMARÃES, 2001).

Apesar de ter se dispersado na academia, o debate sobre democracia racial continua relevante para interpretar a cultura brasileira e as relações entre negros e brancos, ou ainda como um ideal de integração racial. Ademais, a sobrevivência do clientelismo e da patronagem no Brasil faz com que, na prática, o mito da democracia racial ainda tenha espaço na realidade social (VIOTTI DA COSTA, 1999). Ao compreender a democracia racial como racismo, os termos que mobilizam o debate teórico sobre o tema passam por mudanças contemporâneas, com a utilização de expressões como "racismo à brasileira" ou "racismo cordial" em substituição à adjetivação de democracia por racismo (GUIMARÃES, 2004).

Adota-se neste trabalho a visão da teoria recente que compreende o racismo como fenômeno integrante das estruturas da sociedade (ALMEIDA, 2019; GONZALEZ; HASENBALG, 1982; RIBEIRO, 2019). Ademais, o racismo é visto como rearranjo do capitalismo moderno, que não é oposto à escravidão (ALMEIDA, 2019; GONZALEZ; HASENBALG, 1982).

Diante disso, vale citar as críticas de Carlos Hasenbalg às teorias anteriores e as colocações dele e de Silvio Almeida sobre a relação entre o racismo e o capitalismo:

Num caso o papel da raça na geração de desigualdades sociais é negado, noutra o preconceito (racial) é reduzido a um fenômeno de classe e, por último, a discriminação racial constitui um resíduo cultural do já distante passado escravista. Nenhuma destas perspectivas considera seriamente a possibilidade da coexistência entre racismo, industrialização e desenvolvimento capitalista (GONZALEZ; HASENBALG, 1982, p. 88). [No entanto,] quanto mais afastados estamos no tempo do final do sistema escravista, menos se pode invocar a escravidão como uma causa da atual subordinação social do negro (idem., p. 90).

...as formas contemporâneas do racismo são produtos do capitalismo avançado e da racionalidade moderna, e não resquícios de um passado não superado. O racismo não é um resto da escravidão, até mesmo porque não há oposição entre modernidade/capitalismo e escravidão. A escravidão e o racismo são elementos constitutivos tanto da modernidade, quanto do capitalismo (ALMEIDA, 2019, p. 183).

Sendo o racismo um sistema de inferiorização de grupos racializados a partir de uma estrutura de poder hierárquica, para enfrentar seus efeitos na autoestima dessas pessoas, é preciso identificar os micromecanismos de propagação e reprodução da discriminação. Livros didáticos da educação formal (GUIMARÃES, 2004, p. 99), meios de comunicação em massa, e os próprios instrumentos de patrimonialização, por meio de narrativas e versões ‘oficiais’ da história e memória, podem ser formas de perpetuação desse sistema opressor.

Dentre os grupos racializados, sendo a população negra a principal ênfase do trabalho, nota-se que a propagação e perpetuação de estereótipos por instrumentos com possibilidade de propagação racista como os citados acima. Ao projetarem imagens desfavoráveis da população negra, eles afetam a autoestima desse grupo, o que “limita as motivações e o nível de aspirações do negro” (GONZALEZ; HASENBALG, 1982, p. 91). Portanto, como sugere Djamila Ribeiro (2019), para combater o racismo, assim como outras opressões, é preciso nomeá-lo e reconhecê-lo. Ademais:

Um ensino que valoriza as várias existências e que referencie positivamente a população negra é benéfico para toda a sociedade, pois conhecer histórias africanas promove outra construção da subjetividade de pessoas negras, além de romper com a visão hierarquizada que pessoas brancas têm da cultura negra, saindo do solipsismo branco, isto é, deixar de apenas ver humanidade entre seus iguais (RIBEIRO, 2019, p. 41).

Nesse sentido, a Lei 10639/2003, Lei de Diretrizes e Bases da Educação, que torna obrigatório o ensino da história africana e afro-brasileira, é benéfica para a autoestima das pessoas negras e para toda a população na medida em que é um passo para desconstruir a neurose cultural brasileira. Acrescenta-se a ela a Lei 11.645/2008, que inclui também a obrigatoriedade do ensino da “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Sem desmerecer a importante conquista por



meio dessas legislações educacionais para as relações étnico-raciais, vale notar a baixa implementação e o equívoco conceitual da segunda ao homogeneizar os povos indígenas.

Outra política pública voltada para a inclusão de grupos racializados é a lei de cotas para universidades federais, datada de 2012. A lei já apresenta resultados positivos para a pluralização do acesso ao ensino superior, conforme dados de 2018 da Associação Nacional dos Dirigentes das Instituições Federais de Ensino Superior (Andifes). 51,2% dos estudantes dessas instituições são pessoas negras, “64,7% cursaram o ensino médio em escolas públicas e 70,2% vêm de famílias com renda mensal per capita de até um salário-mínimo e meio. Infelizmente o mercado de trabalho ainda não reflete essa mudança” (RIBEIRO, 2019, p. 49).

Apesar de diversos estudiosos apontarem que um ambiente diverso é propício para a criatividade, a falta de pluralização do mercado de trabalho ainda é marcante na sociedade brasileira e ocorre em grande parte devido ao pacto narcisístico da branquitude<sup>22</sup>, isto é, “pessoas brancas anuem entre si para a manutenção de privilégios – [o que] colabora com a exclusão de outros grupos nas indicações de trabalho” (RIBEIRO, 2019, p. 54; BENTO, 2002).

No âmbito do reconhecimento patrimonial, as políticas de reconhecimento do patrimônio imaterial, a criação da Fundação Cultural Palmares e de grupos de trabalho como o GTMAF, o reconhecimento de quilombos e a criação de Conselhos para participação da sociedade civil e de detentores do patrimônio no processo de patrimonialização de bens culturais são alguns exemplos de instrumentos que podem contribuir com o combate ao racismo. Este trabalho propõe, a partir da concepção de *representação do patrimônio cultural*, uma forma de avaliação das políticas e narrativas estatais para o patrimônio cultural com relação às relações raciais. Antes de trabalhar a interpretação de representação aplicada ao patrimônio, abordar-se-á, na próxima seção, as interconexões entre os debates raciais e culturais no Brasil e no mundo.

---

<sup>22</sup> Conceito desenvolvido por Cida Bento (2002) em sua tese de doutorado.

### 3.3. RAÇA E CULTURA: a interconexão entre os debates raciais e culturais no Brasil e no mundo

A compreensão de raça e as respectivas classificações raciais envolvem uma complexidade de fatores como o contexto político, econômico, social, geográfico e histórico-cultural e, por isso, estão em constante mudança. Elementos internacionais, nacionais e locais influenciam essa concepção e podem, inclusive, variar dentro de um mesmo país. Os debates nacional e internacional também estão interconectados e sofrem influências mútuas. No Brasil, a classificação racial depende não apenas da aparência física como também da classe social. “Assim, a possibilidade de ‘transitar’ em direção a uma estética relacionada à branquitude, e manter hábitos de consumo característicos da classe média, pode tornar alguém racialmente ‘branco’” (ALMEIDA, 2019, p. 56).

Nesse sentido, pessoas socialmente lidas como brancas atribuem identidade racial a outros grupos ao passo em que não se consideram parte integrante dessa lógica, pois a identidade branca foi construída a partir da ideia de homem universal (ALMEIDA, 2019, p. 78). No entanto, frente às nuances geográficas sob a perspectiva do sistema-mundo, quando pessoas brancas de países periféricos são confrontadas com outros grupos brancos de países centrais, precisam constantemente reafirmar sua branquitude pois “[o] pavor de um dia ser igualado a um negro é o verdadeiro fardo que carrega o homem branco da periferia do capitalismo e um dos fatores que garante a dominação política, econômica e cultural dos países centrais” (ALMEIDA, 2019, p. 79).

No contexto global de construção de grupos sociais e raciais, as relações de solidariedade e vivências comuns contribuem para a criação de movimentos que ultrapassam as barreiras nacionais e reivindicam independência política e econômica de países periféricos. Alguns exemplos de resistências nessa linha são os movimentos de negritude, o pan-africanismo, o pan-arabismo e o pan-indigenismo (ALMEIDA, 2019).

No âmbito da inclusão de minorias políticas em políticas culturais, o século XIX antecede e prepara terreno para a criação dos movimentos supracitados. Nesse contexto, a palavra folclore passa a ser utilizada no período como expressão da cultura popular, como exposto no primeiro capítulo. O folclore tem fins de integrar à identidade nacional “os costumes populares [e] as expressões dos subalternos do mundo rural” (ABREU et al., 2018, p. 15). Assim, um dos maiores legados dos folcloristas foi o de associar a cultura, poesia e música popular à identidade nacional (ABREU et al., 2018, p. 16).

Nos Estados Unidos, no pós-Abolição do fim do século XIX, movimentos sociais passaram a abordar a música negra como espaço de resistência e luta política contra o racismo. Na França, em Paris, no início do século XX, “percepções de uma arte e cultura negras, africana e afro-americana, exótica, primitiva e moderna” (ABREU et al., 2018, p. 20) adquirem espaço. Em diálogo com o movimento do folclore internacional, os folcloristas brasileiros, que ganharam força no século XX, consideravam cultura popular não apenas aquilo que vinha do mundo rural, mas também o que era produzido pelo povo mestiço. Desta forma, como já abordado, a discussão sobre folclore prepara o terreno para debater o patrimônio imaterial tanto no âmbito nacional quanto internacional.

Diante das conexões entre os debates nacionais e internacionais sobre a cultura popular ou folclore, olhar para a cultura popular negra é relevante no âmbito deste trabalho pois contribui com o entendimento da relação entre as questões raciais e as políticas culturais, com ênfase aqui nas patrimoniais. A tese de democracia racial no Brasil, datada do século XX, traz uma associação positiva entre cultura popular e mestiçagem e identifica nela o caminho para a harmonia racial e social na formação da identidade nacional. Nesse sentido, “[o] Movimento Folclórico, principalmente entre 1947 e 1964, [...] [tinha a] missão de construção nacional por via da integração cultural (das regiões, das classes e das raças)” (ABREU et al., 2018, p. 17).

As culturas populares negras no Brasil eram abordadas em trabalhos como os de Nina Rodrigues, João Ribeiro, Manuel Querino, Edison Carneiro e Arthur Ramos. “[O] foco girava em torno das ‘sobrevivências’ das culturas africanas no Brasil, que, supostamente, em breve se extinguiriam [com o ‘branqueamento’ da população], ou, na melhor das hipóteses, se fundiriam na cultura popular mestiça” (ABREU et al., 2018, p. 21).

O movimento de folclore e de valorização da mestiçagem integra o contexto de surgimento do movimento modernista brasileiro. A manifestação artística e cultural modernista se fortalece principalmente a partir da Semana de Arte Moderna de 1922, sob influência europeia. Caracteriza-se pela busca por autenticidade brasileira em sintonia com o padrão europeu, resultando em uma valorização do exótico, característica que permeia também o pós-modernismo (GUIMARÃES, 2004). Se, por um lado, a cultura mestiça passa a ser integrada a partir do exótico, por outro, percebe-se “declarado culto pelo imigrante, pela industrialização e pela *urbes* moderna, [o que] era de todo antagônico à lembrança do passado colonial luso-brasileiro do decadente Nordeste” (GUIMARÃES, 2004, p. 67).

Simbolicamente, o ideal modernista de uma nação mestiça foi absorvido pelo Estado e as manifestações artísticas, folclóricas e simbólicas dos negros brasileiros foram reconhecidas como cultura afro-brasileira. O ‘afro’, entretanto, designava apenas a origem de uma cultura que, antes de tudo, era definida como regional, mestiça e, como o próprio negro, crioula (GUIMARÃES, 2006, p. 276).

Apesar de integrarem alguns elementos populares na construção da nação, os folcloristas não se interessavam pelos reais problemas sociais enfrentados pelo campesinato resultantes das transformações da revolução industrial. Os folcloristas brasileiros perpetuam essa tendência ao centralizarem suas atenções em elementos e bens culturais, como objetos, canções, danças e festas, e não nos sujeitos sociais detentores desses bens (ABREU et al., 2018).

Nesse sentido, os grupos subalternos e suas lutas políticas são em grande parte silenciados no processo de formulação e implementação de políticas culturais. O uso do termo cultura popular para se referir a cultura negra e o mito da democracia racial contribuem com esse apagamento ao dificultarem que se explore a abordagem dos “problemas raciais da cultura popular” (ABREU et al., 2018, p. 23). Ademais, “[...] o folclore, os ‘lugares-comuns’, os ‘chistes’, as piadas e os misticismos são importantes veículos de propagação do racismo, pois é por meio da cultura popular que haverá a naturalização da discriminação no imaginário social” (ALMEIDA, 2019, p. 69).

O cenário de transformações globais do fim do século XX leva ao fortalecimento de movimentos internacionais de minorias políticas e às subseqüentes mudanças no movimento do folclore. Nesse contexto, o clima político é marcado: (i) “pelo deslocamento [...] da Europa como sujeito universal da cultura” (HALL, 2001, p. 147); (ii) pela “emergência dos EUA como uma potência mundial e [...] centro de produção e circulação da cultura global” (idem., p. 148), no âmbito da globalização; e (iii) pela “descolonização do Terceiro Mundo” (idem., p. 148).

Outro elemento importante para a contextualização política e histórica do período é o fortalecimento das lutas por direitos civis e das lutas negras em prol da descolonização do saber. Esse processo impacta a lógica cultural e integra um momento conjuntural, denominado por Cornel West (1990), de uma nova política cultural da diferença. É nesse período que a cultura popular negra começa a ser posta em questão e que se intensificam questionamentos quanto aos processos de descolonização do Terceiro Mundo, processos concomitantes, com contextos de resistência semelhantes, e ao mesmo tempo distantes, haja vista as diferenças de objetivos (HALL, 2001).

Os tipos de racismo presentes em determinada sociedade e o seu contexto histórico e geopolítico permeiam as relações entre cultura e movimentos por direitos. Nesse sentido, nas

sociedades latinas, como no Brasil, o mito da superioridade branca se perpetua pela internalização do desejo de embranquecer. A denegação da latino-amefricanidade<sup>23</sup> no Brasil prejudica os negros por meio do racismo à brasileira e nega que o faz por meio da democracia racial. Nesse sentido, “classificações eurocêntricas do tipo ‘cultura popular’, ‘folclore nacional’ etc. [...] minimizam a importância da contribuição negra” (GONZALEZ, 2020<sup>a</sup>, p. 128). Desta forma, esses movimentos e classificações nacionalistas, ao descaracterizarem e subestimarem as contribuições de grupos racializados, promovendo-as como expressões culturais de uma nação, contribuem para a propagação de uma imagem de coesão social e promovem o apagamento da cultura negra.

Já em sociedades anglo-saxônicas, como nos Estados Unidos, o racismo aberto reforça as identidades dos grupos racializados. Lélia Gonzalez aborda como as diferentes dinâmicas sociais de integração do negro na sociedade impactam os movimentos sociais:

É justamente a consciência objetiva desse racismo sem disfarces e o conhecimento de suas práticas cruéis que desertam esse empenho, no sentido de resgate e afirmação da humanidade e competência de todo um grupo étnico considerado ‘inferior’. [...] Já nas nossas sociedades de racismo por denegação, [...] a força do cultural se apresenta como a melhor forma de resistência (GONZALEZ, 2020<sup>a</sup>, p. 132–133).

Diante das divergências entre as experiências raciais no Brasil e nos Estados Unidos e das peculiaridades brasileiras de embranquecimento, Gonzalez recorre às noções de consciência e memória para destacar as marcas africanas na cultura brasileira. A intelectual descreve esses dois elementos:

Como consciência a gente entende o lugar do desconhecimento, do encobrimento, da alienação, do esquecimento e até do saber. É por aí que o discurso ideológico se faz presente. Já a memória, a gente considera como o não saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção (GONZALEZ, 2020<sup>b</sup>, p. 78).

A cultura brasileira é, então, estudada a partir desses dois elementos: (i) a consciência, que se refere ao discurso ideológico, ao lugar do saber, da alienação, do desconhecimento, discurso dominante e seus efeitos em uma cultura; e (ii) a memória, que é a história não escrita e revela o que a consciência quer esconder. Lélia caracteriza a dialética como o jogo da memória com a consciência - “a memória [...] fala através das mancadas do discurso da consciência” (GONZALEZ, 2020<sup>b</sup>, p. 79). A memória é a existência do racismo expresso na realidade social e não descrito pela consciência, discurso dominante sobre as relações raciais no Brasil. Nesse

---

<sup>23</sup> Amefricanidade é um termo proposto por Lélia Gonzalez com o objetivo de enfatizar as heranças africanas e dos povos originários na construção das Américas (GONZALEZ, 2020<sup>a</sup>).

sentido, nomear as opressões é o primeiro passo para combatê-las, como diz Djamila Ribeiro, influenciada por outros autores antirracistas.

A influência africana na cultura brasileira tem na mulher negra uma de suas principais aliadas, exercida por meio da figura da mãe, pois é ela quem cria os filhos dos senhores. Nessa relação de cuidado ela transfere valores e ideias de origem africana em um processo chamado por Lélia Gonzalez de rasteira da mãe preta (CONCEIÇÃO, 2020; GONZALEZ, 2020b).

Apesar das diferentes abordagens na luta contra o racismo, as lutas regionais de minorias políticas se interrelacionam com o diálogo global. Desta maneira, a globalização e seus movimentos artísticos e culturais, como o pós-modernismo, têm grande influência nas políticas culturais contemporâneas, conforme apontado por Stuart Hall (2001). Esses fenômenos ao mesmo tempo em que propagam a ideia de centro e periferia globais e interligam culturalmente essas regiões ao reforçar hierarquias no processo de valorização da produção cultural, também levam ao “descentramento de velhas hierarquias e de grandes narrativas [...] [abrindo] o caminho para novos espaços de contestação” (HALL, 2001, p. 149).

O pós-modernismo global, movimento que integra a era pós-industrial, por um lado, apresenta tendência de destacar as diferenças étnicas, sexuais e culturais, na tentativa de ampliar a diversidade. Por outro lado, acaba por dar espaço ao ‘exótico’. O teórico cultural Stuart Hall (2001) identifica a exotização como uma forma de silenciar corpos negros e de outras etnias.

No debate sobre multiculturalismo na Europa as desigualdades sistêmicas justificam políticas multiculturalistas para grupos culturais específicos ao mesmo tempo em que o próprio termo cultura leva a reducionismos étnicos e estereótipos, já que a cultura majoritária nesta região do globo é vista como norma e por isso a noção de cultura está mais atrelada a minorias. Isso também ocorre com grupos étnicos e raciais, nomeados desta forma enquanto os brancos não são categorizados como grupos raciais e sim como norma, retroalimentando o racismo (PHILLIPS, 2011). No Brasil, Lima Filho nota nas políticas culturais, em especial na política patrimonial de tombamento, multiculturalismo acrítico marcado “por uma prática histórica colonialista e [pela] manutenção de um modelo econômico liberal, que se nutre da manutenção de hierarquias” (LIMA FILHO, 2015, p. 140). Sendo assim, é importante notar os limites e problemáticas de termos como cultura e grupos raciais para não cair no universalismo europeu e retroalimentar o racismo.

A exotização contribui com a reprodução de estereótipos que levam ao desconhecimento da complexidade dos sujeitos subalternizados. “Em uma sociedade que se apresenta como

globalizada, multicultural e constituída de mercados livres, [...] o racismo passa da destruição das culturas e dos corpos com ela identificados para a domesticação de culturas e corpos” (ALMEIDA, 2019, p. 72). Nesse contexto de controle da cultura do sujeito colonial, “[e]m vez de destruir a cultura, é mais inteligente determinar qual o seu valor e seu significado” (idem., p. 73) em um movimento de sofisticação do racismo.

Não é apenas extirpando a cultura que o racismo se apresenta, mas ‘desconfigurando-a’ para que a desigualdade e a violência apareçam de forma ‘estilizada’, como ‘tema de meditação’ ou ‘peça publicitária’, e possam assim ser integradas à normalidade da vida social. [...] A dominação racial é exercida pelo poder, mas também pelo complexo cultural em que as desigualdades, a violência e a discriminação racial são absorvidas como componentes da vida social (ALMEIDA, 2019, p. 73-74; 76).

Ao retratar os povos originários a partir de uma imagem estereotipada e estática de "atraso" e associada ao primitivismo, os movimentos artísticos e culturais da era pós-industrial segregam e limitam os espaços de valorização da diferença, estes dispersos, subfinanciados e sujeitos a cuidadosas regulações (HALL, 2001, p. 151). Desta forma, contribuem com a perpetuação do racismo.

A renomada escritora Chimamanda Adichie e a historiadora Maria Clementina Pereira Cunha (apud ABREU et al., 2018) destacam o perigo da homogeneização e reprodução de estereótipos pelo emprego do termo cultura popular quando atrelado às manifestações culturais das populações negras. No percurso da luta contra o racismo é importante identificar as influências africanas nas culturas contemporâneas ao redor do mundo e compreender a disposição e aplicação dessas raízes nas práticas culturais. Stuart Hall, inspirado em Cornel West (199), destaca a "apropriação, incorporação e rearticulação seletivas de ideologias, culturas e instituições europeias, ao lado de um patrimônio cultural africano" (HALL, 2001, p. 154-155) na construção das línguas, culturas e comportamentos sociais que conhecemos hoje. Apesar de reconhecidas, é preciso ter cuidado com a seletividade, as generalizações e homogeneizações dessas heranças culturais africanas (idem.).

O conceito de *comodificação* da escritora e ativista antirracista bell hooks contribui para pensar a reprodução seletiva de culturas negras e a mercantilização. O termo se refere à transformação de atividades humanas em mercadorias, isto é, a mercantilização de ideias, culturas, serviços, imagens, etc. (BARRETO, 2019, p. 5; HOOKS, 2019). Quando aplicada à questão racial, a "*comodificação* pode transformar supostas 'imagens da diferença' em mercadorias rentáveis que proporcionam novas cores, sabores e gozo a consumidores" (idem., p. 5). Desta forma, a etnicidade

é transformada em mercadoria para venda da cultura pop, o que não necessariamente altera seu espaço nas relações sociais, isto é, “a branquitude continua sendo definida como o lugar da norma, enquanto qualquer outra etnicidade é vista como a diferença, a cor, o sabor” (idem.).

O sujeito subalterno participa, portanto, das fantasias e desejos da construção da cultura popular. Por esse motivo, o olhar para as manifestações culturais em um processo de autoconhecimento e produção de narrativas deve ser dotado de cautela, pois:

[A] cultura popular, mesmo que mercantilizada e estereotipada como é, não é, como às vezes pensamos, a arena onde encontramos quem realmente somos, a verdade da nossa experiência. Ela é uma arena que é profundamente mítica. É um teatro dos desejos populares [...]. É onde descobrimos e jogamos com as identificações de nós mesmos. (HALL, 2001, p. 159).

Existem espaços de agência para pessoas negras, onde podemos ao mesmo tempo interrogar o olhar do Outro e também olhar de volta, um para o outro, dando o nome ao que vemos. O ‘olhar’ tem sido e permanece, globalmente, um lugar de resistência para o povo negro colonizado (HOOKS, 2019, p. 217).

Se, por um lado os grupos marginalizados estão sujeitos a estereotipizações e outras formas de sofisticções do racismo nas abordagens pós-modernas das expressões culturais, por outro, eles são cada vez mais importantes e ativos nas transformações da vida cultural global e da forma de ver e pensar o mundo social. As margens hoje ocupam um espaço maior nos estudos e compreensões culturais, o que se dá como resultado de um processo de lutas em prol das diferenças. Sendo assim, o pós-moderno global muda a compreensão de hegemonia cultural na medida em que tanto o erudito como a cultura popular, que não necessariamente envolve a cosmovisão de povos tradicionais e afrodescendentes, podem exercer hegemonia (ABREU et al., 2018; HALL, 2001).

Nesse sentido, a cultura popular é contraditória pois ao mesmo tempo em que reflete experiências populares também expropria essas vivências. Desta forma, compreende-se que a cultura popular não é uma vitória pura do dominador e não está sob ameaça constante de ser extinta, mas que a construção cultural reflete um processo de disputas de poder e negociação que não é absoluto (ABREU et al., 2018; HALL, 2001).

Além dos problemas internos ao multiculturalismo relativos aos perigos de retroalimentação do racismo, os ambientes culturais que exploram a diversidade são questionados e encontram resistência por parte de grupos que rechaçam a valorização da diferença e objetivam reforçar as ‘grandes’ narrativas da identidade e cultura nacional. Essas ideias ufanistas sustentam-se a partir de três pilares: “a defesa do absolutismo étnico, [...] [o] racismo cultural [...] e as novas xenofobias que estão para subjugar a Europa” (HALL, 2001, p. 152).



A valorização das diferenças culturais sob a ótica do debate cultural internacional perpassa, portanto, por disputas de narrativas não apenas internas ao pós-modernismo, como também entre grupos multiculturalistas e nacionalistas ufanistas. Os conflitos nas concepções culturais podem sinalizar conquista de direitos e reconhecimento, mas, por outro lado, podem acompanhar a lógica de sofisticação do racismo, por se tratar de relações de poder, apresentando novos mecanismos de dominação.

As novas concepções culturais antirracistas destacam as singularidades e diferenças entre os grupos racializados. Elas identificam, ainda, a participação e integração dos sujeitos detentores e criadores ativos do patrimônio na formação cultural. Desta forma, este trabalho segue a leitura de que as culturas negras e de outros grupos racializados são uma forma híbrida resultado de negociações entre grupos dominantes e subalternos. Elas são uma confluência de mais de uma tradição cultural e são também formas dialógicas da expressão humana. Nesse sentido, a fim de superar os desafios gerados pela compreensão de cultura popular e que também perpassam a cultura negra, a literatura contemporânea encoraja a perspectiva da pluralidade dos sujeitos e grupos no estudo e leitura das culturas.

É, portanto, preciso considerar a complexidade das influências e efeitos psicológicos das manifestações culturais das populações racializadas, com ênfase nas culturas negras, bem como compreender os contextos sociais, históricos e econômicos em que se desenvolvem (ABREU et al., 2018; HALL, 2001). Nesse sentido, considera-se que “as culturas tornam-se negras, em função das lutas sociais e das identidades políticas construídas pelos descendentes de africanos em todas as Américas depois da tragédia do tráfico da escravidão moderna e da experiência do racismo” (ABREU et al., 2018, p. 11).

Como forma de destacar as experiências comuns e reafirmar as singularidades das populações negras nas Américas, Lélia Gonzalez (2020a) propõe o termo América. Ao propor esse conceito, a autora opõe-se às tendências homogeneizantes da cultura negra estadunidense, resultante da globalização e reprodução de estereótipos ou preconceitos com os negros de outras partes da América.

A amefricanidade reconhece “um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) [...] afrocentrada” (GONZALEZ, 2020a, p. 135). O termo contribui para compreensão de uma América construída por povos originários e africanos que foi por muitos anos apagada em forma de etnocídio. Esse

apagamento reforça memórias de exploração, humilhação e sofrimento às quais as populações racializadas foram submetidas e contribui com a construção de narrativas que silenciam as contribuições dessas parcelas da população. A *amefricanidade* objetiva enfatizar as heranças africanas e dos povos originários, modificadas pelas condições sociais, econômicas e históricas às quais os *amefricanos* foram submetidos. O termo enfatiza, portanto, as ligações do território da América com a África e as contribuições de ambos os povos para a realidade social (GONZALEZ, 2020a).

O filósofo Ailton Krenak, ao olhar para as semelhanças e diferenças entre grupos subalternizados não apenas nas Américas, mas em todo o globo, critica a concepção de sub-humanos ou quase-humanos propagada por grupos dominantes. Essa ideia alude ao racismo, pois inferioriza os sujeitos racializados e impõe modelos de sociedade. Krenak tece críticas a essa concepção e reforça visões de mundo milenares que respeitam a pluralidade e a relação entre os seres humanos e o patrimônio cultural e natural.

Os grandes centros, as grandes metrópoles do mundo são uma reprodução uns dos outros. [...] Enquanto isso, a humanidade vai sendo descolada de uma maneira tão absoluta desse organismo que é a terra. Os únicos núcleos que ainda consideram que precisam ficar agarrados nessa terra são aqueles que ficaram meio esquecidos pelas bordas do planeta, nas margens dos rios, nas beiras dos oceanos, na África, na Ásia ou na América Latina. São caiçaras, índios, quilombolas, aborígenes — a sub-humanidade. [...] A organicidade dessa gente é uma coisa que incomoda, tanto que as corporações têm criado cada vez mais mecanismos para separar esses filhotes da terra de sua mãe (KRENAK, 2020, p. 11).

A ideia de nós, os humanos, nos descolarmos da terra, vivendo numa abstração civilizatória, é absurda. Ela suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos. Oferece o mesmo cardápio, o mesmo figurino e, se possível, a mesma língua para todo mundo. [...] Precisamos ser críticos a essa ideia plasmada de humanidade homogênea na qual há muito tempo o consumo tomou o lugar daquilo que antes era cidadania (idem., p. 12).

Devíamos admitir a natureza como uma imensa multidão de formas, incluindo cada pedaço de nós, que somos parte de tudo: 70% de água e um monte de outros materiais que nos compõem. E nós criamos essa abstração de unidade, o homem como medida das coisas, e saímos por aí atropelando tudo, [...] agindo no mundo à nossa disposição, pegando o que a gente quiser. [...] Os quase-humanos são milhares de pessoas que insistem em ficar fora dessa dança civilizada, da técnica, do controle do planeta (idem., p. 37).

Ao olhar para as concepções de povos, raças e culturas, a visão de Krenak dialoga com o pensamento de autores como Grada Kilomba, Silvio Almeida e Stuart Hall na medida em que identifica os perigos da globalização e das novas formas de racismo para a diversidade de modos de vida e práticas culturais. Nesse sentido, ao abordar os diferentes tipos de relação de povos com a natureza, o autor relata um episódio que exemplifica bem o embate entre o ‘*eu*’ e o ‘*Outro*’, o

colonizador e o colonizado, humanidade e sub-humanidade, questionando as relações mercadológicas com a natureza:

Por que essas narrativas [de relações de afeto com a natureza, de enxergar a Terra e a humanidade como integradas] não nos entusiasma? 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. Eu acho que começa como parque e termina como *parking*. Porque tem que estacionar esse tanto de carro que fazem por aí afora (KRENAK, 2020, p. 10).

O trecho acima contribui para a compreensão do conceito de antropocentrismo, isto é, os um mundo dominado por seres humanos e em que não há cooperação entre estes e os diversos seres vivos habitantes do Planeta Terra e sim dominação dos seres humanos sobre os demais (KRENAK, 2020; HARARI, 2016). As colocações de Krenak trazem questionamentos para a própria lógica de patrimonialização, por tratar-se de uma concepção ocidental que não condiz com a realidade de diferentes grupos. Ademais, é um processo que pode resultar em alterações indesejadas pelos grupos detentores dos bens culturais. Nesse sentido, o filósofo dialoga com o conceito de cidadania patrimonial ao considerar a necessidade de agência dos grupos envolvidos nas políticas patrimoniais, conferindo-lhes autonomia para decidir se desejam integrar ou não esse processo.

O exemplo do parque no território dos Massai no Quênia e o da exposição da máscara de Aruanã do povo Karajá da Aldeia de Santa Isabel no Museu Nacional expõem os conflitos entre Estado e comunidades do patrimônio em torno do processo de patrimonialização (KRENAK, 2019; LIMA FILHO, 2015). Ademais, ambos abordam a cidadania patrimonial. De um lado, há um grupo dominante com interesse em integrar aqueles bens em suas concepções de patrimônio e patrimonialização, e de outro os povos originários não veem sentido ou não demonstram interesse nessas propostas.

As disputas em torno do patrimônio e da patrimonialização estão integradas na lógica ocidental de ‘humanidade’ e ‘sub-humanidade’. Os processos de reconhecimento patrimonial da Unesco e sua relação com a concepção de humanidade do ‘homem universal’ despertam questionamentos. Ailton Krenak posiciona-se:

Quando a gente quis criar uma reserva da biosfera em uma região do Brasil, foi preciso justificar para a Unesco por que era importante que o planeta não fosse devorado pela mineração. Para essa instituição, é como se bastasse manter apenas alguns lugares como amostra grátis da Terra. Se sobrevivermos, vamos brigar pelos pedaços de planeta que a gente não comeu, e os nossos netos ou tataranetos — ou os netos de nossos tataranetos — vão poder passear para ver como era a Terra no passado. Essas agências e instituições

foram configuradas e mantidas como estruturas dessa humanidade. E nós legitimamos sua perpetuação, aceitamos suas decisões, que muitas vezes são ruins e nos causam perdas, porque estão a serviço da humanidade que pensamos ser (KRENAK, 2020, p. 7).

Se, por um lado, o processo de patrimonialização pode não fazer sentido para alguns bens e/ou grupos subalternos, para outros esse reconhecimento é visto como passo importante para a manutenção das práticas culturais e/ou do patrimônio material pelas populações detentoras, além de ser um mecanismo de reparação. O conceito de reparação integra o processo pelo qual as pessoas brancas passam a enxergar sua branquitude e ouvir minorias políticas. “O ato de falar é uma negociação entre quem fala e quem escuta [...]. Ouvir é, nesse sentido, o ato de autorização em direção à/ao falante” (KILOMBA, 2020, p. 42). O silenciamento é, portanto, “um medo apreensivo de que, se o(a) colonizado(a) falar, o(a) colonizador(a) terá que ouvir e seria forçado(a) a entrar em uma confrontação desconfortável com as verdades do ‘Outro’. Verdades que têm sido negadas, reprimidas e mantidas guardadas, como segredos” (KILOMBA; JESUS, 2016, p. 177).

Nesse sentido, para explicar a reparação, Grada Kilomba perpassa pelos cinco mecanismos de defesa do ego, previamente abordados em discurso de Paul Gilroy. Tais elementos são: “recusa/ culpa/ vergonha/ reconhecimento/ reparação” (KILOMBA; JESUS, 2016, p. 178). Eles perpassam o processo de reconhecimento do racismo e envolvem o jogo entre a memória e a consciência descrito por Lélia Gonzalez (2020b), ou seja, as disputas entre o discurso dominante e aquilo que este discurso quer esconder.

O primeiro é quando há recusa em admitir aspectos desagradáveis da realidade e sentimentos internos conflitantes, é a recusa em conhecer a verdade e por isso o ‘*eu*’ a projeta no outro. Esse tipo de atitude pode ser vista na lógica do racismo reverso, expresso em afirmações como ‘nós não somos racistas, eles quem são’ (KILOMBA; JESUS, 2016, p. 178).

O segundo mecanismo é a culpa, isto é, quando “o indivíduo vivencia o conflito de ter feito algo que acredita que não deveria ser feito, ou ao contrário, de não ter feito algo que acredita que deveria ter sido feito” (KILOMBA; JESUS, 2016, p. 178). No momento de culpa, como o racismo já ocorreu, “[o] sujeito não tenta impor aos outros/as o que ele/ela teme reconhecer em si mesmos/as como acontece na recusa, mas está, ao invés disso, pré-ocupado/a com as consequências de sua própria infração: ‘acusação’, ‘culpabilização’, ‘punição’” (KILOMBA; JESUS, 2016, p. 179). Desta forma, é comum observar a tentativa de justificar a atitude com argumentos ditos racionais e lógicos; ou com descrença: “‘nós não queríamos dizer isto neste sentido’” (idem., p. 179).

Em sucessão à culpa, Kilomba (2020) descreve o processo de vergonha: “ocorre quando o indivíduo falha em atingir um ideal de comportamento estabelecido por si mesmo(a). [...] Ela é provocada por experiências que colocam em questão nossas concepções sobre nós mesmos(as) e nos obriga a nos ver através dos olhos de outros(as)” (KILOMBA, 2020, p. 179). O quarto mecanismo é o reconhecimento, que é quando a pessoa branca reconhece seu racismo. Por fim, vem a reparação, isto é, “a negociação do reconhecimento. [...] [É] o ato de reparação do mal causado pelo racismo através da mudança de estruturas, agendas, espaços, posições, dinâmicas, relações subjetivas, vocabulário, ou seja, através do abandono de privilégios” (KILOMBA, 2020, p. 180).

A reparação vem por políticas que respeitam a agência dos sujeitos do patrimônio cultural, como o conceito de cidadania patrimonial sugere. Ela deve, ainda, pensar em políticas para os patrimônios culturais que garantam a pluralidade e o respeito aos direitos humanos não necessariamente pela via da patrimonialização. Stuart Hall aborda o processo de reparação e valorização das culturas de grupos racializados, com ênfase na população negra, e traz sugestões para o futuro das políticas culturais pela via do respeito à diversidade.

[É] para a diversidade e não para a homogeneidade da experiência negra que devemos agora dar a nossa ininterrupta atenção criativa. Não é somente apreciar as diferenças históricas e experienciais dentro de, e entre, comunidades, regiões, campo e cidade, nas culturas nacionais e entre as diásporas, mas também reconhecer os outros tipos de diferença que localizam, situam e posicionam o povo negro. [...] [N]ossas diferenças raciais não nos constituem inteiramente, somos sempre diferentes e estamos sempre negociando diferentes tipos de diferenças - de gênero, sexualidade, classe (HALL, 2001, p. 157).

O processo de reparação deve dar espaço para que subjetividades e diferenças sejam construídas e destacadas para que desta forma os grupos subalternos sejam donos de suas próprias narrativas e construam a sua própria imagem, sabendo que esse processo está sujeito a conflitos e disputas internas e externas. A cidadania patrimonial, isto é, ouvir os sujeitos que integram o processo patrimonial e considerar sua agência, é um caminho para atingir as mudanças necessárias para políticas mais inclusivas e democráticas, além de ser essencial para que comunidades não sejam prejudicadas por decisões políticas. Apesar de ser um conceito importante para aprimorar a elaboração de políticas patrimoniais, a cidadania patrimonial não é suficiente para compreender como o racismo integra essas políticas e, por isso, propõe-se aqui avaliar a representação patrimonial.

#### 4. REPRESENTAÇÃO DO PATRIMÔNIO CULTURAL E DEBATE RACIAL

Esta seção objetiva trazer uma discussão multidisciplinar do conceito de representação, com ênfase nas abordagens da teoria política, para construir uma compreensão sobre a *representação patrimonial* a fim de analisá-la. Trata-se do início da construção de um conceito, ainda em andamento. Utiliza-se da concepção de representação de grupos, mental, institucional, descritiva e simbólica. A representação de grupos é trabalhada por autoras como a especialista em história do pensamento político, Mônica Vieira; o professor de política na Universidade de Cambridge, David Runciman; a filósofa, cientista política e professora, Iris Young; e a professora de ciência política Anne Phillips.

A representação institucional, compreendida a partir da literatura de instituições, raça e representação, baseia-se nos trabalhos do filósofo e professor Silvio Almeida, da cientista política e professora Hanna Pitkin e do cientista político e professor Adrian LaValle. Já a representação descritiva e as influências da representação mental são vistas pela perspectiva da professora, artista e psicanalista Grada Kilomba; pelos olhos de uma das mais influentes intelectuais brasileiras, Lélia Gonzalez; por Hanna Pitkin; e por Mônica Vieira e David Runciman. Por fim, a representação simbólica apresenta-se com base nas discussões das/os cientistas políticas/os e professoras/es Hanna Pitkin e Adrian LaValle. Ademais, a literatura de patrimônio cultural e de relações raciais compõem e complementam a discussão em torno da elaboração do conceito.

##### 4.1. Construindo o caminho para a representação patrimonial

Esta seção apresenta uma introdução ao conceito de representação a partir de teorias da ciência política, da história, das ciências sociais e da psicanálise. O objetivo não é abordar o governo representativo na contemporaneidade e sim as diversas formas de representação para, enfim, desenvolver compreensão de como analisar a representação do patrimônio cultural. O trecho se inicia com o histórico do termo representação, a partir da perspectiva da Ciência Política. Segue-se, então, para as definições de representação simbólica, de grupo e descritiva. Estes conceitos contribuem para a compreensão da *representação patrimonial* na medida em que dizem sobre os sentidos expressos pelos bens culturais e abordam o papel dos grupos sociais na formulação, interpretação e reprodução dos significados, imagens e narrativas atreladas ao patrimônio cultural.

#### 4.1.1. Histórico do termo representação e a representação simbólica

Ao abordar a representação é preciso considerar a multiplicidade de sentidos da palavra. Hanna Pitkin diz que a variação de significados requer distinção de seu uso a partir dos diversos contextos. Sendo assim, a própria autora reconhece não ser possível formular uma definição capaz de cobrir os diferentes contextos da representação em uma única frase. Essa compreensão é, ainda, a mais utilizada pela teoria política para abordar a representação (LAVALLE, 2017).

Frente ao exposto, os teóricos políticos David Runciman e Mónica Vieira, no livro *Representation*, pontuam que: (i) a palavra representação e a ideia que temos hoje sobre o significado do termo não estiveram sempre associadas; (ii) a palavra, em si, sempre foi difícil de decifrar pois foi criada a partir de um significado dicotômico; (iii) ao longo de sua história o termo representação tem sido usado por vários idiomas com diferentes implicações (VIEIRA; RUNCIMAN, 2008, p. 5). O conceito tem semântica e compreensão ligadas às línguas de origem latina e foi exportado pela Europa Ocidental para o restante do mundo (SINTOMER, 2013).

Apesar de na democracia de Atenas pequenos grupos ou indivíduos selecionados ou eleitos agirem em nome do povo ateniense, a palavra representação não era usada para se referir a essa atividade, como já mencionado pelo filósofo e teórico político Jean-Jacques Rousseau (VIEIRA; RUNCIMAN, 2008). As origens da palavra representação remetem aos romanos, que utilizavam *repraesentare* do latim como (i) pagar imediatamente ou em dinheiro; e (ii) apresentar-se pessoalmente. Sendo assim, o uso do termo estava mais associado à apresentação (PITKIN, 1979; VIEIRA; RUNCIMAN, 2008). Essa palavra deu origem a “representar”, mas o significado se alterou ao longo do tempo (PITKIN, 1979).

No último período do Império romano, a palavra representação passa a atribuir presença a partir da substituição e de imagens mentais do mundo externo, como, por exemplo, pela expressão artística. Já a ideia de representação como ‘agir por’, apesar de estar presente na lei romana, não era chamada de representação. O representante de alguém em um processo legal era chamado de ator, procurador, tutor ou curador e não de representante (VIEIRA; RUNCIMAN, 2008).

A compreensão de representação como entidades que não necessariamente se assemelham, mas podem tomar o lugar ou desempenhar o papel da outra parte (VIEIRA; RUNCIMAN, 2008, p. 8), surge com o cristianismo, seja identificando Jesus como representante de Deus, o pão como representante do corpo de Cristo ou, ainda, a partir da ideia de que a liderança da Igreja representava seus membros. Esse período marca a introdução da perspectiva da diferença e hierarquia entre

representante e representado no conceito de representação, expressas pela concepção do Conselho da Igreja como entidade superior em relação aos membros da Igreja. Essa ideia influencia fortemente as políticas aristocráticas do período medieval, que partiam do princípio de que a liderança era composta por membros considerados mais “adequados e capacitados” para representar toda a comunidade (VIEIRA; RUNCIMAN, 2008).

O termo representação foi usado durante a maior parte da Idade Média com o sentido de encarnação mística, ou seja, representação de Deus na Terra, trazendo a ideia geral de representação como substituição de algo ausente (PITKIN, 1979). Nesse sentido, a ideia de representação religiosa inicialmente não considerava a autorização dos representados. Esta surge da carta do Papa Gregório I na qual ele diz que o bispo seria autoridade representativa submissa às instruções da Igreja quando ela não pudesse estar presente, ou seja, o representante não apenas incorpora ou simboliza determinada entidade como age sob instruções (VIEIRA; RUNCIMAN, 2008, p. 9).

Durante o século XIV, o Conselho da Igreja passa a aderir à teoria da personalidade de grupo para dizer que o poder do papa era delegado pelos fiéis. Essa justificativa demonstra tentativa de proteger a igreja da possibilidade de heresia ou má administração do papa. Surge também o movimento conciliar que defende a representação do corpo da Igreja por um Conselho, por acreditar ser uma melhor forma de representação do que o Papa. Esse movimento tem papel importante na compreensão da necessidade de consenso na delegação de poder (autoridade jurídica) ao se tratar da representação. Ademais, tal argumento introduz a concepção de representação simbólica em que o Conselho simbolizaria a essência da Igreja. Essa compreensão começa a ser aplicada no parlamento medieval no século XVI, quando este passa a ser visto como corpo capaz de representar a nação como um todo enquanto o rei era a cabeça (VIEIRA; RUNCIMAN, 2008). As próximas subseções irão abordar a representação a partir dessas concepções e suas contribuições para os conceitos atuais.

#### 4.1.2. Representação simbólica

A concepção de um rei ou um parlamento simbolizarem uma nação contribui para a configuração do conceito de representação simbólica, definido por Hanna Pitkin. Esse tipo de representação ocorre por um símbolo que não necessariamente se assemelha àquilo que substitui, mas resulta em sentimentos e ações voltadas àquilo que simboliza (PITKIN, 1979). A representação simbólica é um dos dois tipos do modelo de representação *standing for* e consiste



em se colocar no lugar de algo ou alguém. O outro tipo de representação do modelo é a descritiva, que se refere à semelhança descritiva daquilo que representa, representar é retratar (*idem.*).

Além do modelo de representação *standing for*, Pitkin menciona o modelo de representação formal e o modelo *acting for*, isto é, atuar por ou em interesse de algo ou alguém. A representação formal baseia-se na teoria da autorização, isto é, delegar o poder seja pela perspectiva absolutista de Thomas Hobbes, pela democrática ou pela dos organismos, abordada por Eric Voegelin. Também integra o modelo formal a *accountability*, definida como "julgamento" das ações dos políticos pelo voto ou por outras formas. Nos tipos *standing for* e *acting for* o representado se faz presente através do representante sempre em sentido figurado (LAVALLE, 2017). A fim de conectar a representação de grupos com o patrimônio e abordar os significados dos bens culturais, em conexão com as teorias políticas, este trabalho utiliza as concepções de representação como *standing for*, além da representação institucional, de grupos e mental.

A representação compreende, por definição, a relação entre representante e representado. Frente à tensão entre esses dois elementos, ambivalentes e antagônicos, essa interação é dotada de conflitos. A partir da teoria política compreende-se a relação representante-representado como parte da dualidade constitutiva da representação democrática. O significado de representação perpassa a dicotomia entre tornar o ausente presente novamente e exibir a presença (LAVALLE, 2017; PITKIN, 1979; SINTOMER, 2013). É relevante notar a relação representante-representado como campo intrínseco de conflito e disputas sobre o que deve ser representado (LAVALLE, 2017).

Frente ao exposto, a representação simbólica, difere da descritiva na medida em que a relação figurativa da segunda é substituída por símbolos e estes têm as funções de: (i) simbolizar, isto é, os símbolos não são meras convenções como os sinais - que sempre têm o mesmo sentido conforme determinação/ convenção -, mas indicam uma história estabelecida em um processo de construção social em que valores e crenças tornam-se símbolos; e (ii) representar, quando o símbolo assume o lugar do original nos olhos de quem identifica essa relação entre símbolo e valor, apesar de o primeiro não ser a imagem e semelhança do representado, um exemplo é o de bandeiras e hinos que representam nações (LAVALLE, 2017; PITKIN, 1979).

O modelo olha para as mentes dos representados, assim, a conexão entre símbolos e valores feita pelas pessoas que aceitam a simbolização contribui com a formação de suas identidades. Ademais, a representação pela via de se colocar no lugar de algo ou alguém vai além do modelo

de representação formal ao indicar as atividades do representante, estas atreladas aos pensamentos e reações dos que serão representados ou aceitarão a simbolização (LAVALLE, 2017).

O conceito de representação simbólica, trabalhado por Hanna Pitkin auxilia na compreensão do processo de patrimonialização dos bens culturais e da representação patrimonial na medida em que permite olhar para o valor afetivo dos patrimônios culturais, isto é, a reação e as emoções que eles causam nos grupos envolvidos. Esses bens associam-se à definição de *representare* de Pitkin, pois, ao simbolizarem crenças, sentimentos, emoções, atitudes e ideias, tornam presente algo que não está de fato presente e, assim, contribuem para a compreensão dos significados do patrimônio cultural (PITKIN, 1967).

A teoria compreensiva alinha-se às ideias de Pitkin pois leva em conta o significado das experiências dos indivíduos, diferenciando símbolos de sinais. Enquanto sinais são definidos pela natureza, como quando o termômetro marca temperatura negativa e isso influencia a experiência das pessoas, que passam a sentir frio, símbolos são convenções sociais detentores de significados. Eles dependem da interpretação humana e, portanto, não podem ser analisados como fenômenos naturais (HOLLIS; SMITH, 1990).

Sendo assim, símbolos representam suas referências, mas não são a imagem e semelhança delas. O que os define é a relação de inferência feita entre eles e seus significados (PITKIN, 1967). Os símbolos são o caminho para entender o que eles simbolizam, eles são caracterizados pelas atitudes e crenças que inspiram naqueles que os veem. Nem todos precisam acreditar no que ele representa, mas para seu significado se consolidar é preciso que muitos acreditem (PITKIN, 1967).

No contexto desta dissertação, a interpretação dos dossiês de candidatura pode não revelar *ipsis litteris* os sentimentos, atitudes e crenças que o patrimônio cultural inspira nos seus detentores, pois os documentos são elaborados por grupos técnicos integrantes da estrutura estatal que, apesar do estudo e do conhecimento sobre o bem cultural, podem não captar a essência e o significado dos símbolos. Mesmo que o processo de candidatura conte com a participação dos grupos detentores dos bens culturais, os documentos podem não refletir a perspectiva deles, o que pode ocorrer tanto por ruídos ao longo da comunicação entre os grupos e os entes estatais quanto pela pluralidade existente no âmbito de cada patrimônio cultural. Desta forma, a representação simbólica encontrada nos dossiês diz respeito à interpretação do Estado sobre os sentidos daquele patrimônio cultural ou mesmo reflete um processo de construção de sentidos promovido pelos entes estatais.

A construção de sentidos de símbolos pode integrar a criação e/ou apropriação de símbolos por governos autoritários, como foi o caso da suástica utilizada pelo nazismo. Sendo assim, a simbolização corre o risco de representar tendências autoritárias e contrárias aos direitos humanos. Apesar de Hanna Pitkin (1979) não demarcar critérios para a má representação para este tipo do modelo *standing for*, nem toda simbolização fornece a mesma importância para a crença ou identificação com o símbolo, ou seja, a representatividade do símbolo pode se dar em diferentes intensidades e pode ser uma má representação ao indicar ideias fascistas e de superioridade racial (racistas). Ademais, nem toda tentativa de simbolização se concretiza e nem toda simbolização efetiva representa conforme a concepção de colocar-se de fato no lugar do original (LAVALLE, 2017).

A compreensão de representação simbólica aplicada à relação entre governante e governado ou entre nação e símbolo pode ser problemática quando o grupo representado adquire uma personalidade na qual os indivíduos devem aderir sem que suas individualidades alheias ao grupo sejam reconhecidas. A ideia de que as personalidades individuais são sugadas pela personalidade grupal e que o grupo despreza ou mesmo persegue outras identidades, desrespeitando direitos humanos e associando-se a ideias racistas, é uma má representação e deve ser combatida (VIEIRA; RUNCIMAN, 2008). Este trabalho faz um esforço de identificar ideias racistas a fim de denunciá-las e combatê-las em um movimento para repensar as narrativas e memórias sobre o patrimônio cultural brasileiro.

Este trabalho segue o princípio de que símbolos no geral, e em específico quando se trata do patrimônio cultural, que representam grupos, povos e nações, devem respeitar os direitos humanos e a diversidade cultural, conforme consta nas leis brasileiras, na Convenção sobre a proteção e promoção da Diversidade das Expressões Culturais da Unesco e em outros tratados internacionais. Desta forma, defende-se que a representação simbólica deve estar associada a um ambiente democrático e plural, o que pode não acontecer, apesar dos instrumentos e mecanismos de prevenção. A análise aqui proposta contribuirá para a identificação de possíveis distorções desses critérios.

A representação simbólica por remeter ao valor afetivo dos patrimônios culturais, contribui com a produção de significados vocalizados pelos grupos sociais detentores desses bens ou pelas expressões do Estado, esfera institucional da representação. Nesse sentido, os grupos detentores dos bens e práticas culturais constroem seus significados a partir da transmissão intergeracional de

conhecimentos, da educação patrimonial e de outras formas de difusão. As instituições estatais também integram esse processo de construção de sentidos, seja pela produção de narrativas, pelo reforço de conceitos e ideias sobre o patrimônio a partir da educação formal, por meio de financiamentos com contrapartidas, dentre outros. Como já mencionado, as entidades do Estado são responsáveis pela elaboração dos dossiês de candidatura a Patrimônio Mundial e, portanto, promovem a narrativa dominante em torno da patrimonialização. Entidades privadas, não-governamentais e/ou religiosas que integram o fazer patrimonial e/ou processo de patrimonialização também podem ter impacto nos significados e narrativas atribuídos ao patrimônio e, por isso, são consideradas na análise.

Ao olhar para o documento de candidatura a Patrimônio Mundial como o espaço de materialização das ideias que dotam o patrimônio de significado é possível identificar como o valor afetivo por certas ideias de relações raciais defendidas ou repudiadas por determinados grupos sociais influenciam a representação. Nesse sentido, compreendendo a representação como um campo de disputa de ideias, este trabalho olha para os significados dos patrimônios construídos por entidades estatais, identificados no dossiê de candidatura, e influenciados por grupos sociais e pelas concepções do debate racial, sejam elas narrativas que contrariam ou reforçam o preconceito racial.

#### 4.1.3. Representação de grupos

Como o objetivo desta dissertação é conceituar e analisar a representação patrimonial e sabendo que o patrimônio é construído e difundido por e para grupos sociais, utiliza-se aqui a concepção de representação de grupos. Nesse sentido, grupos são entendidos como coletivo de indivíduos interconectados de formas relevantes e significativas para seus membros e/ou para outros atores (VIEIRA; RUNCIMAN, 2008). Os grupos integram comunidades imaginárias materializadas a partir de suas ações conjuntas e de seus representantes políticos. As comunidades, suas ações e seus representantes são necessários para que haja representação. Vale notar que as comunidades políticas e grupos sociais são socialmente construídos (SINTOMER, 2013).

Grupos podem ser voluntários ou involuntários, cooperativos ou não-cooperativos, agentes ou não-agentes. Grupos voluntários são aqueles que seus membros aderem de forma facultativa, enquanto os involuntários são aqueles em que os membros partilham características inatas ou com pouca possibilidade de mudança, como grupos racializados, enfatizados neste trabalho (VIEIRA; RUNCIMAN, 2008).

Grupos cooperativos agem em conjunto para atingir alguma finalidade combinada (VIEIRA; RUNCIMAN, 2008), é o caso da maior parte dos grupos sociais envolvidos em determinados tipos de expressões culturais como festivais, eventos, celebrações ou crenças, como blocos de carnaval ou grupos de Bumba-meu-boi. Já em grupos não-cooperativos o compromisso compartilhado é ausente e cada integrante age individualmente por sua própria iniciativa (idem.). Pessoas racializadas, por exemplo, integram grupo de indivíduos com características comuns, mas não necessariamente compartilham interesses e agendas.

Por fim, há os grupos agentes e não-agentes. Os primeiros são caracterizados pela capacidade de agir - eles definem objetivos comuns, executam tarefas, escolhem representantes e são responsáveis pelo que esses representantes fazem em seu nome. Comitês, governos e companhias de ações conjuntas são exemplos desse tipo de grupo (VIEIRA; RUNCIMAN, 2008). Eles são predominantes no processo patrimonial, haja vista que a elaboração da candidatura à Patrimônio Mundial e de políticas de preservação patrimonial requerem organização dos grupos envolvidos. Já os grupos não agentes são aqueles sem organização formal e sem capacidade de coordenar seus esforços, apesar de compartilharem interesses comuns (idem.).

Os grupos sociais podem compartilhar interesses ou identidades e esses dois elementos podem ou não estar conectados. Para os grupos detentores de bens culturais os interesses, valores e crenças comuns costumam guiar suas práticas e manifestações culturais. Ademais, esse compartilhamento também reflete na forma como eles são percebidos pelos outros e se percebem, o que leva as pessoas a se identificarem a partir de experiências comuns (VIEIRA; RUNCIMAN, 2008).

“[I]ncluir ou representar um grupo [...] só pode acontecer se o grupo se identificar como tal e então escolher seus próprios representantes” (PHILLIPS, 2011, p. 5, tradução livre). Assim, medidas de representação para grupos são medidas que visam ampliar a representação de pessoas que compartilham características ou experiências. No entanto, frente à dificuldade de representar todos os diferentes grupos da sociedade por ser um número impossível de medir, entende-se que características comuns entre um conjunto de pessoas podem ser métricas estatísticas, mas não bastam para categorizar grupos (idem.).

Nesse sentido, surgem dois tipos de definição de grupos, um que foca em grupos específicos e outro que olha para intersecções. Um exemplo da aplicação política da primeira ênfase é a cota para mulheres no parlamento. Surgem, então, algumas críticas questionando por que só mulheres

sem recorte por raça e classe sendo que esses elementos também influenciam a experiência social. Ademais, a delimitação de um só grupo pode torná-lo tão abrangente ou privilegiar um grupo já beneficiado dentro de uma minoria. A interseccionalidade é importante para evitar essas distorções (PHILLIPS, 2011; COLLINS, 2019).

O debate sobre políticas de inclusão para grupos marginalizados abre espaço para diversos grupos. Assim, as políticas de inclusão podem ir se ampliando para abranger e incluir grupos marginalizados. Iris Young (2006), ao notar que os problemas que afetam as mulheres tem paralelos com os que outros grupos marginalizados sofrem, estabelece critérios para definir os grupos oprimidos e legitimar direitos específicos para a representação. As chamadas cinco faces da opressão são: exploração, marginalização, falta de poder, imperialismo cultural e violência (PHILLIPS, 2011, p. 11, tradução livre; YOUNG, 2006). Esses elementos devem ser considerados na representação de grupos. No entanto, esses critérios podem incluir uma alta amplitude de grupos, o que deve ser observado pela pesquisa. De qualquer forma, a ideia de que representar pessoas por seu pertencimento a um grupo gera divisão e busca por interesses individuais não se sustenta na medida em que as desigualdades entre grupos devido às características de seus membros não podem ser abordadas adequadamente por políticas que negam as diferenças ou se mantém no discurso de que todos devem ser tratados de forma igual como forma de justificar a inação (PHILLIPS, 2011).

A representação de grupos requer superar a descrição simplista e reducionista dos grupos envolvidos. A presunção de que existe um grupo deve estar constantemente sob investigação (PHILLIPS, 2011, p. 20). Os ciclos de exclusão e desigualdades praticados no âmbito das diferenças grupais, no entanto, não podem ser ignorados. Ferramentas para abordar a sub-representação de grupos são aplicadas assim, a fim de romper com os ciclos de exclusão. Esse trabalho olha para os grupos dominantes e marginalizados a fim de identificar essas desigualdades e, ao nomeá-las, contribuir para combatê-las.

Políticas transformativas são um caminho para a busca por igualdade e é nesse ponto que a presente dissertação se coloca ao analisar as políticas patrimoniais com olhar voltado aos grupos dominantes e marginalizados, dentre outros, e suas interações e intersecções. A análise permitirá não apenas avaliar se as novas políticas mencionadas no debate patrimonial, como a política de registro, são transformadoras, mas também identificar os ciclos de sub-representação e pensar em formas de não os reproduzir.

#### 4.1.4. Representação descritiva

Como os grupos sociais e entidades estatais, além de integrarem o fazer patrimonial, são também responsáveis por materializar as concepções sobre o patrimônio na forma de dossiê, eles são extremamente relevantes para a análise da representação patrimonial. Nesse sentido, ao associar a defesa de determinadas ideias e representações a grupos específicos, este trabalho adere à concepção de representação descritiva. Este conceito contribui, ainda, com a definição e compreensão dos grupos abordados no trabalho, principalmente os racializados.

Os modelos de representação de Pitkin se propõem a: (i) questionar quando se pode considerar que algo foi representado, (ii) identificar o contexto da representação, e (iii) avaliar a representatividade e a má-representação. Nesse sentido, algumas expressões do modelo descritivo da representação *standing for* preveem elementos para a má representação. Algumas representações descritivas seguem critério rígido de que a representação deve ser fiel e sem distorções dos elementos representados, como é o caso do classicismo pictórico e dos debates que acompanham o parlamento nos séculos XVIII e XIX, nestes casos a má-representação é aquilo que destoa do padrão (LAVALLE, 2017).

A composição do parlamento pode ser compreendida a partir da representação descritiva desde sua composição sociodemográfica, isto é, desde a concepção de que o parlamento deve ser uma cópia simplificada da população e expressar as suas ideias de fato, até o ponto em que a escolha das/os legisladoras/es informa sobre suas bases eleitorais, ou seja, se aquele/a representante expressa opiniões da população que a/o elegeu, ela/e é aquela população. Outra expressão da representação descritiva é quando a/o representante, ao se eleger, busca conhecer sua população para garantir a autenticidade da representação (LAVALLE, 2017).

Existem, ainda, outros tipos de representação descritiva com critérios de identificação distintos e flexíveis, que dependem da interpretação e perpassam a metáfora e o uso estético da linguagem, como no caso das artes figurativas modernas (cubismo, expressionismo...) e do realismo. Diante dessas diferenças e semelhanças entre as representações descritivas, Pitkin (1979) as define como a intenção de representar, ou seja, de expressar uma relação figurativa com o mundo seguindo algum sistema de notação com o objetivo de informar sobre o representado (LAVALLE, 2017, p. 16).

Na representação descritiva o representante deve ser inseparável da intenção de representar e a representação deve ter alguma semelhança com ele. Desta forma, a má representação é aquela

que não remete ao representado a partir dos critérios de semelhança pré-estabelecidos. Para este trabalho a representação descritiva refere-se à forma como o patrimônio cultural, a partir dos critérios e narrativas dos dossiês de patrimonialização, representa o grupo social ao qual se refere.

Como bens, oportunidades e recursos ainda são distribuídos desigualmente entre os diversos grupos da sociedade, os grupos marginalizados são submetidos a opressões sociais. Atributos descritivos geralmente são utilizados como base para estereotipização negativa de parcela da população. Essas características descritivas também são usadas para determinar posições sociais de forma a afetar o status e a vida de membros de determinados grupos. Os critérios descritivos podem ser usados para gerar relações estruturais de poder e desigualdades de forma a afetar grupos marginalizados ao submetê-los a experiências comuns (PHILLIPS, 2011; VIEIRA; RUNCIMAN, 2008).

Quando as desigualdades sociais condizem com características grupais como gênero, raça, etnia, casta, etc. a igualdade não pode ser atingida apenas por medidas individuais (PHILLIPS, 2011, p. 2). No caso de experiências de marginalização comuns, vivenciadas por membros de grupos que compartilham características inatas, como é o caso dos grupos racializados, sua representação visa ampliar a inclusão de pessoas que compartilham aquelas características e/ou experiências. Este é o caso das cotas para inserir pessoas negras em espaços de poder, de onde foram historicamente excluídas (PHILLIPS, 2011; VIEIRA; RUNCIMAN, 2008).

Sabendo que a representação descritiva pode ser entendida a partir da representação de grupos com base em critérios de semelhança entre representante e representado, essa representação pode tanto abordar grupos dominantes quanto grupos marginalizados. No caso dos segundos, ela pode construir imagens degradantes e limitantes sobre aquele grupo a fim de inferiorizá-lo e subjugar-lo a espaços restritos na estrutura social, como pode objetivar reverter situações de injustiça às quais são submetidos e inseri-los em espaços de poder. Sendo assim, em consonância com as concepções de racismo de Silvio Almeida, Lélia Gonzalez e outros autores, a historiadora Raquel Barreto (2019) traz a perspectiva de representação visual e descritiva, pela representação de indivíduos feita por ilustrações e pelas artes visuais, com ênfase nos grupos amefricanos.

Ao ilustrar pessoas negras e não-brancas de forma limitada, inferiorizando, naturalizando a violência sofrida por esses corpos, hiperssexualizando, coisificando e reforçando estereótipos, o Ocidente imprime uma violência simbólica sobre esses povos. No Brasil, o período de tráfico transatlântico iniciado no século XIV reforça essa forma de representação de corpos negros. “[A]



falta de imagens pode também compor uma comunidade de sentido que se organiza pelo vazio de uma representação necessária” para a recuperação da autoestima (BARRETO, 2019, p. 3).

Patricia Hill Collins (2019) fala sobre a imagem de controle, isto é, representações que legitimam a dominação, como imprimir a figura do branco em espaços de poder, enquanto a mulher negra é retratada pela imagem de servente ou assanhada. Collins (2019) destaca ainda o poder de agência das pessoas negras em resistirem a essas projeções imagéticas e construírem suas próprias representações de si (BARRETO, 2019). Desta forma, a representação descritiva é uma forma de representação mental na medida em que pode construir e reproduzir imagens tanto insatisfatórias quanto apreciativas de determinados grupos. Nos exemplos supracitados trata-se da reprodução de racismo na medida em que o ‘Outro’ é representado a partir de ideologias de hierarquização e inferiorização das pessoas negras e de outros grupos marginalizados.

Frente ao exposto, esta dissertação utiliza os conceitos de representação simbólica, de grupos e descritiva a fim de interpretar a representação do patrimônio cultural. A representação simbólica contribui com a identificação dos sentidos e significados construídos em torno dos bens culturais. Os grupos sociais atuam tanto na elaboração do simbolismo dos bens quanto como elementos da representação, ou seja, eles tanto constroem a representação quanto são objetos dela.

A representação descritiva é a forma como os grupos sociais são abordados e representados figurativamente, ou seja, a produção de imagens visuais e mentais impressas sobre determinados grupos. No patrimônio essa imagem pode ser tanto construída pelos grupos dominantes e não condizer com a realidade dos grupos abordados, quanto pelos próprios grupos detentores dos bens culturais em um esforço de retratarem suas próprias realidades e expressarem as formas como se identificam. No entanto, o que geralmente acontece na prática são construções baseadas em disputas de discursos e ideias. As imagens produzidas sobre os grupos sociais envolvidos no fazer patrimonial, em especial no dossiê de candidatura, instrumento de patrimonialização objeto deste trabalho, não refletem apenas uma visão dos sujeitos detentores e/ou produtores do patrimônio. Elas podem expressar uma mescla não absoluta das ideias em disputa, até porque a forma como os grupos são percebidos por sujeitos externos também afeta a visão que eles têm de si próprios.

As disputas e a importância dos grupos sociais na discussão sobre representação também são consideradas pelo conceito de representação social. Para essa concepção o patrimônio é identificado como um campo das representações, sendo estas entendidas como “relações de poder entre os diversos sujeitos sociais” (SABINO, 2012b, p. 1). Essa linha interpretativa compreende “o

patrimônio, não como um dado naturalizado, mas como uma representação construída por grupos sociais que disputam e imprimem - através de representações patrimoniais – formas particulares de organização da vida em sociedade” (SABINO, 2012b, p. 1). Esta é a principal associação de representação e patrimônio encontrada na literatura. Este trabalho, no entanto, vai além dos grupos sociais para compreender as formas como o patrimônio representa e, assim, considera a representação simbólica, mental e o papel do Estado nesse processo construtivo.

#### 4.2. Representação e raça: instituições, estruturas e ideias

É a esfera institucional que abriga a relação entre os grupos sociais e o patrimônio cultural, pois as instituições estatais são responsáveis por elaborar o dossiê de candidatura e, assim, congregam o diálogo entre esses dois elementos - os grupos sociais (quem é representada/o) e o patrimônio cultural (o que é representado) - e viabilizam a representação.

Esta seção destrincha a perspectiva institucional e estrutural da representação, bem como a representação mental para, assim, abordar os entrelaces entre raça e representação. Ao notar o papel dos grupos sociais na elaboração de narrativas e significados sobre os bens culturais, este trecho desenvolve sobre as instituições construídas por determinados grupos e o seu papel na compreensão do patrimônio cultural, a partir da lógica de estruturas de poder e da perspectiva das relações raciais. As teorias institucionalistas são utilizadas como ponto de partida para identificar os impactos da relação entre instituições, estruturas sociais e relações raciais. A partir desse entendimento, segue-se para analisar a *representação patrimonial* a partir da ótica das relações raciais e suas respectivas representações mentais.

As instituições compreendem uma esfera onde as interações políticas, econômicas e sociais ocorrem e se transformam. O cientista político Robert Putnam (2006) as identifica como normas que regem a tomada de decisões coletivas, consistindo em uma combinação de regras formais e informais que afetam as relações entre atores (MARCH; OLSEN, 1989). Autores como o economista estadunidense Douglass North e os professores de ciência política Mathew McCubbins e Arthur Lupia identificam que as instituições são elaboradas pelos próprios seres humanos com o papel de reduzir incertezas e, desta forma, contribuem para construir confiança nos indivíduos pois geram expectativas em relação aos comportamentos e custos, caso sejam violadas (LUPIA; MCCUBBINS, 2000; NORTH, 1991).

Ao dependerem da confiança e tolerância entre os atores políticos bem como do compromisso desses atores, as instituições são consideradas essenciais para o funcionamento democrático, de acordo com o cientista político Robert Putnam (2006). Enquanto Putnam, North, McCubbins e Lupia enfatizam o papel das instituições como meios de redução de incertezas e vias para o exercício da democracia, os professores de ciência política James Mahoney e Katherine Kathleen Thelen e o professor de direito Silvio Almeida destacam a função das instituições como instrumentos distribuidores e refletores de relações de poder (ALMEIDA, 2019; MAHONEY; THELEN, 2010).

Este trabalho segue a definição de Silvio Almeida, para quem as instituições são “o somatório de normas, padrões e técnicas de controle que condicionam o comportamento dos indivíduos [e] resultam dos conflitos e das lutas pelo monopólio do poder social” (ALMEIDA, 2019, p. 39). As instituições são, por um lado, um instrumento utilizado por grupos dominantes, aqueles majoritários politicamente, para perpetuar as estruturas de poder por eles construídas e assim manter o *status quo*. Por outro lado, grupos marginalizados também buscam essas estruturas para expor suas demandas. Assim, as instituições estão sujeitas a relações conflituosas na medida em que a heterogeneidade, os conflitos e as controvérsias são inerentes à sociedade. Ao integrarem as relações sociais e, assim, comporem um espaço de disputas, tais estruturas estão sujeitas a mudanças, que podem ser endógenas ou exógenas (ALMEIDA, 2019; MAHONEY; THELEN, 2010).

Hanna Pitkin (1979) aborda as instituições a partir da concepção de representação e, assim, olha para a relação entre representante e representado, pois elas delimitam as possibilidades de ações do representante e criam maior expectativa do que pode ser feito para atender aos interesses do representado. Nesse sentido, Pitkin (1979) identifica as instituições como necessárias para compreender as ações dos representantes em um governo representativo. No contexto deste trabalho, essa concepção é relevante para a análise das políticas e narrativas sobre o patrimônio promovidas pelo Estado e influenciadas por governos democraticamente eleitos.

É competência da/o Presidente da República, delegada à/ao Ministra/o de Estado Chefe da Casa Civil da Presidência da República, conforme Decreto nº 9.794, de 14 de maio de 2019, a nomeação da/o presidenta/e do IPHAN e é esta pessoa, em coordenação com as representações diplomáticas brasileiras na Unesco, quem assina as decisões para apresentar o dossiê de candidatura à Patrimônio Mundial em nome do Brasil. Desta forma, o governo representativo, por meio de seus

representantes do Poder Executivo, exerce influência indireta na escolha dos bens a serem patrimonializados internacionalmente, pois a responsabilidade por essa escolha é delegada a representantes não eleitos diretamente. O foco deste trabalho, no entanto, não está em olhar para o governo representativo e suas estruturas, mas sim para as narrativas, abordagens, sentidos e grupos envolvidos no patrimônio cultural e na patrimonialização, esta, concentrada na esfera estatal.

Diante da relevância das instituições para a representação, Pitkin, interpretada por Lavallo, define representação institucional como "um arranjo público, institucionalizado que envolve diversas pessoas e grupos na forma de ordenamentos sociais de grande escala. O que proporciona a representação é a estrutura e o funcionamento conjunto do sistema" (LAVALLE, 2017, p. 25). Sabendo que grupos sociais constroem as estruturas estatais, este trabalho olha para as regras e leis referentes a políticas para o patrimônio e para a própria concepção de patrimônio elaboradas ao longo de anos pelos grupos estatais.

Em relação ao processo de patrimonialização, o Poder Executivo, nas figuras da Presidência, dos Ministérios e do IPHAN, e a Unesco podem ser vistos como integrantes do espaço institucional, pois é nesse ambiente que as regras formais e informais das políticas para o patrimônio cultural são definidas. Desta forma, o ambiente institucional é composto por Leis, Decretos, Convenções, Tratados e demais instrumentos que determinam os procedimentos para patrimonialização de um determinado bem cultural. Os principais agentes institucionais englobados neste trabalho são o Poder Executivo – Presidência, Ministérios da Educação, da Cultura ou do Turismo<sup>24</sup>, o IPHAN e o Ministério das Relações Exteriores -, o Conselho Internacional de Monumentos e Sítios (ICOMOS)<sup>25</sup>, a União Mundial para a Natureza (UICN)<sup>26</sup> e a Unesco, além de organizações da sociedade civil que possuem influência no processo de patrimonialização<sup>27</sup>.

As dualidades da representação institucional perpassam a relação representante-representado e o binômio ideal-realização. A primeira estrutura dois polos do debate e destaca o aspecto antagônico inescapável de sua índole política ao não poder ser resolvida em nome de um

---

<sup>24</sup> Trata-se aqui do Ministério ao qual o IPHAN estiver atrelado conforme período histórico estudado.

<sup>25</sup> Responsável por fazer a análise técnica dos patrimônios materiais que serão apresentados ao Comitê do Patrimônio Mundial para inscrição na Lista do Patrimônio Mundial.

<sup>26</sup> Responsável pela análise técnica dos patrimônios naturais e mistos apresentados ao Comitê do Patrimônio Mundial para inscrição na Lista do Patrimônio Mundial.

<sup>27</sup> A definição das organizações da sociedade civil mais importantes depende de cada patrimônio e seu referido processo.

dos lados - representante ou representado (LAVALLE, 2017). Essa dualidade é importante para compreender as diferenças entre o patrimônio cultural, os grupos responsáveis por elaborar os documentos de patrimonialização e os grupos sociais representados pelos patrimônios culturais.

O binômio ideal-realização também traz perspectivas sobre essa relação ao identificar as diferenças entre o que se pretende e o que se pode fazer (LAVALLE, 2017; PITKIN, 1979). Nesse sentido, apesar de as estruturas estatais gerarem vínculos normativos, o espaço institucional apenas fornece possibilidades de realizações normativas, mas não pode garanti-las. A diferença entre ideal e realização pode variar conforme o espaço para mudança das estruturas e para o descumprimento de leis e regras previstas.

No caso do patrimônio a perspectiva ideal-realização significa que os integrantes do governo responsáveis pela patrimonialização e/ou os grupos sociais integrantes de determinado patrimônio podem descumprir acordos e regras relativos ao patrimônio e isso pode gerar mudanças ou continuidades. Diante da ênfase deste trabalho nas relações raciais e da identificação do racismo nas estruturas da sociedade, um exemplo da aplicação do ideal-realização no âmbito patrimonial é a reprodução de narrativas racistas nos dossiês do patrimônio, o que contraria as leis e regras do Estado e aquelas estabelecidas para a patrimonialização além de contribuir com as desigualdades às quais os grupos racializados são submetidos. Assim, reproduzir narrativas racistas intensifica o conflito entre o ideal de políticas para o patrimônio previstas na lei, e a sua realização.

No tangente à relação entre instituições e grupos raciais, as teorias institucionalistas argumentam que:

a desigualdade racial é uma característica da sociedade não apenas por causa da ação isolada de grupos ou de indivíduos racistas, mas fundamentalmente porque as instituições são hegemônicas por determinados grupos raciais que utilizam mecanismos institucionais para impor seus interesses políticos e econômicos (ALMEIDA, 2019, p. 40).

A partir da compreensão dessas desigualdades raciais nas instituições, surge a teoria do racismo institucional, que é uma forma de um grupo detentor de poder exercer dominação sobre grupos marginalizados. No entanto, os conflitos inerentes à sociedade, como já mencionado, podem levar “a alterações no modo de funcionamento da instituição que, para continuar estável, precisa contemplar as demandas e os interesses dos grupos sociais que não estão no controle” (ALMEIDA, 2019, p. 41-42). Sendo assim, as instituições, para continuarem existindo, precisam ter a “capacidade de absorver conflitos, tanto ideológica quanto repressivamente” (idem., p. 42), além da capacidade de “se reformar para se adaptar à dinâmica dos conflitos sociais” (idem., p. 42).

Diante de conflitos e demandas sociais, as transformações necessárias para a continuidade das instituições, no âmbito das relações raciais, podem ocorrer via sofisticação do racismo, como fonte de manutenção de um sistema racista, ou por meio da aderência a práticas antirracistas. Quando confrontadas com questionamentos sobre a perpetuação de práticas racistas, as instituições podem adaptar seus discursos para continuar reproduzindo essa violência de outras formas. Um exemplo de sofisticação de racismo é transformar um discurso abertamente discriminatório que diz que negros são inferiores, em uma projeção de estereótipos relativos aos grupos racializados, por exemplo, ao associar a imagem de pessoas negras ao crime, a fim de manter a marginalização (ALMEIDA, 2019).

Neste trabalho o discurso abertamente racista sobre determinado patrimônio cultural pode ser visto, por exemplo, quando um documento de patrimonialização afirma que a criação de determinada cidade foi uma grande conquista dos portugueses por levar “civilização” aos povos “bárbaros” daquelas terras. A narrativa pode sofisticar o racismo ao se transformar em um discurso de democracia racial que, ao trazer uma perspectiva histórica seletiva, diz que a construção de determinada cidade foi fruto de uma colaboração harmônica entre grupos indígenas e colonizadores e como fruto dessa “boa” relação ocorre a miscigenação. Se, por um lado, o discurso de democracia racial enfatiza uma falsa ideia de harmonia entre os grupos raciais, por outro, reforça estereótipos relativos aos grupos racializados enquanto homenageia e aplica ideias positivas às contribuições dos grupos dominantes, como os portugueses. Outro exemplo é a mudança da abordagem de grupos afrodescendentes como intelectualmente inferiores para narrativas de que tais grupos têm vocação para trabalhos manuais e domésticos, como forma de marginalizar esses grupos e perpetuar as hierarquias sociais às quais estão sujeitos.

“[S]e o racismo é inerente à ordem social, a única forma de uma instituição combatê-lo é por meio da implementação de práticas antirracistas efetivas” (ALMEIDA, 2019, p. 49). São exemplos de práticas antirracistas: (i) promover a igualdade e a diversidade interna e externamente às instituições; (ii) reduzir a dificuldade de acesso a cargos de prestígio nas instituições (idem., p. 48); (iii) “manter espaços permanentes para debates e eventual revisão de práticas institucionais; [(iv) e] promover o acolhimento e possível composição de conflitos raciais e de gênero” (ALMEIDA, 2019, p. 49). No campo patrimonial um exemplo de medida institucional antirracista é a integração de grupos marginalizados e o aumento de seus representantes na elaboração e execução das políticas para o patrimônio.

A representação restrita ao acesso de pessoas de grupos subalternizados a espaços de poder não necessariamente muda as estruturas racistas caso esses indivíduos não vocalizem as demandas por igualdade (ALMEIDA, 2019). Por exemplo, uma pesquisadora negra responsável pela elaboração de dossiês de candidatura à Patrimônio Mundial pode continuar reproduzindo pensamentos racistas nas políticas patrimoniais por estar sujeita a regras institucionais que perpetuam essas desigualdades. Assim, o combate ao racismo não se restringe à ampliação do acesso de grupos minoritários a espaços de poder. “Ainda que essencial, a mera presença de pessoas negras e outras minorias em espaços de poder e decisão não significa que a instituição deixará de atuar de forma racista” (ALMEIDA, 2019, p. 49). A adesão a ideias transformadoras e antirracistas é essencial para o combate ao racismo. Rever micromecanismos de reprodução de racismo presentes em livros didáticos e imagens propagadas pela mídia e pelo Estado também contribuem com o combate a esse problema social.

A fim de ir além do racismo propagado pelas instituições e abarcar as diversas faces deste sistema, surge a concepção de racismo estrutural. Esta perspectiva compreende que “a viabilidade da reprodução sistêmica de práticas racistas está na organização política, econômica e jurídica da sociedade” (ALMEIDA, 2019, p. 50), como já trabalhado no capítulo sobre debate racial.

Visto pela perspectiva das estruturas, o racismo “cria as condições sociais para que, direta ou indiretamente, grupos racialmente identificados sejam discriminados de forma sistemática” (ALMEIDA, 2019, p. 51). Integram a estrutura reprodutora de discriminação as esferas política, econômica e jurídica. Este trabalho, por analisar as narrativas do Estado sobre o patrimônio e a patrimonialização, irá explorar o âmbito do poder político. Nesse sentido, as estruturas de poder racistas são construídas de forma a discriminar os grupos politicamente minoritários e perpetuar os privilégios dos grupos detentores do poder (idem.).

O espectro político do racismo compreende a dimensão institucional e ideológica, explorando, portanto, as dimensões da representação institucional e mental. A primeira engloba as regras e normas sociais elaboradas pelo Estado, o centralizador das relações políticas da sociedade contemporânea. Vale notar que “[s]omente o Estado pode criar os meios necessários [...] para que o racismo e a violência sistêmica [...] sejam incorporados às práticas cotidianas” (ALMEIDA, 2019, p. 54).

Dentro do espaço político, a representação institucional é a incorporação e reprodução das demandas sociais de diferentes grupos pelas instituições. A concepção de instituições aqui

abordada, como instrumentos distribuidores e refletores de relações de poder expressas por meio de regras e normas formais e informais, contribui para entender os elementos que regem os processos de patrimonialização e sua intersecção com a representação de minorias raciais. Sendo assim, a análise da representação institucional auxilia na compreensão da relação entre o debate racial e a *representação patrimonial* na medida em que expõe, a partir das narrativas institucionais sobre o patrimônio, as estruturas de poder e, conseqüentemente, os grupos e narrativas privilegiadas pelas políticas estatais. Ademais, indica se está sendo traçado um caminho para mudanças.

A dimensão ideológica do campo político pela ótica do racismo consiste em uma forma de pacificação e manutenção da coesão social a partir de narrativas ideológicas produzidas pelo Estado e por grupos sociais interessados na manutenção do sistema racista. Tais narrativas são reproduzidas pela mídia e redes sociais, pela indústria cultural, pelo sistema educacional e por outros meios que impactam a realidade social (ALMEIDA, 2019). Um grande exemplo de uso da dimensão ideológica pelo Estado brasileiro para perpetuar o racismo estrutural é a narrativa de democracia racial, já debatida neste trabalho, pois ao passo em que objetiva gerar coesão social, reproduz estereótipos e induz práticas de silenciamento e marginalização das populações racializadas.

Por meio da ideologia, o sistema discriminatório elabora narrativas subjetivas que moldam o inconsciente de forma a perpetuar o racismo. Essas ideias permeiam e moldam as instituições. A construção da ideologia perpassa pelo jogo entre memória e consciência, abordado por Lélia Gonzalez, em que o discurso ideológico é a narrativa consciente do colonizador, que quer se ausentar da responsabilidade pelas práticas racistas, mas é questionada pela memória dos grupos oprimidos, que, ao lembrarem de suas experiências, trazem à tona o racismo ao qual foram submetidas/os. Nesse sentido, “a vida cultural e política no interior da qual os indivíduos se reconhecem enquanto sujeitos autoconscientes e onde formam os seus afetos é constituída por padrões de clivagem racial inseridos no imaginário e em práticas sociais cotidianas” (ALMEIDA, 2019, p. 64).

A ideologia racista, portanto, constrói no imaginário social uma imagem de pessoas negras que não corresponde à realidade, mas sim ao imaginário branco. Essa construção imagética é um processo representativo, pois a “nossa visão sobre a sociedade não é um reflexo da realidade social, mas a representação da nossa relação com a realidade” (ALMEIDA, 2019, p. 66). Sendo assim, a ideologia não é só um produto do imaginário social, como também uma prática social.



O imaginário é a representação mental, concepção da psicanálise que fala sobre a construção de imagens mentais sobre o mundo real, e, por ultrapassar as fronteiras do pensamento, é revertida em prática social. A representação mental é a projeção no ‘Outro’ daquilo que existe no ‘eu’, mas não se quer enxergar e admitir (KILOMBA, 2020).

Ao olhar para as relações raciais, sendo o racismo central para essa compreensão, a representação mental de grupos racializados perpassa um projeto colonizador. A recusa, já abordada no capítulo de debate racial, é um dos mecanismos utilizados na construção desse projeto de colonização e é aplicada a fim de justificar e legitimar o racismo. Ela propaga ideias como: ‘eles querem nos roubar, por isso precisam ser punidos’. O sujeito branco recusa-se a reconhecer aquilo que abomina em si mesmo e projeta isso no ‘Outro’, no caso, o grupo racializado, que antagoniza o ‘eu’ – colonizador. Desta forma, o sujeito branco se projeta como vítima compassiva enquanto perpetua a imagem do ‘Outro’ como opressor/a, invertendo a realidade da opressão (KILOMBA, 2020).

“O ‘Outro’ torna-se então a representação mental do que o sujeito branco teme reconhecer sobre si mesmo” (KILOMBA; JESUS, 2016, p. 174). Sendo assim, os aspectos reprimidos e interpretados como tabu para o branco, como a agressividade e a sexualidade, são aqueles considerados parte do ‘lado ruim’ e, em um processo de recusa, são projetados no ‘Outro’ racializado (idem., p. 174).

Frente ao exposto, a imagem de grupos racializados, especialmente dos Negro, construída por grupos brancos a partir de uma concepção racista é uma representação mental “daquilo com o que o sujeito branco não quer se parecer” (KILOMBA, 2020, p. 174-175). Trata-se, portanto, de “[f]antasia que não nos representam, mas sim o imaginário branco” (idem., p. 175). Nesse processo, “as imagens da Negritude às quais somos confrontados(as) não são nem realistas nem gratificantes” (idem., p. 176).

Sabendo que as ideias têm papel central na representação de grupos racializados e na construção do racismo, destaca-se, aqui, o institucionalismo discursivo, teoria que olha para os discursos políticos a fim de compreender as ideias por trás dos argumentos e produzir explicação para as respectivas consequências ou intenções. Esta linha de pensamento centra-se em ideias como principais elementos para compreensão da mudança institucional (SCHMIDT, 2008). Essa perspectiva mostra-se relevante para identificar a representação de determinados grupos no

reconhecimento patrimonial a partir das ideias sobre as relações raciais presentes nas narrativas estatais.

As ideias possuem contexto, sentidos e significados que lhes dão vida, impactam decisões e formam instituições (que um dia já foram ideias). Elas são apresentadas nos discursos e contribuem com a estruturação e a mudança nas organizações a partir do momento em que possibilita aos participantes das instituições, mesmo os que se comportam dentro dos limites estabelecidos por ela, a tecer críticas que levam a transformações internas (SCHMIDT, 2008).

Frente ao exposto, as técnicas de dominação empregadas pelo Estado, principalmente por meio de justificativas ideológicas e coação física, a fim de manter as estruturas socioeconômicas fundamentais ao seu funcionamento, entram em conflito com a necessidade de adaptação às mudanças sociais (ALMEIDA, 2019). As ideias, expressas em forma de narrativas institucionais e ideológicas, perpassam esses confrontos e podem tanto contribuir com as transformações em forma de sofisticação de racismo quanto em forma de combate a esse sistema. Para isso elas precisam ser representadas por atores que irão materializá-las em forma de regras formais ou informais influentes na sociedade.

Um caminho para mitigar as desigualdades políticas e sociais resultantes de longos processos de construção institucional de um sistema racista é o da representação institucional, mental e patrimonial positiva de grupos racializados. Essa inclusão tem como objetivos integrar essas parcelas populacionais nos espaços de poder, na participação da tomada de decisão, na construção de imagens mentais e sociais positivas a partir da projeção imagética e narrativa pela autopercepção desses grupos, na elevação da autoestima desses povos e no reconhecimento e promoção de bens culturais representativos dessa parcela da sociedade.

Uma boa representação nos termos deste trabalho requer o próprio questionamento da estrutura por meio de ideias críticas às desigualdades estruturais. Essas ideias perpassam a construção democrática e social por meio das instituições. As reflexões críticas são um dos caminhos para as mudanças institucionais e estruturais acompanhadas da abertura do espaço político às reivindicações de grupos marginalizados e da desconstrução de “narrativas discriminatórias que sempre colocam minorias em locais de subalternidade. Isso pode servir para que, por exemplo, mulheres negras questionem o lugar social que o imaginário racista lhes reserva” (ALMEIDA, 2019, p. 110).

A partir da inclusão de minorias políticas em espaços de poder e da subsequente introdução de ideias que advogam em prol da inclusão de grupos marginalizados,

espera-se como efeito político:

O fortalecimento dos laços sociais, impedindo o isolamento de grupos e retirando a força de práticas discriminatórias; [e]

O exercício da pluralidade de visões de mundo e a dedução de interesses aparentemente específicos do grupo, que agora, com voz ativa, poderá participar da produção de um 'consenso', dando legitimidade democrática às normas de organização social (ALMEIDA, 2019, p. 147).

A representação de grupos racializados pela lógica antirracista, ao contrariar a lógica racista, desconstrói uma representação mental hierárquica e discriminatória de pessoas negras e outros grupos racializados. Contraria-se, portanto, a representação institucional e mental racistas que atribuem espaços e classes sociais limitantes a pessoas negras e outros grupos marginalizados e perpetua a discriminação de indivíduos e grupos (ALMEIDA, 2019).

Stuart Hall nota que a representação mental discriminatória de grupos racializados associa-se a representação institucional na medida em que esta reproduz imagens da branquitude sobre os sujeitos subalternizados. Frente a tais desigualdades, ao se integrar na luta contra a desigualdade racial, o autor defende uma compreensão histórica, cultural e política da questão racial. Ademais, ao abordar a representação mental e os ideais antirracistas, o sociólogo pontua:

[T]endemos a privilegiar a experiência em si como se a vida negra fosse uma experiência vivida fora da representação. Só precisamos, digamos, expressar o que já sabemos que somos. Em vez disso, é somente pelo modo no qual representamos e imaginamos a nós mesmo que chegamos a saber como nos constituímos e quem somos. Não há como escapar de políticas de representação (HALL, 2001, p. 157).

As instituições são construções sociais que congregam regras e normas formais e informais elaboradas por grupos sociais em um processo de disputa e distribuição de poder. A representação institucional é o funcionamento das instituições a partir da relação entre representante e representado. Ao aplicar as concepções de representação institucional aos patrimônios culturais, nota-se que o Estado intermedeia a relação entre grupos sociais e patrimônio pela escolha dos bens a serem patrimonializados e pela produção de narrativas sobre o patrimônio, além do apoio financeiro a práticas culturais. Ao privilegiar determinados grupos e narrativas insere-se, assim, nas disputas de poder. No tangente às relações raciais, essa abordagem pode privilegiar perspectivas racistas, antirracistas ou indefinidas.

A representação mental é a imagem mental atribuída a grupos sociais a partir de narrativas socialmente elaboradas. Ela compõe o campo do imaginário social e pode ser transformada em prática social e integrar o discurso estatal. No âmbito das relações raciais a representação mental de pessoas negras e grupos racializados em um sistema racista traz construções discriminatórias e limitantes sobre essa população a partir do imaginário da branquitude.

A produção imagética racista pode se apresentar por meio da representação descritiva, ou seja, de representações de grupos racializados não gratificantes a partir de critérios visuais ou outros. A representação mental racista pode também integrar a representação institucional a partir de narrativas discriminatórias promovidas pelo Estado ou por outras instituições de organização social. Vale notar, por fim, que a representação mental pode ser antirracista ao construir imagens gratificantes de grupos racializados e representar a diversidade desses grupos.

#### 4.3. Delimitando a representação do patrimônio cultural

Diante das teorias de representação simbólica, de grupos, descritiva, institucional e mental, a *representação do patrimônio cultural* é compreendida a partir de três pilares: grupos sociais, instituições estatais e patrimônio cultural. Esses pilares alinham-se às seguintes perguntas (PITKIN, 1979; ALMEIDA, 2011; PHILLIPS, 2011; YOUNG, 2006) mobilizadas para auxiliar no processo inicial de delimitação do escopo da *representação patrimonial*:

- 1) A quem o patrimônio representa?
- 2) O que é representado pelo patrimônio?
- 3) Como o patrimônio representa e é representado?

A representação de grupos que compartilham identidades requer não apenas uma relação entre representante e representado, mas também uma esfera onde ocorre a representação, ou seja, onde esses dois elementos dialogam e são representados (VIEIRA; RUNCIMAN, 2008). Sendo assim, na relação de representação patrimonial o patrimônio cultural é o representante, os grupos sociais são o(s) representado(s) e a esfera de representação é composta pelas instituições estatais e internacionais.

A partir desses três pilares e com o auxílio dos conceitos de representação simbólica, descritiva, de grupos, mental e institucional, a pesquisadora elaborou quatro principais categorias de análise para avaliar a *representação do patrimônio cultural*. São elas: (i) simbolismo, (ii) grupos sociais que compõem o patrimônio e suas interações, (iii) ações e expressões do Estado e (iv)

relações Estado-sociedade. As próximas subseções irão detalhar cada um desses elementos e a influência das teorias expostas no trabalho em suas elaborações.

Ao considerar a confiabilidade e replicabilidade da pesquisa (CARLOMAGNO; ROCHA, 2016), o próximo capítulo traz a definição e delimitação das variáveis utilizadas para a análise de conteúdo, esta, aplicada com o auxílio do software Atlas.ti. As categorias, também chamadas de grupos de código, utilizadas para analisar a *representação patrimonial* estão disponíveis nos apêndices deste trabalho, bem como os códigos e a tabela com a quantificação da aplicação desses códigos em cada dossiê.

#### 4.3.1. Definindo simbolismo

A representação simbólica contribui para a compreensão da representação do patrimônio cultural a partir da categoria de simbolismo na medida em que aborda os significados e o processo de construção de sentidos dos bens culturais, perpassando pelo valor afetivo deles e dos discursos que os constituem. O processo de patrimonialização é um trajeto de construção de sentidos do patrimônio. A representação simbólica dos bens culturais dá vida a esses significados atrelando a eles práticas e emoções que não são o próprio símbolo, mas que remetem a ele. A atuação do Estado e de atores e grupos sociais integram esse processo construtivo (CICALO; VASSALLO, 2015).

O simbolismo é, portanto, a categoria de significados e construção de sentidos. Esse processo construtivo integra os detentores do patrimônio, ao considerar as ações, emoções e reações que esses bens culturais inspiram nas pessoas. Esta categoria contribuirá com a identificação das principais ideias envolvidas na construção de sentidos do patrimônio e das origens dos elementos que dotam esses bens culturais de valor. A categoria simbolismo conta com sete principais códigos de análise: (i) valor histórico, (ii) valor estético, (iii) dimensão econômica, (iv) heranças culturais, (v) expressões artísticas e culturais, (vi) visão de mundo e religiosidade, e (vii) interação entre seres humanos e meio ambiente.

O valor histórico diz respeito a eventos específicos, personagens ou períodos que fazem parte da história do patrimônio em questão e que dotam de sentido a sua existência. Alguns dos principais elementos encontrados nas análises e codificados por integrarem o contexto histórico do bem cultural são: elementos de ancestralidade; centros históricos; cidade coloniais; demarcação de terras e fronteiras internas e externas; disputas territoriais; expansão territorial; interiorização do

Brasil; elementos arqueológicos; formas de resistência e contestação à ordem social; inconfidência mineira; memória sensível; e resquícios e memórias do período de escravização.

A ancestralidade diz respeito a uma cultura de valorização das origens e heranças ancestrais, geralmente associada às comunidades de origem africana, indígena ou asiáticas. Os anciãos têm papel de destaque quando se fala de ancestralidade e sua preservação, eles propagam narrativas que remetem à história da comunidade ou dos seres vivos e contribuem com a construção de identidade de grupos.

As disputas territoriais podem ter o Estado como principal ator, mas envolvem também outros atores centrais como instituições religiosas, outros povos europeus e grupos indígenas, como é o caso do processo de formação das Missões de São Miguel no Rio Grande do Sul ou de cidades coloniais brasileiras como Olinda, Goiás, Salvador, São Luís, São Cristóvão, Rio de Janeiro, dentre outras cidades reconhecidas como Patrimônio Mundial. A ênfase das disputas territoriais elaborada nos dossiês está nas disputas entre países europeus por colônias. Tais confrontações podem levar à expansão territorial, que congrega a ampliação do território de cidades e do território brasileiro, geralmente por processos de expansão da coroa portuguesa e espanhola. Os resultados das disputas levam à consolidação do território nacional por meio da delimitação de fronteiras internas na divisão de capitânias/ unidades federativas e pela definição de fronteiras externas.

A interiorização do Brasil é uma forma de expansão territorial e está também atrelada ao processo de exploração de minérios no interior do território e à construção de Brasília e de cidades em Minas Gerais e Goiás. O objetivo de ampliar o território brasileiro e intensificar o controle e exploração sobre as terras é um dos sentidos atribuídos aos patrimônios que utilizam esses códigos. Ademais, é o que motiva a construção desses patrimônios e contribui para a narrativa de sua história, atribuindo a tais bens culturais identidade e sentido.

As formas de resistência ou luta contra a ordem social olham para o sentido do patrimônio a partir desse movimento de contestação. Elas estão associadas a eventos históricos como a inconfidência mineira ou a resistência de grupos afrodescendentes durante ou após o período de escravização, como é o caso da Capoeira, uma forma de resistência ao sistema racista. A memória sensível está atrelada a eventos históricos traumáticos para a história da humanidade como a escravização de pessoas, as guerras mundiais e o holocausto. Dentre esses eventos, identifica-se uma maior ocorrência das memórias do período de escravização, principalmente em razão de patrimônios como a Capoeira e o Cais do Valongo. O código que identifica resquícios da

escravização é aplicado quando esse período for abordado de forma crítica em memória aos terríveis acontecimentos históricos a ele atrelados.

A categoria de valor estético geralmente está atrelada à concepção monumentalista do patrimônio e aos elementos considerados belos aos olhos humanos. Apesar do senso de beleza ser uma construção social, na experiência dessa análise, tal característica associa-se majoritariamente a heranças europeias. Os códigos relativos à variável estética são: arte e arquitetura moderna e/ou contemporânea; belas-artes – monumentos, esculturas e pinturas; conjunto e/ou espaço urbano; conjuntos e/ou monumentos arquitetônicos; paisagens culturais; e outros elementos estéticos.

O subcódigo arte e arquitetura moderna refere-se a movimentos artísticos da história recente, com ênfase no modernismo. Já o código belas-artes destaca o valor estético do patrimônio atrelado a estilos e movimentos artísticos mais antigos, como o neoclássico, neocolonial, rococó, barroco e outros estilos de época.

Elementos arquitetônicos e artísticos fazem parte do espaço urbano, com especial destaque nos dossiês analisados, e trazem o valor estético a ele associado. Os monumentos e projetos arquitetônicos integram a estrutura urbana como distintivos de poder e contribuem para o funcionamento da cidade e das estruturas sociais. Desta forma, apesar de conceitualmente o espaço urbano ser abordado pela perspectiva de espaço físico de uso coletivo e que teoricamente pertence à toda a sociedade, a gestão pela autoridade estatal limita o acesso e a circulação a partir de determinadas regras. Nesses casos é importante questionar quem se apropria desses espaços.

O Estado possui papel importante na urbanização pois é responsável pela construção de estruturas físicas que permitem a produção e reprodução do capital, tais como portos, casas, portos, estradas, etc. Certos espaços públicos também servem à manutenção do funcionamento do capitalismo (SANTOS JUNIOR, 2014) e das desigualdades raciais. Os espaços urbanos congregam edificações e construções públicas, religiosas e/ou privadas. Sabendo que tais ambientes estão sujeitos à reprodução de desigualdades sociais, esta análise traz abordagem crítica a fim de identificar tais disparidades. A análise, portanto, possibilita explorar os sentidos do espaço urbano a partir de seu valor estético e das narrativas e grupos sociais associados a ele.

As paisagens culturais são as alterações que os seres humanos fazem na natureza sob perspectiva monumental, como a transformam gerando monumentos e elementos considerados belos. Elas dizem mais sobre a criatividade humana e suas transformações na natureza do que sobre a forma como os seres humanos se integram e cooperam com o meio ambiente.

Os elementos estéticos do patrimônio são utilizados tanto como distintivos do poder, quanto como marcas da grandiosidade do capital (SANTOS JUNIOR, 2014), o que denota associação direta entre o estético e o econômico. A dimensão econômica informa sobre as atividades econômicas e a produção de capital envolvidas no patrimônio e no fazer patrimonial. Os códigos desta categoria são: artesanato, comércio, culinária e gastronomia, exploração de minérios, industrialização, produção agrícola pela perspectiva da monocultura, turismo e outros elementos econômicos. Tais elementos contribuem para a compreensão do papel do capital no patrimônio e, assim, ajudam a olhar para as desigualdades sociais e raciais no âmbito do reconhecimento patrimonial.

Enquanto os patrimônios materiais costumam ser valorizados por suas características estéticas, os patrimônios imateriais, apesar de também apresentarem essas características, geralmente estão relacionados a celebrações, lugares, formas de expressão cultural e saberes. Eles são representações simbólicas de histórias, narrativas, crenças, eventos e modos de viver e produzir conhecimento ou bens materiais.

Ambos os tipos de patrimônio são dotados de heranças culturais. A cultura é compreendida como uma forma dialógica da expressão humana e um instrumento de autoidentificação que dá sentido ao nosso mundo (HALL, 2001; PHILLIPS, 2011, p. 17). Ela é uma arena de disputas que pode tanto ser instrumento de manutenção de hierarquias sociais quanto da participação de grupos subalternizados. Sendo assim, as heranças culturais são os elementos que falam não apenas sobre a concepção cultural envolta no patrimônio cultural como sobre suas origens.

O código é utilizado para falar das diferentes culturas e da origem dos povos que influenciam o patrimônio. Os subcódigos foram elaborados a partir de origens étnicas. São eles: heranças africanas, heranças árabes ou muçulmanas, heranças coloniais europeias, heranças europeias, heranças indígenas, heranças asiáticas, tradição familiar e outras origens da construção cultural. As heranças europeias se diferenciam das heranças coloniais europeias na medida em que englobam povos europeus não necessariamente colonizadores, enquanto a segunda está diretamente atrelada a grupos colonizadores.

O campo das manifestações artísticas e culturais abarca as diversas formas dos seres humanos expressarem ideias, laços, desejos e sentimentos. Difere das heranças culturais na medida em que diz sobre a prática cultural e não sobre as origens, enfatiza ações e conhecimentos culturais. Os códigos relativos a expressões artísticas e culturais são: conhecimentos e modos de fazer; dança;



literatura; música; festividades, celebrações e eventos; tradições e expressões orais; e demais formas de expressão. Essa codificação contribui para identificar a imaterialidade dos patrimônios.

As visões de mundo e a religiosidade intrínseca às sociedades humanas são outras características que dotam o patrimônio de significado. Estão relacionadas à espiritualidade e às visões de mundo atreladas a ela. Os principais subcódigos destes elementos são: catolicismo; círculo da vida; cosmovisões indígenas; crenças e rituais religiosos; cristianismo; religiões de matriz africana ou cosmovisões africanas; e sincretismo religioso. O círculo da vida envolve crenças sobre o sentido da vida e os ciclos que perpassam esse período. Esse elemento está atrelado principalmente às práticas de Bumba-meu-boi.

Por fim, o código interação seres humanos-meio ambiente diz respeito à interação humana com o universo ao seu redor, não pela perspectiva antropocêntrica de alterações promovidas a fim de tornar os espaços esteticamente agradáveis e de exploração dos bens naturais, mas pela visão de cooperação e integração a fauna e a flora.

O simbolismo contribui com a identificação da *representação patrimonial* na medida em que indica os significados do patrimônio. Ao notar que os sentidos são socialmente construídos e frente à ênfase do trabalho no papel do Estado na construção dessas concepções, olhar para o simbolismo auxilia na análise sobre os elementos e grupos considerados mais importantes para o entendimento do patrimônio cultural, conforme mobilização da narrativa estatal.

#### 4.3.2. Delimitando os grupos sociais que compõem o patrimônio e suas interações

Além de congregar características da representação simbólica, a *representação patrimonial* participa da projeção imagética de determinados grupos. A construção patrimonial é um processo de formação de identidades e memórias relativas a determinados grupos sociais. Nesse sentido, considerou-se relevante olhar para os grupos sociais que compõem o patrimônio e suas interações a fim de identificar as presenças e ausências.

A categoria de grupos sociais é dividida em seis principais códigos de análise: (i) grupos dominantes, (ii) grupos marginalizados, (iii) grupos religiosos, (iv) trabalhadoras/es da cultura, (v) participação e interação entre grupos e (vi) outros grupos sociais. Os grupos dominantes são compostos por grupos politicamente majoritários, ou seja, aqueles que participam e influenciam diretamente na construção das instituições estatais, além de disporem tradicionalmente de prestígio

no imaginário social e de serem economicamente privilegiados no contexto da sociedade brasileira. Os principais grupos que compõem a classe dominante são homens, grupos colonizadores, europeus, governistas ou funcionárias/os do Estado e aristocracia ou nobreza. Integram, ainda, acadêmicas/os, bandeirantes, grupos norte-americanos e funcionárias/os militares.

Já os grupos marginalizados são aqueles politicamente excluídos e socioeconomicamente desfavorecidos, como mulheres, classe trabalhadora, povos indígenas e grupos africanos e afrodescendentes. Integrar grupos minoritários não impede que alguns membros desses grupos contem com determinados privilégios, ou seja, são categorias não-excludentes, como é o caso das mulheres brancas que por vezes são homenageadas nas narrativas patrimoniais em seus papéis de rainhas ou princesas ou de pessoas negras de classes sociais altas. Nesse sentido, este trabalho considera as diferenças entre esses grupos e, assim, aborda a interseccionalidade das opressões (COLLINS, 2019).

Integram os grupos religiosos fiéis, devotas/os, líderes religiosos, integrantes de ordens religiosas como jesuítas, franciscanos, carmelitas, dentre outras/os praticantes das diversas religiões identificadas nos dossiês. Já o grupo de trabalhadoras/es da cultura é composto por arquitetas/os, paisagistas, artesãs/ãos, artistas, escultores, pintoras/es, poetas/poetisas e escritoras/es.

Os grupos não enquadrados nos códigos definidos foram incluídos em “outros grupos sociais”, como é o caso da classe média, que pode tanto estar entre os grupos dominantes quanto entre os grupos majoritários a depender do contexto, dos turistas e dos grupos de resistência à ordem social. Estes tanto podem integrar representantes da elite, como é o caso dos representantes da Inconfidência Mineira, quanto de grupos marginalizados como é o caso dos antirracistas.

A categorização de grupo é utilizada quando grupos que contribuem para a construção ou patrimonialização dos bens culturais são diretamente mencionados. Caso junto a essas menções também sejam identificados elementos característicos de práticas ou heranças culturais que atribuam valor ao patrimônio, a categoria de simbolismo acompanhará a codificação.

A categoria de grupos sociais olha também para a participação coletiva nas práticas relativas ao patrimônio e para as interações entre os grupos do patrimônio. Os códigos desenvolvidos para esta análise são (i) disputas entre grupos sociais, (ii) interação intergeracional, (iii) participação social nas práticas relativas ao patrimônio, e (iv) percepção dos grupos detentores sobre o patrimônio. As disputas entre grupos sociais ocorrem tanto internamente aos grupos

marginalizados e dominantes quanto entre eles. Esta dissertação enfatiza a observação das disputas entre colonizadores e colonizados para, assim, evidenciar os grupos raciais.

A interação entre gerações é uma forma de educação patrimonial e contribui para a continuidade das interpretações sobre o patrimônio e de suas práticas. Ela pode indicar tanto práticas estatais de educação quanto a valorização da ancestralidade a partir de perspectivas não ocidentais. Olhar para a participação social nas práticas patrimoniais pela perspectiva do dossiê possibilita identificar os grupos privilegiados nessas narrativas e traça caminho para compreender quem o patrimônio representa. A ampliação da participação social é vista, assim, como uma forma de amplificar a *representação patrimonial*. Por fim, como o dossiê é um documento limitado e enviesado dada sua forma de elaboração, a autopercepção dos grupos integrantes sobre o patrimônio dificilmente é abordada e, quando é, traz visão limitada da realidade. Ela é analisada no trabalho como forma de identificar a aproximação entre a narrativa estatal e a percepção dos grupos sociais detentores do patrimônio. O código de participação e interação entre grupos sociais contribui, portanto, para evidenciar a presença de grupos dominantes e racializados nas narrativas patrimoniais.

A representação descritiva contribui para a análise dos grupos e de suas representações pelo patrimônio a partir de critérios de semelhança entre representante (patrimônio) e representado (grupos sociais). Essa avaliação pode ser feita através de formas visuais como gravuras, imagens e vídeos, ou, ainda, por meio de discursos e associações utilizados para a construção de imagens de determinados grupos. Ao considerar as relações raciais pela ótica do racismo, a representação imagética e midiática reflete a construção de uma representação mental do sujeito subalternizado, a partir da visão dos grupos dominantes, imprimindo e reforçando estereótipos que contribuem com a opressão social e a marginalização. O resultado é uma representação dos grupos sociais pelo patrimônio que não condiz com a realidade.

A *representação patrimonial*, com o auxílio da ótica da representação descritiva, pode expressar a imagem que determinados grupos têm de si mesmos, imagens projetadas neles por outros grupos ou, ainda, que é o mais provável, um meio-termo entre como os grupos detentores se percebem e como são percebidos externamente. Como esta dissertação foca na análise de conteúdo textual, olha-se para a produção imagética a partir das narrativas. Desta forma, olhar para os grupos sociais envolvidos na construção do patrimônio cultural, em consonância com as outras categorias, contribui com a identificação da *representação patrimonial*.

#### 4.3.3. Explicando a categoria ações e expressões do Estado

Os conceitos de representação reconhecem as disputas como centrais para o debate, demonstrando a natureza conflitiva da representação. Sendo assim, a *representação patrimonial* pressupõe busca por reconhecimento de grupos sociais a partir do espaço político. É neste espaço que se constroem narrativas sobre a relação entre representante (patrimônio) e representado (grupos sociais). É na esfera estatal que ocorre o debate sobre quais bens devem ser reconhecidos, a partir da interação entre as entidades estatais e os grupos da sociedade. Esse espaço de poder filtra os bens a serem prestigiados institucionalmente e, conseqüentemente, invisibiliza outros. Olhar para o espaço político permite, portanto, identificar as presenças e ausências nas políticas patrimoniais a partir da perspectiva institucional, fenômenos a serem considerados pela análise.

A representação institucional do patrimônio cultural consiste na forma como as instituições estatais se expressam e narram sobre esses bens. A esfera institucional permite identificar a dualidade ausência/presença expressa a partir das narrativas estatais. Integram essa dualidade as disputas entre as compreensões do patrimônio cultural pela percepção de grupos sociais e por entidades estatais. Ao compreender que as representações do patrimônio resultam das relações entre diferentes grupos sociais por representação na esfera estatal, este trabalho olha para as ações e expressões do Estado a fim de compreender como ele apresenta os patrimônios culturais e como representa os grupos sociais detentores desses bens culturais.

O dossiê de candidatura é elaborado e apresentado pelo Estado brasileiro, entidade responsável por promover o discurso de representação patrimonial, com influência de outras esferas como a social e a de entidades privadas. Diante da centralidade do Estado nos processos de reconhecimento patrimonial, a categoria de ações e expressões estatais olha para as instituições estatais envolvidas no fazer patrimonial e no processo de patrimonialização, a fim de identificar e avaliar o papel do Estado na *representação patrimonial*.

Com o intuito de analisar a construção narrativa estatal sobre o patrimônio, essa categoria foi dividida em três grupos com códigos e subcódigos, são eles: atuações e interações do Estado, colonização e suas conseqüências, e narrativas estatais e debate racial. O primeiro olha para a atuação de instituições e órgãos estatais no patrimônio ou fazer patrimonial e na patrimonialização. Por ser um elemento recorrente nos patrimônios materiais, criou-se também código para identificar

a participação estatal no processo de restauração e revitalização do patrimônio a fim de medir o engajamento do Estado nesses cuidados voltados principalmente aos bens materiais.

A projeção internacional do Brasil pela ótica da autenticidade, também integrante das atuações e interações do Estado, enfatiza elementos culturais locais e os diferencia dos elementos universais, ao passo em que dialoga com estes, a fim de inserir o país no cenário internacional por meio de ambas as características – originalidade e conexão internacional do patrimônio. Trata-se de uma jogada de diplomacia cultural, que consiste na projeção da imagem do Brasil no mundo a partir de elementos autênticos da cultura brasileira. Esse código foi utilizado, por exemplo, para abordar as narrativas promovidas sobre o patrimônio no dossiê de Brasília que, de um lado, destacam a autenticidade do patrimônio e, de outro, apontam para as influências internacionais na construção da cidade. A partir dessas características, o documento justifica a projeção internacional trazida para o Brasil pela cidade. Já no dossiê da expressão gráfica e oralidade entre os Wajãpi, a autenticidade das expressões gráficas desse povo é comparada com outros povos indígenas. Se, por um lado, objetiva-se destacar a originalidade das práticas olhando para o território brasileiro, por outro, os povos e culturas indígenas não são inseridos na compreensão do que é o Brasil, são vistos como outros povos, distintos dos brasileiros.

As abordagens sobre o processo de colonização e suas consequências, como a luta entre Estados e a exploração de grupos racializados com participação colonial foram também codificadas a fim de auxiliar na busca por elementos do debate racial. Por considerar a colonização como um processo de formação do Estado promovido por grupos que constroem e dominam essas instituições, ela foi enquadrada na categoria de ações estatais. Ademais, o código engloba as narrativas promovidas pelo Estado, por meio do dossiê, sobre a colonização. Por ter o Estado como ator central e abordar suas ações e narrativas, difere do código valor histórico da categoria de simbolismo, o qual foca nos processos históricos que caracterizam o patrimônio.

A ênfase no entrelace entre as narrativas estatais e o debate racial aborda as homenagens a grupos dominantes ou marginalizados, a fim de identificar quais grupos são valorizados pelas narrativas patrimoniais. Ademais, este código enfatiza a perspectiva das relações raciais nas expressões estatais sob três linhas de abordagem - narrativas que contribuem com as desigualdades raciais, narrativas críticas a tais desigualdades e narrativas raciais indefinidas. As primeiras narrativas partem da perspectiva de racismo explícito ou sofisticado, enquanto as críticas associam-

se ao antirracismo. As indefinidas não são lugares da falsa ideia de neutralidade, mas narrativas que requerem estudos futuros e esforços coletivos para interpretá-las.

A partir da perspectiva das ações e expressões do Estado é possível identificar a influência estatal na construção do patrimônio, como é o caso de cidades coloniais, que são construídas e têm suas estruturas pensadas e desenvolvidas por entes estatais. A categoria permite, ainda, identificar o papel do Estado na elaboração de narrativas sobre o patrimônio e na produção de imagens sobre os grupos que integram esses bens, com ênfase nos grupos racializados. Portanto, a influência estatal ocorre tanto no fazer patrimonial, ou seja, na produção de práticas relativas ao patrimônio quanto no processo de patrimonialização, que perpassa a consolidação de sentidos.

#### 4.3.4. Definindo a categoria relação Estado-sociedade

A categoria de relação entre Estado e sociedade indica um campo de disputas de narrativas sobre o patrimônio. Nesse sentido, objetiva-se identificar se o dossiê aborda a participação de representantes da sociedade civil, organizações não-governamentais, associações e movimentos sociais no fazer patrimonial e/ou nos processos de patrimonialização. A análise desses elementos contribui para a identificação da influência de entes da sociedade civil nas decisões estatais.

As entidades da sociedade civil observadas a partir da categoria Estado-sociedade são codificadas tanto quando integram o patrimônio e as práticas patrimoniais quanto quando são mencionadas no âmbito do processo de patrimonialização. Compreende-se que a patrimonialização e as políticas de preservação do patrimônio cultural estão intrinsecamente relacionadas e por isso são consideradas como uma variável só, na medida em que a preservação é uma etapa necessária e muitas vezes semelhante à patrimonialização, ou seja, quando se está preservando se pensa em patrimonializar ou a preservação vem por exigência da patrimonialização.

Como não é o objetivo dessa pesquisa analisar a fundo os principais objetivos de cada grupo não-estatal envolvido na patrimonialização, movimentos sociais, organizações não-governamentais e associações fazem parte do mesmo código. Essas entidades objetivam promover causas, valores, ideias e crenças e foram agrupadas por não terem o lucro como principal finalidade.

A categoria descrita nesta seção inclui, ainda, a participação social no processo de patrimonialização e a percepção dos grupos sociais envolvidos sobre a patrimonialização. Vale destacar que, frente às limitações dos documentos e à necessidade de determinado consenso sobre o processo para elaborar um dossiê de candidatura, dificilmente os grupos silenciados e/ou que

gostariam de integrar o processo, mas não participaram, serão identificados. Apesar dessas dificuldades, considerou-se relevante criar essa categoria na tentativa de abordar, caso o documento permita, a percepção dos grupos participantes sobre a patrimonialização por questões de registro e para que estudos futuros possam aprofundar-se nos elementos não presentes.

Tanto a participação social quanto a abordagem das perspectivas dos grupos sobre a patrimonialização demonstram o contato entre as entidades estatais e os grupos sociais no processo de elaboração de narrativas sobre o patrimônio e, por isso, foram incluídas na relação Estado-sociedade. Por fim, propõe-se o código de conflitos nas relações raciais com o objetivo de identificar a abordagem pelo dossiê de conflitos que envolvem o Estado e grupos racializados. Este código é aplicado apenas quando as narrativas sobre os conflitos são explícitas, por exemplo, quando se fala da guerra entre indígenas e a coroa portuguesa.

A categoria relação Estado-sociedade permite, portanto, identificar os pontos de contato entre Estado e sociedade civil não apenas nas construções e práticas do patrimônio, como também no processo de patrimonialização. A variável apresenta uma visão limitada sobre essa relação, a partir da perspectiva estatal, mas não absoluta e imutável, haja vista que os grupos sociais estão constantemente influenciando as estruturas estatais.

## 5. ANÁLISE E RESULTADOS: entre o debate racial e a representação patrimonial, os Patrimônios Mundiais culturais do Brasil

Esta seção se propõe a apresentar os resultados da análise de conteúdo aplicada aos dossiês de candidatura a Patrimônio Mundial apresentados pelo governo brasileiro à UNESCO. Inicia-se este capítulo com a identificação de limitações dos documentos analisados, para além do que já foi mencionado, a fim de explicitar o que se pode conhecer e como a pesquisa foi conduzida. Em seguida, há apresentação dos dados e interpretações da pesquisa. A fim de introduzir os dados gerados pela pesquisa, apresenta-se perspectiva geral e macro das categorias utilizadas. Por fim, aplica-se a divisão conforme as categorias estabelecidas para analisar a *representação patrimonial*. Nesta fase, a análise identifica os principais elementos de cada código e faz comparações entre eles.

O dossiê de candidatura à Patrimônio Mundial é um dos instrumentos utilizados pelo Estado para representar os grupos por meio do patrimônio e, por isso, é o objeto de análise desta pesquisa. O documento possui uma estrutura pré-definida pela Unesco e é elaborado pelo Estado-parte responsável pelo patrimônio, preferencialmente em diálogo com os grupos sociais envolvidos<sup>28</sup>, com base nas diretrizes estabelecidas previamente pelo organismo internacional.

A fim de identificar o que será possível extrair dos documentos e como essas informações dialogam com os objetivos da análise, a pesquisadora fez uma análise das diretrizes dos dossiês de candidatura para patrimônios materiais e imateriais. Ambos os documentos possuem seções com os seguintes objetivos e temáticas: identificação do bem cultural, descrição do bem cultural, justificativa da inscrição, contribuição para garantir visibilidade e conscientização do significado daquele bem e medidas para encorajar o diálogo, proteção, gestão e salvaguarda do patrimônio. Segue quadro comparativo das diretrizes comuns para os dossiês de adesão à Lista do Patrimônio Mundial, criado para o reconhecimento de bens materiais e mistos, e à Lista Representativa do Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade, para os bens imateriais.

Quadro 1 – Comparação entre as Listas dos Patrimônios Mundiais materiais e imateriais

Lista do Patrimônio Mundial	Lista Representativa do Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade
-----------------------------	---

<sup>28</sup> No caso dos patrimônios imateriais a participação dos grupos sociais é obrigatória pois o processo de patrimonialização internacional exige termo de consentimento das comunidades envolvidas.



Identificação do bem	Identificação e definição do bem
Descrição do bem	Identificação e definição do bem
Justificativa da inscrição	Contribuição para garantir visibilidade e conscientização do significado daquele bem e para encorajar o diálogo
Proteção e gestão	Medidas de salvaguarda
Documentação	Documentação
Assinatura em nome do(s) Estado(s) parte	Assinatura em nome do(s) Estado(s) parte

Dentre os elementos solicitados e disponibilizados na estrutura dos dossiês de candidatura, os que se mostram mais relevantes para a análise aqui proposta são identificação e descrição do bem cultural e justificativa de inscrição, pois são esses elementos que possibilitam identificar os grupos detentores do patrimônio, as narrativas institucionais sobre o patrimônio e a construção de sentidos e significados e de imagens dos grupos raciais que compõem o patrimônio. Eventualmente as medidas de proteção e salvaguarda poderão também trazer informações relevantes para a análise. Desta forma, a pesquisa enfatizou estas partes da estrutura de dossiê a fim de identificar e analisar

aquilo a que se propõe. Em consequência das restrições de tempo do mestrado e da objetividade da pesquisa, os anexos dos dossiês não foram analisados, mas encoraja-se que pesquisas futuras se aprofundem nestas partes do texto.

Os documentos analisados foram obtidos tanto no site do IPHAN quanto no site da UNESCO, com preferência para os documentos em português. Os dossiês da expressão gráfica e oralidade entre os Wajãpi e do Samba de roda do recôncavo baiano não estão disponíveis nesses sistemas. Para adquiri-los, a pesquisadora entrou em contato com o Departamento de Patrimônio Imaterial do IPHAN, o Arquivo Central do Instituto e com a representação do Brasil junto à UNESCO. A última informou não dispor dos documentos e sugeriu contato com o IPHAN. O Departamento do Patrimônio Imaterial não localizou os arquivos e encaminhou a solicitação para o Arquivo, que enviou um documento incompleto referente ao dossiê de candidatura da expressão gráfica e oralidade entre os Wajãpi, faltando metade das páginas. Na indisponibilidade do dossiê completo, a análise foi aplicada à versão encaminhada pelo IPHAN e para complementá-lo trabalhou-se também o vídeo disponível no site da UNESCO.

O documento do Samba de Roda não foi encontrado por nenhum dos órgãos responsáveis e, por isso, foi o único patrimônio do período proposto que não foi analisado. Vale notar que outros dossiês também aparentam estar incompletos, como é o caso do dossiê do Parque Nacional da Serra da Capivara. No entanto, por falta de resposta dos órgãos responsáveis quanto ao estado do documento, prosseguiu-se com a análise. Buscou-se complementar a pesquisa a partir das descrições de tais bens no site da UNESCO. Os contatos com o IPHAN e a representação do Brasil na UNESCO encontram-se disponíveis nos apêndices.

Dito isto, prossegue-se para a análise de conteúdo aplicada aos dossiês de candidatura de patrimônios culturais brasileiros a Patrimônio Mundial durante o período de 1980 a 2019. A primeira subseção traz um panorama geral da aplicação das categorias mobilizadas para analisar a representação do patrimônio cultural, comparando todas as categorias entre si. As demais subseções apresentam os resultados e interpretações e estão divididas por categorias da *representação patrimonial*, são elas: simbolismo, grupos sociais, ações e expressões estatais e relação Estado-sociedade. Cada subseção avalia uma categoria internamente e investiga as correlações com outros elementos a partir dos dados de correlações fornecidos pelo Atlas.ti.

Os dados estão divididos em três frentes de comparação: entre os três períodos do patrimônio material, entre os bens imateriais e entre os valores totais para bens materiais e

imateriais. A análise separou os patrimônios materiais dos imateriais em razão das diferenças de caráter e objetivos entre os dois, enquanto o primeiro compreende elementos inanimados, que surgem da intervenção dos seres humanos, o segundo diz respeito às interações, práticas e expressões culturais humanas. A teoria denota diferenças características descritivas e interpretativas entre os patrimônios para tornar a compreensão da realidade mais didática, no entanto, na prática, os dois tipos de patrimônio podem dispor de ambas as características.

Após explorar cada classe de patrimônio separadamente, aplica-se comparação entre os dois. Os quinze bens materiais analisados foram divididos em três períodos: o primeiro vai de 1980 a 1985, o segundo agrupa os anos de 1986 a 2001 e o terceiro de 2010 a 2019. O hiato entre 2001 e 2010 ocorreu por falta de reconhecimentos de bens culturais brasileiros no período na UNESCO, sugere-se que o motivo de tal lacuna seja explorado em outras pesquisas. Os cinco bens imateriais pertencem a um mesmo grupo de análise e abarcam o período de 2008 a 2019.

O primeiro período do patrimônio material congrega o Centro Histórico de Ouro Preto (MG) (1980)<sup>29</sup>, primeiro bem cultural brasileiro reconhecido pela UNESCO, o Centro Histórico de Olinda (PE) (1982), as Missões Jesuíticas Guaranis no Brasil, ruínas de São Miguel das Missões (RS) (1983), o Santuário do Nosso Senhor Bom Jesus de Matozinhos de Congonhas (MG) e o Centro Histórico de Salvador (BA), ambos reconhecidos em 1985. O segundo período, de 1986 a 2001 conta com: O Plano Piloto de Brasília, Distrito Federal (1987), o Parque Nacional da Serra da Capivara (1991), o Centro Histórico de São Luís (MA) (1997), o Centro Histórico de Diamantina (MG) (1999) e o Centro Histórico de Goiás (GO) (2001). Os patrimônios materiais que integram o terceiro período, de 2010 a 2019 são: Praça São Francisco, em São Cristóvão (SE) (2010), o Rio de Janeiro, paisagens cariocas entre a montanha e o mar (RJ) (2012), o Conjunto Moderno da Pampulha - Belo Horizonte (MG) (2016), o Cais do Valongo (RJ) (2017) e Paraty e Ilha Grande (RJ): Cultura e Biodiversidade (2019). Os cinco bens imateriais analisados são: Expressão gráfica e oralidade entre os Wajãpi (2008), primeiro bem imaterial brasileiro a ser reconhecido, Frevo: arte do espetáculo do carnaval de Recife (2012), Círio de Nazaré (2013), Roda de Capoeira (2014) e Bumba-meu-boi (2019).

O objetivo da análise é avaliar a *representação patrimonial* ao identificar os grupos sociais representados pelo patrimônio, os sentidos atribuídos aos bens culturais e narrativas estatais

---

<sup>29</sup> As datas inseridas entre parêntesis dizem respeito ao ano de reconhecimento internacional dos patrimônios pela UNESCO.

promovidas nos dossiês de candidatura dos patrimônios brasileiros às Listas do Patrimônio Mundial. A fim de identificar os resultados e interpretá-los, cada subseção emprega análise comparativa entre os três períodos de reconhecimento dos patrimônios materiais, identificação dos elementos relativos aos bens imateriais e comparação entre os dois tipos de patrimônio. Os resultados são apresentados por meio de tabelas com valores absolutos (n) das codificações utilizadas para cada elemento e valores relativos (%). Os primeiros correspondem ao número de vezes que cada categoria foi identificada nos documentos analisados.

As porcentagens das tabelas são calculadas com base no valor total das menções para cada período e tipo de patrimônio e dentro de cada categoria, exceto na primeira subseção em que os dados são calculados com base no todo das categorias. Todas as porcentagens são calculadas de forma relativa à coluna. Cada código, elementos internos às categorias e identificados com um ponto nas tabelas, compreende o valor total da soma das menções relativas aos subcódigos, internos aos códigos e indicados pelas setas. Utilizou-se essa estratégia para que seja possível comparar as possíveis alterações no grau de importância de determinados elementos ao longo do tempo e entre os bens materiais e imateriais.

O critério de análise enfatiza a semântica, apesar de não ignorar a sintaxe. Ou seja, a codificação é feita com base no contexto de frases e parágrafos (BARDIN, 2011). O trabalho, no entanto, não ignora a importância do uso de determinadas palavras e suas sintaxes e, por isso, utiliza esses conhecimentos para auxiliar a interpretação. Nesse sentido, a pesquisa identifica e considera ao longo das codificações termos como mito, mulatos e mestiços, índios, indígenas, bandeirantes, jesuítas, Igreja, viajantes, turistas, turismo, dança, música, arquiteta/o, artista, centro histórico e cidade colonial.

### 5.1. A representação patrimonial: um comparativo de todas as categorias

**Tabela 1 - Comparativo de todas as categorias para bens imateriais e materiais**

	<b>Patrimônios imateriais</b>	<b>Patrimônios materiais</b>
	<b>n</b>	<b>n</b>
● Ações e expressões do Estado	211	1458
→ Instituições estatais e o patrimônio/ fazer patrimonial	10	134
→ Órgãos e instituições estatais atuantes na patrimonialização/ preservação	73	253

	<b>Patrimônios imateriais</b>	<b>Patrimônios materiais</b>
→ Processo de colonização	3	234
→ Homenagem a grupos minoritários	35	79
→ Homenagem a grupos/ ideias dominantes	0	300
→ Narrativa racial indefinida	4	5
→ Narrativas críticas às desigualdades raciais	55	45
→ Narrativas que contribuem com as desigualdades raciais	12	139
● Grupos sociais e suas interações	374	1959
→ Grupos dominantes	54	1105
→ Grupos marginalizados	164	349
→ Grupos religiosos	15	158
→ Outros grupos sociais	49	78
→ Participação e interação entre grupos	77	36
→ Trabalhadoras/es da cultura	15	233
● Relação Estado-sociedade	236	121
→ Conflitos nas relações raciais	2	39
→ Participação de movimentos sociais, associações e/ou ONGs no patrimônio/ fazer patrimonial	26	5
→ Participação social no processo de patrimonialização	67	31
→ Participação de movimentos sociais, associações e/ou ONGs na patrimonialização	138	46
→ Percepção dos grupos envolvidos sobre a patrimonialização	3	0
● Simbolismo	534	3132
→ Dimensão econômica	45	363
→ Expressões artísticas e culturais	258	149
→ Heranças culturais	57	426
→ Interação seres humanos-meio ambiente	13	35
→ Valor estético	6	1114
→ Valor histórico	39	520
→ Visão de mundo e religiosidade	116	525

Esta tabela objetiva mostrar as principais diferenças entre os patrimônios imateriais e materiais e a forma como eles representam o patrimônio cultural. No tangente às ações e expressões

do Estado, os primeiros voltam-se à abordagem e homenagem a grupos minoritários a partir de uma maior parte de narrativas críticas às desigualdades sociais, enquanto o segundo enfatiza grupos e ideias dominantes a partir de perspectivas que contribuem com as desigualdades raciais.

Enquanto as instituições estatais estão mais presentes na construção do patrimônio material, elas têm maior atuação no processo de patrimonialização dos imateriais, o que indica que os primeiros foram feitos por e para grupos dominantes atuantes no controle do Estado. Essa hipótese fica ainda mais evidente quando se nota que as narrativas relativas ao processo de colonização e as heranças coloniais europeias prevalecem nos bens materiais.

Quanto aos grupos sociais, segunda categoria mais mencionada nos dossiês após o simbolismo, nota-se predominância de menções a grupos minoritários nos bens imateriais enquanto os dominantes prevalecem nos materiais. As razões para isso serão exploradas ao longo da análise desta categoria na subseção específica para ela. Os grupos religiosos são relevantes para ambos os tipos patrimoniais, com destaque para os materiais, apesar das diferentes abordagens, o que também será destrinchado nas próximas seções.

Outros grupos sociais aparecem com maior frequência nos dossiês imateriais porque as políticas para os materiais, como o tombamento, por terem maior tempo de aplicação estão mais consolidadas. Assim, falta na literatura e nas demais fontes utilizadas como base para a elaboração dos códigos deste trabalho previsões dos outros grupos presentes nos imateriais. A participação e interação entre grupos sociais, por estar mais presente nos dossiês imateriais, demonstra a natureza desses patrimônios, mais dependentes da interação humana e das práticas culturais. Assim, o estímulo ao contato e à participação social nas práticas patrimoniais caracteriza os bens imateriais enquanto para os materiais essa presença e atuação não são tão fortes. As/os trabalhadoras/es da cultura, elemento de grupos sociais menos mencionado nos dossiês imateriais, aparece com maior frequência nos materiais devido à relevante participação de artistas e arquitetos nas construções e obras artísticas e arquitetônicas.

Como, de forma geral, não foi o Estado que construiu os bens imateriais, a interação entre ele e a sociedade civil, em especial os grupos detentores, tende a ser maior, e o é, quando se olha para os dados. Isso ocorre, também, em razão da natureza dos bens imateriais, como são envoltos de expressões e práticas artísticas e culturais, sua documentação e inventariação é mais dependente das comunidades detentoras. Sendo assim, enquanto os conflitos nas relações raciais estão mais presentes nas narrativas dos patrimônios materiais, devido ao período histórico das narrativas e às

relações envolvidas na construção do patrimônio material, nos imateriais evidencia-se maior participação da sociedade civil no fazer patrimonial e na patrimonialização.

Nota-se que a construção de significados identificada pela categoria simbolismo é a mais mencionada em ambos os tipos de patrimônio. Os sentidos do patrimônio material estão mais atrelados a seu valor estético, enquanto os imateriais têm seus significados ligados às expressões artísticas e culturais e às visões de mundo e religiosidade. O valor histórico, a dimensão econômica e as heranças culturais também são mais dominantes no patrimônio material, enquanto a interação entre seres humanos e meio ambiente prevalece no imaterial. As categorias e dimensões serão mais bem explicadas nas próximas seções e, assim, algumas das dúvidas que surgiram a partir da tabela acima poderão ser explicadas. As subseções seguintes seguem a ordem decrescente de menções das categorias para o patrimônio material – do simbolismo à relação Estado-sociedade.

## 5.2. Simbolismo

Conforme já mencionado, o simbolismo é a dimensão que olha para os sentidos e significados atribuídos ao patrimônio pela sociedade e por entidades estatais. Desta forma, esta seção objetiva compreender os principais significados atribuídos aos patrimônios materiais e imateriais brasileiros reconhecidos pela UNESCO, conforme informações fornecidas por documentos e narrativas estatais. Para isso, são consideradas a dimensão econômica, as heranças culturais, as expressões artísticas e culturais, a interação entre seres humanos e meio ambiente, o valor estético e o valor histórico dos patrimônios. Os valores absolutos (n) apresentados nas tabelas representam o total de menções para a categoria de grupos sociais e os valores relativos (%) dizem respeito à porcentagem do código calculado pelo total da coluna.

### 5.2.1. Dimensão econômica

Esta seção propõe abordar a dimensão econômica do simbolismo. Isso é feito a partir da interpretação dos dados relativos ao número de codificações para a dimensão e seus respectivos subcódigos, bem como pela correlação entre esses códigos e outros elementos de análise que influenciam na sua interpretação. As análises e interpretações estão divididas em três partes: comparação entre os três períodos do patrimônio material, comparação entre os cinco patrimônios imateriais reconhecidos e comparação entre os bens materiais e imateriais. Os valores apresentados nas tabelas são relativos ao total de menções para a categoria de simbolismo. Essa dimensão é

relevante para compreender os sentidos econômicos atribuídos aos patrimônios pelo Estado e assim, contribuir na interpretação das desigualdades entre os grupos sociais presentes e ausentes das narrativas patrimoniais.

**Tabela 2 - Dimensão econômica para os patrimônios materiais**

	Primeiro período - 1980 a 1985		Segundo período - 1986 a 2001		Terceiro período - 2010 a 2019		Totais
	n	%	n	%	n	%	n
● Dimensão econômica	108	9,8%	157	20,7%	98	10,1%	363
→ Artesanato	3	0,3%	6	0,8%	0	0,0%	9
→ Comércio	30	2,7%	26	3,4%	15	1,6%	71
→ Gastronomia	2	0,2%	1	0,1%	6	0,6%	9
→ Mineração	19	1,7%	56	7,4%	2	0,2%	77
→ Industrialização	4	0,4%	13	1,7%	3	0,3%	20
→ Outros elementos econômicos	26	2,4%	24	3,2%	6	0,6%	56
→ Produção agrícola - monocultura	11	1,0%	12	1,6%	16	1,7%	39
→ Turismo	13	1,2%	19	2,5%	50	5,2%	82

No âmbito econômico, nota-se que no primeiro período de reconhecimento dos bens materiais prevalece o comércio, seguido de outros elementos econômicos e da exploração de minérios. Cresce no segundo período a ênfase na dimensão econômica, que passa a contar com 20,7% das menções da categoria simbolismo, composta majoritariamente pelos subcódigos exploração de minérios, com 7,4% das menções para simbolismo e, em sequência, comércio, com 3,4%. Apesar da queda de peso da dimensão econômica no período seguinte, este elemento continua relevante para a interpretação do patrimônio cultural, com 10,1% das menções no último período, marcadas pelo turismo, seguido da monocultura e do comércio.

Percebe-se, portanto, a manutenção da importância do comércio em todas as fases, com preponderância para o primeiro momento. Já a mineração prevalece nos dois primeiros períodos, com ênfase no segundo e perde a relevância no terceiro momento, o que indica não apenas uma queda na abordagem de cidades do ciclo do ouro, como da centralidade da mineração nas narrativas patrimoniais. As menções à monocultura e ao turismo têm notável crescimento ao longo do tempo.



O comércio tem papel importante no primeiro período principalmente em virtude dos dossiês de Salvador, com 76,7% das referências a ele no período, Olinda e Congonhas, a primeira com 16,7% das menções e a segunda com 3,3%. Por serem cidades do início da colonização, Salvador e Olinda enfatizam as trocas comerciais entre metrópole e colônia no âmbito do processo de colonização, principalmente devido à produção de açúcar, atividade que integra a história e a identidade das cidades. Os trechos do dossiê de Salvador abaixo enfatizam o papel do capitalismo e da produção açucareira na história da cidade.

A instituição do Governo-Geral do Brasil e a fundação de sua primeira capital - Salvador - são consequências do processo de expansão da sociedade europeia, levado a efeito pelo capitalismo em sua primeira fase, sendo a cultura renascentista seu suporte (SUBSECRETARIA DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (SPHAN), 1983, p. 41).

O porto, bastante frequentado, abrigava os navios que traziam as mercadorias do exterior e levavam o açúcar do Recôncavo e os produtos primários exportáveis (SPHAN, 1983, p. 47).

Em São Miguel das Missões, há uma menção ao comércio relativa à exploração da erva mate. Em Congonhas, a codificação do comércio ocorre devido à mudança de funcionalidade dos imóveis dos arredores do local, antes dedicados a receber devotos, hoje centros comerciais.

A exploração de minérios nesse período é o que traz sentido para a expansão territorial em direção à atual Minas Gerais. Essa categoria prevalece nas narrativas sobre Ouro Preto e Congonhas, pois a construção dessas cidades e de seus monumentos está atrelada à exploração de ouro. O código mineração para a conjuntura de 1980 a 1985 apresenta correlação principal com o catolicismo, a Igreja Católica, os monumentos arquitetônicos e as técnicas de belas-artes, já que as Igrejas, consideradas monumentos, compõem as cidades do ciclo do ouro e muitas são decoradas com esse e outros metais preciosos advindos da exploração da região. Os trechos dos dossiês de Congonhas e Ouro Preto, respectivamente, abordam o papel dessa atividade na construção de sentidos dos patrimônios e sua relação com o catolicismo:

No início, eram construções rudimentares ou modestas capelas de material ordinário, geralmente de madeira ou de pau-a-pique como as cabanas dos primeiros povoamentos, mas, pouco tempo depois, com o extraordinário desenvolvimento da produção aurífera, suntuosas igrejas barrocas foram construídas, inteiramente revestidas de talha dourada, como as construídas à época no litoral brasileiro e em Portugal (SUB-SECRETARIA DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (SPHAN), 1984, p. 4).

A riqueza de suas minas levou Vila Rica a seu apogeu de meados ao final do século XVIII, período durante o qual foram construídas as duas igrejas paroquiais, a Igreja do Rosário dos Homens Negros, a de Santa Efigênia, a do Carmo e a de São Francisco de Assis que são ornamentadas de obras de talha e de pinturas, trabalhos de uma plêiade de artistas, entalhadores, escultores, pintores, entre os quais se destaca por sua personalidade

inigualável o notável escultor e arquiteto Antonio Francisco Lisboa, o Aleijadinho (1738 - 1814) (IPHAN, 1979, p. 10).

O turismo é o terceiro elemento<sup>30</sup> mais codificado para o primeiro período, especialmente em Congonhas e no território das Missões e está atrelado ao catolicismo e seus valores. Em São Miguel das Missões o turismo abrange a memória do período inicial de colonização com a catequização de grupos indígenas por padres jesuítas, que decorre na construção de centros urbanos com casas, escolas e igrejas para que as missões católicas fossem implementadas. O Estado objetiva atrair investimentos e mobilizar as atividades econômicas por meio do valor histórico do bem. Em Congonhas o turismo concentra-se na visitação ao Santuário Católico planejado e elaborado pelo Aleijadinho e seu ateliê. A construção de interesse pelo catolicismo e pelo valor estético do bem cultural atrai interesses econômicos e potencializa o turismo nesses locais.

Para o segundo período, de 1986 a 2001, a dimensão econômica é mais presente do que nos outros períodos, o que ocorre em virtude do papel da mineração, do comércio e do turismo. A codificação concentra-se nos dossiês de Goiás, São Luís e Diamantina. Em Diamantina e na Cidade de Goiás prevalecem as menções à mineração de diamante e ouro, respectivamente. A mineração integra o processo de colonização, expansão e interiorização do território brasileiro e as narrativas enfatizam as heranças europeias e a participação de homens, grupos colonizadores e bandeirantes nesse processo. Desta forma, vale mencionar trecho extraído do dossiê de Goiás, documento que conta com mais de 50% das menções à mineração para o período:

As origens da cidade de Goiás estão estreitamente ligadas à história das expedições dos bandeirantes (aventuras mais ou menos oficiais) originárias de São Paulo para explorar o interior do Brasil. A expedição dirigida por Fernão Dias Pais explorou (1673-1681) a atual região de Minas. Já a dirigida por Bartolomeu Bueno da Silva explorou (1682) a atual região de Goiás e encontrou um pouco de ouro próximo ao rio Vermelho, pequeno afluente do rio Araguaia (IPHAN, 2000, p. 8, tradução livre).

Após o ciclo do ouro na Cidade de Goiás cresce a expansão agro-pastoral, que mobiliza trocas comerciais tanto internas, devido à interiorização do território brasileiro e ao subsequente crescimento do mercado interno, como externas, na lógica das relações com países europeus como herança da dinâmica colônia-metrópole. O dossiê da cidade conta com aproximadamente 27% das menções ao comércio entre 1986 e 2001. A mudança nas dinâmicas econômicas traz à cidade papel relevante na criação de gado e na produção de tabaco, café e algodão, este último também relevante para São Luís.

---

<sup>30</sup> O código “outros elementos” não foi considerado nessa contagem por não abordar tema específico.

O dossiê de São Luís congrega cerca de 46% das codificações relativas ao comércio no segundo período, seguido de Goiás e Brasília, esta com aproximadamente 15,4%. Os dados para cada dossiê estão disponíveis no apêndice. Nesse período, a principal correlação com as zonas comerciais, pensadas para integrar as estruturas da cidade, vem das instituições privadas, seguidas de entidades estatais. Compreende-se, assim, que as zonas comerciais são majoritariamente compostas por instituições privadas. Trecho extraído do dossiê de São Luís contribui para essa argumentação:

No bairro da Praia Grande: o Projeto Piloto Habitação permitiu a completa restauração de um sobrado do Centro Histórico e sua adaptação para dez famílias que aí vivem em excelentes condições de segurança e higiene. No térreo foram instaladas duas lojas, para manter a tradição do uso misto residencial/comercial. Essa solução contribuiu para melhorar as condições de manutenção do imóvel restaurado e fortalecer os laços dos cidadãos com o espaço urbano (IPHAN, 1997, p. 32).

As menções ao turismo cultural, o terceiro elemento de relevância para o segundo período do patrimônio material, concentram-se em Diamantina, com cerca de 42% das codificações de turismo no período, e São Luís, com mais de 31%. Essa atividade econômica está associada ao espaço urbano, à beleza estética e ao patrimônio arquitetônico. Essas associações são evidenciadas pelos dados fornecidos pelas planilhas de correlações nos projetos do Atlas.ti, disponíveis nos apêndices.

Ademais, os planos de restauração e preservação do patrimônio objetivam promover o turismo, como consta no projeto de promoção do turismo cultural do dossiê de São Luís: "as atividades turísticas ao criar empregos e recursos, contribuem de maneira evidente para a revitalização econômica do Centro e para a preservação do patrimônio cultural. Esse subprograma tende a direcionar uma parte dos investimentos exclusivamente para a utilização do potencial turístico" (INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN), 1997, p. 27). Na Serra da Capivara, o valor histórico e o turismo se associam em virtude do valor arqueológico do local e da educação patrimonial promovida pelo Museu do Homem Americano.

Para o terceiro período, de 2010 a 2019, o turismo cresce em relevância se comparado com os outros períodos. Ao analisar individualmente cada dossiê identificou-se que esta atividade é a principal para todos os patrimônios materiais e aparece geralmente como objeto final das políticas de preservação do patrimônio, ou seja, o Estado busca investir na restauração para atrair o turismo.

O Rio de Janeiro conta com cerca de 60% das menções ao turismo no período, por isso, a principal correlação desta atividade é com paisagens culturais, seguida da atuação de órgãos e

instituições estatais nas políticas de preservação do patrimônio. A monocultura, centralizada na produção do açúcar e do café, integra período importante da história da cidade em momento anterior aos investimentos em preservação ambiental e turismo e é lembrada no dossiê a partir de homenagens a homens europeus. A preocupação e ênfase na atividade turística se intensifica com a vinda da corte portuguesa para o Brasil em 1808, que leva à construção de parques e monumentos destacados no dossiê, como o Jardim Botânico. O turismo também compõe desde a construção até os planos de gestão e preservação do patrimônio, conforme consta nas narrativas do dossiê e nos extratos apresentados abaixo.

A presença de viajantes, artistas e naturalistas no Rio de Janeiro tem como data mais expressiva a vinda da corte portuguesa para o Brasil em 1808. Além de algumas medidas urbanizadoras efetivas, a cidade foi objeto de produção textual e iconográfica, decorrente de um dos fenômenos mais característicos da história moderna e contemporânea ocidental: as viagens, não mais aquelas de conquista empreendidas a partir do Renascimento, mas em seu sentido moderno de apossar-se do mundo, pelo inventário da natureza (IPHAN, 2012a, p. 38).

A história e o desenvolvimento da relação contígua entre o mar e o Parque do Flamengo marcaram o espaço como lugar especial da paisagem no cotidiano de moradores e turistas. O sol, o ar livre e a oxigenação, o uso de áreas amplas para a realização das práticas esportivas foram valorizados pelo embelezamento da orla e de sua acessibilidade (IPHAN, 2012a, p. 47).

Por fim, o comércio no terceiro período se relaciona com o processo de colonização e abrange grupos colonizadores e europeus. Aproximadamente 40% desses códigos concentram-se no dossiê do Rio de Janeiro, dada a relação colônia-metrópole, como mostra o trecho abaixo.

Após a fundação da cidade do Rio de Janeiro, os portugueses distribuíram sesmarias – a primeira delas concedida aos padres jesuítas - e intensificaram o plantio da cana de açúcar, que passou a ocupar as planícies, bem como a extração de madeira para transformar-se em lenha e carvão. Os engenhos e moinhos exigiam a proximidade de água corrente em quantidade para geração de força motriz e por isso instalaram-se na base do Maciço da Tijuca, onde as vertentes encontravam a planície. Em 1590 havia seis engenhos de cana-de-açúcar na cidade; em 1728, o número subiu para 32; e em 1797 já eram 120. [...] Na segunda metade do século XVIII o plantio do café foi introduzido no Rio de Janeiro. Em 1760 já havia mudas plantadas no Convento dos Barbons, centro da cidade, onde se fazia aclimação de plantas exóticas. Com a abertura do comércio para os países estrangeiros, em 1808, muitos imigrantes que aqui aportavam eram senhores de fazenda, atraídos pela manutenção da mão de obra escrava, que trouxeram novas técnicas de plantio e beneficiamento do café, adotando uma produção em larga escala (IPHAN, 2012a, p. 32).

Ainda, como o trecho acima aborda, o papel do mercado de escravizados no Rio de Janeiro foi central para o desenvolvimento da cidade. O Cais do Valongo, localizado na cidade, foi o “principal porto de entrada de africanos escravizados no Brasil e nas Américas [...] [e] local de memória da violência contra a Humanidade representada pela escravidão, e de resistência, liberdade e herança” (IPHAN, [s.d.]). Desta forma, para o dossiê do Cais, o comércio é a principal

atividade abordada no âmbito da dimensão econômica do patrimônio. O documento conta com cerca de 33% das menções ao comércio no terceiro período.

Frente ao exposto, percebe-se que o processo de colonização e a influência das relações metrópole-colônia permeiam a dimensão econômica nas narrativas dos dossiês de forma constante ao longo dos anos. O sistema produtivo de monocultura é um dos elementos determinantes nessa dinâmica de influência colonial e tem impactos na economia dos patrimônios culturais e em suas práticas até os dias atuais, como se pode perceber nas narrativas dos dossiês mais recentes. Já a função econômica da mineração na formação dos bens culturais, apesar de ter papel fundamental nas narrativas do segundo período, perde espaço no último período, mesmo com o reconhecimento de patrimônios localizados em Minas Gerais. O catolicismo, fortemente presente nas atividades econômicas dos primeiros períodos, também perde espaço ao longo do tempo, o que poderá ser visto a partir dos dados da dimensão religiosa do simbolismo. Já o turismo mantém-se atrelado ao valor estético dos patrimônios, mas perde sua função de educação religiosa e passa a integrar projetos de formação histórica e de restauração e preservação patrimonial pelo Estado.

Enquanto elementos como o turismo, a mineração, o comércio e a monocultura mobilizam a dimensão econômica dos patrimônios materiais, a análise dos patrimônios imateriais revela o artesanato como principal elemento econômico, como mostra a tabela abaixo. As dimensões econômicas relacionam-se majoritariamente com as expressões artísticas e culturais, sejam elas conhecimentos e modos de fazer, música, danças ou eventos. Associam-se, ainda, a projetos estatais de preservação do patrimônio, seja pela elaboração de inventários e pesquisas, pela criação de centros de promoção do patrimônio e incentivos, parcerias e projetos ou por auxílios financeiros a essas práticas.

**Tabela 3 - Dimensão econômica para os patrimônios imateriais**

	2008 - Expressão gráfica e oralidade entre os Wajãpi		2012 - Frevo: arte do espetáculo do carnaval de Recife		2013 - Círio de Nazaré		2014 - Roda de Capoeira		2019 - Bumba-meu-boi		Totais
	n	%	n	%	n	%	n	%	n	%	n
● Dimensão econômica	11	7,9%	7	7,6%	11	14,7%	4	4,4%	12	8,7%	45
→ Artesanato	5	3,6%	5	5,4%	5	6,7%	4	4,4%	11	8,0%	30
→ Comércio	3	2,2%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	3
→ Culinária/gastronomia	2	1,4%	0	0,0%	2	2,7%	0	0,0%	0	0,0%	4
→ Industrialização	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	1	0,7%	1
→ Outros elementos econômicos	1	0,7%	0	0,0%	2	2,7%	0	0,0%	0	0,0%	3
→ Turismo	0	0,0%	2	2,2%	2	2,7%	0	0,0%	0	0,0%	4

O artesanato está presente nas técnicas de produção de vestimentas utilizadas no Frevo e no Bumba-meu-boi e dos brinquedos de miriti e outros produtos vendidos no Círio de Nazaré. Essa atividade integra, ainda, a produção de instrumentos do Bumba-meu-boi e da Capoeira e de artefatos do povo Wajãpi. O Círio de Nazaré é um evento de grandes proporções, costuma contar com mais de dois milhões de participantes, e mobiliza interesses comerciais dado o alto potencial de mercado consumidor. Ele concentra a maior parte das menções à dimensão econômica dentre os bens imateriais.

Os efeitos da globalização no comércio são mencionados em dois dossiês. Nas expressões Wajãpi, eles aparecem devido às interações entre essas comunidades e a sociedade capitalista, gerando necessidades financeiras. No Bumba-meu-boi, sente-se os impactos da industrialização na produção de algumas das vestimentas, antes feitas artesanalmente e hoje compostas por itens pré-fabricados.

O turismo é um elemento importante para o Círio de Nazaré pois o festival atrai turistas de todo o Brasil e do mundo, o que fortalece sua execução. As apresentações de Frevo ocorrem principalmente no período do carnaval e cativam a atenção de um público diversificado, também promovendo o turismo.

A culinária é uma parte também relevante do festival do Círio pois desperta interesse de diversos visitantes e promove a gastronomia paraense. Essa atividade enquadra-se na lógica de

movimentações financeiras e lucros por meio da cozinha. A gastronomia também é uma expressão cultural e pode ser enquadrada como conhecimentos e modos de fazer. Ambas as dimensões são consideradas na análise, no entanto, a culinária foi incluída na dimensão econômica a fim de pontuar seu caráter de atividade de geração de renda, considerado importante para diferenciar os patrimônios materiais e imateriais. Os grafismos Wajãpi também promovem a gastronomia mais voltada para lógica cultural e de visão de mundo. Eles falam da relação dos Wajãpi população com a comida e assim, associam-se à culinária.

Ao comparar as dinâmicas econômicas nos patrimônios imateriais e materiais a partir da tabela abaixo, percebe-se que a dimensão econômica tem maior peso nos segundos, haja vista que compõem 11,6% das codificações de simbolismo, enquanto para os imateriais esse valor é de 8,4%. Enquanto o artesanato é a principal atividade econômica dos bens imateriais, o turismo, a mineração e o comércio predominam nos patrimônios materiais. Ademais, se por um lado a gastronomia tem maior peso nos imateriais, a mineração e a monocultura sequer são mencionadas nesses tipos de patrimônio.

**Tabela 4 - Dimensão econômica - comparação entre patrimônios materiais e imateriais**

	Patrimônios imateriais		Patrimônios materiais		Totais
	n	%	n	%	n
● Dimensão econômica	45	8,4%	363	11,6%	408
→ Artesanato	30	5,6%	9	0,3%	39
→ Comércio	3	0,6%	71	2,3%	74
→ Culinária/ gastronomia	4	0,7%	9	0,3%	13
→ Exploração de minérios/ Mineração	0	0,0%	77	2,5%	77
→ Industrialização	1	0,2%	20	0,6%	21
→ Outros elementos econômicos	3	0,6%	56	1,8%	59
→ Produção agrícola - monocultura	0	0,0%	39	1,2%	39
→ Turismo	4	0,7%	82	2,6%	86

As diferenças entre os elementos econômicos dos bens imateriais e materiais mostram objetivos distintos para cada tipo apontando para uma maior associação do primeiro a populações minoritárias. O artesanato integra uma produção de menor escala com maior grau de personalização. É também uma atividade mais voltada para a subsistência, enquanto o comércio, a indústria e a exploração de minérios reproduzem uma lógica capitalista de produção padronizada

e em alta escala com fins de maximização de lucros. Tais características apontam para uma divisão em que a patrimonialização dos bens materiais concretiza pensamentos e estilos de vida de grupos colonizadores e dominantes no sistema capitalista enquanto os imateriais condizem com modos de viver de grupos minoritários e suas formas de integrar o capitalismo. Os demais códigos irão contribuir para identificar e interpretar essas diferenças.

### 5.2.2. Expressões artísticas e culturais e heranças culturais

Esta seção propõe abordar duas dimensões do simbolismo: expressões artísticas e culturais e heranças culturais. Isso é feito a partir da interpretação dos dados relativos ao número de codificações para cada dimensão e seus respectivos subcódigos, comparando-as dentro da categoria de simbolismo. Olha-se também para a correlação entre os códigos dessas dimensões e outros elementos que influenciam na sua interpretação. As análises e interpretações estão divididas em três partes: comparação entre os três períodos do patrimônio material, comparação entre os cinco patrimônios imateriais reconhecidos e comparação entre os bens materiais e imateriais.

**Tabela 5 - Expressões artísticas e culturais e heranças culturais para os patrimônios materiais**

	Primeiro período - 1980 a 1985		Segundo período - 1986 a 2001		Terceiro período - 2010 a 2019		Totais
	n	%	n	%	n	%	n
● Expressões artísticas e culturais	53	4,8%	28	3,7%	68	7,0%	149
→ Conhecimentos e modos de fazer	6	0,5%	0	0,0%	2	0,2%	8
→ Dança	2	0,2%	2	0,3%	3	0,3%	7
→ Demais formas de expressão artística e cultural	39	3,5%	20	2,6%	24	2,5%	83
→ Festividades, Celebração e Eventos	1	0,1%	1	0,1%	23	2,4%	25
→ Literatura	3	0,3%	3	0,4%	10	1,0%	16
→ Música	2	0,2%	2	0,3%	6	0,6%	10
● Heranças culturais	142	12,9%	105	13,9%	179	18,5%	426
→ Heranças africanas	2	0,2%	4	0,5%	70	7,2%	76
→ Heranças árabes/muçulmanas	8	0,7%	2	0,3%	0	0,0%	10
→ Heranças coloniais europeias	100	9,0%	59	7,8%	66	6,8%	225



	Primeiro período - 1980 a 1985		Segundo período - 1986 a 2001		Terceiro período - 2010 a 2019		Totais
→ Heranças europeias	21	1,9%	3	0,4%	23	2,4%	47
→ Heranças indígenas/ povos originários	4	0,4%	4	0,5%	3	0,3%	11
→ Heranças asiáticas	4	0,4%	0	0,0%	5	0,5%	9
→ Outras origens da construção cultural	3	0,3%	33	4,4%	12	1,2%	48

As expressões artísticas e culturais caracterizam o patrimônio a partir das práticas envolvidas no fazer patrimonial como forma de expressão cultural. Apesar de serem mais presentes no patrimônio imaterial, elas integram também os bens materiais e têm seu papel intensificado na compreensão dos sentidos patrimoniais ao longo dos anos, como pode ser visto com o crescimento das menções de 4,8% no primeiro período para 7% no último. A alteração deve-se ao aumento de menções a festividades, celebrações e eventos, concentrada nos dossiês do Cais do Valongo, com 56,7% das menções no último período, da Praça São Francisco, com 21,7% e do Rio de Janeiro, com 17,4%.

As menções a expressões artísticas e culturais do primeiro período relacionam-se com o valor estético dos patrimônios pelo estilo de belas-artes e com a religião cristã, com destaque para o catolicismo. Os principais grupos a integrarem essas expressões são homens artistas, artesãos, escultores e pintores. As referências concentram-se em Congonhas, que congrega 66% das menções a essa dimensão para o momento de 1980 a 1986, e Olinda, com 20,8%.

O Santuário do Nosso Senhor Bom Jesus de Matozinhos de Congonhas, patrimônio material do primeiro período, é valorizado por ser uma obra do pintor e arquiteto Aleijadinho, considerado pelo documento como um dos principais artistas brasileiros. A forma como o artista se expressa e os sentidos de sua obra, atreladas ao catolicismo, são destacados no dossiê, como o trecho abaixo demonstra, o que justifica o número significativo de codificações para expressões artísticas e culturais no período.

Os gestos e as atitudes próprias a cada profeta foram simetricamente orientados pelo Aleijadinho, em relação ao eixo central da composição geral do adro, de tal maneira que a visão de conjunto seja indispensável para apreender plenamente esses mesmos gestos e atitudes (SUB-SECRETARIA DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (SPHAN), 1984, p. 6).

Olinda é considerada cidade de artistas e local inspirador para as expressões culturais e, por isso, é o segundo patrimônio entre 1980 e 1985 que mais codifica expressões artísticas e culturais. Este código também aparece nos dossiês de Ouro Preto, Salvador e São Miguel das Missões em referência aos conhecimentos e modos de fazer arquitetônicos e estilos de construção relacionados às Igrejas Católicas e seus respectivos rituais religiosos.

As expressões artísticas e culturais estão bem distribuídas entre os patrimônios do segundo período e associam-se ao espaço urbano e à atuação de órgãos e instituições estatais na preservação do patrimônio. Em Diamantina, o dossiê indica que tais expressões manifestam-se na literatura, nas criações arquitetônicas e nas festas religiosas e populares. Em São Luís e em Brasília elas são vistas nos teatros, nos espaços culturais e nos centros de educação patrimonial, todos objeto de preservação e restauração pela atuação estatal. O documento da cidade maranhense aborda rituais de origem africana, como o Bumba-meu-boi, enquanto o de Brasília enfatiza as contribuições da classe trabalhadora nas manifestações culturais da história da cidade.

Para Goiás, menciona-se a influência dos viajantes europeus na cultura erudita da cidade apresentada no folclore, na literatura, no artesanato e na música. Por fim, a Serra da Capivara, por ter seu significado está atrelado aos primeiros vestígios da presença humana nas Américas, traz as expressões artísticas por meio das artes gráficas de populações ancestrais.

O crescimento de menções a expressões artísticas e culturais no período de 2010 a 2019 atribuído ao aumento de citações a festividades, celebrações e eventos marca este último momento do patrimônio material. Essas manifestações integram um contexto de valorização das heranças africanas e das religiões de matriz africana que impactam na projeção internacional do Brasil. Os principais grupos associados a essas manifestações são homens e grupos afrodescendentes. Isso ocorre em razão do dossiê do Cais do Valongo, que dispõe de 48,5% das menções a expressões artísticas e culturais do período e de 56,5% das menções a festividades.

Na virada para o século XX, expressando a resistência e afirmação da cultura negra na região do Cais do Valongo, surgiram as rodas de samba, que consagraram personagens hoje célebres no Brasil, como João da Bahiana, morador da Pedra do Sal. Filho de Perciliana Maria Constança, conhecida pelo nome de Tia Perciliana - uma das filhas de africanos que promovia celebrações de candomblé na região do Valongo - João da Bahiana participava dos batuques e cantorias que deram origem ao samba, que figura entre as mais relevantes criações artísticas afrodescendentes nas Américas (IPHAN, 2016b, p. 105).

Ao retirar o Cais do Valongo da análise identifica-se que as manifestações culturais estão associadas à literatura, a paisagens culturais e a grupos e ideias dominantes. Os eventos culturais

aparecem no dossiê de Paraty e Ilha Grande através de menções a 'rituais'<sup>31</sup> de grupos quilombolas, guaranis e caiçaras. No documento do Rio de Janeiro (RJ) e da Praça São Francisco fala-se em festas católicas. No RJ há menção e homenagem a poesias de viajantes europeus (homens) sobre a cidade. As expressões artísticas e culturais giram em torno da promoção “[d]a cidade e [d]a cultura do Rio de Janeiro no Brasil e no mundo” (IPHAN, 2012a, p. 9). Para a Pampulha, são consideradas as expressões características de movimentos artísticos e culturais influentes nos estilos arquitetônicos da cidade. Artistas e arquitetos, como Oscar Niemeyer, são os autores de tais manifestações que resultam na projeção cultural do Brasil.

Percebe-se que, apesar de o catolicismo perder espaço nas menções dos dossiês ao longo do tempo, mesmo ainda estando implícito em algumas das narrativas sobre festividades, a religiosidade mantém papel importante nas expressões culturais ao longo do tempo e passa a englobar outros grupos religiosos. Nota-se, ainda, o crescimento das funções e participações estatais nessas manifestações, especialmente para o segundo período, com certa estabilidade no último momento. Isso ocorre porque crescem as menções a investimentos estatais voltados para as atividades, centros e eventos culturais. O último período inova ao trazer heranças culturais e religiões de matriz africana para o debate de expressões culturais e festividades, o que ocorre principalmente por efeito do dossiê do Cais do Valongo, que tem se mostrado uma exceção até este momento do trabalho.

O valor estético dos patrimônios, especialmente no âmbito das expressões de belas-artes, do espaço urbano e das paisagens culturais resultantes da intervenção humana, dialogam com as expressões artísticas e culturais. A criatividade humana permeia estilos arquitetônicos e manifestações artísticas de arquitetos e artistas que resultam nas intervenções culturais, seja em Congonhas, Brasília, São Luís, Rio de Janeiro, Pampulha, dentre outros patrimônios, do reconhecimento mais antigo ao mais recente.

No tangente às heranças culturais, há um crescimento da participação desta dimensão quando comparada com as outras do simbolismo ao longo do tempo. Se no primeiro momento ela consiste em 12,9% das menções da categoria em análise, segue para 13,8% no segundo e chega a 18,5% no terceiro período. As heranças coloniais europeias são majoritárias nos dois primeiros.

---

<sup>31</sup> Essa palavra geralmente é usada em referência a expressões religiosas de grupos minoritários, com destaque para povos originários e grupos afrodescendentes, enquanto quando se trata do catolicismo as palavras utilizadas são eventos ou festas religiosas.

No entanto, decaem para o segundo lugar de importância ao serem ultrapassadas pelas heranças africanas no último momento. Para compreender esses movimentos, esta dissertação segue para analisar cada período em específico.

Entre 1980 e 1985 há apenas duas menções a heranças africanas, uma no contexto histórico da construção de Salvador e outra em referência às contribuições de afrodescendentes para a cidade de Olinda. As heranças indígenas também são pouco mencionadas e quando o são acompanham grupos afrodescendentes em um esforço narrativo de afirmar a contribuição de diferentes povos para a construção do Brasil, em proximidade com o pensamento de democracia racial, o que não se comprova quando comparados ao número de menções a heranças de grupos europeus, muito mais presentes e numerosas.

As heranças árabes e muçulmanas são brevemente mencionadas (0,7% das menções de simbolismo para o período) e geralmente estão associadas às influências nos estilos arquitetônicos, nas construções de casas e na utilização de muxarabis nos conjuntos urbanos e arquitetônicos do período. Enquanto as heranças africanas e indígenas juntas são apenas 0,5% das codificações de simbolismo deste conjunto temporal, as heranças europeias e coloniais europeias contam com 11% das referências dos aproximadamente 12,9% relativos a heranças culturais. As duas últimas integram narrativas do processo de colonização e homenageiam grupos e ideias dominantes. O dossiê de Salvador agrega 55% das menções a heranças coloniais entre 1980 e 1985 por ser um documento mais extenso. O restante das codificações está difuso entre os demais patrimônios.

As referências a heranças coloniais europeias são predominantes em todos os dossiês do período. Elas integram um contexto de narrativas sobre o processo de colonização e englobam a atuação de instituições religiosas ligadas ao catolicismo. Contam, ainda, com a participação majoritária de homens, seja por meio de técnicas e práticas de belas-artes, ou por meio de citações e homenagens a figuras associadas ao patrimônio, como demonstra a tabela abaixo e a citação de trecho do dossiê de Salvador.

Smith vê na fachada do conjunto uma influência do Padre de Mafrá de Ludovice. Esta tendência ao neoclássico se percebe em outras igrejas que receberam seus componentes de Lisboa como a de Nossa Senhora do Pilar, em Santana. Seu interior é a primeira demonstração completa do barroco de D. João V no Brasil (SUBSECRETARIA DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (SPHAN), 1983, p. 8–9).

**Tabela 6 - Co-ocorrências para heranças coloniais europeias – primeiro período dos patrimônios materiais**

Código	n
Heranças coloniais europeias	100
Instituições religiosas e o patrimônio/ fazer patrimonial	55
Catolicismo	46
Homens	46
Belas-artes: monumentos, esculturas e pinturas	40
Processo de colonização	37

A tabela mostra que das 100 menções a heranças coloniais europeias entre os anos 1980 e 1985, 55 também se referem a instituições religiosas majoritariamente ligadas ao catolicismo. Os homens também dominam as correlações com tais heranças. O legado europeu é, ainda, acompanhado das belas-artes e das menções ao processo de colonização.

No segundo período, as heranças indígenas concentram-se no dossiê de Goiás e trazem narrativas de democracia racial e mestiçagem ao mencionar as contribuições indígenas no uso de materiais locais para as construções. As práticas do **Bumba-meu-boi** citadas no documento de São Luís integram heranças dos povos originários em uma única abordagem que homenageia grupos minoritários – negros e indígenas.

As citações relativas a heranças árabes decaem do primeiro para o segundo período e aparecem nesse segundo momento nos dossiês de São Luís e Diamantina, novamente relacionadas aos estilos arquitetônicos herdados pela cultura lusitana, principalmente por meio dos muxarabis e dos azulejos. As heranças africanas apresentam um pequeno crescimento nessa faixa temporal, mas continuam restritas. Identifica-se breve homenagem às manifestações artísticas e culturais negras em São Luís através da menção ao Bumba-meu-boi, como já mencionado, e em Goiás o Grupo de Consciência Negra é citado no âmbito da participação da patrimonialização. Por outro lado, o dossiê, traz perspectivas de democracia racial e racismo, como, por exemplo, ao expor a segregação entre brancos e negros no espaço religioso sem apresentar perspectiva crítica.

O código “outras origens da construção cultural”, predominante nos dossiês de Brasília e da Serra da Capivara, é aplicado quando há menção a heranças culturais geralmente sem especificações e, por isso, não será aqui aprofundado. Por fim, as heranças coloniais europeias

prevalecem nos dossiês das chamadas cidades coloniais - São Luís, Diamantina e Goiás. Desta forma, o legado europeu se associa a narrativas do processo de colonização e a homenagem a grupos e ideias dominantes, com ênfase em grupos europeus, como demonstram os extratos dos dossiês de Goiás, São Luís e Diamantina, citados respectivamente abaixo.

Em sua planta e arquitetura, o centro histórico da cidade de Goiás é um excelente exemplo de cidade europeia admiravelmente adaptada às restrições climáticas, geográficas e culturais da América do Sul (IPHAN, 2000, p. 1).

As paisagens urbanas do século XIX, menos protegidas e há menos tempo que as do século XVIII, praticamente desapareceram como conjuntos homogêneos das grandes cidades brasileiras. Subsiste apenas o de São Luís que constitui, dessa forma, um testemunho excepcional sobre a formação da nação brasileira. Tanto mais excepcional por corresponder ao apogeu de São Luís, o que explica a beleza tão original desse conjunto, um dos raros bem sucedidos exemplos de aclimação em meio equatorial de modelos europeus (IPHAN, 1997, p. 8).

A arquitetura religiosa de Minas Gerais do século XVIII apresenta interpretações peculiares dos modelos culturais transplantados ao Brasil pelos colonizadores. Em Diamantina, ela foi enriquecida por uma série de características que a individualizam, particularmente no que concerne à pintura ilusionista dos tetos das Igrejas (IPHAN, 1999, p. 3, tradução livre).

Para o último período nota-se exponencial crescimento das menções a heranças africanas, com 7,2% das menções de simbolismo, ultrapassando os 6,8% das heranças coloniais europeias. No entanto, esse aumento concentra-se no dossiê do Cais do Valongo, que conta com 95,7% das codificações para esse elemento entre 2010 e 2019. No tangente às heranças culturais, ao comparar as heranças coloniais europeias e as heranças europeias com as heranças africanas, percebe-se que as duas primeiras prevalecem nos demais documentos do período. Já o Cais do Valongo, dentre as 83 menções a heranças culturais, mais de 80% correspondem a heranças africanas.

Das 70 menções a heranças africanas no terceiro período, 67 estão no dossiê do Cais do Valongo. Essas codificações agregam e homenageiam grupos afrodescendentes e possuem valor histórico arqueológico e de memórias da escravidão. Há, também influência africana na expressão da religiosidade.

A longa conexão da região do Cais do Valongo com a história e as culturas africanas não termina com a abolição da escravidão no Brasil em 1888. Nas décadas que se seguiram ao fim do tráfico atlântico e a abolição da escravidão africana, em casas de famílias negras, muitas vezes chefiadas por mulheres, tambores noturnos acompanhavam celebrações religiosas em que deuses de origem africana assumiam novas roupagens. Realizadas às escondidas e duramente reprimidas, guardavam forte relação com a África e o Atlântico que o cais, então oculto, ainda representava (IPHAN, 2016b, p. 104).

Ao retirar o Cais do Valongo da análise, restam apenas três menções às heranças africanas, estas associadas às heranças coloniais em narrativas que falam sobre as diferentes influências na

formação cultural brasileira. Percebe-se, ainda, associação com o pensamento de democracia racial, na medida em que há ênfase nas contribuições europeias com apenas algumas menções a heranças de outros grupos racializados, estas acompanhadas de ideia de convivência harmônica e igualitária, o que não ocorre de fato. É nesse contexto que o extrato do dossiê da Praça São Francisco abaixo se insere.

O monastério também é único porque foi enriquecido por um claustro, isto é, um trabalho artístico excepcional dentro da arte e arquitetura barroca. Para o uso de material regional, o calcário talha motivos vegetais, em parte inspirados na flora tropical. Tais razões constituem exemplos excepcionais da fusão de valores e cultura entre europeus, nativos e africanos, materializando um trabalho artístico sem precedentes (IPHAN, 2010, p. 2, tradução livre).

Apenas três menções às heranças culturais indígenas foram encontradas no período e integram os documentos da Praça São Francisco, do Cais do Valongo e de Paraty e Ilha Grande. A referência para o primeiro dossiê está transcrita acima. No segundo, faz-se menção a vestígios arqueológicos que testemunham a presença de brasileiros nativos na região do Valongo. No último a citação aborda a influência indígena na pesca praticada na região.

As heranças coloniais europeias do período trazem narrativas do processo de colonização e homenagens a grupos e ideias dominantes, geralmente relativas a homens, grupos colonizadores e europeus, com ênfase em sua participação na construção do patrimônio. O documento de Paraty exemplifica essas relações ao mencionar as influências coloniais europeias na arquitetura e em outros elementos da construção do Centro Histórico de Paraty. As correlações identificadas para heranças europeias é bem similar, com acréscimo de arquitetos e paisagistas dentre os grupos dominantes, com destaque para Burle Marx e Oscar Niemeyer, amplamente citados nos dossiês do Rio de Janeiro e da Pampulha.

Conclui-se que há preponderância tanto de heranças coloniais europeias quanto de heranças europeias, que juntas congregam cerca de 64% das heranças culturais mencionadas nos dossiês de patrimônios materiais. Elas mantêm associação com as narrativas do processo de colonização e com as homenagens a grupos dominantes, com ênfase em europeus, homens e colonizadores, ao longo do tempo. Assim como nas outras dimensões, a relação entre catolicismo e influências culturais europeias decai do primeiro para o último período. É importante, ainda, olhar para a forma como as narrativas estatais aborda as heranças indígenas e africanas, a fim de compreender os discursos debate racial priorizados. As influências dos grupos minoritários estão majoritariamente associadas a discursos racistas e de democracia racial ao decorrer dos três períodos analisados, ao

ponto em que o crescimento de homenagem a esses grupos e de suas associações com discursos antirracistas advêm do Cais do Valongo, como demonstrado pela interpretação dos dados adquiridos. Essas narrativas serão mais bem exploradas na interpretação das expressões estatais.

**Tabela 7- Expressões artísticas e culturais e heranças culturais para os patrimônios imateriais**

	2008 - Expressão gráfica e oralidade entre os Wajãpi		2012 - Frevo: arte do espetáculo do carnaval de Recife		2013 - Círio de Nazaré		2014 - Roda de Capoeira		2019 - Bumba-meu-boi		Totais
	n	%	n	%	n	%	n	%	n	%	n
• Expressões artísticas e culturais	59	42,4%	67	72,8%	24	32,0%	46	51,1%	62	44,9%	258
→ Conhecimentos e modos de fazer	9	6,5%	7	7,6%	5	6,7%	17	18,9%	9	6,5%	47
→ Dança	2	1,4%	19	20,7%	0	0,0%	3	3,3%	7	5,1%	31
→ Demais formas de expressão artística e cultural	30	21,6%	15	16,3%	5	6,7%	9	10,0%	17	12,3%	76
→ Festividades, Celebração e Eventos	0	0,0%	3	3,3%	12	16,0%	5	5,6%	17	12,3%	37
→ Literatura	0	0,0%	1	1,1%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	1
→ Música	1	0,7%	21	22,8%	0	0,0%	10	11,1%	11	8,0%	43
→ Tradições e expressões orais	17	12,2%	1	1,1%	2	2,7%	2	2,2%	1	0,7%	23
• Heranças culturais	9	6,5%	6	6,5%	4	5,3%	15	16,7%	23	16,7%	57
→ Heranças africanas	0	0,0%	3	3,3%	0	0,0%	15	16,7%	8	5,8%	26
→ Heranças árabes/muçulmanas	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	1	0,7%	1
→ Heranças coloniais europeias	0	0,0%	1	1,1%	0	0,0%	0	0,0%	3	2,2%	4
→ Heranças europeias	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	1	0,7%	1
→ Heranças indígenas/povos originários	9	6,5%	0	0,0%	1	1,3%	0	0,0%	3	2,2%	13



	2008 - Expressão gráfica e oralidade entre os Wajãpi		2012 - Frevo: arte do espetáculo do carnaval de Recife		2013 - Círio de Nazaré		2014 - Roda de Capoeira		2019 - Bumba-meu- boi		Totais
→ Outras origens da construção cultural	0	0,0%	1	1,1%	0	0,0%	0	0,0%	4	2,9%	5
→ Tradição familiar	0	0,0%	1	1,1%	3	4,0%	0	0,0%	3	2,2%	7

O principal elemento do simbolismo para os patrimônios imateriais é o de expressões artísticas e culturais, que congrega cerca de 48% das menções a esta categoria. Esta dimensão é também a principal ao olhar individualmente para cada bem imaterial reconhecido, com exceção do Círio de Nazaré, que centraliza as codificações em religiosidade. As expressões artísticas e culturais envolvem conhecimentos e modos de fazer, dança, música, festas, eventos e tradições orais.

Os conhecimentos e modos de fazer incluem a expressão cultural por meio de grafismos na cultura Wajãpi, as formas específicas de cantar, dançar e se expressar por meio do Frevo, os conhecimentos por trás da produção de vestimentas para o Frevo e o Bumba-meu-boi, de brinquedos miriti e artesanatos no Círio de Nazaré e de instrumentos da Capoeira. Integram esse subcódigo, ainda, os modos de tocar os instrumentos, cantar e se movimentar da Capoeira e do Bumba-meu-boi.

A dança é uma das principais formas de expressão do Frevo, com mais de 20% das menções no âmbito do simbolismo. Ela faz parte, também, das rodas de Capoeira e de Bumba-meu-boi, seja por meio de coreografias ensaiadas ou outros movimentos coordenados que integram tais expressões. Geralmente a música acompanha a dança, que juntas compõem um conjunto de expressões culturais. No dossiê do Frevo, a dança, a música e a literatura entrelaçam-se de modo que as duas primeiras são os principais elementos compositores dos sentidos do patrimônio e juntos agregam mais de 40% da categoria simbolismo. A literatura é a poesia encontrada nos lírios musicais. Por fim, no patrimônio dos Wajãpi, a dança e a música expressam as visões de mundo e as perspectivas do povo Wajãpi sobre a relação entre a comunidade e a natureza, construída pelas tradições orais.

As festividades estão majoritariamente associadas a crenças e rituais religiosos no patrimônio imaterial por suas menções estarem concentradas no Círio de Nazaré e no Bumba-meu-boi, expressões com essência religiosa. O catolicismo e o sincretismo religioso têm relação de igual peso com essas celebrações, o que será mais bem explorado na seção de religiosidade. A celebração faz parte, ainda, do dossiê do Frevo, por ser uma expressão ligada às festas de carnaval e da Capoeira, devido a eventos nacionais e internacionais dessa expressão.

No tangente às heranças culturais, prevalecem as africanas, vistas no Frevo, na Capoeira e no Bumba-meu-boi. Mais de 57% das codificações para heranças africanas dos bens imateriais estão concentradas no dossiê da Capoeira e dentre essas, as narrativas antirracistas predominam. As heranças indígenas são as segundas mais mencionadas no âmbito das heranças culturais e predominam nas expressões Wajãpi, que concentra quase 70% das codificações para essa dimensão nos bens imateriais, por ser uma prática diretamente associada à população indígena Wajãpi. O legado dos povos originários também é mencionado no dossiê do Círio de Nazaré e do Bumba-meu-boi.

As heranças coloniais e europeias estão presentes no Bumba-meu-boi como consequência da influência de colonizadores e do catolicismo nas práticas. No Frevo as heranças coloniais europeias são expressas em meio às menções ao Bloco Carnavalesco Misto das Flores que, apesar de o dossiê não mencionar, foi criado por um homem de origem portuguesa. O uso de pandeiros e adufes é trazido como herança árabe no Bumba-meu-boi.

Por fim, as tradições familiares, centralizadas nos dossiês do Bumba-meu-boi, do Círio de Nazaré e com uma breve menção no Frevo, falam sobre as transmissões de conhecimentos entre grupos ou gerações ao longo dos anos e por isso estão em grande parte associados às interações intergeracionais. Desta forma, vale mencionar trecho do dossiê do Bumba-meu-boi: “O conhecimento e a técnica são transmitidos informalmente e aprendidos por meio do convívio dentro do grupo ou da família” (IPHAN, 2019, p. 4).

**Tabela 8- Expressões artísticas e culturais e heranças culturais - comparação entre bens imateriais e materiais**

	Patrimônios imateriais		Patrimônios materiais		Totais
	n	%	n	%	n
● Expressões artísticas e culturais	258	48,3%	149	4,8%	407
● Heranças culturais	57	10,7%	426	13,6%	483

	Patrimônios imateriais		Patrimônios materiais		Totais
→ Heranças africanas	26	4,9%	76	2,4%	102
→ Heranças árabes/ muçulmanas	1	0,2%	10	0,3%	11
→ Heranças coloniais europeias	4	0,7%	225	7,2%	229
→ Heranças europeias	1	0,2%	47	1,5%	48
→ Heranças indígenas/ povos originários	13	2,4%	11	0,4%	24
→ Heranças asiáticas	0	0,0%	9	0,3%	9
→ Tradição familiar	7	1,3%	0	0,0%	7

Enquanto as expressões artísticas e culturais são o elemento de maior peso para a compreensão dos significados dos patrimônios imateriais, para os bens materiais é uma das dimensões com menos incidência nas codificações. Já as heranças culturais são relevantes para ambos os tipos de patrimônio e têm peso similar, com um pouco a mais para os materiais. No entanto, as heranças coloniais e europeias dominam o campo material enquanto as africanas e indígenas o imaterial, o que mais uma vez demonstra a associação entre grupos e visões de mundo marginalizadas e o patrimônio imaterial e perspectivas dominantes e o material. Ademais, as tradições familiares só aparecem para os imateriais, o que indica novamente maior impacto de práticas locais, geralmente associadas a grupos sociais ou raciais marginalizados nesse tipo de patrimônio em detrimento do pensamento globalizante e colonizador dos materiais.

A maior influência de grupos minoritários nos imateriais não implica na produção de narrativas contrárias às desigualdades raciais. A categoria de ações e expressões estatais permitirá explorar mais a fundo essa questão a partir da associação entre a abordagem do debate racial e as heranças culturais.

### 5.2.3. A interação entre seres humanos e meio ambiente e o valor estético dos patrimônios

Esta seção propõe abordar duas dimensões do simbolismo: interação entre seres humanos e meio ambiente, e valor estético. Isso é feito a partir da interpretação dos dados relativos ao número de codificações para cada dimensão e seus respectivos subcódigos, bem como pela correlação entre esses códigos e outros elementos que influenciam na sua interpretação. As análises e interpretações estão divididas em três partes: comparação entre os três períodos do patrimônio material, comparação entre os cinco patrimônios imateriais reconhecidos e comparação entre os bens materiais e imateriais.

**Tabela 9 - Interação seres humanos-meio ambiente e valor estético para os patrimônios materiais**

	Primeiro período - 1980 a 1985		Segundo período - 1986 a 2001		Terceiro período - 2010 a 2019		Totais
	n	%	n	%	n	%	n
● Interação seres humanos-meio ambiente	0	0,0%	8	1,1%	27	2,8%	35
● Valor estético	413	37,4%	331	43,7%	372	38,5%	1117
→ Arte/ arquitetura moderna/ contemporânea	4	0,4%	27	3,6%	46	4,8%	77
→ Belas-artes: Monumentos/ Esculturas/ Pinturas	153	13,8%	51	6,7%	51	5,3%	255
→ Conjunto/ espaço urbano	87	7,9%	99	13,1%	75	7,8%	261
→ Conjuntos/ monumentos arquitetônicos	135	12,2%	96	12,7%	77	8,0%	308
→ Paisagens culturais	34	3,1%	58	7,7%	120	12,4%	213

A partir dos dados analisados é possível identificar um crescimento da menção às interações entre seres humanos e meio ambiente nos dossiês de candidatura dos bens materiais ao longo do tempo. Sem menções no primeiro período, no segundo o código aparece com total associação a paisagens culturais e trata das intervenções humanas na natureza a fim de torná-la esteticamente agradável dentro dos padrões europeus. Já no último período, apesar de ainda prevalecer, essa relação com as paisagens culturais não é mais absoluta e apresenta-se em alguns momentos no documento de Paraty e Ilha Grande atrelada aos modos de vida das comunidades tradicionais. No entanto, a perspectiva ocidental de interação com a natureza para fins de turismo, lazer e usufruto humano continua prevalecendo. Se os bens materiais trazem perspectiva antropocêntrica para a relação com a natureza, o patrimônio imaterial apresenta outras abordagens dessa relação, como será exposto posteriormente.

O valor estético é o principal elemento do simbolismo para o primeiro período, com cerca de 37% das menções para a categoria. Os subcódigos mais presentes para a dimensão estética são pinturas, monumentos e esculturas característicos das belas-artes, conjuntos e monumentos arquitetônicos e o espaço urbano. Salvador concentra quase 50% das menções a conjuntos urbanos

e 37% das menções a monumentos arquitetônicos, enquanto Congonhas detém 47,7% das citações a belas-artes. De qualquer forma, esses três elementos são centrais para todos os patrimônios reconhecidos neste primeiro grupo temporal.

O catolicismo é elemento fundamental para a compreensão das belas-artes e dos conjuntos arquitetônicos no período. As homenagens a grupos dominantes para o primeiro subcódigo citado aborda com destaque artistas, escultores e pintores homens, geralmente autores das obras citadas. Trata-se de obras sacras que costumam decorar Igrejas Católicas, consideradas monumentos arquitetônicos pelas narrativas patrimoniais. Tais obras de arquitetura são monumentos centrais nos planos das cidades. Elas são influenciadas por elementos artísticos e culturais coloniais europeus e por grupos religiosos, fundamentais no processo de colonização do Brasil. Os trechos dos dossiês de Olinda e de São Miguel das Missões exemplificam essa relação entre Igreja Católica, belas-artes, arquitetura, grupos religiosos e heranças coloniais europeias.

O conjunto histórico de Olinda apresenta edificações notáveis por seu valor arquitetônico e, igualmente, por seus elementos decorativos como a talha dos altares, dos púlpitos, as pinturas e os painéis de azulejos (SUBSECRETARIA DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (SPHAN), 1981, p. 5).

A construção da igreja de São Miguel que substituiu a antiga igreja coube ao Irmão arquiteto Gian Battista Primoli. De origem milanesa, Primoli entrou para a Companhia de Jesus com 43 anos. Chegou a Buenos Aires em 1717 ao mesmo tempo em que outros discípulos de Santo Inácio. Todos vinham de Cádiz e havia entre eles Andrea Bianchi, arquiteto de origem romana, que também teve importante papel no tocante às construções missionárias. Primoli, ocupado com a construção de grandes edificações em Buenos Aires e em Córdoba, não pode deixá-las antes de 1730. A partir de então dedicou toda sua vida à construção das igrejas dos povos de Concepción, Trinidad e São Miguel, realizando a tarefa que lhe foi destinada nas terras missionárias (MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E CULTURA DO BRASIL, 1982, p. 21).

O elemento estético concentra 43,7% das menções de simbolismo no segundo período e tem, portanto, o maior peso para esta categoria. O espaço urbano, os conjuntos e monumentos arquitetônicos e as paisagens culturais prevalecem na construção de significados dos patrimônios da época. A arte e a arquitetura moderna e contemporânea também têm um papel relevante no segundo período graças à Brasília, uma cidade moderna planejada por arquitetos contemporâneos - Lúcio Costa e Oscar Niemeyer. O dossiê, ao destacar as características arquitetônicas e urbanísticas inovadoras da jovem cidade, conta com mais de 70% das menções a esse subcódigo entre 1986 e 2001. O documento de Diamantina também menciona e valoriza as intervenções arquitetônicas de Oscar Niemeyer na composição da paisagem urbana.

Os dossiês do segundo período apresentam o conjunto urbano como um espaço de exibição de monumentos arquitetônicos e paisagens culturais. Ademais, o urbano conta com forte participação das instituições estatais em sua construção e composição e traz, ainda, homenagens a grupos dominantes, com ênfase em homens. O trecho do dossiê de Brasília abaixo exemplifica a relação entre esses códigos e subcódigos no período ao mostrar Brasília como um centro urbano planejado por homens, sejam eles governistas ou arquitetos, com fundamental participação estatal, que resulta em um conjunto de monumentos arquitetônicos.

Brasília já nasceu monumento e patrimônio comprometida com as funções pública, cultural e simbólica de capital nacional, que foram embaladas desde os movimentos separatistas do século XVIII. Desse modo, a presença dessa cidade na História brasileira antecede e transcende seu tempo de existência concreta. De modo coerente, sua construção foi épica e teve por ponto de partida a vontade política do governo Kubitschek, que para isto convocou técnicos e artistas renomados e para o trabalho, as forças produtivas de toda a nação. O produto desse inacreditável esforço nacional foi apresentado ao mundo como uma concepção arquitetônica avançada e um modelo sui generis de planejamento regional no qual cabe à cidade gerir a organização social do território e a nova articulação das forças econômicas e políticas (SUBSECRETARIA DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (SPHAN), 1986, p. 24).

Igrejas, espaços religiosos e propriedades privadas (majoritariamente conjunto de residências que compõem a paisagem urbana) são exemplos de conjuntos arquitetônicos dos patrimônios reconhecidos entre 1986 e 2001. O estilo arquitetônico e artístico das cidades em questão é composto por produções e expressões de belas-artes. As paisagens culturais dizem respeito à forma como as intervenções humanas no espaço urbano e as paisagens naturais se integram, como exemplificado pelo trecho do dossiê de Goiás: “A malha urbana, bastante regular, adapta-se às surpresas do relevo, que confere a cada rua um aspecto particular” (IPHAN, 2000, p. 7).

O valor estético dispõe de 38,5% das menções da categoria simbolismo para o terceiro período, o que o torna a principal dimensão para a compreensão dos sentidos e significados do patrimônio entre 2010 e 2019. As paisagens culturais, os conjuntos e monumentos arquitetônicos e os espaços urbanos são os principais elementos estéticos formadores dos patrimônios.

Assim como nos períodos anteriores, as paisagens culturais integram o espaço urbano e os conjuntos arquitetônicos e apresentam homenagens a grupos dominantes, com ênfase em homens. O documento do Rio de Janeiro tem o maior peso para a compreensão do valor estético no período, pois conta com mais de 50% das menções a esta dimensão. Este dossiê congrega, ainda, mais de 70% das menções a paisagens culturais, utilizada como principal argumento para a

patrimonialização como demonstra o trecho abaixo extraído da seção de justificativa para reconhecimento do dossiê do Rio de Janeiro:

(i) Paisagem desenhada intencionalmente - representada pelo Jardim Botânico, Passeio Público, Parque do Flamengo e Orla de Copacabana (ii) Paisagem organicamente em evolução, na subcategoria paisagem contínua – representada pelos elementos naturais, principalmente o Parque Nacional da Tijuca e suas florestas replantadas (nas serras da Carioca e da Tijuca), que se regeneram ao longo dos anos (iii) Paisagem Associativa – representada pelos diversos elementos que receberam a mão do homem e cujas imagens, retratadas desde os primeiros anos da colonização, projetam a cidade e a cultura do Rio de Janeiro no Brasil e no mundo. Fazem parte do imaginário social sobre a paisagem da cidade representações literárias e pictóricas realizadas por brasileiros e estrangeiros que valorizaram a relação entre as curvas das montanhas, a borda do mar e as populações que ali se estabeleceram (IPHAN, 2012a, p. 9).

Ao olhar para cada patrimônio em específico o principal elemento estético varia, para a Praça São Francisco e para o Cais do Valongo prevalece o espaço urbano e conjunto arquitetônico, para o Rio de Janeiro e Paraty, as paisagens culturais e para a Pampulha a arte e arquitetura moderna e contemporânea. De qualquer forma, o espaço urbano e os projetos arquitetônicos mantêm a relevância para a paisagem urbana e cultural.

A arte e arquitetura moderna e contemporânea têm papel importante nos dossiês do Rio de Janeiro, que concentra mais de 50% das menções a este subcódigo no período, principalmente pelo papel das obras do artista Burle Marx na paisagem urbana. A Pampulha concentra 43,5% das referências devido à participação central de Burle Marx, Oscar Niemeyer e Lúcio Costa no planejamento do complexo. Nota-se influência europeia na arquitetura moderna e contemporânea, conforme trechos do dossiê do Rio de Janeiro e da Pampulha abaixo:

Nos anos 1930/40, um grupo de jovens arquitetos cariocas – sendo os principais, Lúcio Costa, Oscar Niemeyer e Affonso Eduardo Reidy - exerceu um papel fundamental no cenário brasileiro, ao projetar, com consultoria de Le Corbusier o edifício do Ministério da Educação e Saúde - MES, ícone da arquitetura modernista no Brasil e no mundo. Integrando-se à equipe, Roberto Burle Marx aplicou ao paisagismo os novos princípios do modernismo, trazendo para o Rio de Janeiro uma contribuição das mais significativas, que lhe conferiu renome internacional (IPHAN, 2012a, p. 18).

A proposta urbana [para a Pampulha] foi integrada às características da paisagem de diferentes formas. [...] Propôs-se a ocupação territorial com características urbanas modernas, incorporando os jardins urbanos das vanguardas europeias, a serem construídos por meio dos recursos da alta sociedade que teria casas de campo ali (IPHAN, 2016a, p. 57 tradução livre).

O valor estético dos patrimônios materiais é o código que mais aparece no simbolismo e representa aproximadamente 40% dos códigos aplicados à categoria para todos os períodos. Ele está associado principalmente a elementos arquitetônicos, urbanos e de belas-artes. Nota-se redução da influência católica e da arte sacra ao longo do tempo ao passo em que a arte e arquitetura

moderna se fortalecem atreladas ao ‘racional’ e aos fundamentos do renascimento em um movimento indireto de sofisticação do racismo. Assim, a concepção de beleza permanece atrelada aos valores europeus ao longo do tempo, mesmo que tais influências não sejam explicitamente mencionadas. Antes, sob a influência dos movimentos de belas-artes e depois sob o título de paisagens culturais e arte moderna.

**Tabela 10 - Interações entre seres humanos e meio ambiente e valor estético dos patrimônios imateriais**

	2008 - Expressão gráfica e oralidade entre os Wajãpi		2012 - Frevo: arte do espetáculo do carnaval de Recife		2013 - Círio de Nazaré		2014 - Roda de Capoeira		2019 - Bumba-meu-boi		Totais
	n	%	n	%	n	%	n	%	n	%	n
● Interação seres humanos e meio ambiente	13	9,4%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	13
● Valor estético	4	2,9%	2	2,2%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	6
→ Belas-artes: Monumentos/ Esculturas/ Pinturas	0	0,0%	1	1,1%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	1
→ Conjuntos/ monumentos arquitetônicos	0	0,0%	1	1,1%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	1
→ Outros elementos estéticos	4	2,9%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	4

A interação entre seres humanos e meio ambiente no campo imaterial aparece apenas para o dossiê das expressões Wajãpi sob a perspectiva das cosmovisões indígenas, como ilustrado pelo trecho:

Os grafismos constituem representações analógicas de seres e de objetos, possibilitando o reconhecimento por sintetizar os traços mais característicos de cada modelo, seja ela um animal, um vegetal, um objeto ou um ser sobrenatural (IPHAN, 2002, p. 23).

O valor estético também é um elemento pouco presente nos dossiês com menções apenas nas expressões Wajãpi e no Frevo. Para o último, o valor estético aparece pontualmente no dossiê com a menção à celebração do Frevo no Pátio de São Pedro, conjunto arquitetônico que valoriza a



paisagem urbana. O valor estético Wajãpi se relaciona com valores ancestrais e pode ser mais bem compreendido a partir do trecho abaixo extraído do dossiê:

Ainda é possível afirmar que, na vivência da maior parte da população Wajãpi do Amapá, o sistema gráfico é a principal referência para a estética e saberes cosmológicos que seus ancestrais vem lhes transmitindo há gerações (INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN), 2002, p. 113).

**Tabela 11 - Interações entre seres humanos e meio ambiente e valor estético - comparação entre patrimônios materiais e imateriais**

	Patrimônios imateriais		Patrimônios materiais		Totais
	n	%	n	%	n
● Interação seres humanos-meio ambiente	13	2,4%	35	1,1%	48
● Valor estético	6	1,1%	1114	35,6%	1120
→ Arte/ arquitetura moderna/ contemporânea	0	0,0%	77	2,5%	77
→ Belas-artes: Monumentos/ Esculturas/ Pinturas	1	0,2%	255	8,1%	256
→ Conjunto/ espaço urbano	0	0,0%	261	8,3%	261
→ Conjuntos/ monumentos arquitetônicos	1	0,2%	308	9,8%	309
→ Outros elementos estéticos	4	0,7%	0	0,0%	4
→ Paisagens culturais	0	0,0%	213	6,8%	213

Ao comparar os patrimônios imateriais e materiais, nota-se diferença na abordagem da interação entre seres humanos e meio ambiente. Nos primeiros, esta relação enquadra-se na cosmovisão indígena que vê os seres humanos como integrantes da natureza e apresenta uma relação de cooperação e afeto entre esses seres. Nos bens materiais essa relação é vista a partir da ótica antropocêntrica valorizando a intervenção humana no seu meio para fins estéticos.

O valor estético é a principal característica dos sentidos dos patrimônios materiais, vinculada ao enaltecimento das obras humanas com forte influência da perspectiva europeia, seja nos conjuntos urbanos e arquitetônicos, nas paisagens culturais ou nas pinturas, monumentos e esculturas de belas-artes. Já os imateriais pouco abordam esta dimensão, concentrada no dossiê das expressões Wajãpi, e quando o fazem privilegiam a perspectiva ancestral e de transmissão intergeracional de conhecimentos para a produção dos elementos estéticos. Até o momento a distinção bens materiais e imateriais têm mostrado uma tendência à valorização de pensamentos globalizantes para os primeiros e de perspectivas marginalizadas para os segundos. No entanto, é

preciso avaliar as abordagens e narrativas que acompanham a patrimonialização desses bens a fim de compreender as perspectivas do debate racial mobilizado.

#### 5.2.4. Valor histórico

Esta seção se propõe a abordar o valor histórico que dota os patrimônios culturais de sentidos e significados. A análise é feita a partir da interpretação dos dados relativos ao número de codificações para a dimensão e seus respectivos subcódigos, bem como pela correlação entre esses códigos e outros elementos que influenciam na sua interpretação. As análises e interpretações estão divididas em três partes: comparação entre os três períodos do patrimônio material, comparação entre os cinco patrimônios imateriais reconhecidos e comparação entre os bens materiais e imateriais.

**Tabela 12 - Valor histórico para os patrimônios materiais**

	Primeiro período - 1980 a 1985		Segundo período - 1986 a 2001		Terceiro período - 2010 a 2019		Totais
	n	%	n	%	n	%	n
● Valor histórico	90	8,1%	172	22,7%	258	26,7%	520
→ Ancestralidade	0	0,0%	9	1,2%	10	1,0%	19
→ Centro histórico	18	1,6%	42	5,5%	15	1,6%	75
→ Cidade colonial	20	1,8%	29	3,8%	19	2,0%	68
→ Demarcação de terras/ fronteiras	2	0,2%	3	0,4%	5	0,5%	10
→ Disputas territoriais	27	2,4%	10	1,3%	11	1,1%	48
→ Elementos arqueológicos	0	0,0%	12	1,6%	52	5,4%	64
→ Expansão territorial	12	1,1%	31	4,1%	7	0,7%	50
→ Formas de resistência/ contestação à ordem social	1	0,1%	3	0,4%	29	3,0%	33
→ Inconfidência mineira	8	0,7%	2	0,3%	2	0,2%	12
→ Interiorização do Brasil	1	0,1%	29	3,8%	3	0,3%	33
→ Memória sensível	0	0,0%	0	0,0%	33	3,4%	33
→ Resquícios/ memórias da escravidão	1	0,1%	2	0,3%	72	7,5%	75

O peso do valor histórico na construção de sentidos dos patrimônios materiais cresce ao longo do tempo passando de um percentual de 8,1 das codificações da categoria no primeiro período para 26,7% no último. Se os primeiros patrimônios reconhecidos centralizam as narrativas nas disputas territoriais, no segundo momento o processo histórico é de expansão territorial, atribuída majoritariamente à interiorização do território brasileiro. O último período é marcado por crescimento na menção a memórias da escravização e a elementos arqueológicos.

Se ao olhar para o primeiro período como um todo prevalecem as menções às disputas territoriais, uma análise dentro do grupo temporal mostra grande variação interna. As disputas territoriais concentram-se no dossiê de São Miguel das Missões, com 66,7% das codificações, seguido por Salvador, com 18,5% e Olinda, com 14,8% por serem cidades do início da colonização envolvidas no processo de disputas por terras entre europeus e entre eles e os povos originários.

As disputas territoriais correlacionam-se com o processo de colonização e os conflitos nas relações raciais entre grupos colonizadores e grupos indígenas, estes com aparição em menor grau. Elas trazem ainda as guerras e lutas armadas entre Estados, como França, Espanha, Holanda e Portugal, no âmbito da colonização da América Latina. As associações que explicam as disputas territoriais nesse primeiro período estão disponíveis na tabela abaixo. Exemplifica as relações entre tais disputas e as demais variáveis o trecho do dossiê das Missões: “A partir de 1637, os ataques dos caçadores de índios paulistas aos aldeamentos de catequizados dos jesuítas se intensificaram, o que provocou o deslocamento do Povo de São Miguel Arcanjo para as terras de Concepción” (MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E CULTURA DO BRASIL, 1982, p. 7).

Para Ouro Preto e Congonhas, cidades envolvidas no processo de interiorização do território brasileiro não foram identificados trechos que abordam as disputas territoriais, fato que sinaliza um favorecimento narrativo das disputas entre europeus ao passo em que se deslegitima a ocupação indígena das terras interioranas. Esses achados sugerem relação entre localidade e narrativas, que propõe-se serem estudadas em outros trabalhos.

**Tabela 13 - Correlações para disputas territoriais – primeiro período**

Códigos	n
Disputas territoriais	27
Processo de colonização	16

Conflitos nas relações raciais	14
Grupos colonizadores	13
Guerras e lutas armadas entre Estados	12
Grupos indígenas	11

Cidade colonial está entre os principais códigos para Ouro Preto, Congonhas, Olinda e Salvador. Enquanto o primeiro enfatiza a Inconfidência Mineira, os dois últimos compartilham de grande quantidade de menções ao centro histórico. Congonhas traz a perspectiva da expansão territorial e da interiorização do Brasil, processo típico da história de formação das cidades mineiras e goianas. Por fim, a única menção às memórias da escravização está em trecho do dossiê de Ouro Preto. É uma citação sem mais detalhes à Igreja de Santa Efigênia, confraria de escravos, localizada naquela cidade.

Enquanto a codificação relativa a centros históricos do primeiro período estão majoritariamente associados ao catolicismo, as menções a cidades coloniais abordam o processo de colonização, com referências a heranças coloniais europeias, homens e grupos colonizadores. Ambos os subcódigos falam de monumentos de belas-artes. Desta forma, os documentos do primeiro período têm seu valor histórico relacionado com a história da colonização, seja por meio das narrativas de conflitos entre colonizadores e indígenas ou dos destaques às heranças coloniais europeias.

O valor histórico do patrimônio cresce em menções no segundo período em razão dos centros históricos e dos processos de expansão territorial e interiorização do Brasil. Ao analisar o período internamente esses códigos têm papel relevante em quase todos os dossiês, com exceção do Parque da Serra da Capivara, localizado em área de preservação ambiental e com valor histórico associado aos elementos arqueológicos que o caracterizam.

Os centros históricos estão bem divididos entre os documentos do período e inserem-se no espaço urbano. Quando mencionados, geralmente estão associados a intenções e ações estatais de preservação e restauração do patrimônio. Já as narrativas sobre expansão territorial, apesar de constarem em todos os dossiês, concentram-se em Goiás, com 74,2% das codificações entre 1986 e 2001. Esse subcódigo integra o processo de colonização acompanhado da interiorização do Brasil, motivada pela exploração de minérios. Está, ainda, associado a homenagens a grupos

dominantes, com ênfase em homens e grupos colonizadores, como o bandeirante Bartolomeu Bueno da Silva, considerado o fundador da cidade de Goiás, que é amplamente mencionado e homenageado ao longo do dossiê.

As memórias da escravização agrupam-se nos dossiês de Diamantina e de Goiás. O primeiro cita a restauração da rota chamada de Caminho dos Escravos, sem apresentar detalhes sobre os motivos que levaram a essa nomenclatura. O documento de Goiás fala sobre o baixo número de escravizados na região antes do decreto oficial de abolição e justifica isso a partir de uma perspectiva de democracia racial, que destaca a união entre as três raças - indígena, portuguesa e africana na formação da sociedade goiana, ignorando a imobilização econômica e social das/os afrodescendentes devido a “um sistema semi-servil de relações de trabalho” (GONZALEZ; HASENBALG, 1982, p. 86).

O valor histórico dos patrimônios reconhecidos entre 1986 e 2001 conta, portanto, com processos de colonização considerados responsáveis pela construção das cidades hoje reconhecidas. Um dos resultados desse processo é a interiorização do território brasileiro, que leva à expansão territorial com a ocupação por grupos colonizadores dos territórios dos atuais estados de Minas Gerais e Goiás.

O último período de análise do patrimônio material é marcado pelo crescimento da memória do período de escravização e de menções a elementos arqueológicos. No entanto, vale destacar que tais lembranças estão concentradas no dossiê do Cais do Valongo, com mais de 75% das menções ao código valor histórico no período. Por ser um documento extenso, ele trouxe essa defasagem aos números. Nenhum outro dossiê aborda a memória da escravização entre 2010 e 2019 e o Cais concentra 96,2% das menções a elementos arqueológicos, as outras estão no Rio de Janeiro. Os achados arqueológicos do primeiro contribuem com a construção de memórias críticas ao período escravocrata, estas associadas em grande parte a homenagem a grupos afrodescendentes com ênfase na resistência e sobrevivência dessa população.

A coleção arqueológica coletada no Sítio do Cais do Valongo é considerada como excepcional – totaliza 1.200.000 peças - particularmente pela quantidade e concentração de materiais associados à diáspora africana. Estes artefatos arqueológicos merecem, por si só, atenção especial, por nos darem acesso aos costumes, à vida cotidiana, ao simbolismo religioso e à resistência dos africanos escravizados ao sistema que lhes era imposto (IPHAN, 2016b, p. 67).

O valor histórico da Praça São Cristóvão está em suas características de cidade colonial e centro histórico e nas narrativas de disputas territoriais. Os litígios por terras englobam o processo

de colonização, as disputas dos donos de terras da Bahia com as populações locais e os impactos da chamada invasão holandesa em Olinda nos mosteiros franciscanos ao redor do Brasil. Para o Rio de Janeiro, o valor histórico relaciona-se com as disputas e expansão territorial, brevemente mencionadas no âmbito da chegada dos portugueses, da construção da cidade e dos conflitos entre portugueses e franceses pelas posses das terras.

Para a Pampulha, o contexto histórico apresenta-se nas formas de resistência associadas às buscas por autenticidade da arte brasileira em detrimento das cópias europeias e nas menções à Inconfidência Mineira. Para Paraty e Ilha Grande, o valor histórico se manifesta pelos subcódigos cidade colonial, demarcação de terras e fronteiras e disputas territoriais. Os litígios por terras ocorre entre as comunidades tradicionais que ali habitam e os órgãos estatais no âmbito da regularização das terras. Apesar de não aparecer no dossiê, após a patrimonialização, as demandas do governo Bolsonaro pela flexibilização da proteção ambiental no local inflam as disputas por manutenção e expansão das Unidades de Conservação e da preservação ambiental e cultural do patrimônio. Nesse sentido, abaixo-assinados críticos às posturas do governo para com o patrimônio têm ganhado apoio popular (“NOTA DE PROTESTO DA SOCIEDADE CIVIL AO PROJETO DE LEI COMPLEMENTAR Nº41/2021”, 2021; SAPÊ - SOCIEDADE ANGRENSE DE PROTEÇÃO ECOLÓGICA *et al.*, 2021).

Cidades coloniais como Ouro Preto, Olinda, Salvador, Congonhas, São Luís, Diamantina, Goiás e São Cristóvão contribuem com a manutenção da relevância do subcódigo cidades coloniais no valor histórico ao longo do tempo. Dentre essas cidades, aquelas localizadas em Minas Gerais e Goiás e/ou mais distantes do litoral integram o processo de expansão territorial e interiorização do Brasil. As disputas territoriais explicam melhor o valor histórico dos primeiros patrimônios reconhecidos, por ser um período de início da colonização com Missões e cidades litorâneas como Olinda e Salvador. A expansão territorial ganha espaço no segundo momento com o reconhecimento de mais patrimônios inseridos no processo de interiorização do Brasil. Novamente o catolicismo, central para compreender a composição dos centros históricos no primeiro período, perde espaço nos períodos seguintes.

Os elementos arqueológicos também aparecem de forma pontual principalmente para dois dossiês, o da Serra da Capivara e o do Cais do Valongo. O primeiro traz vestígios das primeiras sociedades a habitar a América e o segundo aborda a chegada de africanos escravizados no Brasil e o tráfico transatlântico.

Apesar da aparente mudança no terceiro período, as disputas e expansões territoriais continuam centrais para compreender o patrimônio material. O crescimento de narrativas de memória da escravidão observados no último período estão restritos ao dossiê do Cais do Valongo. Desta forma, o crescimento das políticas de reparação para o patrimônio material ainda são pontuais e seu comportamento precisa ser observado e acompanhado ao longo do tempo para que seja possível identificar qualquer tipo de padrão.

**Tabela 14 - Valor histórico para os patrimônios imateriais**

	2008 - Expressão gráfica e oralidade entre os Wajãpi		2012 - Frevo: arte do espetáculo do carnaval de Recife		2013 - Círio de Nazaré		2014 - Roda de Capoeira		2019 - Bumba-meu-boi		Totais
	n	%	n	%	n	%	n	%	n	%	n
● Valor histórico	11	7,9%	5	5,4%	1	1,3%	21	23,3%	1	0,7%	39
→ Ancestralidade	10	7,2%	0	0,0%	0	0,0%	6	6,7%	1	0,7%	17
→ Demarcação de terras/ fronteiras	1	0,7%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	1
→ Formas de resistência/ contestação à ordem social	0	0,0%	5	5,4%	1	1,3%	11	12,2%	0	0,0%	17
→ Resquícios/ memórias da escravidão	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	4	4,4%	0	0,0%	4

No tangente ao valor histórico dos patrimônios imateriais, os subcódigos mais utilizados foram ancestralidade, concentrados nas expressões Wajãpi e na Capoeira, e formas de resistência à ordem social, centralizados no Frevo e na Capoeira. As referências e narrativas ancestrais dão vida aos grafismos e expressões do povo Wajãpi e integram uma cultura de respeito aos mais velhos, como demonstra o trecho abaixo.

Os ditos dos anciãos são, desta forma, constantemente atualizados e interpretados nos diferentes contextos que continuam a alimentar os saberes sobre as complexas relações existentes entre todos os seres que compartilham os mundos terrestre, celeste e aquático, no universo ameríndio, ou até dos brancos (INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN), 2002, p. 11).

Além das narrativas ancestrais, a demarcação das terras do grupo Wajãpi no Amapá, homologada pela Presidência da República em 1996 integra a história não só dessa população

indígena e de suas expressões orais e gráficas, mas do Brasil, como um primeiro passo em direção às mudanças das políticas estatais voltadas aos povos indígenas, que vem ganhando força a partir da Constituição Federal, como mencionado na seção de debate patrimonial. “O Círio de Nazaré é também um espaço importante para demonstrações políticas, percebidas na Festa da Chiquita. Promovida por grupos homossexuais e apoiadores, esse festival se tornou um espaço de resistência, defesa e de busca por reconhecimento social” (IPHAN, 2013, p. 4, tradução livre).

Enquanto no Círio de Nazaré as formas de resistência estão na atuação de grupos LGBTQA+, na Capoeira elas estão associadas a grupos afrodescendentes e populações socialmente vulneráveis, como os extratos do dossiê abaixo exemplificam. A ancestralidade da Capoeira, também discutida abaixo, retoma a memória do tráfico transatlântico de africanos, parte do processo de colonização, e suas respectivas influências culturais.

Devido ao potencial do círculo [de Capoeira] na coesão social e de suas características multidimensionais - envolvendo aspectos éticos, de lazer, físicos, psíquicos e afetivos - a comunidade usa essa prática como instrumento pedagógico para a inclusão social de crianças e jovens vivendo em situação de risco social (IPHAN, 2014, p. 5, tradução livre).

[A Capoeira] transmite uma filosofia ancestral. Ela aparece no século XVII, durante o período da escravidão, como uma forma de sociabilidade e solidariedade entre os africanos escravizados, uma estratégia social para ajudá-los a lidar com o controle e a violência. Hoje é um dos principais símbolos da identidade brasileira e pode ser encontrada em mais de 160 países (IPHAN, 2014, p. 3 tradução livre).

O Bumba-meu-boi fala da ancestralidade de rituais com bois, abordadas como práticas pré-históricas. No tangente às formas de resistência, o Frevo traz referências à classe trabalhadora em suas práticas. “Os nomes dos passos ainda estão associados aos instrumentos de trabalho (serra manual, tesoura, alicate, parafuso e martelo...), que refletem relação de proximidade das associações de carnaval com a classe trabalhadora” (IPHAN, 2012b, p. 5 tradução livre). Ademais, alguns passos do Frevo foram herdados da Capoeira, esta historicamente aplicada na defesa dos foliões contra ataques de rivais políticos.

**Tabela 15 - Valor histórico – comparação entre os patrimônios imateriais e materiais**

	Patrimônios imateriais		Patrimônios materiais		Totais
	n	%	n	%	n
● Valor histórico	39	7,3%	520	16,6%	559
→ Ancestralidade	17	3,2%	19	0,6%	36
→ Centro histórico	0	0,0%	75	2,4%	75
→ Cidade colonial	0	0,0%	68	2,2%	68
→ Demarcação de terras/ fronteiras	1	0,2%	10	0,3%	11



	Patrimônios imateriais		Patrimônios materiais		Totais
→ Disputas territoriais	0	0,0%	48	1,5%	48
→ Elementos arqueológicos	0	0,0%	64	2,0%	64
→ Expansão territorial	0	0,0%	50	1,6%	50
→ Formas de resistência/ contestação à ordem social	17	3,2%	33	1,1%	50
→ Inconfidência mineira	0	0,0%	12	0,4%	12
→ Interiorização do Brasil	0	0,0%	33	1,1%	33
→ Memória sensível	0	0,0%	33	1,1%	33
→ Resquícios/ memórias da escravização	4	0,7%	75	2,4%	79

O valor histórico tem maior peso para os patrimônios materiais, com cerca de 16,6% das menções aplicadas à simbolismo, contra 7,3% para os imateriais. Enquanto essa dimensão está mais associada à ancestralidade e às formas de resistência e contestação à ordem social para os últimos, as narrativas históricas dos patrimônios materiais concentram-se na perspectiva colonial inserida nas disputas e expansão territorial como forma de ampliar o território a ser explorado pela metrópole. A colonização pela perspectiva dos grupos dominantes - europeus e colonizadores – é, ainda, objeto central das cidades coloniais e dos centros históricos. A memória ancestral é abordada de forma diferente nos bens materiais e imateriais, enquanto os primeiros, representados pelo Cais do Valongo e pela Serra da Capivara, trazem registros arqueológicos, os segundos associam-se à transferência de conhecimentos intergeracional e ancestral.

Assim como a memória crítica ao período escravocrata concentra-se no dossiê do Cais do Valongo para bens materiais, ela também se centraliza no documento sobre a Capoeira para os imateriais, o que mostra a necessidade de refletir sobre o apagamento e a seletividade do Estado nas narrativas históricas. Ademais, sinaliza a necessidade de ampliação do debate racial no campo do patrimônio.

#### 5.2.5. Visão de mundo e religiosidade

Esta seção se propõe a abordar como a visão de mundo e a religiosidade dotam os patrimônios culturais de sentidos e significados. A análise é feita a partir da interpretação dos dados relativos ao número de codificações para a dimensão e seus respectivos subcódigos, bem como pela correlação entre esses códigos e outros elementos que influenciam na sua interpretação. As análises e interpretações estão divididas em três partes: comparação entre os três períodos do patrimônio material, comparação entre os cinco patrimônios imateriais reconhecidos e comparação

entre os bens materiais e imateriais. Como o catolicismo é uma vertente do cristianismo, todos os códigos relativos ao catolicismo também foram incluídos em cristianismo e apenas este subcódigo foi contabilizado a fim de não gerar contagem dupla e defasagem dos dados.

**Tabela 16 - Visão de mundo e religiosidade para os patrimônios materiais**

	Primeiro período - 1980 a 1985		Segundo período - 1986 a 2001		Terceiro período - 2010 a 2019		Totais n
	n	%	n	%	n	%	
● Visão de mundo e religiosidade	355	32,1%	68	9,0%	102	10,6%	525
→ Catolicismo	270	24,4%	57	7,5%	42	4,3%	369
→ Cosmovisão indígena	0	0,0%	1	0,1%	0	0,0%	1
→ Crenças e rituais religiosos	43	3,9%	5	0,7%	23	2,4%	71
→ Cristianismo	278	25,2%	57	7,5%	43	4,5%	378
→ Objetos de cunho religioso	33	3,0%	4	0,5%	7	0,7%	44
→ Religiões de matriz africana/ cosmovisão africana	0	0,0%	0	0,0%	28	2,9%	28
→ Sincretismo religioso	1	0,1%	1	0,1%	1	0,1%	3

Quando a dimensão é visão de mundo e religiosidade, cristianismo é o código preponderante para os patrimônios materiais, com mais de 70% da codificação total da dimensão religiosa. O catolicismo é a principal vertente do cristianismo abordada nos dossiês e conta também com mais de 70% das menções a religiões. Nota-se uma drástica redução do papel religioso do primeiro para o segundo período, com uma queda de cerca de 22,9% do peso dessa dimensão na categoria simbolismo. No terceiro período há um pequeno crescimento do papel das religiões no patrimônio se comparado com o segundo, mas os dados mostram a preponderância desta dimensão no primeiro período. O impacto do catolicismo nas dimensões econômicas, estéticas, históricas e nas heranças culturais acompanha essa redução, como apresentado nas subseções anteriores.

Para o primeiro período, não há menções às cosmovisões indígenas ou às religiões africanas, sendo o catolicismo a religião preponderante nas narrativas patrimoniais não só quando se analisa o período como um todo quanto ao olhar para cada dossiê em específico. O cristianismo aparece nos primeiros patrimônios reconhecidos relacionados ao catolicismo, à Igreja Católica, às

belas-artes e a conjuntos e monumentos arquitetônicos. Homens e grupos religiosos são os principais grupos associados a essa dimensão. Já o sincretismo religioso, presente apenas uma vez no dossiê de São Miguel das Missões, integra um contexto de influências dos povos originários na relação com a terra e nas práticas religiosas resultantes da interação entre esses grupos e os jesuítas.

No segundo grupo (1986-2001), o cristianismo associado ao catolicismo e à Igreja Católica continua predominando. As artes sacras e a influência católica nos monumentos, esculturas e pinturas de belas-artes continuam relevantes. Por outro lado, a participação de instituições estatais e propriedades privadas em associação com o catolicismo, antes pouco visíveis, crescem, dada a integração entre construções privadas, monumentos arquitetônicos relacionados ao Estado, Igrejas e espaços religiosos no conjunto urbano. Há uma menção ao sincretismo religioso no dossiê de São Luís, associado às práticas de Bumba-meu-boi e uma às cosmovisões indígenas para Goiás, que fala sobre as influências indígenas na perspectiva da interação entre seres humanos e meio ambiente.

O catolicismo continua a principal religião no terceiro período. No entanto, nota-se pela primeira vez a aparição de menções às religiões de matriz africana, graças ao Cais do Valongo, único patrimônio material analisado a mencionar tais elementos. Ao olhar para os demais bens culturais reconhecidos no período, a religião católica é a mais mencionada no âmbito da religiosidade, com exceção do Cais do Valongo, em que predominam as religiões de matriz africana. O Cais é também o único a incluir sincretismo religioso no período, abordando a relação entre o catolicismo e as religiões de matriz jêje e nagô.

O principal achado da dimensão religiosa do patrimônio é, portanto, a predominância da religião cristã, com destaque para o catolicismo. Nota-se a diminuição do papel da religião e da Igreja Católica no segundo e no terceiro período se comparados ao primeiro, no entanto o cristianismo continua a predominar em detrimento das outras visões religiosas. O surgimento de menções a religiões de matriz africana marca o terceiro período e apesar de pontual e concentrado em um único dossiê indica o início de uma mudança nas narrativas patrimoniais.

### **Tabela 17 - Visão de mundo e religiosidade para os patrimônios imateriais**

	2008 - Expressão gráfica e oralidade entre os Wajãpi		2012 - Frevo: arte do espetáculo do carnaval de Recife		2013 - Círio de Nazaré		2014 - Roda de Capoeira		2019 - Bumba- meu-boi		Totais
	n	%	n	%	n	%	n	%	n	%	n
• Visão de mundo e religiosidade	32	23,0%	5	5,4%	35	46,7%	4	4,4%	40	29,0%	116
→ Catolicismo	0	0,0%	0	0,0%	11	14,7%	0	0,0%	5	3,6%	16
→ Círculo da vida	3	2,2%	0	0,0%	0	0,0%	1	1,1%	9	6,5%	13
→ Cosmvisão indígena	19	13,7%	0	0,0%	1	1,3%	0	0,0%	0	0,0%	20
→ Crenças e rituais religiosos	10	7,2%	2	2,2%	12	16,0%	1	1,1%	15	10,9%	40
→ Cristianismo	0	0,0%	0	0,0%	11	14,7%	0	0,0%	6	4,3%	17
→ Objetos de cunho religioso	0	0,0%	0	0,0%	5	6,7%	0	0,0%	0	0,0%	5
→ Religiões de matriz africana/ cosmvisão africana	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	2	2,2%	5	3,6%	7
→ Sincretismo religioso	0	0,0%	3	3,3%	6	8,0%	0	0,0%	5	3,6%	14

No campo religioso, como vem sendo abordado ao longo das outras dimensões do simbolismo, os patrimônios imateriais trazem com maior peso as cosmvisões indígenas e africanas. No entanto, diferentemente das heranças culturais, em que as africanas e indígenas se sobrepõem às europeias, o cristianismo é a segunda religião mais mencionada, perdendo apenas para as cosmvisões indígenas. O valor total de menções para os bens imateriais não diz respeito ao conjunto de patrimônios e, por isso, é importante analisar cada um separadamente e de maneira integrada.

A visão de mundo e a religiosidade são os principais elementos a dotar o Círio de Nazaré de sentido e congregam mais de 40% das menções no âmbito do simbolismo, esta concentradas em crenças e rituais religiosos e no catolicismo. A natureza religiosa do Festival é o que justifica o alto número de menções àquele subcódigo, enquanto a relação com a fé e a Igreja Católica explicam o catolicismo. O Círio de Nazaré é uma festividade que ocorre em Belém do Pará em homenagem à

Nossa Senhora de Nazaré. A principal procissão, chamada Círio, ocorre no segundo domingo do mês de outubro. A celebração ocorre em torno da imagem de madeira de Nossa Senhora de Nazaré, que segundo a lenda foi encontrada por um camponês chamado Plácido onde hoje se encontra a Basílica de Nazaré (IPHAN, 2013, p. 3 tradução livre). “A celebração atrai cerca de dois milhões de pessoas em uma jornada de fé e devoção que pode ser considerada uma das maiores concentrações religiosas do mundo” (idem., p. 3, tradução livre).

O outro patrimônio a englobar o catolicismo é o Bumba-meu-boi:

O centro gravitacional é o boi, o ciclo da vida e o universo místico-religioso. Com fortes raízes no cristianismo, particularmente no catolicismo popular, o Bumba-meu-boi envolve devoção aos santos celebrados em junho (Santo Antônio, São João, São Pedro e São Marçal) que mobilizam promessas e marcam diversas datas comemorativas (IPHAN, 2019, p. 16 tradução livre).

Desta forma, apesar de ter um alto número de menções, o cristianismo e o catolicismo concentram-se em dois dossiês imateriais.

O círculo da vida fala sobre as diversas fases das vivências humanas, desde o nascimento até a morte e aparece nos dossiês das expressões Wajãpi, do Bumba-meu-boi, e da Capoeira. “Na vida dos Wajãpi do Amapá, a presença de seres não humanos que compartilham modos de vida social e circulam nos mesmos espaços está posta desde a origem dos tempos e continua se manifestando no dia a dia” (IPHAN, 2002, p. 109). O Bumba-meu-boi representa o ciclo universal da vida através do nascimento, vida e morte boi por uma perspectiva “mística-religiosa” (IPHAN, 2019, p. 16 tradução livre). A comemoração do batismo e da morte do boi integram rituais cristãos e de origem africana. Por fim, a Capoeira, conforme o dossiê, representa metaforicamente “o ciclo da vida onde há espaço para o inesperado, onde alguém pode por ora ganhar ou perder” (INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN), 2014, p. 5 tradução livre).

O documento das expressões Wajãpi concentra 95% das menções a cosmovisões indígenas. O Círio de Nazaré é o único outro patrimônio imaterial a abordar essa perspectiva. Desta forma, apesar de ter uma grande quantidade de menções, as cosmovisões indígenas aparecem de forma isolada e não integram a maior parte dos bens imateriais. Para o Círio, a reprodução de elementos da chamada imaginação amazonense, advém da cultura da região Amazônica, influenciada por povos indígenas.

Para os paraenses o Festival é equivalente ao Natal e é um componente importante de suas identidades, pois agrega elementos da cultura amazonense pela culinária e pela produção de brinquedos miriti, feitos com palmeiras. Esses elementos reproduzem aspectos da

imaginação amazonense como golfinhos, cobras, pássaros e barcos (IPHAN, 2013, p. 4 tradução livre com adaptações).

Já para os Wajãpi, as cosmovisões indígenas integram as formas de ver o mundo e interagir entre os agentes sociais ou entre eles e a natureza, como exemplificam os trechos abaixo extraídos do dossiê.

A linguagem gráfica que os Wajãpi do Amapá denominam kusiwa sintetiza seu modo particular de conhecer, conceber e agir sobre o universo. Tal forma de expressão, complementar aos saberes transmitidos oralmente, afirma, ao mesmo tempo, o contexto de origem e a fonte de eficácia dos conhecimentos dos Wajãpi sobre o seu ambiente. Por outro lado, arte gráfica e arte verbal se completam por transmitirem os conhecimentos indispensáveis ao gerenciamento da vida em sociedade (IPHAN, 2002, p. 11).

Os padrões gráficos aplicados com jenipapo também aproximam entidades espirituais diversas. São referências diretas à beleza e à potência dos seres do tempo das origens. Considera-se que esses motivos tornam as pessoas particularmente visíveis aos mortos, que vivem na aldeia celeste do criador Janejar. Razão pela qual pessoas em luto evitam essa decoração, que também pode ser perigosa para as crianças muito pequenas (idem., p. 21).

As crenças e rituais religiosos são o principal elemento das visões de mundo e expressões religiosas dos patrimônios imateriais. Todos os dossiês têm esse código, com peso relevante para Círio de Nazaré, Bumba-meu-boi e a Arte Kusiwa. 27,5% das menções a crenças e rituais religiosos estão associadas ao cristianismo e 25% ao catolicismo, já para as cosmovisões indígenas e o sincretismo religioso esse número é de 20% cada e para as religiões de matriz africana é de 15%. O principal subcódigo de religiosidade não nomeia as religiões, apenas aponta para elementos relativos à fé e a rituais. Esta foi uma forma de tentar encontrar maior pluralidade cultural-religiosa a partir de crenças não nomeadas. A estratégia de abordar crenças e visões de mundo sem dar nome a elas pode ser uma forma das narrativas estatais as invisibilizarem.

O Círio é um evento religioso com caráter ritualístico mobilizado pela movimentação da imagem de Nossa Senhora de Nazaré, objeto sagrado sob cuidados específicos, e pela relação com as crenças da população, estas fundamentais para atrair a ampla participação de devotos e peregrinos. Os rituais de relação com o sagrado a partir do boi também têm influência religiosa, como já mencionado, seja por associação a cultos africanos ou ao cristianismo. Para a Arte Kusiwa, as crenças e rituais religiosos envolvidos nas expressões artísticas e orais Wajãpi estão atrelados às cosmovisões deste povo.

As religiões de matriz africana integram apenas os dossiês da Capoeira e do Bumba-meu-boi. Neste último o boi é associado ao orixá Xangô e a prática é dotada de outros elementos e

divindades das religiões africanas, como o Tambor de Mina e o Terecô. Já as rodas de Capoeira expressam cosmovisões africanas, como menciona o trecho abaixo:

A roda de Capoeira é um espaço amplamente ritualístico, congregando cantos e gestos que expressam visão de mundo, hierarquia, código de ética, revelando companheirismo e solidariedade. A roda é uma metáfora para a vastidão do mundo. Com suas alegrias e adversidades. Mudança constante. Na roda de Capoeira, grandes mestres são formados e consagrados, a prática tradicional e os valores afro-brasileiros são transmitidos e reforçados (IPHAN, 2014, p. 3 tradução livre).

Por fim, o sincretismo religioso faz parte do Frevo, do Círio de Nazaré e do Bumba-meu-boi. Apesar de não mencionada diretamente no dossiê, alguns dos clubes de Frevo citados têm relação amplamente conhecida com o candomblé e o catolicismo e, por isso, o sincretismo religioso é citado. É este o caso do como é o caso do Clube de Boneco Seu Malaquias, cujas cores são vermelha e branca em referência às cores de Xangô<sup>32</sup> ou do Clube de Alegorias e Críticas Homem da Meia-Noite, que desfilou pela primeira vez no dia 2 de fevereiro de 1932, data dedicada a Iemanjá. O Clube inicia o desfile saindo da igreja do Rosário dos Homens Pretos, no Bonsucesso, local marcado por heranças africanas e primeira igreja pernambucana a ter irmandade de homens pretos<sup>33</sup>.

Para o Círio e o Festival do Boi, o sincretismo é gerado pela interação entre o catolicismo e as cosmovisões indígenas e africanas nas práticas culturais. A religiosidade é, portanto, um elemento relevante para compreender os patrimônios imateriais, os quais sofrem influência de diversas religiões e visões de mundo de forma difusa e distribuída entre os bens culturais, com especificidades para cada um.

**Tabela 18 - Visão de mundo e religiosidade – comparação entre os patrimônios imateriais e materiais**

	Patrimônios imateriais		Patrimônios materiais		Totais
	n	%	n	%	n
● Visão de mundo e religiosidade	116	21,7%	525	16,8%	641
→ Catolicismo	16	3,0%	369	11,8%	385
→ Círculo da vida	13	2,4%	0	0,0%	13
→ Cosmovisão indígena	20	3,7%	1	0,0%	21
→ Crenças e rituais religiosos	40	7,5%	71	2,3%	111

<sup>32</sup> Fonte: <https://clubedebonecoseumalaquias.wordpress.com/historia-do-clube/>

<sup>33</sup> Fonte: <https://www.cultura.pe.gov.br/pagina/patrimonio-cultural/imaterial/patrimonios-vivos/homem-da-meia-noite/>

	Patrimônios imateriais		Patrimônios materiais		Totais
→ Cristianismo	17	3,2%	378	12,1%	395
→ Objetos de cunho religioso	5	0,9%	44	1,4%	49
→ Religiões de matriz africana/ cosmovisão africana	7	1,3%	28	0,9%	35
→ Sincretismo religioso	14	2,6%	3	0,1%	17

Para a visão de mundo e religiosidade, o catolicismo prevalece nos dossiês de patrimônios materiais, com a exceção do Cais do Valongo, que inova ao centralizar o debate nas religiões de matriz africana. Já para os bens imateriais, as cosmovisões indígenas e africanas e o sincretismo religioso têm papel central na compreensão dos patrimônios, o que mostra a divisão entre bens materiais como formas de reafirmar uma cultura dominante e bens imateriais como forma de incluir culturas referentes a grupos marginalizados. No entanto, essa inclusão é pontual e limitada não só por contar com um número menor de patrimônios apresentados e reconhecidos em detrimento dos bens materiais, mas também por trazer codificações generalizantes que de certa forma invisibilizam a pluralidade das religiões de grupos minoritários ao associá-los a crenças e rituais.

As religiões cristãs são comumente abordadas a partir de sua grandiosidade, de suas contribuições arquitetônicas, de seu valor estético e valorizadas por testemunharem a criatividade dos seres humanos. Já as cosmovisões indígenas e africanas ou o sincretismo religioso são associados a narrativas fantasiosas e místicas, que, ao promoverem generalizações, reforçam estereótipos e contribuem com o silenciamento da diversidade racial e cultural. Desta forma, tais narrativas prejudicam o autoconhecimento e a autoestima de determinados grupos. Os trechos apresentados abaixo objetivam exemplificar essa diferença de abordagem entre religiões dominantes e marginalizadas.

#### Religião e patrimônios imateriais:

A ênfase em representar o domínio aquático, com anacondas e peixes, ressoa num tema *mítico* significativo em toda a região, que os Wajãpi do Amapá interpretam a sua maneira e consideram que — como dizem os mitos - os grafismos kusiwa vêm do fundo dos tempos (IPHAN, 2002, p. 23).

[...] universo *místico-religioso* (IPHAN, 2019, p. 16 tradução livre)<sup>34</sup>.

Diversas associações têm suas cores relacionadas com a devoção dos membros e vários enfeites têm significados religiosos. *Rituais* para a proteção de membros dos clubes e

<sup>34</sup> Trecho já reproduzido na parte de religiosidade e patrimônios imateriais.



brincadeiras acontecem enquanto eles preparam e purificam as fantasias e enfeites (IPHAN, 2012b, p. 5 tradução livre).

O Círio permite a superação de conflitos existentes entre as formas de expressão espontânea da devoção popular e dos esforços das autoridades eclesiásticas de controlar e organizar isso. Nessa dinâmica, novas procissões e *rituais* são gradualmente incorporados, e símbolos, significados de devoção e festividade são reinterpretados (IPHAN, 2013, p. 5 tradução livre).

A roda de Capoeira é um espaço amplamente ritualístico [...] (IPHAN, 2014, p. 3 tradução livre)<sup>35</sup>.

### Religião e patrimônios materiais:

Os retábulos, que datam de 1765-1772, são todos de um rococó extremamente *gracioso* e encontram-se entre os melhores executados nesse estilo na região. Algumas imagens que figuram nesses retábulos, como os dois *magníficos* anjos dos tocheiros de Francisco Vieira Servas sobre o altar-mor e a série de bustos relicários do Aleijadinho e de seus “oficiais” merecem particular atenção (SUB-SECRETARIA DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (SPHAN), 1984, p. 6).

João Nepomuceno Correia e Castro é também autor dos painéis que revestem as paredes do templo e representam, no corpo da igreja, cenas relativas à vida da Virgem e à vida pública do Cristo e, sobre o altar-mor, temas alusivos à Paixão de Cristo. O conjunto da decoração pictural apresenta, conseqüentemente, um *perfeito* resumo do Novo Testamento, desde a Anunciação à Sant’Ana (primeiro painel da nave, a direita) até a cena final da sepultura de Cristo (forro do altar-mor) (idem., p. 6).

A igreja [da Ordem Terceira de Nossa Senhora da Conceição do Boqueirão] faz parte do conjunto de Santo Antônio Além do Carmo, um dos mais homogêneos do século XIX, em Salvador. Sua fachada encontra-se no eixo da ladeira do Boqueirão *guarnecida* de sobrados de oitão, o que lhe proporciona um *belo* enquadramento. [...] Da sacristia e do consistório desfruta-se de uma *bela* vista do porto e da baía (SUBSECRETARIA DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (SPHAN), 1983, p. 34).

Assistimos também à *ascensão* das artes em geral e do nível cultural da elite da cidade, favorecendo o *desenvolvimento* das estátuas religiosas, com as *delicadas* obras de Veiga Valle (INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN), 2000, p. 32 tradução livre).

A Praça São Francisco tem valor cultural universal e excepcional. Os cânones da arquitetura religiosa franciscana - herdados de suas origens medievais e do início do período barroco - representam consistentemente a *universalidade* buscada pelo catolicismo (e alcançada de alguma forma na América Central e do Sul), ao mesmo tempo em que em cada igreja e convento, as adaptações criam e consolidam cenários e espaços arquitetônicos e urbanos *únicos* (IPHAN, 2010, p. 2 tradução livre).

### 5.3. Grupos sociais que compõem o patrimônio e suas interações

Esta seção aborda os grupos sociais que compõem o patrimônio e suas interações. Eles foram divididos em grupos dominantes, grupos religiosos, trabalhadores da cultura, grupos

<sup>35</sup> Trecho já reproduzido na parte de religiosidade e patrimônios imateriais.

marginalizados, outros grupos sociais e participação e interação entre grupos sociais. Este capítulo irá abordar inicialmente os dois primeiros, em seguida os trabalhadores da cultura. Posteriormente, falar-se-á dos três últimos elementos mencionados. Os valores são relativos ao total de menções de cada dimensão e subcódigo para a categoria de grupos sociais.

### 5.3.1. Grupos dominantes e grupos religiosos

**Tabela 19 - Grupos dominantes e grupos religiosos nos patrimônios materiais**

	Primeiro período - 1980 a 1985		Segundo período - 1986 a 2001		Terceiro período - 2010 a 2019		Totais
	n	%	n	%	n	%	n
● Grupos dominantes	428	55,3%	249	62,3%	428	54,7%	1105
→ Acadêmicas(os)/ pesquisadoras(os)	28	3,6%	11	2,8%	37	4,7%	76
→ Bandeirantes	6	0,8%	13	3,3%	0	0,0%	19
→ Governistas, lideranças ou funcionárias(os) do Estado	30	3,9%	40	10,0%	67	8,6%	137
→ Grupos colonizadores	48	6,2%	40	10,0%	57	7,3%	145
→ Grupos europeus (ou descendentes)	79	10,2%	37	9,3%	60	7,7%	176
→ Grupos norte- americanos	0	0,0%	2	0,5%	2	0,3%	4
→ Homens	207	26,7%	82	20,5%	155	19,8%	444
→ Nobreza/elite/ aristocracia	13	1,7%	18	4,5%	35	4,5%	66
→ Polícia/ soldado/ funcionários militares	17	2,2%	6	1,5%	15	1,9%	38
● Grupos religiosos	124	16,0%	6	1,5%	28	3,6%	158
→ Devotas(os)	12	1,6%	0	0,0%	0	0,0%	12
→ Jesuítas	51	6,6%	5	1,3%	2	0,3%	58
→ Líderes religiosos	65	8,4%	0	0,0%	10	1,3%	75
→ Outros grupos religiosos	124	16,0%	6	1,5%	28	3,6%	158

A partir da comparação entre os três períodos dos patrimônios materiais é possível identificar que os grupos dominantes são maioria e representam mais de 50% dos grupos identificados. Os principais grupos dominantes encontrados são homens, grupos europeus, grupos colonizadores e governistas, os três primeiros subcódigos mantêm centralidade durante os três períodos dos patrimônios materiais analisados e o quarto cresce no segundo e no terceiro período

em comparação com o primeiro. O peso do código “homens” tem pouca variação ao longo do tempo e, apesar de uma pequena redução do primeiro para o terceiro período, permanece o principal subcódigo dos grupos sociais.

Os grupos colonizadores diferenciam-se dos europeus na medida em que podem ser compostos por não-europeus como é o caso dos bandeirantes paulistas, enquanto os europeus não necessariamente atuaram de forma ativa na colonização e podem ser mencionados por suas contribuições artísticas, por exemplo. A influência de arquitetos e estilos arquitetônicos italianos no Brasil exemplifica um grupo europeu não colonizador. Os europeus e colonizadores, apesar de terem maior peso no segundo período, continuam com participação importante no terceiro e integram os cinco principais códigos de grupos sociais.

No primeiro período acadêmicas/os e pesquisadoras/es aparecem com destaque nos dossiês de São Miguel das Missões e de Congonhas como especialistas em arquitetura e arte e a fim de fazer pesquisas interpretativas sobre os patrimônios. Os estudiosos apresentam algumas teses de estilos arquitetônicos e artísticos, analisam ou evidenciam as relações entre as obras de belas-artes e o catolicismo e participam do planejamento para a restauração do patrimônio. Esse grupo é composto majoritariamente por homens artistas, pintores e escultores e está associado a belas-artes e ao catolicismo.

No segundo momento, cresce a associação dos grupos acadêmicos a órgãos e instituições estatais no processo de preservação dos patrimônios. Os pesquisadores são mencionados no âmbito da inventariação dos bens e da elaboração dos dossiês ou no contexto das expedições científicas a territórios do interior do Brasil, como é o caso de Brasília e Goiás. Os homens e os grupos europeus continuam diretamente relacionados às funções de pesquisa.

Das trinta e sete menções a pesquisadoras/es no terceiro período, vinte e cinco estão no Cais do Valongo, as outras doze estão distribuídas entre a Praça São Francisco, com dois códigos, e o Rio de Janeiro, com dez. Com exceção do Cais do Valongo, os acadêmicos são majoritariamente parte de grupos europeus e reproduzem ideias dominantes. No dossiê do Rio de Janeiro, eles são compostos por estudiosos da diversidade da fauna e da flora, com destaque para os estudos botânicos atrelados ao atual Jardim Botânico.

Nas narrativas da Praça São Francisco, as/os acadêmicas/os elaboram os estudos e as interpretações históricas sobre o patrimônio, desde sua construção com influência europeia até o desenvolvimento nos dias atuais. O Cais do Valongo inova ao apresentar estudos arqueológicos do

período de escravização no Brasil, estes protagonizados por pesquisadoras mulheres, com destaque para a Professora Tânia Lima, arqueóloga responsável pelas escavações do Sítio Arqueológico. Assim, se homens costumavam ser a maioria dos acadêmicos e pesquisadores mencionados nos patrimônios anteriores, o Cais do Valongo muda essa lógica. No entanto, trata-se de uma exceção, visto que o gênero masculino continua dominante para os demais patrimônios do período.

Frente ao exposto, a análise deste código indica mudanças, continuidades e exceções. Mudanças para as/os pesquisadoras/es de arte religiosa e católica, que perdem espaço nos patrimônios mais recentes. Continuidades com a centralidade de homens e grupos europeus à frente das pesquisas acadêmicas e das políticas estatais. O Cais do Valongo, como já mencionado, é a exceção por trazer grupos não dominantes para a cena.

Outro grupo dominante, os bandeirantes, aparece brevemente no primeiro período nos dossiês de Missões e Ouro Preto no contexto de disputas territoriais e conflitos raciais. A aparição desse grupo cresce no segundo período, centralizada no dossiê de Goiás e majoritariamente associada a homenagem a grupos dominantes e a homens. Os bandeirantes, conforme as narrativas do período, integram um contexto de mineração, colonização, expansão territorial e interiorização do Brasil. O trecho extraído do dossiê de Goiás apresentado abaixo demonstra essa homenagem aos bandeirantes. O terceiro período não tem menções a bandeirantes, indicando um caminho de mudança de narrativa e redução de homenagens a esse grupo.

As origens da cidade de Goiás são estreitamente relacionadas à história das bandeiras (expedições mais ou menos oficiais de aventureiros) originárias de São Paulo para explorar o interior do Brasil. A dirigida por Fernão Dias Pais explorou (1673-1681) a atual região de Minas Gerais. A expedição comandada por Bartolomeu Bueno da Silva explorou a atual região de Goiás e encontrou um pouco de ouro próximo ao rio Vermelho, pequena afluente do rio Araguaia (INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN), 2000, p. 8 tradução livre).

[O bandeirante] Bartolomeu Bueno era ignorante, mas bravo, ardiloso e perseverante (POHL, 1832 apud IPHAN, 2000, p. 37 tradução livre).

O papel dos funcionários do Estado (homens) cresce em importância nas narrativas patrimoniais ao longo dos quase quarenta anos analisados, com maior peso para o último período. Entre os anos 1980 e 1985 esses grupos participam do processo de construção, conservação e restauração dos patrimônios e aparecem com maior frequência em Missões e Salvador. Na primeira, os membros do Estado integram grupos colonizadores que influenciam nas transformações das comunidades de catequização pela violência contra os povos indígenas e pelas disputas por terras.

Das trinta menções a governistas e funcionários do governo para o período de 1980 a 1985, vinte e duas também mencionam homens, dezessete abordam grupos colonizadores e o processo de colonização, quatorze falam sobre grupos europeus e onze trazem homenagem a grupos e ideias dominantes. Sendo assim, os governistas, compostos majoritariamente por homens, colonizadores e europeus, participam e coordenam a construção de cidades coloniais como Salvador, Ouro Preto e Olinda<sup>36</sup>.

Os grupos governistas participam, ainda, da idealização e construção das cidades de Brasília, São Luís, Diamantina e Goiás no segundo período do patrimônio material. Esse grupo é homenageado pelas narrativas históricas e pelos monumentos das cidades, ou seja, integram o patrimônio e suas ideias. A maior parte dos governistas no período são homens e as narrativas que envolvem esses grupos abordam o processo de colonização, as heranças coloniais europeias, os grupos colonizadores e a nobreza e aristocracia. O trecho abaixo retirado do dossiê de Brasília ajuda a exemplificar a forma como os governistas são abordados no período:

É assim que essa opção formal em favor das tendências da arquitetura e do urbanismo em voga na época revela o pensamento cultural do momento quando o então presidente Juscelino Kubitschek preconizava o progresso como chave para a passagem do subdesenvolvimento para o desenvolvimento total, não apenas da região onde se ergueria a nova capital, mas do Brasil como um todo (SUBSECRETARIA DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (SPHAN), 1986, p. 13).

No terceiro período novamente os funcionários do Estado estão associados à construção do patrimônio, às regras e inspeções por trás da planta arquitetônica e/ou à idealização dos bens culturais. Os principais elementos correlacionados com esse grupo são homens, homenagens a grupos e ideias dominantes, grupos colonizadores, processo de colonização e grupos europeus, como demonstra o trecho extraído do dossiê da Praça São Francisco: “A Praça [...] é um registro completo e autêntico de um fenômeno urbano único no Brasil, que tem em seu contexto um período representativo da história: a aliança das coroas portuguesa e espanhola sob o controle dos reinados de Filipe II e Filipe III” (IPHAN, 2010, p. 3 tradução livre).

Percebe-se um crescimento no papel dos funcionários do Estado nos dossiês de candidatura ao longo do tempo, ao passo em que seus papéis e os elementos associados a eles pouco variam. Nota-se que esse grupo é composto por homens, grupos colonizadores e europeus. Ademais, há

---

<sup>36</sup> “Ao chegar a Pernambuco em 9 de março de 1535, Duarte Coelho Pereira [militar e administrador colonial português] escolheu Olinda para nela instalar a sede do governo da Capitania” (SUBSECRETARIA DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (SPHAN), 1981, p. 6).

uma forte associação dos funcionários do Estado com o processo de colonização e as heranças coloniais.

Quanto à aparição de grupos colonizadores relativa a grupos sociais nos dossiês dos bens materiais, há continuação de suas aparições ao longo do tempo com crescimento no segundo período e pequena decadência no terceiro, se comparado ao segundo. Esses grupos são compostos principalmente por portugueses, mas também por outros grupos diretamente ligados à colonização no contexto dos dossiês, como espanhóis e holandeses. Identificou-se que os principais códigos atrelados a grupos colonizadores são grupos europeus, processo de colonização, homens, heranças coloniais europeias, homenagens a grupos e ideias dominantes e governistas. Os trechos de dossiês de cada um dos períodos do patrimônio material mostram a abordagem de grupos colonizadores pelas narrativas patrimoniais ao falar do início da colonização, do legado desse grupo, da atuação dele na construção dos patrimônios e ao prestar homenagens a eles. Os relatos foram extraídos dos dossiês de Salvador, São Luís e Rio de Janeiro, respectivamente.

Desde sua chegada, no dia 29 de março de 1549, o Governador começou a procurar o local mais conveniente para a construção da futura cidade de Salvador na baía de Todos os Santos (SUBSECRETARIA DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (SPHAN), 1983, p. 40).

Em 1612, os franceses edificaram uma fortaleza na extremidade abrupta do promontório, de onde se descortina uma vista maravilhosa do oceano e as duas largas embocaduras dos rios Anil e Bacanga. Essa fortaleza, conservada pelos portugueses quando conquistaram a cidade, em 1615, foi reformada várias vezes nos séculos XVII, XVIII e XIX e conserva até hoje características de um belo palácio neoclássico (Palácio dos Leões), sede do governo do Estado (IPHAN, 1997, p. 14–15).

A cidade encontrada pelos navegadores do século XVI, foi marcada pela visão dos acidentes geográficos e a riqueza da fauna e flora tropical, que a definem como uma cidade de contrastes: montanhas cobertas de mata que se impunham à margem de uma grande e abrigada baía, com terras planas cobertas de manguezais. Os portugueses investiram inicialmente na exploração dos recursos naturais com potencial econômico e na introdução de certo número de espécies exóticas de plantas e animais domesticados, que se encontravam já aclimatados em Portugal ou nas suas ilhas atlânticas (IPHAN, 2012a, p. 20).

Assim como a maior parte dos outros grupos dominantes, os europeus são majoritariamente homens e estão associados a grupos colonizadores, heranças coloniais europeias, homenagens a ideias e grupos dominantes, processo de colonização e governistas durante os três períodos. Há, portanto, uma continuidade dos elementos associados a grupos europeus ao longo dos 39 anos analisados bem como relativa estabilidade do peso desse grupo para cada período, com aumento no segundo período e pequena queda no terceiro.

O código em referência aos europeus foi separado de grupos colonizadores pois os segundos podem contar com grupos que não tem origem europeia, mas que participaram ativamente do processo de colonização, enquanto os grupos europeus não necessariamente tiveram papel ativo na colonização e podem estar associados a outros elementos e formas de influência. Essa diferença pode ser compreendida ao comparar o extrato do dossiê do Rio de Janeiro a seguir com os trechos referentes aos grupos colonizadores: “Em 1816, chegou ao Rio de Janeiro o pintor francês Nicolas Antoine Taunay, que comprou um terreno ao pé da Cascatinha, onde desenvolveu uma pequena lavoura de café, enquanto dedicava-se a pintar as belas paisagens locais” (IPHAN, 2012a, p. 32–33) .

Os grupos norte-americanos começam a aparecer a partir do segundo período e são brevemente mencionados em três dossiês - São Luís, Rio de Janeiro e Pampulha. Compõem esses grupos homens acadêmicos e/ou arquitetos. O código “homens” é o mais utilizado no conjunto de documentos do patrimônio material e representa aproximadamente 14% no comparativo com os grupos considerados. Os norte-americanos influenciam o pensamento, interpretação e o debate cultural no Brasil e na América Latina, como exemplifica trecho do dossiê da Pampulha: “[...] o avanço das artes e da arquitetura ocorridas no momento da concepção da Pampulha [foi] posteriormente desdobrado em debates, disputas e influências recíprocas entre os centros europeus e norte-americanos e a periferia latino-americana” (IPHAN, 2016a, p. 15 tradução livre).

A nobreza, elite e aristocracia é composta, também, por uma maioria de homens. Há um crescimento do peso desse elemento do primeiro para o segundo período e estabilidade deste para o terceiro. Identifica-se correlações com homens, governistas, grupos europeus, grupos colonizadores, heranças coloniais europeias e homenagens a ideias e grupos dominantes. Para o primeiro período do patrimônio material nota-se a especificidade da associação entre a nobreza e as belas-artes, bem como com instituições religiosas e o patrimônio, o que não ocorre nos períodos seguintes. Para o segundo período, enquanto a associação desse grupo com a Igreja vai perdendo espaço, cresce seu papel nas instituições estatais e, apesar de não se manter no terceiro período, a relação com grupos governistas continua predominante. A maior parte das menções para o último período concentra-se no Rio de Janeiro, que fala de elites que se estabelecem ali com interesses econômicos.

O último código de grupos dominantes, funcionários militares, também dominado por homens, mantém certa constância na quantidade de menções ao longo do tempo. Apesar de

poderem participar de grupos minoritários<sup>37</sup>, predominam narrativas que consideram tal grupo como dominante e por isso ele foi incluído nesta dimensão. No primeiro período, as menções concentram-se nos dossiês de Congonhas, Salvador e Missões. Eles têm a função de construir e proteger o patrimônio. No primeiro período, os soldados aparecem, também, nas artes sacras como integrantes das narrativas bíblicas: “Quanto ao soldado que esbofeteia o Cristo, trata-se do personagem habitual das representações da Paixão, que figura normalmente na cena do primeiro julgamento do Sinédrio” (SUB-SECRETARIA DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (SPHAN), 1984, p. 19).

Em Salvador e São Miguel das Missões, os funcionários militares aparecem no contexto de atuação na colonização, com contribuições na construção das cidades e participação nas disputas por terras e na implementação das ordens coloniais. Em Salvador, os militares são, ainda, homenageados por suas contribuições históricas para a construção da cidade: “a excepcional planta da cidade de 1714 do Brigadeiro João Massé, permite que se tenha uma ideia de como era Salvador em 1730” (SUBSECRETARIA DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (SPHAN), 1983, p. 51).

Os grupos militares, apesar de terem menor peso nas codificações de grupos sociais, estão mais bem distribuídos nos dossiês do segundo período e só não aparecem no dossiê da Serra da Capivara. Esses grupos aparecem, principalmente, no contexto da organização do Estado e de reforçar a lei e a cobrança de impostos. Em Goiás os militares são, ainda, mencionados no âmbito da participação em movimentos de resistência à ordem social, com a Coluna Prestes e a luta por proteção de territórios indígenas promovida pelo marechal Rondon. Em Brasília, os militares são mencionados como objeto de homenagem por meio de nomes de praça, como a Praça Coronel Salviano Monteiro Guimarães, militar e político brasileiro nascido em Formosa – Goiás. Em Diamantina, eles aparecem no contexto de reforçar a segurança pública durante os períodos festivos.

No terceiro período, os funcionários militares são homenageados por monumentos (Rio de Janeiro e Cais do Valongo) e museus (Praça São Cristóvão), e mencionados por contribuições na construção de edificações, na proteção do patrimônio e na segurança pública. O dossiê do Cais do Valongo fala, ainda, da perseguição por funcionários militares a grupos racializados: “Eram

---

<sup>37</sup> Os grupos militares podem fazer parte de minorias sociais ou raciais e, quando o são, isto é explicitado na codificação das análises.



também em alguns zungus que se tramavam fugas ou se faziam rituais que lembravam as religiões africanas, e, por tal razão, muitas vezes a polícia fazia suas investidas nesses locais buscando aqueles a quem qualificava como desordeiros ou marginais” (IPHAN, 2016b, p. 101).

Há variações temporais na abordagem dos grupos militares, como a associação de militares a contextos religiosos no primeiro período, a pontual participação em movimentos de contestação à ordem social no segundo período e a perseguição policial a grupos racializados no terceiro. No entanto, a participação dos funcionários militares na construção do patrimônio e a função de proteger os bens materiais mostra-se como uma constante ao longo do tempo.

Ao olhar para os grupos sociais no patrimônio material, nota-se a continuidade da relação entre os grupos dominantes e o processo de colonização como narrativa central para formação dos patrimônios brasileiros. Enquanto a menção a bandeirantes perde importância, grupos europeus e colonizadores, compostos majoritariamente por homens e associados a funcionários estatais, permanecem centrais para a compreensão do patrimônio cultural.

Quanto aos grupos religiosos, nota-se que eles têm maior peso no primeiro período, decaem no segundo e voltam a crescer no terceiro, mas a partir de outras interpretações. Já as menções aos jesuítas decaem significativamente do primeiro para o terceiro período, o que demonstra perda de importância nas narrativas patrimoniais e enfraquecimento de suas influências no patrimônio. Vale notar, ainda, que os principais códigos associados a grupos religiosos são instituições religiosas e o patrimônio e, em segundo lugar, o catolicismo, demonstrando a predominância desta religião quando se fala dos grupos religiosos para o patrimônio material. Mesmo com o crescimento das menções a religiões de matriz africana no terceiro período em virtude do Cais do Valongo, o catolicismo continua sendo o principal código associado aos grupos religiosos.

**Tabela 20 - Grupos dominantes e grupos religiosos nos patrimônios imateriais**

	2008 - Expressão gráfica e oralidade entre os Wajápi		2012 - Frevo: arte do espetáculo do carnaval de Recife		2013 - Círio de Nazaré		2014 - Roda de Capoeira		2019 - Bumba-meu-boi		Totais
	n	%	n	%	n	%	n	%	n	%	
● Grupos dominantes	15	18,3%	17	18,5%	4	7,8%	5	7,0%	13	16,7%	54
→ Acadêmicas/os e pesquisadoras/es	11	13,4%	3	3,3%	1	2,0%	2	2,8%	3	3,8%	20

→ Governistas, lideranças ou funcionárias(os) do Estado	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	1	1,4%	3	3,8%	4
→ Grupos colonizadores	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	1	1,3%	1
→ Grupos europeus (ou descendentes)	2	2,4%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	1	1,3%	3
→ Homens	2	2,4%	13	14,1%	1	2,0%	2	2,8%	4	5,1%	22
→ Nobreza/elite/aristocracia	0	0,0%	0	0,0%	1	2,0%	0	0,0%	0	0,0%	1
→ Polícia/soldado/funcionários militares	0	0,0%	1	1,1%	1	2,0%	0	0,0%	1	1,3%	3
• Grupos religiosos	3	3,7%	1	1,1%	8	15,7%	0	0,0%	3	3,8%	15
→ Devotas(os)	0	0,0%	0	0,0%	6	11,8%	0	0,0%	2	2,6%	8
→ Líderes religiosos	3	3,7%	0	0,0%	1	2,0%	0	0,0%	0	0,0%	4
→ Outros grupos religiosos	3	3,7%	1	1,1%	8	15,7%	0	0,0%	3	3,8%	15

Os grupos dominantes têm participação importante no âmbito dos grupos sociais para os bens imateriais, especialmente para o Frevo, a expressão Wajãpi e o Bumba-meu-boi, com maior participação dos subcódigos homens e pesquisadoras/es. Como o número de patrimônios reconhecidos é pequeno e dadas suas especificidades e ênfases em determinados grupos, a variação temporal será pouco explorada para esse tipo de patrimônio cultural.

Os acadêmicos, composto por uma maioria de grupos associados às instituições estatais, são colocados pelos dossiês como responsáveis por inventariar, documentar e contribuir com as políticas do Estado de preservação da Arte Kusiwa, do Frevo, do Círio, da Capoeira e do Bumba-meu-boi. Integrantes da Capoeira e do povo Wajãpi contribuíram com as pesquisas, o que sinaliza a inclusão de grupos minoritários em espaços de poder pouco acessíveis a eles.

Os pesquisadores, ao mesmo tempo em que irão aprofundar seus conhecimentos na língua e cultura dos Wajãpi do Amapá, estão formando - com atividades formais, inclusive - um grupo de doze jovens indígenas como pesquisadores nos campos específicos da história indígena, da etnologia, da linguística e da ecologia (IPHAN, 2002, p. 149).

Os grupos governistas estão presentes no dossiê da Capoeira e do Bumba-meu-boi. No primeiro, essa relação é marcada pela influência do então Ministro da Cultura, Gilberto Gil, na patrimonialização da Capoeira, conforme trecho abaixo. No Bumba-meu-boi, os governistas participam dos processos de reconhecimento e preservação do patrimônio.

Em 2004, evento na sede da ONU em Genebra em memória à vida do diplomata brasileiro Sérgio Vieira de Mello e de outras 22 outras vidas perdidas no ataque terrorista à sede da ONU em Bagdá no Iraque, o Ministro da Cultura brasileiro à época, Gilberto Gil, levou um grupo de capoeiristas para promover a paz mundial e o diálogo entre diferentes povos. Na ocasião, o Ministro sugeriu a inscrição da Capoeira na Lista Representativa da UNESCO (IPHAN, 2014, p. 11 tradução livre).

Os grupos colonizadores e europeus têm pouca participação nas narrativas dos bens imateriais e concentram-se no Bumba-meu-boi e nas expressões Wajãpi. No primeiro por influências europeias nas formas de expressão cultural presentes no festival e no segundo devido à influência da globalização e assimilação cultural resultante do contato entre pessoas brancas e as novas gerações Wajãpi, o que, segundo o dossiê, contribui com o desinteresse dos mais jovens na Arte Kusiwa.

As menções a homens estão associadas principalmente à classe trabalhadora e, por vezes, às mulheres. Em algumas expressões como a Capoeira e o Bumba-meu-boi, prevalecem papéis distintos entre homens e mulheres. No Frevo os homens são citados nas funções de maestros, cantores, dançarinos, professores, artesãos, jornalistas, pesquisadores, dentre outras importantes para a prática cultural. No Círio, a Nossa Senhora de Nazaré é mencionada como protetora dos homens (IPHAN, 2013, p. 4 tradução livre) e, apesar de fazer referência a todos os seres humanos, a escolha da palavra homens demonstra um viés linguístico, talvez não-intencional, mas que merece ser mencionado por seu potencial sexista.

A elite aparece apenas no dossiê do Círio de Nazaré de forma subentendida no contexto de compreensão do festival como um espaço que, por incluir diferentes grupos e classes sociais, gera negociações entre a religião oficial, de elite, e a popular. A força policial é o último grupo dominante com participação nos bens imateriais, mencionada nos dossiês do Frevo, Círio e Bumba-meu-boi. Enquanto essas forças historicamente reprimem o Frevo, os dois últimos contam com a participação de grupos militares tanto para garantir a segurança quanto como participantes das práticas culturais.

O Círio de Nazaré, por ser um festival religioso, é o que conta com a maior participação de grupos religiosos, compostos por devotas/os e outras/os. Para o Círio os grupos religiosos são mais de 25% dos grupos sociais mencionados no dossiê e integram crenças e rituais religiosos, majoritariamente atreladas/os ao catolicismo. Para as expressões Wajãpi os grupos religiosos são compostos majoritariamente por líderes religiosos e estão atrelados a cosmovisões indígenas, como apresentado pelo trecho abaixo.

Cada um desses revestimentos tem sua própria eficácia. Tinta de urucum, resina de cheiro e padrões gráficos aplicados com jenipapo constituem revestimentos corporais que interferem na relação entre a pessoa e o mundo a sua volta. Com o corpo coberto de urucum e exalando o cheiro forte dessa tinta, ela está protegida de uma aproximação perigosa com os espíritos da floresta. É por isso que os pajés evitam se revestir de urucum, que afastaria os espíritos com os quais eles sabem manter comunicação (IPHAN, 2002, p. 21).

Os grupos religiosos são mencionados no Frevo no contexto de expressão da devoção por meio das práticas desse bem cultural, seja pela relação entre as bandeiras dos grupos e as cores de devoção de seus membros ou pelos rituais de proteção e purificação das fantasias e elementos decorativos (IPHAN, 2012b, p. 5 tradução livre). Participam do Bumba-meu-boi como grupos religiosos as/os devotas/os e outras/os. Além de um ritual religioso, “alguns se referem ao seu comprometimento com o boi como uma forma de religião” (IPHAN, 2019, p. 5 tradução livre).

Ao analisar as correlações de grupos religiosos para todos os bens imateriais, nota-se que as crenças e rituais religiosos predominam nas práticas desses grupos. Ademais, as cosmovisões indígenas e o catolicismo têm o mesmo peso, diferentemente dos bens materiais em que este último prevalece. Nesse sentido, a tabela abaixo se propõe a analisar as diferenças e semelhanças entre os bens imateriais e os materiais.

**Tabela 21 - Grupos dominantes e grupos religiosos - comparação entre patrimônios materiais e imateriais**

	Patrimônios imateriais		Patrimônios materiais		Totais
	n	%	n	%	n
● Grupos dominantes	54	14,4%	1105	56,4%	1159
→ Acadêmicas(os)/ pesquisadoras(os)	20	5,3%	76	3,9%	96
→ Bandeirantes	0	0,0%	19	1,0%	19
→ Governistas, lideranças ou funcionárias(os) do Estado	4	1,1%	137	7,0%	141
→ Grupos colonizadores	1	0,3%	145	7,4%	146
→ Grupos europeus (ou descendentes)	3	0,8%	176	9,0%	179
→ Grupos norte-americanos	0	0,0%	4	0,2%	4
→ Homens	22	5,9%	444	22,7%	466
→ Nobreza/elite/ aristocracia	1	0,3%	66	3,4%	67
→ Polícia/ soldado/ funcionários militares	3	0,8%	38	1,9%	41
● Grupos religiosos	15	4,0%	158	8,1%	173
→ Devotas(os)	8	2,1%	12	0,6%	20
→ Jesuítas	0	0,0%	58	3,0%	58

→ Líderes religiosos	4	1,1%	75	3,8%	79
→ Outros grupos religiosos	15	4,0%	158	8,1%	173

Enquanto os grupos dominantes são os mais presentes nos patrimônios materiais, eles têm participação reduzida nos imateriais. Os homens são o principal grupo dominante de ambos os tipos de patrimônio, o que mostra a tendência a privilegiar perspectiva patriarcal nas narrativas patrimoniais. Para os bens materiais, os outros grupos mais mencionados são os grupos europeus e colonizadores. Já para os materiais predominam acadêmicas/os e pesquisadoras/es. Além de indicar que os bens materiais são compostos majoritariamente por grupos dominantes em oposição aos imateriais, esses dados mostram que mesmo para os imateriais, os pesquisadores estão majoritariamente ligados a instituições estatais, haja vista o domínio de conhecimentos técnicos necessários para a produção dos dossiês, denotando secundariedade à participação de entes da sociedade civil e detentores dos patrimônios. Apesar de essa participação existir e de o reconhecimento de patrimônios imateriais contribuir para a inclusão de grupos minoritários em espaços de poder, como o espaço acadêmico, o que é um avanço em comparação aos bens materiais, a produção de narrativas pela perspectiva de integrantes alheios às práticas culturais aponta um desfalque na representação patrimonial pela autopercepção de grupos marginalizados.

A ausência de bandeirantes nas narrativas dos bens imateriais em detrimento de um papel relevante desse grupo nos materiais mostra a diferença do foco em grupos dominantes para cada tipo de patrimônio. Enquanto os dossiês do patrimônio material homenageiam os bandeirantes como grupos fundamentais para a construção do patrimônio, os imateriais sequer os mencionam. Sabendo que o último período dos bens materiais não trazem os bandeirantes, é possível que os imateriais também não o mencionem em razão do período histórico em que estão inseridos, com o início do século XXI. Esta pesquisa considera relevante uma nova abordagem sobre esses grupos, que não ignore seu papel histórico, mas também não o vanglorie. As novas narrativas devem reconhecer o genocídio de grupos indígenas e afrodescendentes promovidos pelos bandeirantes.

Os grupos norte-americanos influenciam o pensamento e as práticas dos patrimônios materiais, o que se intensifica em um contexto de globalização cultural. Apesar de esse processo também influenciar o patrimônio imaterial, estadunidenses, canadenses e mexicanos são diretamente mencionadas/os nos documentos dos bens imateriais. A nobreza tem aparição extremamente restrita nos bens imateriais, com participação subentendida no dossiê do Círio de Nazaré. Já para os bens materiais esse grupo tem um papel de maior relevância, associado a cortes,

governistas, europeus e colonizadores. Esses códigos contribuem para compreender a diferença entre bens materiais e imateriais não só pela maior presença de grupos dominantes no primeiro, mas pela perspectiva e contexto em que como os diferentes grupos são trabalhados.

No tangente às forças militares, enquanto para o patrimônio imaterial a polícia participa ou como um grupo de menor prestígio que integra as práticas patrimoniais do Bumba-meu-boi (IPHAN, 2019, p. 2 tradução livre) ou com função de repressão das práticas de Capoeira e Frevo (IPHAN, 2012b, p. 5 tradução livre), para o patrimônio material as forças militares têm como principal função a segurança pública e a proteção dos monumentos. A maior participação da polícia e de grupos militares nos bens materiais contribui com a tese de que essa instituição tem como prioridade a proteção de propriedades em detrimento de pessoas e trabalha, portanto, para uma elite. Os achados de trechos do Frevo e do Cais do Valongo, mostram, ainda, a função histórica dos grupos militares na repressão a grupos afrodescendentes e suas práticas culturais.

A participação de grupos religiosos nos patrimônios materiais e imateriais tem diferença notável. Enquanto jesuítas e líderes religiosos majoritariamente católicos são os principais grupos religiosos para o primeiro, devotos, peregrinos e grupos de religiões de matriz africana e indígena são os que mais participam dos bens imateriais, o que demonstra a maior aproximação deste segundo com grupos minoritários. Como já abordado na seção de religiosidade, cosmovisões africanas e indígenas estão mais presentes nos bens imateriais, o que reflete nos grupos religiosos abordados. No entanto, assim como ocorre no simbolismo com a não-nomeação das religiões minoritárias, os grupos religiosos não-cristãos também não são nomeados, com exceção de algumas menções a xamãs no dossiê da Arte Kusiwa.

### 5.3.2. Trabalhadoras/es da cultura

Os trabalhadores da cultura são grupos voltados às atividades culturais e podem ser tanto dominantes, como as/os arquitetas/os e paisagistas, que são socialmente valorizados e economicamente privilegiados, quanto marginalizados, como as/os artesãos, que são social e economicamente desprivilegiados. A tabela abaixo mostra a participação desses grupos em cada período do patrimônio material. Vale notar que os trabalhadores da cultura que integram perspectiva de marginalização ou desfavorecimento socialmente também foram codificados como grupos minoritários, majoritariamente como classe trabalhadora.

**Tabela 22 - Trabalhadoras/es da cultura nos patrimônios materiais**

	Primeiro período - 1980 a 1985		Segundo período - 1986 a 2001		Terceiro período - 2010 a 2019		Totais
	n	%	n	%	n	%	n
● Trabalhadoras/es da cultura	112	14,5%	35	8,8%	86	11,0%	233
→ Arquitetas(os)/paisagistas	42	5,4%	22	5,5%	51	6,5%	115
→ Artesãos	1	0,1%	1	0,3%	0	0,0%	2
→ Artistas/ Escultores/ Pintores	64	8,3%	7	1,8%	30	3,8%	101
→ Poetas/ escritoras(es)	5	0,6%	5	1,3%	5	0,6%	15

Para o primeiro período analisado os trabalhadores da cultura têm maior peso nos dossiês de Congonhas e Ouro Preto, principalmente devido à ênfase em artistas, pintores e escultores, com foco no Aleijadinho, na construção do patrimônio. Os principais códigos associados a este grupo são homens, belas-artes e catolicismo. O trecho do dossiê de Ouro Preto citado abaixo mostra essa relação entre os códigos, bem como o papel de Aleijadinho.

A riqueza de suas minas levou Vila Rica a seu apogeu de meados ao final do século XVIII, período durante o qual foram construídas as duas igrejas paroquiais, a Igreja do Rosário dos Homens Negros, a de Santa Efigênia, a do Carmo e a de São Francisco de Assis que são ornamentadas de obras de talha e de pinturas, trabalhos de uma plêiade de artistas, entalhadores, escultores, pintores, entre os quais se destaca por sua personalidade inigualável o notável escultor e arquiteto Antonio Francisco Lisboa, o Aleijadinho (1738 - 1814) (INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN), 1979, p. 10).

A relação entre o patrimônio e grupos afrodescendentes, como a construção de Igrejas dedicadas a Homens Negros, é apenas mencionada e não é explorada nos dossiês. A participação do renomado artista afrodescendente Aleijadinho também é emblemática, porque pode tanto estar associada a ideias dominantes, como à valorização estética de elementos de herança europeia, quanto homenagear grupos minoritários, ao reconhecer as origens do artista. Quando predominam as narrativas referentes ao pertencimento do artista a grupos minoritários, aplica-se a codificação de homenagem a grupos minoritários. Já quando se confere destaque para as influências europeias ou de outros grupos majoritários, a codificação é a de homenagem a grupos e ideias dominantes.

No segundo período, o catolicismo perde a importância e prevalece a relação dos trabalhadores da cultura com conjuntos arquitetônicos e com o espaço urbano, além das belas-artes. Esses trabalhadores são mencionados no âmbito do planejamento e dos estudos sobre Brasília, Diamantina e São Luís. A arquitetura moderna de Oscar Niemeyer e Lúcio Costa ganha atenção

nos documentos de Brasília e Diamantina. Em São Luís esses trabalhadores participam da construção, restauração e modernização da cidade.

Para o terceiro período, os trabalhadores da cultura aparecem no dossiê do Rio de Janeiro, com ênfase no paisagista Burle Marx, mencionado cinquenta vezes no dossiê. Essa dimensão tem relevância também para o dossiê da Pampulha, planejado por arquitetos e paisagistas modernos como Oscar Niemeyer e Burle Marx.

A principal correlação entre arquitetas/os e paisagistas para os patrimônios materiais é com o código “homens”. Nota-se uma mudança dos objetivos dos arquitetos do primeiro período, em que a Igreja Católica tem forte relação devido às obras sacras e à catequização, para os períodos seguintes em que tal instituição religiosa perde influência. Ademais, enquanto os artistas, escultores e pintores, associados às belas-artes, perdem espaço, a arte e arquitetura moderna e/ou contemporânea amplia sua participação nas narrativas patrimoniais com notório crescimento das referências à arquitetas/os e paisagistas ao longo do tempo.

**Tabela 23 - Trabalhadoras/es da cultura nos patrimônios imateriais**

	2008 - Expressão gráfica e oralidade entre os Wajãpi		2012 - Frevo: arte do espetáculo do carnaval de Recife		2013 - Círio de Nazaré		2014 - Roda de Capoeira		2019 - Bumba-meu-boi		Totais
	n	%	n	%	n	%	n	%	n	%	n
● Trabalhadoras/es da cultura	2	2,4%	7	7,6%	1	2,0%	0	0,0%	5	6,4%	15
→ Artesãos	0	0,0%	4	4,3%	0	0,0%	0	0,0%	4	5,1%	8
→ Artistas/ Escultores/ Pintores	2	2,4%	2	2,2%	1	2,0%	0	0,0%	0	0,0%	5
→ Poetas/ escritoras(es)	0	0,0%	1	1,1%	0	0,0%	0	0,0%	1	1,3%	2

As/os principais trabalhadoras/es da cultura para o patrimônio imaterial são artesãos/os, artistas, escultores e pintoras/es. Esse grupo é composto majoritariamente por homens, ele engloba a participação social nas práticas do patrimônio e integra atividades econômicas, com ênfase no artesanato e conhecimentos e modos de fazer. Para a expressão Wajãpi, os artistas são os desenhistas e narradores da Arte Kusiwa, que expressam a visão de mundo desse povo. No Frevo, artistas, artesãos, poetas, dançarinos, músicos e compositores participam desde o processo inicial



de confecção das vestimentas, estruturação dos blocos e preparação dos eventos até a expressão musical e artística do patrimônio por meio da realização dos eventos e das festividades.

No Círio, os trabalhadores da cultura são artistas que participam do festival fornecendo produtos gastronômicos, artesanatos e outros bens comerciais. Por fim, o Bumba-meu-boi conta com artesãos, responsáveis pelas confecções das vestimentas, coreógrafos, músicos, poetas e cantores, que exemplificam a criatividade humana ao contribuírem com a construção das histórias narradas ao longo da expressão cultural. Por mais que a maior parte das atividades dos trabalhadores da cultura esteja associada ao lucro, elas integram uma lógica de economia familiar ao envolverem a mão de obra de pequenos grupos com distribuição de tarefas e renda entre eles, o que demonstra, mais uma vez, a ênfase do patrimônio imaterial em grupos minoritários.

**Tabela 24 - Trabalhadoras/es da cultura – comparação entre os patrimônios imateriais e materiais**

	Patrimônios imateriais		Patrimônios materiais		Totais
	n	%	n	%	n
● Trabalhadoras/es da cultura	15	4,0%	233	11,9%	248
→ Arquitetas(os)/ paisagistas	0	0,0%	115	5,9%	115
→ Artesãos	8	2,1%	2	0,1%	10
→ Artistas/ Escultores/ Pintores	5	1,3%	101	5,2%	106
→ Poetas/ escritoras(es)	2	0,5%	15	0,8%	17

Ao comparar a atuação das/os trabalhadoras/es da cultura nos bens imateriais e materiais nota-se um peso maior para artesãos para o primeiro enquanto arquitetas/os e paisagistas predominam no segundo. Artistas, escultores e pintores são abordadas/os em ambos os tipos, mas os elementos associados a elas/es diferem. Enquanto para os bens imateriais há maior participação em eventos e práticas religiosas católicas, de cosmovisões indígenas e africanas, para os materiais, o foco é na produção de arte sacra associada ao catolicismo e nas contribuições para o espaço urbano e os conjuntos arquitetônicos.

### 5.3.3. Grupos marginalizados

Os grupos marginalizados são compostos principalmente pela classe trabalhadora, povos indígenas, afrodescendentes, pardos e mulheres. O resultado dos dados mostra que esses grupos têm menor presença nos patrimônios materiais do que os grupos dominantes. Enquanto as minorias

constituem aproximadamente 15,4% da categoria de grupos sociais e suas interações, os grupos dominantes congregam cerca de 48,9%. A tabela abaixo explora o papel dos grupos marginalizados no patrimônio cultural material.

**Tabela 25 - Grupos marginalizados para os patrimônios materiais**

	Primeiro período - 1980 a 1985		Segundo período - 1986 a 2001		Terceiro período - 2010 a 2019		Totais
	n	%	n	%	n	%	n
● Grupos marginalizados	78	10,1%	90	22,5%	181	23,1%	349
→ Classe trabalhadora	19	2,5%	20	5,0%	14	1,8%	53
→ Grupos afrodescendentes, negros ou africanos	7	0,9%	18	4,5%	100	12,8%	125
→ Grupos indígenas/ povos originários	27	3,5%	21	5,3%	13	1,7%	61
→ Mulatos/ mestiços	9	1,2%	4	1,0%	2	0,3%	15
→ Mulheres	11	1,4%	10	2,5%	32	4,1%	53
→ Outros grupos marginalizados	5	0,6%	17	4,3%	20	2,6%	42

Dentre os grupos marginalizados, os grupos africanos e afrodescendentes são os mais mencionados no conjunto dos bens materiais, com crescimento notável no terceiro período, que congrega 80% das menções ao longo dos trinta e nove anos analisados. Isso ocorre graças ao dossiê do Cais do Valongo, que conta com aproximadamente noventa e três por cento (93%) das citações a esses grupos no terceiro período. Desta forma, é preciso fazer uma análise para cada período em específico a fim de identificar os papéis e as relações de cada grupo com o patrimônio cultural e suas narrativas.

Como grupo minoritário mais mencionado nos dois primeiros períodos, com crescimento do primeiro para o segundo período, os povos originários congregam 3% das menções de grupos sociais e aproximadamente 34,6% das citações a grupos minoritários entre 1980 e 1985 e 5,2% das menções a grupos sociais e aproximadamente 23% das menções a grupos marginalizados entre 1986 e 2001. Para o terceiro período, esse grupo já não está entre os três principais grupos marginalizados e as menções a ele concentram-se no dossiê de Paraty e Ilha Grande.

Os indígenas integram um contexto de conflitos raciais no âmbito de disputas territoriais do processo de colonização no primeiro período. Mais de 88% das referências aos grupos indígenas desse período estão no dossiê de São Miguel das Missões. Nota-se uma forte relação da abordagem

de povos indígenas com o catolicismo e os grupos religiosos, com ênfase nos jesuítas. Quando abordados, esse grupo minoritário associa-se majoritariamente a instituições religiosas, devido à sua participação nas comunidades de catequização em São Miguel. Os conflitos nas relações raciais e as narrativas sobre o processo de colonização também se correlacionam com as menções aos povos indígenas.

Apesar de as associações entre indígenas e grupos religiosos e jesuítas perderem espaço no segundo período, os conflitos raciais mantêm-se centrais no âmbito das narrativas do processo de colonização, principalmente por conta do grande número de aparições de grupos bandeirantes. Apesar de esses grupos integrarem conflitos por terras, as narrativas ocultam essas disputas. Discursos racistas e etnocêntricos se sobressaem, principalmente na construção da história de Goiás e privilegia-se grupos bandeirantes, estes significativamente homenageados no período.

Grande parte das menções a indígenas no segundo período está no dossiê de Goiás, com aproximadamente 81% dos códigos. Há perpetuação de discursos etnocêntricos que abordam os povos indígenas como “entraves” para o “desenvolvimento” e contribuem, assim, com as desigualdades raciais, como mostra o trecho do dossiê de Goiás: “É a época de uma nova expansão territorial, provocada por novas descobertas de ouro. [...] [O objetivo era] o controle gradual sobre os indígenas, um dos principais obstáculos ao estabelecimento da navegação regular e do comércio fluvial” (IPHAN, 2000, p. 41 tradução livre).

A visão de “progresso” e “desenvolvimento” apresentada no trecho acima, que tem como finalidade justificar a usurpação de territórios indígenas, expressa recentemente, haja vista que o dossiê de Goiás é de 2001, permanece influente social e culturalmente e tem se fortalecido no contexto atual de aumento de invasões a terras indígenas, com crescimento de “137% em 2 anos de governo do presidente Jair Bolsonaro. Além disso, o número de assassinatos de indígenas teve alta de 61% de 2019 a 2020” (ROSCOE, 2021).

Nesse sentido, vale mencionar trecho do Manifesto Antiruralista da Comissão Guarani Yvyrupa (CGY) de junho de 2014 que compara os bandeirantes com os ruralistas:

Nós, indígenas guarani de todas as aldeias de São Paulo, realizamos hoje [...] mais um ato pacífico em defesa das nossas terras e dos nossos direitos, contra o ataque daqueles governantes dos brancos que insistem em nos dizimar. Fechamos agora a Avenida Pedro Álvares Cabral, que homenageia o primeiro branco que invadiu as nossas terras, para protestar contra a bancada ruralista, reunida agora nesta Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo, enquanto defendem o fim das demarcações de terra indígena [...], num palanque de ódio contra nossos povos e vários outros excluídos desta sociedade brasileira. Nossa expectativa é desmascarar a farsa dos ruralistas, e terminar pacificamente nosso ato novamente em frente ao Monumento às Bandeiras, que homenageia aqueles que nos

massacraram no passado. Os ruralistas de hoje são os bandeirantes de ontem, e por meio da caneta querem nos matar como nos mataram no passado com suas armas de fogo. Têm o espírito dos bandeirantes aqueles que usam de seu poder para enriquecer e concentrar terras, enquanto nós povos originários continuamos nas beiras de estrada, espoliados de nossos *tekoa*<sup>38</sup>, e grandes massas de excluídos seguem sem ter onde dormir, sem ter onde morar, sem ter onde plantar (COMISSÃO GUARANI YVYRUPA, 2014) .

O terceiro período do patrimônio material aponta para a ‘suavização’ do racismo a partir de ideias de democracia racial. Cresce a associação entre povos indígenas, grupos africanos, europeus e mestiços como forma de reforçar a ideia de harmonia entre eles, integração essa que não se confirma na medida em que as homenagens se voltam aos grupos dominantes.

A classe trabalhadora é o segundo código mais mencionado para o primeiro e segundo período no âmbito dos grupos minoritários, com crescimento no segundo. Entre 1980 e 1985, as citações têm maior presença nos documentos de Salvador e Congonhas, como resultado de sua atuação no comércio para o primeiro e na produção de conjuntos arquitetônicos e artes sacras para o segundo, com a participação de artistas e artesãos, trabalhadoras/es da cultura. Já entre 1986 e 2001 a classe trabalhadora aparece com maior frequência em Brasília, São Luís e Diamantina. Os trabalhadores integram o espaço urbano ao contribuírem com a construção e manutenção da cidade. O grupo é composto pelos operários que construíram Brasília, vendedores ambulantes de São Luís, trabalhadoras/es do polo industrial de Diamantina, dentre outros.

No último período há uma queda significativa de menções a essa classe, concentradas nos dossiês do Cais do Valongo, do Rio de Janeiro (RJ) e de Paraty. O primeiro engloba mais de 70% das menções do período para as/os trabalhadoras/es, com grau de correlação de aproximadamente 57% com as/os afrodescendentes<sup>39</sup>. A classe trabalhadora é composta, nesse período, de trabalhadoras/es portuárias/os e afrodescendentes que desenvolvem/desenvolviam outras funções na região do Cais do Valongo, vendedoras/es ambulantes, comerciantes e trabalhadoras/es de plantações no RJ e pescadoras/es em Paraty. Percebe-se, portanto, mudança na abordagem das/os trabalhadoras/es.

No primeiro período o trabalho concentra-se nas artes e produções sacras. Já no segundo e terceiro períodos a maior parte da classe trabalhadora está inserida na lógica capitalista de comércio

---

<sup>38</sup> Espaço ancestral para a efetuação do modo de vida guarani (FARIAS; HENNIGEN, 2019).

<sup>39</sup> Isto quer dizer que 57% das vezes que aparece a classe trabalhadora ela está acompanhada de grupos afrodescendentes.

e indústria. Nota-se, ainda, crescimento da associação explícita entre classe trabalhadora e grupos afrodescendentes no último momento, principalmente em razão do Cais do Valongo.

As mulheres têm cerca de 14% das codificações de grupos minoritários para o período de 1980 a 1985. Mais de 50% das menções a elas estão concentradas em Congonhas e aparecem em um contexto católico de homenagem a santas católicas e figuras bíblicas. Elas participam, ainda, das práticas religiosas do patrimônio juntamente com os homens (Missões), ou atuam como artistas populares (Olinda).

As breves menções às mulheres para a conjuntura de 1986 a 2001 estão agrupadas nos dossiês de São Luís, Diamantina e Goiás e englobam figuras religiosas, como santas ou personalidades bíblicas, e integrantes da nobreza. No segundo período, ao olhar para o papel das mulheres nos dossiês é possível identificar elementos de interseccionalidade de gênero. Em São Luís aparecem pesquisadoras acadêmicas brancas. Já as mulheres negras são mencionadas juntamente com homens e grupos europeus nos documentos de Diamantina e Goiás a partir de uma imagem de pervertidas ou concubinas. O relato extraído do dossiê de Goiás a seguir, ao reforçar estereótipos racistas, exemplifica essa abordagem. "Naquela época os casamentos eram raros e, durante todo o período colonial, dominava a lei do *concubinato*. O grande número de escravos e a ausência de mulheres brancas fez com que as duas raças se misturassem *de forma natural*" (INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN), 2000, p. 38 tradução livre). O trecho normaliza estupros e violações aos quais as mulheres negras estiveram sujeitas e, assim, contribui para a produção de uma representação degradante dessas figuras femininas.

No terceiro período, as mulheres aparecem majoritariamente no dossiê do Cais do Valongo, que congrega com mais de 75% das menções a esse código. O documento aborda mulheres negras como líderes religiosas de forma inovadora se comparado aos demais documentos. Cita, ainda, pesquisadoras acadêmicas, majoritariamente brancas, com ênfase na professora e coordenadora da pesquisa arqueológica, Tânia Lima. Com exceção do Cais do Valongo, prevalece nos demais documentos do período (Rio de Janeiro e Praça São Francisco) a associação entre mulheres e nobreza, com homenagem a rainhas e outras figuras da elite, e entre mulheres e a academia e a arquitetura.

Os mulatos e mestiços<sup>40</sup> têm presença no primeiro e segundo período. No primeiro, aparecem principalmente nos dossiês de Missões e Congonhas e no segundo concentram-se no dossiê de Goiás, que congrega aproximadamente 75% das codificações. Durante o primeiro período analisado, os dossiês de candidatura das Missões, de Salvador e de Congonhas são os únicos a mencionar mulatos e mestiços. No primeiro local o contexto é de disputas territoriais entre os chamados “mamelucos paulistas” e os indígenas e jesuítas. Em Salvador há uma breve menção às contribuições africanas através de negros e mestiços na cultura brasileira. No documento de Congonhas as menções a mestiços e mulatos ocorrem em algumas das descrições do artista Aleijadinho.

No segundo período fala-se da mestiçagem atrelada a perspectivas de democracia racial, concentradas no dossiê de Goiás e Diamantina: “As três raças, índios, portugueses e africanos, se miscigenaram desde o começo da ocupação da região” (IPHAN, 2000, p. 32 tradução livre). Por fim, no terceiro período, o dossiê do Cais do Valongo fala da integração de grupos mestiços nos espaços patrimoniais: “Novos migrantes chegaram, mestiços e brancos empobrecidos se agregaram aos habitantes locais [da região do Cais do Valongo], se misturaram, sem que se perdessem as marcas das heranças africanas” (INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN), 2016a, p. 119).

O dossiê de Paraty aborda grupos caiçaras, que são formados pela miscigenação entre indígenas, brancos e negros, no entanto, como o termo mulato, mestiço e mestiçagem não foi utilizado, eles não foram enquadrados neste código. Assim, a narrativa do último período, concentrada no Cais do Valongo, aponta para um reconhecimento de grupos mestiços como negros em oposição às tentativas de embranquecimento da democracia racial.

As codificações de grupos africanos e afrodescendentes têm forte relação com a Igreja Católica e o catolicismo no primeiro período, o que ocorre devido à atuação de Aleijadinho e outros trabalhadores negros nas obras sacras elaboradas para o Santuário de Congonhas, por isso a notoriedade de homens e a homenagem a grupos minoritários. A relação entre Igreja e afrodescendentes também ocorre em Ouro Preto com Igrejas Católicas para pessoas negras – “Igreja de Santa Efigênia, uma confraria de escravos” (IPHAN, 1979, p. 8), elaboradas com o intuito de segregação racial. Os dossiês de Olinda e Congonhas mencionam a exploração de mão

---

<sup>40</sup> O termo atualmente utilizado é pardo, no entanto, a pesquisa reproduz os termos mulato e mestiço por serem as palavras usadas nos dossiês.

de obra escravizada. Trecho do dossiê de Congonhas retrata esse fenômeno: “Durante cerca de treze anos, numerosos operários livres auxiliados por escravos negros trabalharam nessa obra” (SUB-SECRETARIA DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (SPHAN), 1984, p. 7).

Para o segundo período observa-se o rompimento da interação entre os grupos africanos e afrodescendentes e o catolicismo nas narrativas patrimoniais. Por outro lado, tais grupos passam a estar mais correlacionados com europeus, colonizadores e indígenas em narrativas de democracia racial. Também aparecem com destaque em Goiás, que congrega aproximadamente 55,6% dos códigos relativos a africanos e afrodescendentes entre 1986 e 2001. Diamantina aborda esses grupos no contexto da exploração da mão de obra na busca por metais preciosos: “Na região, o processo manual de mineração durou quase dois séculos, baseado em uma expressiva força de trabalho de trabalhadores escravos, importados da África” (IPHAN, 1999, p. 53 tradução livre).

O terceiro período aparenta ser uma exceção porque traz narrativas de valorização das heranças africanas, apresenta memórias críticas ao período da escravização, menciona de forma inovadora as cosmovisões africanas, identifica a resistência desses grupos à ordem social e os homenageia. No entanto, isso ocorre em razão do dossiê do Cais do Valongo, que congrega cerca de 93% das menções a esse grupo no período. Quando se olha para o período excluindo este patrimônio cultural, percebe-se continuidade nas associações com grupos indígenas e europeus em um esforço discursivo de reforçar a ideia de democracia racial.

Os outros grupos marginalizados são compostos por devotos e peregrinos de classes baixas, pessoas com deficiência física<sup>41</sup>, pessoas economicamente desfavorecidas e comunidades periféricas e tradicionais. Por não apresentar elementos considerados centrais para os objetivos do trabalho, que enfatiza grupos racializados, ou por estarem presentes em outros grupos, essa dimensão não será explorada no texto.

As mudanças nas abordagens de grupos minoritários partem, portanto, de citações majoritariamente referentes a grupos indígenas, para ênfase em grupos afrodescendentes, com aparente mudança de narrativas, antes com maior incidência de racismo, passa pela democracia racial e chega à associação entre grupos afrodescendentes e formas de resistência e à homenagem

---

<sup>41</sup> “Antonio Francisco Lisboa, mais conhecido como o ‘Aleijadinho’, devido à doença deformante que o acometeu aos 40 anos de idade” (CONGONHAS, p. 40). Nesse contexto, o Aleijadinho foi aqui considerado uma pessoa com deficiência.

a essas minorias. No entanto, percebe-se que o discurso antirracista está concentrado no dossiê do Cais do Valongo, que se revela, portanto, uma exceção. Enquanto o racismo perde espaço ao longo do tempo, a relação entre grupos indígenas e afrodescendentes e a democracia racial cresce e se mantém até o último período analisado, como será mais bem explorado na seção de ações e expressões estatais.

**Tabela 26 - Grupos marginalizados para os patrimônios imateriais**

	2008 - Expressão gráfica e oralidade entre os Wajãpi		2012 - Frevo: arte do espetáculo do carnaval de Recife		2013 - Círio de Nazaré		2014 - Roda de Capoeira		2019 - Bumba-meu-boi		Totais
	n	%	n	%	n	%	n	%	n	%	n
• Grupos marginalizados	50	61,0%	35	38,0%	15	29,4%	37	52,1%	27	34,6%	164
→ Classe trabalhadora	0	0,0%	21	22,8%	7	13,7%	0	0,0%	6	7,7%	34
→ Grupos afrodescendentes, negros ou africanos	0	0,0%	4	4,3%	0	0,0%	24	33,8%	5	6,4%	33
→ Grupos indígenas/ povos originários	40	48,8%	0	0,0%	1	2,0%	0	0,0%	3	3,8%	44
→ Mulatos/mestiços	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	1	1,3%	1
→ Mulheres	6	7,3%	6	6,5%	0	0,0%	1	1,4%	4	5,1%	17
→ Outros grupos marginalizados	4	4,9%	4	4,3%	7	13,7%	12	16,9%	8	10,3%	35

Os grupos marginalizados configuram maioria para grupos sociais na maior parte dos dossiês do patrimônio imaterial, com exceção do Círio de Nazaré em que a participação e interação entre grupos é a dimensão majoritária, seguida dos grupos religiosos e marginalizados, ambos com o mesmo peso. Ao olhar para o total da codificação dos bens imateriais, os grupos indígenas prevalecem, no entanto, eles estão concentrados em um dossiê, o das expressões Wajãpi, e isso ocorre porque ele é mais extenso e infla os números. Desta forma, segue-se para a análise de cada subcódigo considerando as especificidades de cada um dos dossiês.

A classe trabalhadora é composta por trabalhadores urbanos, estivadores, pescadores, músicos, maestros, artesãos, coreógrafos, professoras/es de dança, dentre outras funções social e economicamente marginalizadas. Esses grupos aparecem nos dossiês do Frevo, do Círio e do



Bumba-meu-boi e contribuem com o fazer patrimonial e durante todos os processos organizacionais das festividades. No Frevo, a classe trabalhadora integra, ainda, o histórico da expressão cultural na medida em que grande parte dos clubes foram criados por trabalhadores urbanos e que os passos foram nomeados em referência a instrumentos de trabalho, como já mencionado na seção de valor histórico (IPHAN, 2012b, p. 5 tradução livre).

Quanto aos grupos afrodescendentes, a Capoeira é o patrimônio imaterial que mais menciona esse grupo. Como já mencionado anteriormente, a Capoeira é uma herança do período da escravização e uma forma de resistência da população afrodescendente. Assim como a Capoeira, o Bumba-meu-boi também traz referências diretas às/aos afrodescendentes nas práticas desta expressão cultural.

[O] Complexo Cultural do Bumba-meu-boi reúne mais de 400 grupos, localizados na zona rural urbana da cidade de São Luís e em pelo menos 75 municípios de todo o estado. Esses grupos são formados por pessoas de diversas categorias sociais e profissionais, [...] principalmente afrodescendentes (IPHAN, 2019, p. 2 tradução livre).

O Frevo tem influências da Capoeira e utiliza habilidades decorrentes dela em sua prática. Apesar de se referir majoritariamente a classe trabalhadora sem menção explícita a grupos racializados, este trabalho interpreta que o Frevo surge de grupos afrodescendentes em um contexto de inserção de ex-escravizados na sociedade urbana em disputa com a classe trabalhadora branca livre. O trecho abaixo do dossiê deste patrimônio contribui com essa compreensão.

O Frevo emerge na segunda metade do século XIX no centro de uma cidade emergente, Recife. Surge em um momento de transição e efervescência social, expressando a necessidade de participação da população recifense. Aparece em um contexto de urbanização e a ascensão da classe trabalhadora pós-abolição (IPHAN, 2012b, p. 5 tradução livre com adaptações).

Assim como as/os afrodescendentes, os grupos indígenas também aparecem em contextos de homenagem e valorização de suas contribuições. No dossiê do Círio de Nazaré e do Bumba-meu-boi, são mencionados a partir da influência da cosmovisão indígena nas histórias contadas por meio desses eventos, seja pela “imaginação amazonense” presente no Círio e associada às águas dos rios ou pelas contribuições de conhecimentos e modos de fazer os elementos relativos ao boi.

O dossiê das expressões Wajãpi é orientado pelas cosmovisões indígenas e seus impactos nas formas de se comunicar por meio das artes e da oralidade. Nesse sentido, vale mencionar alguns trechos que expõem e contribuem para a compreensão dos povos indígenas, especificamente dos Wajãpi, à Arte Kusiwa patrimonializada.

Partindo do pressuposto de que conhecimento é uma das principais modalidades da cultura, o sistema gráfico kusiwa constitui uma expressão cultural excepcional e

absolutamente particular do grupo Wajãpi do Amapá, na medida em que seu uso cotidiano e seu valor estético são capazes de condensar elementos da complexa cosmologia a que este grupo indígena da Amazônia brasileira se reporta para interpretar e agir sobre distintos domínios do universo, terrestre, celeste, aquático etc. Na vida dos Wajãpi do Amapá, a presença de seres não humanos que compartilham modos de vida social e circulam nos mesmos espaços está posta desde a origem dos tempos e continua se manifestando no dia a dia (IPHAN, 2002, p. 109).

Entre os Wajãpi do Amapá, as narrativas (*ayvu kwer-* palavras ditas) não são consideradas réplicas de uma realidade, mas interpretações particulares que, pelo seu acúmulo e combinações, dão sentido e fundamento aos saberes sobre os elementos do cosmos, às relações entre humanos e não humanos, etc. (IPHAN, 2002, p. 111).

O único dossiê a mencionar mestiços é o do Bumba-meu-boi em um contexto de reafirmar a diversidade dos integrantes do patrimônio. “O Bumba-meu-boi, por ser uma expressão da cultura popular, abraça a diversidade em termos de raça, gênero e idade. Homens e mulheres brancos, negros e mestiços participam de todos os grupos, assim como crianças, jovens e idosos” (IPHAN, 2019, p. 5 tradução livre). Trata-se de perspectiva que privilegia a diversidade racial de forma a propiciar diálogo e compreensões mútuas e, portanto, foi classificada também como narrativa crítica às desigualdades raciais.

As mulheres aparecem nos patrimônios imateriais correlacionadas com os homens. De 17 menções, 7 também mencionam homens, o que contribui para a igualdade participativa nas práticas patrimoniais, como demonstram os trechos abaixo e o extrato do dossiê do Bumba-meu-boi acima.

[V]erificando nos censos demográficos, os professores indígenas calcularam que os indivíduos tratados como jovijá — chefes, sábios, que aprenderam ao longo de sua vida o repertório completo de sua tradição e dominam a arte verbal para transmiti-la — totalizam menos de 7% da população, existindo inclusive aldeias em que não há mais nenhuma pessoa que assim possa ser considerada. Todos admitem que, hoje, apenas esses poucos homens e *mulheres* idosos conhecem o repertório e sabem executá-lo de acordo com padrões de qualidade (IPHAN, 2002, p. 113).

As rodas de Capoeira são formadas por um grupo de pessoas que inclui o mestre, o contramestre e os discípulos (alunos). Homens e *mulheres* podem ocupar qualquer um dos cargos, desde que tenham passado pelos rituais específicos (IPHAN, 2014, p. 4 tradução livre).

Há, ainda, espaço para abordar o papel das mulheres nas atividades cotidianas em suas comunidades. Nesse sentido, o dossiê da Arte Kusiwa fala sobre a influência feminina na produção dos grafismos: “Para o beiju, além do formato redondo, reproduz-se o grafismo que as mulheres desenham na massa de mandioca enquanto ela assa” (IPHAN, 2002, p. 25). Já o documento do Bumba-meu-boi aborda os papéis específicos dos homens e fala de forma geral sobre a participação feminina:

O mestre do Boi, geralmente um homem, é uma figura de grande prestígio na roda, pois é ele quem canta todas as toadas [músicas e narração típicas] e conduz o grupo durante as apresentações. Os demais papéis podem ser desempenhados por pessoas de ambos os sexos, mas nota-se uma predominância de homens para certos papéis e de mulheres para outros (IPHAN, 2019, p. 4 tradução livre).

As mulheres também estão associadas a pessoas brancas e à classe trabalhadora. No dossiê da Arte Kusiwa, elas integram o grupo de acadêmicas brancas que pesquisa e inventaria essa prática cultural, com ênfase nas antropólogas Dominique T. Gallois e Sylvia Caiuby Novaes. No Frevo, essas figuras femininas aparecem como dançarinas, coreógrafas e professoras de dança. Por fim, os outros grupos marginalizados são compostos por idosos, pessoas com deficiência física, pessoas em situação de vulnerabilidade econômica, grupos LGBTQIA+ (especificamente mencionados no Círio de Nazaré), brincantes, foliões e outros grupos detentores não especificados nas dimensões dos grupos marginalizados.

**Tabela 27 - Grupos marginalizados – comparação entre os patrimônios imateriais e materiais**

	Patrimônios imateriais		Patrimônios materiais		Totais
	n	%	n	%	n
● Grupos marginalizados	164	43,9%	349	17,8%	513
→ Classe trabalhadora	34	9,1%	53	2,7%	87
→ Grupos afrodescendentes, negros ou africanos	33	8,8%	125	6,4%	158
→ Grupos indígenas/ povos originários	44	11,8%	61	3,1%	105
→ Mulatos/ mestiços	1	0,3%	15	0,8%	16
→ Mulheres	17	4,5%	53	2,7%	70
→ Outros grupos marginalizados	35	9,4%	42	2,1%	77

Como têm sido trabalhado ao longo desta dissertação, a comparação entre patrimônio imaterial e material para grupos minoritários mostra a predominância destes para os primeiros. Os grupos indígenas trazem importantes contribuições para as práticas do Bumba-meu-boi e do Círio e são o principal grupo da Arte Kusiwa. Já para o patrimônio material, esse subcódigo aparece em um contexto de conflitos raciais e colonização, associado a discursos racistas ou de democracia racial, sendo o Cais do Valongo a principal exceção.

O racismo estar mais explícito nos bens materiais não significa que as narrativas dos imateriais estejam isentas de problemáticas. O Círio fala da imaginação amazonense em referência

às cosmovisões indígenas, no entanto, esta abordagem invalida uma visão de mundo ao apresentá-la como elemento especulativo, ou seja, as cosmovisões indígenas são vistas como parte de uma imaginação lúdica e fértil, enquanto as crenças das religiões cristãs são apresentadas como palpáveis e racionais. O Bumba-meu-boi traz narrativas raciais indefinidas e o documento da Arte Kusiwa, por ser elaborado por pesquisadoras/es antropólogas, apresenta tendência a valorizar a perspectiva das pesquisadoras que pode se colocar como diferente da autopercepção dos detentores.

A classe trabalhadora tem maior peso nos patrimônios imateriais e está associada a grupos de baixa renda como artesãs/os, coreógrafas/os, dançarinas/os, trabalhadoras/es urbanos, dentre outros. A função desse grupo é vinculada às práticas culturais, eles contribuem com a organização das expressões em questão, sendo o lucro apenas uma das variáveis, não a principal. Já para os patrimônios materiais, essa classe participa do comércio e das intervenções no espaço urbano, pautadas no lucro e pela lógica monumentalista das belas-artes.

Se, por um lado, a falta de relação das/os trabalhadoras/es dos patrimônios imateriais com o lucro traz sentidos para além da lógica capitalista, por outro, a falta de inserção nesse sistema retroalimenta as desigualdades econômicas às quais os grupos racializados, principais sujeitos do patrimônio imaterial, estão sujeitos. Por outro lado, o proletariado dos bens materiais também é composto por minorias raciais economicamente excluídas, apesar de apenas o Cais do Valongo explicitar essa relação, com a interseccionalidade de classe e raça feita ao associar trabalhadoras/es e grupos afrodescendentes. De qualquer forma, este subcódigo demonstra a vulnerabilidade social exposta pelos patrimônios culturais.

Mulatas/os e mestiças/os estão associadas/os a discursos de democracia racial nos patrimônios materiais, o que também ocorre com os grupos afrodescendentes. As/os primeiras/os têm menor incidência no imaterial e, apesar de mencionadas/os em um contexto de harmonia entre diferentes grupos racializados, o que pode se aproximar das ideias de democracia racial, identifica-se narrativa racial indefinida, pois não foi possível inferir pelo contexto se essa narrativa de harmonia é uma sofisticação de racismo ou uma luta por igualdade racial.

Os grupos afrodescendentes têm participação muito mais ampla nos patrimônios imateriais. Eles aparecem na maior parte dos dossiês desse tipo e as narrativas, ao reconhecerem as influências das negras e dos negros nas diferentes expressões culturais, homenageiam esse grupo. No entanto, as menções explícitas concentram-se majoritariamente no dossiê da Capoeira, os outros bens imateriais concentram-se em abordagens subentendidas e indiretas a esses grupos. Com os bens

materiais essas menções e homenagens explícitas também se concentram em um dossiê, o do Cais do Valongo, o que demonstra a marginalização narrativa a qual esses grupos estão sujeitos.

A participação das mulheres está em grande parte atrelada à pesquisa acadêmica de mulheres brancas, tanto para o patrimônio material quanto imaterial. No entanto, as mulheres racializadas, especialmente as mulheres negras, têm participação reduzida nos primeiros e, quando aparecem, suas imagens estão associadas à concubinação, com exceção do Cais do Valongo. Já nos imateriais elas aparecem desempenhando funções de relevância e de cooperação com os homens, como os trechos extraídos dos dossiês da Capoeira e das expressões Wajãpi mostram.

Por fim, nota-se uma maior incidência de outros grupos marginalizados nos patrimônios imateriais, grupos esses não categorizados em virtude do foco da pesquisa em grupos racializados. Esse dado demonstra a ênfase dos bens imateriais em grupos minoritários e a insuficiência dos subcódigos aqui estabelecidos para agrupar todos eles, o que pode ser mais bem desenvolvido em outras pesquisas.

#### 5.3.4. Outros grupos sociais e participação e interação entre grupos sociais

**Tabela 28 - Outros grupos sociais e participação e interação entre grupos sociais para os patrimônios materiais**

	Primeiro período - 1980 a 1985		Segundo período - 1986 a 2001		Terceiro período - 2010 a 2019		Totais
	n	%	n	%	n	%	n
● Outros grupos sociais	18	2,3%	15	3,8%	42	5,4%	75
→ Grupos de resistência/ contestação à ordem social	4	0,5%	3	0,8%	27	3,5%	34
→ Viajantes/ Turistas	14	1,8%	12	3,0%	15	1,9%	41
● Participação e interação entre grupos	14	1,8%	5	1,3%	17	2,2%	36
→ Disputas entre grupos sociais	8	1,0%	3	0,8%	1	0,1%	12
→ Interação intergeracional	2	0,3%	0	0,0%	0	0,0%	2
→ Participação social nas práticas relativas ao patrimônio	4	0,5%	2	0,5%	15	1,9%	21
→ Percepção dos grupos detentores sobre o patrimônio	0	0,0%	0	0,0%	1	0,1%	1

Dentre os outros grupos sociais considerados estão os grupos de resistência e contestação social e os viajantes e turistas. Os primeiros foram incluídos na dimensão de outros grupos sociais principalmente devido aos participantes da Inconfidência Mineira, que pertenciam a grupos de elite, mas não podem ser considerados como grupo dominante e majoritários à época justamente por se oporem às formas de organização social advinda de Portugal. São compostos também por outros grupos que transitam entre dominantes e críticos às formas de organização da sociedade.

Os grupos que contestam a ordem social aparecem no primeiro período atrelados aos movimentos de Inconfidência Mineira no dossiê de Ouro Preto e às resistências indígenas e jesuítas no âmbito das disputas territoriais (Missões). No segundo período a referência à Inconfidência Mineira continua (Brasília e Diamantina) juntamente com menções ao tenentismo, movimento político-militar contrário ao regime oligárquico (Goiás). No terceiro período os grupos de resistência estão associados aos grupos afrodescendentes e à luta por igualdade racial, graças ao dossiê do Cais do Valongo. Fora a candidatura do Cais, apenas o documento da Pampulha menciona grupos de contestação social em referência ao movimento modernista e à busca por identidade nacional no Brasil.

No primeiro período os turistas estão amplamente vinculados aos interesses religiosos com ênfase no catolicismo. Eles aparecem nos dossiês de São Miguel das Missões, de Salvador e de Congonhas. Nos períodos seguintes o valor histórico que narra sobre a colonização e o valor estético expresso no espaço urbano dos patrimônios são os principais guias do interesse turístico. Os visitantes, nos três períodos, são majoritariamente homens brancos e/ou europeus que escrevem sobre e avaliam os patrimônios, seja na sua concepção ou após sua construção, como demonstra o trecho abaixo extraído do dossiê do Rio de Janeiro.

A presença de viajantes, artistas e naturalistas no Rio de Janeiro tem como data mais expressiva a vinda da corte portuguesa para o Brasil em 1808. Além de algumas medidas urbanizadoras efetivas, a cidade foi objeto de produção textual e iconográfica, decorrente de um dos fenômenos mais característicos da história moderna e contemporânea ocidental: as viagens, não mais aquelas de conquista empreendidas a partir do Renascimento, mas em seu sentido moderno de, apossar-se do mundo, pelo inventário da natureza (IPHAN, 2012a, p. 38).

Percebe-se, assim, que a construção da *representação patrimonial* dos bens materiais, especialmente quando se trata da produção de imagens sobre o patrimônio pela ótica de *outsiders*, está nas mãos de grupos dominantes, com ênfase em homens brancos. Desta forma, a produção de narrativas e de representações é excludente e limitada.

No tangente à participação e interação entre grupos sociais, os principais códigos são participação social nas práticas relativas ao patrimônio e disputas entre grupos sociais. Utilizou-se também o código interação intergeracional, que aparece apenas no dossiê de Olinda em referência à transferência de conhecimento nos espaços acadêmicos de elite. A percepção dos grupos detentores sobre o patrimônio também tem presença restrita nos dossiês de bens materiais, compondo apenas o dossiê do Cais do Valongo, conforme trecho abaixo.

[...] as casas de culto tornaram-se locais de acolhida para africanos e afrodescendentes que chegavam de outras partes do país, sobretudo da Bahia, no século XIX, como relata a mãe-de-santo Carmem Teixeira da Conceição, conhecida como Tia Carmem do Xibuca: ‘Tinha na Pedra do Sal, lá na Saúde, ali que era uma casa de baianos e africanos, quando chegavam da África ou da Bahia. Da casa deles se via o navio, aí já tinha o sinal de que vinha chegando gente de lá. (...) Era uma bandeira branca, sinal de Oxalá, avisando que vinha chegando gente. A casa era no morro, era de um africano, ela chamava Tia Dada e ele Tio Ossum, eles davam agasalho, davam tudo até a pessoa se aprumar’. (...) (MOURA, 1983 apud IPHAN, 2016b, p. 104).

Para o primeiro período as disputas entre grupos sociais aparecem no dossiê das Missões e de Salvador e têm correlação de 100% com as disputas territoriais. Em Salvador são disputas pela “posse” da cidade entre portugueses e outros grupos europeus. Já os relatos das Missões envolvem conflitos entre grupos indígenas, religiosos, jesuítas, bandeirantes e colonizadores. Esses litígios integram também o código “conflito nas relações raciais”. A diferença entre as disputas entre grupos sociais e o código de conflitos nas relações raciais é que enquanto o primeiro pode englobar grupos não-estatais, o segundo envolve necessariamente grupos participantes das estruturas do Estado.

No segundo período, as disputas entre grupos consta apenas para Goiás e estão relacionadas a conflitos raciais entre bandeirantes e povos indígenas. Para o terceiro período, o código aparece uma vez no dossiê do Rio de Janeiro em narrativa sobre as disputas territoriais entre colonizadores pelo território da cidade.

No primeiro período, a participação social no patrimônio engloba práticas religiosas no dossiê das Missões. Essa participação também pode ser vista na construção popular de Igrejas e abrigos, nos dossiês das Missões e de Congonhas, ou na construção de Palácios em Salvador por grupos potencialmente marginalizados, como pintores e escultores. No segundo período a codificação da participação social no patrimônio ocorre duas vezes, uma no dossiê de São Luís, no âmbito da classe trabalhadora se apropriando da cidade por meio do comércio, e outra no documento de Goiás no âmbito do desenvolvimento da cultura popular na cidade a partir de

heranças coloniais europeias que inspiram práticas participativas como a música, a dança, a do artesanato e do folclore.

Entre os anos 2010 e 2019, o código de participação social aparece para o Rio de Janeiro e para a Pampulha em referência ao lazer e ao turismo como formas de usufruir das paisagens culturais e espaços públicos dos patrimônios. Para o Cais do Valongo a participação social diz sobre práticas religiosas e culturais de heranças africanas e para Paraty conecta-se com as práticas e rotinas de comunidades tradicionais (caiçaras, quilombolas e indígenas) e a preservação ambiental.

**Tabela 29 - Outros grupos sociais e participação e interação entre grupos sociais para os patrimônios imateriais**

	2008 - Expressão gráfica e oralidade entre os Wajãpi		2012 - Frevo: arte do espetáculo do carnaval de Recife		2013 - Círio de Nazaré		2014 - Roda de Capoeira		2019 - Bumba-meu- boi		Totais
	n	%	n	%	n	%	n	%	n	%	n
● Outros grupos sociais	0	0,0%	18	19,6%	7	13,7%	15	21,1%	9	11,5%	49
→ Classe média	0	0,0%	3	3,3%	0	0,0%	0	0,0%	1	1,3%	4
→ Demais grupos sociais	0	0,0%	10	10,9%	5	9,8%	13	18,3%	8	10,3%	36
→ Grupos de resistência/ contestação à ordem social	0	0,0%	3	3,3%	1	2,0%	2	2,8%	0	0,0%	6
→ Viajantes/ Turistas	0	0,0%	2	2,2%	1	2,0%	0	0,0%	0	0,0%	3
● Participação e interação entre grupos	12	14,6%	14	15,2%	16	31,4%	14	19,7%	21	26,9%	77
→ Disputas entre grupos sociais	0	0,0%	0	0,0%	1	2,0%	0	0,0%	0	0,0%	1
→ Interação intergeracional	8	9,8%	2	2,2%	5	9,8%	7	9,9%	8	10,3%	30
→ Participação social nas práticas relativas ao patrimônio	3	3,7%	12	13,0%	10	19,6%	6	8,5%	10	12,8%	41



	2008 - Expressão gráfica e oralidade entre os Wajãpi		2012 - Frevo: arte do espetáculo do carnaval de Recife		2013 - Círio de Nazaré		2014 - Roda de Capoeira		2019 - Bumba-meu- boi		Totais
	n	%	n	%	n	%	n	%	n	%	n
→ Percepção dos grupos detentores sobre o patrimônio	1	1,2%	0	0,0%	0	0,0%	1	1,4%	3	3,8%	5

Os outros grupos sociais que integram o patrimônio imaterial incluem classe média, grupos de resistência à ordem social, turistas e outros grupos não classificados. A classe média contribuiu com a criação de alguns clubes e blocos do Frevo como o Bloco Carnavalesco Misto das Flores. "A agremiação foi criada para que as mocinhas da época, a década de 1920, pudessem brincar em segurança, com os regramentos que lhes eram exigidos" (NOTARO, 2020). No Bumba-meu-boi, a classe média é composta principalmente por profissionais liberais, dentre outros grupos profissionais e sociais que participam da expressão cultural.

Os grupos de resistência à ordem social podem incluir também outros grupos sociais como os minoritários, e é o que ocorre em grande parte dos bens imateriais. No Frevo a turma da resistência é composta por membros de disputas políticas não especificadas, por integrantes da luta da classe trabalhadora por melhores condições de trabalho e dos que contestaram a repressão policial. Os grupos LGBTQA+ que lutam por reconhecimento com a Festa da Chiquita, no âmbito do dossiê do Círio, compõem essa classe de resistência. Por fim, na Capoeira a resistência é expressa pela luta de pessoas negras e afrodescendentes contra o racismo.

Os turistas e viajantes aparecem nos dossiês do Frevo e do Círio e são os grupos atraídos pelos festivais. Os demais grupos incluem sociedade civil, alunos e mestres da Capoeira, motociclistas, ciclistas, banqueiros, dentre outros que participam do patrimônio e não se encaixam nas demais categorias, desde proprietários de terrenos das áreas tombadas a integrantes e praticantes de expressões culturais. Esses agrupamentos não serão aqui explorados, mas ficarão registrados para contribuir com eventuais pesquisas futuras.

A existência dos patrimônios imateriais depende de ampla participação e interação social. Nesse sentido, os grupos detentores participam do fazer patrimonial pela transmissão de conhecimento, pela expressão artística e oral através dos grafismos Kusiwa, por meio da dança,

música, história, contribuições ativas com a realização dos eventos e expressão cultural do Frevo, da Capoeira e do Bumba-meu-boi, ou pela fé e expressão religiosa no Círio e no Boi.

A interação entre os diferentes grupos sociais atuantes no fazer patrimonial pode levar a disputas de narrativas, como é o caso do Círio, que engloba disputas entre as formas de crer ‘populares’ e ‘oficiais’ da Igreja Católica. Pode, ainda, envolver a integração de diferentes gerações por meio das práticas culturais. Idosos, adultos, jovens e crianças interagem por meio da troca de experiências, conhecimentos e modos de fazer, do educar e do aprender, que levam à perpetuação das expressões imateriais. “No círculo [da Capoeira], as diferenças se nivelam, os mais sábios ensinam os mais frágeis, unindo-os no processo de ensino-aprendizagem” (INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN), 2014, p. 5 tradução livre).

A transmissão de valores, de fé e de devoção entre gerações também acomete os patrimônios imateriais, como exemplifica o trecho abaixo extraído do dossiê do Bumba-meu-boi.

No Bumba-meu-boi, diferentes religiões dialogam. O compromisso com a “brincadeira” é reforçado pelos participantes que têm a obrigação de manter os elementos constitutivos do Bumba-meu-boi. Recebe-se este legado dos pais e avós, transmitindo-o respectivamente às gerações mais jovens. Este movimento mantém uma herança e reafirma a memória coletiva (IPHAN, 2019, p. 5 tradução livre).

Por fim, a percepção dos grupos detentores sobre o patrimônio se apresenta a partir de referências diretas e indiretas a membros das comunidades patrimoniais, como a menção ao compartilhamento de visão de mundo abrangida pelo catolicismo e por religiões de matriz africana no Bumba-meu-boi e a autoidentificação dos detentores como comunidade boieira. Uma das lideranças Wajãpi narra sobre a origem do uso do urucum, exemplificando a percepção do grupo sobre o patrimônio e abordando também as interações intergeracionais. Nesse sentido, esta pesquisa cita trecho do vídeo sobre as expressões Wajãpi disponibilizado pela Unesco.

No início dos tempos, com o surgimento dos homens, desde então tudo que se sabe foi transmitido pelos descendentes, do pai para o filho, que então contou para suas crianças e tudo foi passado para seus descendentes, para seus netos e aqueles que vêm em seguida. Foi assim que nossos avós souberam disso, a mãe dele disse para ele impregnar-se de urucum, mas ele disse que não queria. Ele não se revestiu de urucum e foi atacado na floresta (UNESCO, 2009 tradução livre).

**Tabela 30 - Outros grupos sociais e participação e interação entre grupos sociais – comparação entre os patrimônios imateriais e materiais**

	Patrimônios imateriais		Patrimônios materiais		Totais
	n	%	n	%	n
● Outros grupos sociais	49	13,1%	78	4,0%	127

	Patrimônios imateriais		Patrimônios materiais		Totais
	n	%	n	%	n
→ Classe média	4	1,1%	1	0,1%	5
→ Demais grupos sociais	36	9,6%	2	0,1%	38
→ Grupos de resistência/ contestação à ordem social	6	1,6%	34	1,7%	40
→ Viajantes/ Turistas	3	0,8%	41	2,1%	44
• Participação e interação entre grupos	77	20,6%	36	1,8%	113
→ Disputas entre grupos sociais	1	0,3%	12	0,6%	13
→ Interação intergeracional	30	8,0%	2	0,1%	32
→ Participação social nas práticas relativas ao patrimônio	41	11,0%	21	1,1%	62
→ Percepção dos grupos detentores sobre o patrimônio	5	1,3%	1	0,1%	6

Ao notar que outros grupos sociais estão mais presentes nos patrimônios imateriais do que nos materiais, novamente se percebe a falta de nomenclaturas para abranger todos os grupos que participam das práticas imateriais. Isso ocorre, em grande parte, em razão dos objetivos deste trabalho, mas também porque as classificações foram elaboradas com base na literatura e nas políticas patrimoniais do Estado brasileiro, o que pode indicar limitações da categorização para abordar a diversidade de grupos sociais.

Assim como os grupos minoritários, a classe média e os demais grupos sociais também têm um peso maior no patrimônio imaterial, desta forma, esse tipo abrange uma maior diversidade de grupos em comparação com o material. Quanto aos grupos de resistência, há uma amplitude de formas de contestação à ordem social abrangida por ambos os tipos de patrimônio. Os materiais abordam movimentos militares, a Inconfidência Mineira e a resistência indígena e afrodescendente, os imateriais abarcam esses últimos e mencionam grupos LGBTQIA + e a luta da classe trabalhadora. Essa diversidade abre caminho não apenas para a identificação da luta antirracista como também para a exploração de outros movimentos de reforma e revolução como sugestão para novas pesquisas.

Os turistas do patrimônio imaterial diferem do material na medida em que os primeiros são devotos e foliões, atraídos pelas manifestações culturais do Frevo e do Círio. Já os turistas dos bens materiais são movidos pelo monumentalismo e pela beleza estética dos patrimônios brasileiros. A associação entre turistas, brancos e europeus que ocorre com mais veemência nos bens materiais

traz um viés racista, que (de)limita os grupos estrangeiros bem-vistos e bem-vindos pela ótica estatal. As pessoas brancas são tratadas como turistas dignas de desfrutar períodos de lazer enquanto os grupos negros e indígenas são excluídos dessas imagens por estereótipos distintos.

A participação e interação entre grupos sociais têm uma presença mais de dez vezes maior no patrimônio imaterial do que no material. Isso significa que os grupos detentores dos patrimônios não só participam mais ativamente no fazer patrimonial como, teoricamente, têm mais voz nos dossiês imateriais. Para o patrimônio material, a dimensão interativa enfatiza as disputas entre grupos sociais presentes ao longo do processo de colonização e a participação nas práticas relativas ao patrimônio.

A participação de grupos sociais no patrimônio material inclui a expressão da fé, a atuação no comércio, o usufruto de espaços urbanos e as contribuições na produção da cultura popular. Os grupos sociais participam do patrimônio imaterial pela produção de saberes, transmissão de conhecimentos, organização e execução de eventos e festividades e pelas diversas formas de expressão artística e cultural que produzem e transformam o patrimônio. Elas envolvem, ainda, a interação entre grupos de diferentes gerações e respeito aos ancestrais e aos mais velhos. A principal diferença é que as participações e interações referentes aos patrimônios materiais centram-se nos espaços urbanos e arquitetônicos enquanto os imateriais nas práticas culturais voltadas às pessoas e, portanto, este aborda, mesmo que brevemente, as percepções dos detentores do patrimônio. Tais diferenças explicitam a essência dos dois tipos de patrimônio e apontam para distintas abordagens do patrimônio, uma centrada nos grupos sociais (imateriais) e outra nos espaços físicos (materiais).

#### 5.4. Ações e expressões estatais

A categoria ações e expressões estatais é relevante ao longo do trabalho para identificar as preferências narrativas do Estado e auxiliar na interpretação dos outros elementos. Esta seção está dividida em atuações e interações do Estado, colonização e suas consequências, e narrativas estatais e o debate racial. A primeira olha para atuações internas do Estado, com ênfase nas políticas patrimoniais, e interações na esfera internacional. A segunda traz narrativas sobre o processo colonial e alguns dos elementos decorrentes dele, como a exploração de grupos racializados. Por fim, olha-se para as narrativas estatais e o debate racial, que incluem tanto homenagem a grupos

majoritários e minoritários quanto narrativas raciais indefinidas, antirracistas, de democracia racial ou racistas.

#### 5.4.1. Atuações e interações do Estado

**Tabela 31 - Ações e expressões estatais e o patrimônio material – atuações e interações do Estado**

	Primeiro período - 1980 a 1985		Segundo período - 1986 a 2001		Terceiro período - 2010 a 2019		Totais
	n	%	n	%	n	%	n
• Instituições estatais e o patrimônio	31	7,4%	65	15,0%	38	6,2%	134
• Órgãos e instituições estatais atuantes na patrimonialização	68	16,2%	91	21,0%	94	15,4%	253
• Projeção internacional do Brasil - autenticidade	24	5,7%	25	5,8%	65	10,6%	114
• Restauração e revitalização do patrimônio com participação estatal	33	7,9%	35	8,1%	25	4,1%	93

A participação do Estado no patrimônio e a intervenção desse ator na patrimonialização apresentam crescimento do primeiro para o segundo período e redução do segundo para o terceiro. Essas duas dimensões (participação e intervenção estatal) têm papel central na compreensão das ações e expressões do Estado para o patrimônio material. No primeiro momento as instituições estatais cooperam e dialogam com instituições católicas, como a Igreja, para a construção e preservação do patrimônio. O dossiê de Salvador aborda a interação entre edificações religiosas e estatais, além das privadas, na composição da paisagem urbana:

Havia um setor público - Alfândega, Arsenal, Estaleiro Naval e outras; um segundo setor compreendendo edifícios religiosos com a igreja e demais dependências da Conceição da Praia em sua segunda versão; um terceiro, constituído pelos fortes e demais obras de defesa, destinadas à proteção do porto e, finalmente, os setores comercial e residencial para o desempenho das funções de trabalhar e habitar (SUBSECRETARIA DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (SPHAN), 1983, p. 52).

O dossiê das Missões fala da apropriação do Estado de patrimônios ligados ao histórico religioso. “A região onde se localizam as ruínas do antigo Povo de São Miguel das Missões é de domínio público federal desde a época do confisco das propriedades que pertenciam aos padres da

Companhia de Jesus, no século XVIII” (MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E CULTURA DO BRASIL, 1982, p. 5). Essas ruínas são objetos de restauração e preservação por parte do Estado com o objetivo de preservar as heranças jesuítico-guarani.

As ações de preservação do patrimônio incluem leis federais, estaduais e municipais e a atuação de instituições estatais. Para o período de 1980 a 1985 são mencionados órgãos como o IPHAN, o Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais (IEPHA - MG), o Conselho para a Preservação dos Sítios Históricos de Olinda, a Fundação do Patrimônio Histórico e Artístico de Pernambuco, a Universidade Federal da Bahia e a Fundação do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia, atual Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (IPAC), dentre outros. A atuação estatal na preservação do patrimônio neste período volta-se, principalmente, para a restauração e conservação de obras sacras, de Igrejas Católicas ou de outras edificações religiosas, como a Igreja de São Francisco e a Igreja de São Pedro dos Clérigos em Salvador, as capelas do Caminho da Cruz em Congonhas e o Povo de São Miguel das Missões. Nota-se, portanto, que assim como a maior parte das outras categorias do primeiro período, as ações e expressões estatais também têm fortes relações com o catolicismo.

No segundo período há um crescimento do peso da interação entre instituições estatais e o patrimônio, terceira principal dimensão das ações e expressões do Estado no período. Essa dimensão se associa majoritariamente ao espaço urbano. A construção de Brasília é resultado direto da ação estatal, assim, os conjuntos arquitetônicos e urbanos não só são fruto de intervenção do Estado como funcionam em grande parte a serviço das entidades públicas:

O Eixo Monumental (leste/oeste) está situado perpendicularmente às margens do Lago Paranoá e começa na Praça dos Três Poderes onde estão situadas as edificações símbolos da cidade: o Congresso Nacional, o Palácio do Planalto, sede do poder executivo e o Supremo Tribunal Federal, sede do poder judiciário (SUBSECRETARIA DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (SPHAN), 1986, p. 95).

Na cidade de Goiás as edificações com funções governamentais ocupam o espaço urbano juntamente com as Igrejas Católicas e estas também são objeto de preservação por parte do Estado. O êxito das construções públicas é comumente atribuído a homens funcionários do Estado, como mostra trecho do documento da Cidade de Goiás abaixo. Os monumentos estatais de São Luís e Diamantina também integram o espaço urbano e trazem homenagens a grupos dominantes.

Em 1736, Lisboa encarrega o governador de São Paulo, o conde de Sarzedas, a criar, no distrito das minas de Goiás, uma Vila e uma Comarca [...] para implantar a autoridade do Estado português. [...] Em 1739, o sucessor do conde de Sarzedas, o conde de Alva escolheu Santana [atual cidade de Goiás], situada mais ao oeste, para permitir a defesa do

território de Mato Grosso usurpado dos espanhóis como a maior parte das minas de Goiás, situadas a oeste da linha de Tordesilhas (IPHAN, 2000, p. 29 tradução livre).

Participam de ações de patrimonialização e preservação dos patrimônios no segundo período órgãos e programas federais, estaduais e municipais como o IPHAN, o Programa de ação para o desenvolvimento turístico do Nordeste (Prodetur), o Departamento do Patrimônio Histórico e Artístico do Distrito Federal (SEC/GDF), diversas prefeituras, dentre outros. A dimensão de órgãos estatais e a patrimonialização é mencionada tanto para edificações estatais sujeitas a essa forma de reconhecimento patrimonial quanto para a atuação estatal no processo de patrimonialização. Esta é a principal dimensão do âmbito estatal para o período. A ação estatal volta-se, principalmente, para centros históricos e conjuntos arquitetônicos. Desta forma, as obras de restauração do patrimônio também se concentram nestes espaços que compõem a cena urbana.

Apesar de certo declínio no âmbito das ações estatais, se comparado com o segundo período, a interação entre instituições estatais e o patrimônio permanece relevante para compreender o papel do Estado na produção dos bens culturais e de suas narrativas no terceiro período. O mérito das construções de edifícios governamentais continua sendo atribuído a homens do alto escalão e/ou classes dominantes, com ênfase na influência da arquitetura moderna. A paisagem da Praça São Francisco inclui monumentos gerenciados pelo governo como o Museu Histórico de Sergipe e o Museu da Polícia Militar. O dossiê do Cais do Valongo fala da influência estatal na organização do espaço e na atribuição de funcionalidades, como com o comércio de pessoas escravizadas. Enfim, parques, museus, praias, cemitérios, portos, reservas ecológicas e áreas de proteção ambiental são alguns dos exemplos de espaços sob responsabilidade do Estado que compõem o patrimônio no terceiro período.

A participação de órgãos estatais no processo de patrimonialização é a terceira principal dimensão da categoria referente ao Estado para o terceiro período. Nesse momento cresce a preocupação estatal com a participação da sociedade civil nesse processo de reconhecimento, como demonstra o trecho do dossiê do Rio de Janeiro mencionado a seguir.

Através de um processo administrativo aberto pelo IPHAN, o Comitê Executivo da Candidatura da Cidade do Rio de Janeiro a Patrimônio Mundial, que é composto por membros das 3 esferas governamentais, da iniciativa privada e da sociedade civil organizada, solicitou em maio de 2009 o exame do IPHAN para a chancela da Paisagem do Rio de Janeiro, como Paisagem Cultural Brasileira (IPHAN, 2012a, p. 48).

Há, ainda, uma forte relação da atuação estatal para a preservação patrimonial com grupos afrodescendentes, este graças ao Cais do Valongo, e com objetivos turísticos. Além de leis e

decretos, a atuação do Estado na patrimonialização ocorre também pelas parcerias ou atuações do Ministério da Cultura do Brasil, do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), das prefeituras e dos governos locais, dentre outros entes federais, estaduais e municipais no processo. Alguns desses entes presentes nesse último período são Fundação Roberto Marinho, Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), Instituto Estadual do Patrimônio Cultural (INEPAC), e Universidade Federal de Sergipe.

No tangente à restauração do patrimônio por ações estatais, menciona-se e propõe-se reforma de espaços públicos como parques, praias, estátuas, monumentos e museus. Nesse sentido, vale destacar a revitalização do Cais do Valongo mencionada pelo dossiê desse patrimônio. Há, ainda, ênfase na reforma de Igrejas Católicas e outras instituições religiosas como monastérios e conventos, concentrada no dossiê da Praça São Francisco.

A projeção internacional do Brasil é outro elemento trabalhado nos dossiês no âmbito das ações estatais. As narrativas do patrimônio objetivam projetar influência internacional para o Brasil a partir de elementos autênticos da cultura e história brasileira. Essa dimensão traz elementos destacados pelos dossiês a ponto de serem considerados meios para exercer o *soft power*. O primeiro período do reconhecimento do patrimônio material aborda essa autenticidade a partir da arte sacra. Desta forma, menciona elementos autênticos produzidos pela interação entre catolicismo e rococó ou outros estilos artísticos e arquitetônicos. Como a maior parte das menções a essa dimensão (mais de 50% para o período) estão no documento de Congonhas, vale a pena citar trecho.

O estilo dessa igreja, típico da região mineradora, pode ser considerado como uma das marcas mais originais do rococó do Brasil. Derivado dos protótipos italianos barrocos, na linha do Padre Pozzo, é um tipo de reinterpretação rococó do modelo no qual uma trama arquitetônica em perspectiva ilusionista é mantida com o predomínio dos suportes vazados (SUB-SECRETARIA DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (SPHAN), 1984, p. 6).

Os outros dossiês a abordarem a projeção internacional do Brasil são o das Missões e o de Salvador. O primeiro traz a autenticidade pelo uso de materiais locais com a construção da igreja com pedras, o que a diferencia das demais missões. Salvador traz projeção internacional por ser "o primeiro centro histórico de importância sócio-político-econômico e cultural do Brasil" (SUBSECRETARIA DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (SPHAN), 1983, p. 38). Ademais, "[a]s cidades, alta e baixa, as praças, ruelas e ladeiras e a situação à beira do mar em local abrigado da baía de Todos os Santos são elementos incontestáveis de expressão





	2008 - Expressão gráfica e oralidade entre Wajãpi		2012 - Frevo: arte do espetáculo do carnaval de Recife		2013 - Círio de Nazaré		2014 - Roda de Capoeira		2019 - Bumba-meu-boi		Totais
• Instituições estatais e o fazer patrimonial	0	0,0%	3	9,4%	5	17,9%	1	2,0%	1	3,3%	10
• Órgãos e instituições estatais atuantes na patrimonialização	17	23,6%	18	56,3%	14	50,0%	11	22,4%	13	43,3%	73
• Projeção internacional do Brasil - autenticidade	5	6,9%	3	9,4%	2	7,1%	5	10,2%	2	6,7%	17
• Restauração e revitalização do patrimônio com participação estatal	2	2,8%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	2

As instituições estatais participam do fazer patrimonial dos bens imateriais. Essa atuação ocorre por meio da promoção de seminários e oficinas; por contribuições para o acontecimento das celebrações e festividades, como pelo auxílio financeiro e divulgação; pelo ensino do Frevo e da Capoeira em escolas e instituições públicas; e através da promoção de símbolos de devoção à Nossa Senhora de Nazaré em espaços públicos como forma de incentivar o Festival do Círio. Os principais beneficiários do apoio estatal, conforme as menções nos dossiês, são o Círio de Nazaré e o Frevo. Essa atuação do Estado volta-se para o estímulo da participação social no fazer patrimonial.

O Estado participa do processo de patrimonialização ao promover a inventariação dos patrimônios imateriais e ao lançar iniciativas para promovê-los e preservá-los. Essas ações compõem mais de 50% da categoria de ações e expressões estatais para o Frevo e o Círio. Alguns exemplos de atuações nesse sentido são a oferta de aulas de Frevo em algumas escolas públicas, a pesquisa da música e a inventariação da dança do Bumba-meu-boi e a criação do Paço do Frevo (Recife), do Museu do Círio, do Núcleo de Educação Indígena (Governo do Estado do Amapá) e do Programa Nacional de Salvaguarda e Incentivo à Capoeira (Programa Pró-Capoeira).

A revitalização do patrimônio imaterial aparece no dossiê das expressões Wajãpi e está mais voltada para a salvaguarda. Essas ações consistem na inventariação dos saberes ancestrais e no investimento na revitalização da cultura Wajãpi pelo Programa Território e Cultura Indígena.

Por fim, a projeção da imagem do Brasil pelo patrimônio imaterial aparece em duas frentes. Por um lado, as expressões Wajãpi que, apesar de integrarem o território brasileiro, são vistas como autênticas muito mais por uma comparação com outros povos indígenas do que por representarem o “povo brasileiro”. O dossiê retrata, assim, os Wajãpi não como um grupo interno à sociedade brasileira, mas como um povo à parte com diferentes práticas e culturas, como demonstra o trecho abaixo extraído do dossiê.

Aliás, alguns desenhos utilizados pelos Wajãpi do Amapá são difundidos entre os diversos povos indígenas que vivem na região das Guianas. No entanto, cada grupo identifica esses padrões com significações próprias. A ênfase em representar o domínio aquático, com anacondas e peixes, ressoa num tema mítico significativo em toda a região, que os Wajãpi do Amapá interpretam a sua maneira e consideram que — como dizem os mitos - os grafismos kusiwa vêm do fundo dos tempos. É nesse sentido que sua reprodução e combinação expressa, de forma exemplar, uma tradição que consideram exclusivamente sua (INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN), 2002, p. 23).

Por outro lado, a Capoeira é abordada como uma prática afro-brasileira com múltiplas dimensões e características singulares que, em sua totalidade, simbolizam a identidade brasileira. O Frevo, resultado de uma fusão de gêneros musicais, também é visto como uma expressão popular autêntica que por sua originalidade atrai a atenção internacional. Essa prática cultural reúne público internacional, principalmente no período de carnaval, e conta com reconhecimento no exterior com prêmios como o *American Grand Prix*. O Bumba-meu-boi, assim como os outros dois, é apresentado como uma expressão cultural popular representativa da forma "como os brasileiros celebram a vida: com alegria, fé, devoção e criatividade" (IPHAN, 2019, p. 6 tradução livre).

O Círio de Nazaré traz projeção ao Brasil em dois aspectos. Ser uma das maiores concentrações religiosas do mundo é o primeiro elemento, o que, ao mesmo tempo em que o conecta com os outros elementos por trazer olhares para o país, distingue-o ao centralizar sua importância na religiosidade. O segundo aspecto advém da característica de ser “uma celebração das pessoas do Pará que expressa e reforça a identidade local em diferentes aspectos, desde as fantasias até a gastronomia tradicional” (IPHAN, 2013, p. 5 tradução livre).

Apesar de o Frevo, o Bumba-meu-boi e a Capoeira também trazerem elementos específicos da cultura local, os dossiês enfatizam as expressões como representativas da cultura brasileira como um todo. Já a abordagem do Círio e das expressões Wajãpi atribui a autenticidade e a projeção gerada por ela às culturas locais de origens indígenas. A forte presença da “imaginação amazonense”, termo utilizado pelo dossiê do Círio, dissocia a festividade da integralidade da cultura brasileira e coloca-a como local. Conclui-se, a partir deste código, que enquanto os grupos

afrodescendentes e as práticas culturais a eles associadas inserem-se na concepção de Brasil, os grupos indígenas e suas expressões são distanciados da compreensão de cultura brasileira e inserem-se nas narrativas de projeção internacional por suas especificidades.

**Tabela 33 - Ações e expressões estatais – atuações e interações do Estado – comparação entre o patrimônio material e imaterial**

	Patrimônios imateriais		Patrimônios materiais		Totais
	n	%	n	%	n
• Instituições estatais e o patrimônio/ fazer patrimonial	10	4,7%	134	9,2%	144
• Órgãos e instituições estatais atuantes na patrimonialização	73	34,6%	253	17,4%	326
• Projeção internacional do Brasil - autenticidade	17	8,1%	114	7,8%	131
• Restauração e revitalização do patrimônio com participação estatal	2	0,9%	93	6,4%	95

Para o patrimônio material, as entidades estatais compõem o espaço urbano. Em um primeiro momento enfatiza-se a divisão desse conjunto com Igrejas Católicas e, posteriormente, o foco passa a ser na funcionalidade pública das edificações governamentais. Há, ainda, forte relação entre homens do Estado e a construção dos espaços públicos, aqueles homenageados por estes. A atuação estatal para preservação do patrimônio concentra-se na restauração de edificações pela mobilização de órgãos e leis federais, estaduais e municipais.

Já para o patrimônio imaterial as contribuições de entes estatais com o fazer patrimonial concentram-se nas contribuições financeiras com as práticas culturais e na educação patrimonial. A atuação do Estado na preservação dos bens imateriais consiste na pesquisa, documentação, inventariação e educação patrimonial como forma de gerar memória pela documentação das práticas e transmiti-las entre gerações para, assim, mantê-las vivas. O que difere dos bens materiais por não necessariamente estar atrelado a um espaço físico e por não depender de edificações específicas para a memória.

Nota-se, ainda, maior esforço narrativo do Estado de demonstrar sua participação e empenho na patrimonialização dos bens imateriais, o que pode sinalizar a naturalização da relevância da patrimonialização de bens materiais, decorrente de uma política mais antiga e consolidada. Por outro lado, os patrimônios materiais são com mais frequência objeto de ações de

restauração e revitalização patrimonial, que são também ações de preservação, assim, essa divisão fraciona a atuação estatal na patrimonialização em duas frentes para os materiais, o que não ocorre para os imateriais.

O patrimônio material aborda a projeção da imagem internacional do Brasil a partir de obras e estilos artísticos e arquitetônicos. Em um primeiro momento, celebra-se a arte sacra, com tons de autenticidade graças ao rococó e ao artista Aleijadinho. Nos dois últimos períodos é a arquitetura moderna que rouba a cena com figuras como os arquitetos Lúcio Costa e Oscar Niemeyer e o paisagista Burle Marx.

Enquanto para os bens materiais a identidade nacional está atrelada ao valor estético do patrimônio, resultante do trabalho de homens artistas e arquitetos, para os bens imateriais a imagem do Brasil está nas práticas culturais que dizem sobre a sociedade brasileira. Há maior ênfase em grupos racializados, como indígenas e afrodescendentes, e enquanto os primeiros são abordados como grupos externos à sociedade brasileira ou como casos à parte, os segundos são mais integrados à ideia de identidade nacional pelos dossiês, o que indica influência do mito da democracia racial para as/os afrodescendentes, já que os grupos de descendência africana e os europeus ambos integram a construção de uma identidade nacional e do que é Brasil e da formação cultural do País. Por outro lado, as narrativas históricas que isolam os povos indígenas e os coloca como inimigos do desenvolvimento também podem contribuir para explicar esses achados.

#### 5.4.2. Colonização e suas consequências

**Tabela 34 - Ações e expressões estatais e o patrimônio material – colonização e suas consequências**

	Primeiro período - 1980 a 1985		Segundo período - 1986 a 2001		Terceiro período - 2010 a 2019		Totais
	n	%	n	%	n	%	n
• Exploração de grupos racializados com participação colonial	9	2,1%	9	2,1%	27	4,4%	45
• Lutas armadas entre Estados	12	2,9%	1	0,2%	4	0,7%	17
• Processo de colonização	83	19,8%	57	13,1%	94	15,4%	234

As menções à exploração de grupos racializados com participação colonial mantém-se estável nos dois primeiros períodos e cresce no último em virtude do Cais do Valongo, já que essa

exploração é central para compreender a história do patrimônio. Este código está totalmente associado ao processo de colonização. No primeiro período, as referências mencionam a mão de obra escravizada e abordam o processo colonial em uma narrativa histórica sem perspectiva crítica, como mostra o trecho do dossiê de Salvador: “Todas as condições de apoio à navegação, os calendários das frotas e de seleção dos portos eram realizados na Bahia. Era a síntese das operações de troca próprias a todo sistema colonial: mão de obra escrava vinda da África, produtos europeus e orientais importados, [...]” (SUBSECRETARIA DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (SPHAN), 1983, p. 38).

A exploração de mão de obra indígena também integra as narrativas por meio do dossiê das Missões:

Em 1765, Carlos III expediu um decreto expulsando os jesuítas das possessões espanholas e, em 1768 os padres foram definitivamente expulsos. Os Sete Povos foram então governados diretamente pela administração colonial que começou a explorar os índios que caíram brutalmente em decadência (MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E CULTURA DO BRASIL, 1982, p. 22–23).

No segundo período os principais alvos de exploração de mão de obra são os grupos afrodescendentes. Novamente a narrativa crítica a escravização é escassa e prevalece a narrativa pela perspectiva colonial como fato histórico. As atividades exploratórias concentram-se no processo de mineração e produção agrícola.

Já no terceiro período, como as menções a essa dimensão aparecem majoritariamente no dossiê do Cais do Valongo, ela costuma estar vinculada à memória crítica ao período escravocrata e o destaque para a resistência dos grupos racializados, como demonstra o extrato: “A leitura dos periódicos de época revela também que o Valongo tornou-se cenário de ações de resistência e insubordinação, revelando o não-conformismo dos escravizados com situações que viviam, e que pode ser percebido nas fugas constantes” (IPHAN, 2016b, p. 91).

As duas outras referências à exploração de mão de obra escravizada pelos demais dossiês do último período estão na Praça São Francisco e no Rio de Janeiro. Elas seguem a lógica dos períodos anteriores e acompanham contexto de crescimento de demanda de mão de obra escravizada para viabilizar o desenvolvimento das colônias. No dossiê da Praça fala-se da exploração de seres humanos para a expansão do território colonial e no do Rio de Janeiro ela é aplicada para a expansão da produção agrícola de monocultura.

As lutas armadas entre “Estados” no processo de colonização está mais presente nos dossiês do primeiro período de análise, com grande peso no dossiê das Missões e de Salvador. Essas

guerras integram o contexto de disputas europeias por territórios coloniais. No documento de Salvador e de Olinda as disputas mencionadas são entre holandeses e portugueses e no das Missões os embates são entre jesuítas e guaranis contra portugueses e espanhóis, com ênfase na Guerra dos Sete Povos.

No segundo período, as lutas entre “Estados” aparece uma única vez no contexto de disputas entre franceses e portugueses pelo território de São Luís do Maranhão. As disputas entre portugueses, holandeses e franceses também permeiam o último período de análise dos bens materiais no dossiê da Praça São Francisco e do Rio de Janeiro, o primeiro com menções a ambos os grupos e o segundo apenas aos franceses. No documento da Praça há, ainda, referência explícita às disputas entre portugueses e povos indígenas.

As menções ao processo de colonização mantêm importância ao longo do tempo como forma de explicar e compreender os patrimônios materiais. Esse código perpassa diversos elementos como foi apresentado ao longo do trabalho. Para o primeiro período do patrimônio material prevalece correlação entre as narrativas do processo colonizador e grupos colonizadores e europeus, heranças coloniais europeias e instituições católicas. A abordagem desse código privilegia a perspectiva colonial e suas influências culturais, religiosas e econômicas. As narrativas sobre a colonização desse período são compostas majoritariamente por pensamentos que contribuem com as desigualdades raciais, a serem explorados na próxima seção. Os trechos abaixo extraídos dos dossiês de Congonhas e Salvador, respectivamente, exemplificam as abordagens da colonização:

A descoberta do ouro de lavagem e sua exploração sistemática na região que iria se tornar notória, sob o nome de Minas Gerais, devido à extensão de suas explorações auríferas, constitui acontecimento de importância capital para a História do Brasil. De fato, pela primeira vez, uma região central do vasto território explorado pelos portugueses obtinha, em detrimento das áreas litorâneas, uma situação relevante na vida econômica e cultural do país (SUB-SECRETARIA DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (SPHAN), 1984, p. 4).

Primeira cidade do Brasil fundada em 1549 como sede do Governo-Geral, ela teve desde seus primórdios a missão de constituir o polo de colonização da América portuguesa. As outras capitanias dependiam dela, de acordo com o Édito do 1º governador, Tomé de Souza. Salvador foi, além de centro político, o polo econômico do ciclo da cana-de-açúcar e do tabaco e só perdeu essa função em 1763, quando a corte dos vices-reis foi transferida para o Rio de Janeiro (SUBSECRETARIA DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (SPHAN), 1983, p. 76).

A abordagem do processo de colonização no segundo período mantém as características de narrar pela perspectiva colonial, valorizando as heranças coloniais europeias e enfatizando os

grupos colonizadores. Um novo elemento se sobressai nas narrativas coloniais desse momento, a exploração de minérios, pois a maior parte dos patrimônios reconhecidos localizam-se na região central do Brasil. “Diamantina [por exemplo,] surgiu [...] no início do século XVIII e apresentou uma particularidade: apesar de ter sido criada para a exploração de ouro, seu crescimento e sua consolidação resultaram da descoberta do diamante na região em 1720” (IPHAN, 1999, p. 4 tradução livre). Como exceção dentre os patrimônios de 1986 a 2001, o processo colonizatório de São Luís remete ao controle de áreas litorâneas com objetivos comerciais ligados à monocultura. Nesse sentido, prevalecem heranças portuguesas e francesas.

O último período também enfatiza as heranças coloniais europeias, os grupos colonizadores e europeus e os homens nas narrativas sobre o processo de colonização. Os trechos abaixo extraídos dos dossiês do Rio de Janeiro, de Paraty e da Praça São Francisco, respectivamente, falam dos objetivos econômicos, ecológicos e culturais da colonização. Os extratos apresentam perspectiva eurocêntrica de uma chegada pacífica dos colonizadores e destacam, ainda, seu legado no patrimônio. Enquanto destacam o potencial econômico vislumbrado pelos europeus e seus valores culturais e urbanos, alguns trechos sequer mencionam as pessoas que já habitavam os territórios.

A cidade encontrada pelos navegadores do século XVI, foi marcada pela visão dos acidentes geográficos e a *riqueza* da fauna e flora tropical, que a definem como uma cidade de contrastes: montanhas cobertas de mata que se impunham à margem de uma grande e abrigada baía, com terras planas cobertas de manguezais. Os portugueses *investiram* inicialmente na exploração dos recursos naturais com *potencial econômico* e na introdução de certo número de espécies exóticas de plantas e animais domesticados, que se encontravam já aclimatados em Portugal ou nas suas ilhas atlânticas (IPHAN, 2012a, p. 20).

Como sítio misto, Paraty preserva traços representativos do encontro dos europeus com os nativos e a natureza do Novo Mundo, representados respectivamente pelo Centro Histórico de Paraty e pela vegetação das montanhas e ecossistemas interligados que integram a paisagem natural onde a cidade está localizada (IPHAN, 2018, p. 14 tradução livre).

[A Praça São Francisco] representa um dos melhores exemplos de praças europeias *adaptadas* à cidade colonial nos trópicos. Todos os valores urbanos e culturais da Praça São Francisco são exemplos da estrutura urbana estabelecida sob os cânones das Ordenações do Rei Filipe quando Espanha e Portugal estavam sob uma única Coroa (IPHAN, 2010, p. 2 tradução livre).

Um novo elemento ganha espaço nesse último grupo temporal do patrimônio material, a memória crítica ao período escravocrata, enfatizada apenas no dossiê do Cais do Valongo. Esse documento apresenta forma inovadora de abordar o processo colonizatório ao destacar a violência empregada ao passo em que traz visibilidade a grupos oprimidos, como as/os afrodescendentes, e



reconhece seus processos de resistência e suas contribuições para a cultura brasileira. O trecho abaixo exemplifica essa narrativa.

O Sítio Arqueológico do Cais do Valongo é não só um lugar de memória do tráfico atlântico de africanos escravizados como se constitui em um espaço de manifestação da cultura afrodescendente que ali vem florescendo ao longo dos últimos dois séculos. As evidências materiais que reforçam o caráter simbólico do Cais são sinais vivos da trágica história do cativo de homens, mulheres e crianças trazidos da África e de seus descendentes. Na sua tessitura histórica, o Cais reúne aspectos que ressaltam ao mesmo tempo uma prática de desumanização e, como contrapartida, a resistência das vítimas como afirmação de sua humanidade, pela força vital da criação e da capacidade resistência da população negra que no seu entorno viveu e continua vivendo e que o assume como espaço simbólico de afirmação cultural (IPHAN, 2016b, p. 86).

**Tabela 35 - Ações e expressões estatais e o patrimônio imaterial – colonização e suas consequências**

	2008 - Expressão gráfica e oralidade entre os Wajãpi		2012 - Frevo: arte do espetáculo do carnaval de Recife		2013 - Círio de Nazaré		2014 - Roda de Capoeira		2019 - Bumba-meu-boi		Totais
	n	%	n	%	n	%	n	%	n	%	n
• Processo de colonização	1	1,4%	0	0,0%	0	0,0%	2	4,1%	0	0,0%	3

O processo de colonização aparece nos dossiês dos bens imateriais de duas formas. A Capoeira surge nesse contexto a partir de grupos escravizados como forma de resistência e seu reconhecimento é visto como uma forma de reparação das opressões sofridas por esses grupos e de reconhecer o legado cultural africano na identidade brasileira. Se a Capoeira surge desse processo doloroso, sem que a dor seja ignorada, para as expressões Wajãpi a colonização representa uma ameaça à preservação do patrimônio, como mostra o trecho transcrito abaixo.

Desinteresse dos jovens pelos acervos e pelas práticas tradicionais, em função de sua aproximação crescente com modos de vida da população não-indígena, que continua vendo a diferença cultural dos Wajãpi com olhar e reações preconceituosas. Essa discriminação tem levado muitos jovens a esconder e depreciar sua identidade indígena, levando alguns a crises mais profundadas de angústia e/ou disputas com os adultos, que resultaram inclusive em suicídios (IPHAN, 2002, p. 99).

**Tabela 36 - Ações e expressões estatais – colonização e suas consequências – comparação entre o patrimônio material e imaterial**

	Patrimônios imateriais		Patrimônios materiais		Totais
	n	%	n	%	n
• Exploração de grupos racializados com participação colonial	0	0,0%	45	3,1%	45
• Lutas armadas entre Estados	0	0,0%	17	1,2%	17
• Processo de colonização	3	1,4%	234	16,0%	237

O patrimônio material aborda o processo de colonização majoritariamente pela perspectiva do colonizador, com homenagens a grupos colonizadores e europeus e legitimação desse processo violento, com exceção do Cais do Valongo, como já demonstrado. Já o patrimônio imaterial traz diferentes perspectivas tanto problematizando a colonização e questionando sua violência e epistemicídio, quanto enfatizando os processos de luta, resistência e produção cultural dos grupos marginalizados. As diferentes abordagens do processo colonizatório incorrem em discursos que reforçam, abordam ou combatem as desigualdades raciais, como a próxima seção se propõe a analisar. Vale ressaltar, ainda, que mesmo os dossiês imateriais não estão isentos de narrativas que reforçam as desigualdades raciais.

#### 5.4.3. Narrativas estatais e debate racial

**Tabela 37 - Ações e expressões estatais e o patrimônio material – narrativas estatais e debate racial**

	Primeiro período - 1980 a 1985		Segundo período - 1986 a 2001		Terceiro período - 2010 a 2019		Totais
	n	%	n	%	n	%	n
• Homenagem a grupos minoritários	9	2,1%	17	3,9%	53	8,7%	79
• Homenagem a grupos e ideias dominantes	99	23,6%	80	18,4%	121	19,8%	300
• Narrativa racial indefinida	0	0,0%	2	0,5%	3	0,5%	5
• Narrativas críticas às desigualdades raciais	1	0,2%	8	1,8%	42	6,9%	51
→ Luta por igualdade racial (antirracismo) e/ou social	0	0,0%	3	0,7%	15	2,5%	18
→ Perspectiva crítica às dinâmicas raciais no Brasil	0	0,0%	0	0,0%	6	1,0%	6

	Primeiro período - 1980 a 1985		Segundo período - 1986 a 2001		Terceiro período - 2010 a 2019		Totais
→ Preocupação institucional com a diversidade social, racial e/ou étnica	1	0,2%	5	1,2%	21	3,4%	27
• Narrativas que contribuem com as desigualdades raciais	50	11,9%	44	10,1%	45	7,4%	139
→ Adaptabilidade da colonização europeia pelo luso-tropicalismo	20	4,8%	13	3,0%	15	2,5%	48
→ Assimilação cultural	8	1,9%	3	0,7%	0	0,0%	11
→ Democracia racial	3	0,7%	11	2,5%	8	1,3%	22
→ Outras narrativas que contribuem com as desigualdades raciais no Brasil	8	1,9%	0	0,0%	7	1,1%	15
→ Preconceito linguístico (narrativa sobre patrimônio)	0	0,0%	3	0,7%	0	0,0%	3
→ Racismo e/ou Etnocentrismo	11	2,6%	14	3,2%	15	2,5%	40

As homenagens são lidas a partir de um conjunto de elementos, como o número de vezes em que determinados atores aparecem e a centralidade deles nas narrativas sobre o patrimônio. Mesmo que descritivas, quando menções a atores e ideias dominantes se tornam repetitivas e não acompanham críticas, o trabalho considera que são homenagens. Olha-se, ainda, para breves menções acompanhadas de palavras positivas que pelo contexto levam a inferir homenagem. Essas palavras-chave dos extratos serão sublinhadas. Observa-se crescimento das homenagens a grupos minoritários ao longo dos anos, enquanto as homenagens a grupos e ideias dominantes têm maior incidência no primeiro período, com relativa redução no segundo e retomada de crescimento no terceiro. Entre 1980 e 1985, a maior parte das homenagens a grupos minoritários referem-se ao artista, pintor, arquiteto e escultor Antônio Francisco Lisboa, o Aleijadinho e esse código só é atribuído quando acompanha elementos que o inserem em grupos minoritários – pessoa com deficiência e afrodescendente.

O trecho abaixo do dossiê de Congonhas exemplifica essa homenagem a partir de palavras positivas como o reconhecimento o talento do artista. “[S]empre no domínio da estatuária sacra, sem dúvida o lado mais absoluto do talento do Aleijadinho, o artista mestiço se inscreve provavelmente como o último ‘marco’ da gloriosa corte dos grandes santeiros cristãos” (BAZIN,

1963, p.11 apud SUB-SECRETARIA DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (SPHAN), 1984, p. 37).

Há homenagens a grupos afrodescendentes identificadas pelo nome e funções de Igrejas Católicas como a Igreja do Rosário dos Homens Negros, citada no dossiê de Ouro Preto. O documento de Salvador intenta homenagear as contribuições afrodescendentes à cidade em um único trecho, mencionado abaixo. No entanto, utiliza palavras de conotação negativa para se referir a esses povos – “barulhentos” - em um contexto que não favorece sua aplicação, o que pode alertar para problemáticas narrativas e reprodução de estereótipos mesmo quando a intenção é homenagear. De qualquer forma, a codificação de homenagem foi aplicada porque o trecho também evidencia as contribuições dos grupos afrodescendentes.

A esta descrição de Salvador falta apenas acrescentar às ruas e aos bairros uma população agitada e barulhenta, trajando roupas leves de cores vivas. Os negros e mestiços da Bahia representam o lado típico desse cenário humano, reafirmando os vínculos com as terras africanas e seu papel fundamental na formação da etnia brasileira (SPHAN, 1983, p. 7).

No grupo de patrimônios materiais seguinte, as homenagens a grupos minoritários estão mais bem distribuídas e integram a maior parte dos documentos, exceto o do Parque da Serra da Capivara. A classe trabalhadora, composta por operários, ambulantes, pescadores, feirantes, comerciantes, dentre outros atores fundamentais para o funcionamento das cidades, é o principal alvo das homenagens. Integrantes de movimentos de contestação à ordem social, como a coluna Prestes, o marechal Rondon e a luta indígena ou a Inconfidência Mineira, também são homenageados pelas narrativas.

O trecho extraído do dossiê de Brasília ao falar da classe trabalhadora na construção e formação cultural da cidade, exemplifica a aplicação deste código no período: “As manifestações dos pioneiros, calcadas sobre os princípios do Movimento de Arquitetura Moderna, edificadas provisoriamente, e expressas nas vilas operárias dos canteiros de obras da cidade, as quais são, hoje ainda, testemunhos vivos de uma época” (SPHAN, 1986, p. 29). Nesse trecho fala-se de uma contribuição dos operários para a construção da cidade a partir dos princípios modernistas, elogiados ao longo do dossiê por marcarem a singularidade da nova cidade. Ao testemunharem o início de período marcante para a história do Brasil, a construção de Brasília, as vilas operárias e a contribuição do operariado são, assim, lidas como uma homenagem a esses grupos.

Mais de 98% das homenagens a grupos minoritários do terceiro período estão no dossiê do Cais do Valongo e os menos de 2% restantes no documento de Paraty. Graças ao Cais, as/os

afrodescendentes são os principais alvos de homenagens em abordagens como a exemplificada pelo trecho abaixo:

Assim, como já afirmado, a região caracterizava-se por ser densa e majoritariamente povoada pela população afrodescendente desde o século XIX. Essa característica perdurou após a Abolição e ao longo do século XX. Nesse espaço já definido afro-atlântico, constituiu-se um reduto negro, com práticas culturais e religiosas, que tinham em sua base laços comunitários de longa duração baseados na memória da escravidão e na ancestralidade africana (IPHAN, 2016b, p. 106).

O trecho denota positivamente a herança africana na região do Valongo e homenageia os grupos afrodescendentes ao valorizar suas práticas culturais, os laços comunitários entre esses grupos e a ancestralidade africana. As palavras afro-atlântico e reduto negro se associam a laços comunitários e ancestralidade em um esforço de expandir imagens positivas a estes grupos marginalizados. Reafirmar a união e as identidades religiosas e culturais de um povo que é projetado como desunido e “sem cultura” e que tem suas crenças inferiorizadas é uma forma de homenagear e contribuir para desmistificar imagens racistas.

O dossiê de Paraty homenageia as comunidades tradicionais que compõem as paisagens do patrimônio posto o seu papel na valorização e preservação dos bens naturais e culturais: “A pesca tradicional, caiçaras, quilombolas e comunidades indígenas com fortes tradições culturais permaneceram preservadas ao longo do tempo em meio à paisagem natural” (INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN), 2018, p. 12 tradução livre). A partir dessas interpretações a análises, conclui-se que os principais grupos minoritários homenageados no âmbito do patrimônio material em todos os períodos são as/os afrodescendentes, a classe trabalhadora, grupos indígenas e as comunidades tradicionais.

O principal código relativo às ações e expressões do Estado para o patrimônio material é o de homenagens a grupos e ideias dominantes e está presente na grande maioria dos documentos, com exceção da Serra da Capivara. Os grupos-alvos de honraria no primeiro período são os homens, europeus e religiosos, as ideias prestigiadas são religiosas, voltadas ao catolicismo, e artísticas, atreladas às belas-artes de influência europeia. Personagens bíblicos, governistas de alto escalão, artistas e líderes religiosos estão entre os atores homenageados. “Aleijadinho”, por exemplo, é mencionado 75 vezes no dossiê de Congonhas e “Jesus” 31 vezes. A palavra “padre” aparece 27 vezes no dossiê das Missões e “jesuítas” 25 vezes. A palavra “igreja” aparece 90 vezes no dossiê de Congonhas e 126 vezes no de Salvador.

O trecho abaixo, extraído do dossiê de Congonhas exemplifica as homenagens a grupos e ideias dominantes nos patrimônios reconhecidos entre 1980 e 1985. As esculturas dos profetas bíblicos dispostas no Santuário do Bom Jesus de Matozinho e o conjunto de obras artísticas e arquitetônicas da Igreja são o principal objeto de patrimonialização e são reconhecidas ao longo o dossiê como marcas da criatividade humana e expressões da genialidade. O dossiê tem uma seção dedicada a explicar os detalhes e sentidos de cada um dos profetas esculpidos, enfatizando sua importância e sua relação com a religião cristã. Nesse sentido, o trecho abaixo foi considerado uma homenagem por abordar figura considerada central ao longo do documento e um dos principais objetos das honrarias fornecidas pelo processo de patrimonialização.

Em Congonhas, a figura legendária de Jonas, o quinto dos profetas menores, ocupa uma posição simétrica à de Joel, no canto dos muros que formam o parapeito da entrada do adro e da parede interna à esquerda. É interessante constatar que o Aleijadinho sem se preocupar com a ordem até então observada, reservou esse lugar de destaque, que deveria ter pertencido a Amós, ao mais popular dos profetas menores. Ademais, colocou-o junto a Daniel que no grupo dos profetas maiores alcançou a mesma notoriedade que ele (SPHAN, 1984, p. 12).

No segundo período, enquanto grupos religiosos deixam de integrar a maioria, homens, governistas e europeus permanecem entre os principais homenageados e as heranças e perspectivas coloniais europeias integram as principais ideias prestigiadas. Os dossiês de Brasília e Diamantina prestigiam governistas, arquitetos, artistas e paisagistas modernos e contemporâneos como Lucio Costa, Oscar Niemeyer, e Juscelino Kubitschek por suas contribuições na construção dos patrimônios. Há 43 menções a Lucio Costa no dossiê de Brasília e 11 no de Diamantina. “Niemeyer” aparece 6 vezes no de Brasília e 15 no de Diamantina. “Juscelino Kubitschek” é mencionado 6 vezes no dossiê de Diamantina e 13 vezes no de Brasília. Ao serem considerados os principais responsáveis pela existência dos patrimônios, aos quais se pretende reconhecimento internacional, considera-se que ambos são alvos de honrarias. O trecho a seguir exemplifica essas homenagens ao enfatizar honrarias e reconhecimentos destinados ao arquiteto Oscar Niemeyer por seu trabalho em Brasília.

[...] a própria arquitetura (moderna) brasileira assume uma posição de destaque em relação ao ofício internacional - principalmente com a obra do arquiteto Oscar Niemeyer, cujo trabalho mais significativo é a produção arquitetônica de Brasília; esse arquiteto foi a partir de então frequentemente chamado para realizar trabalhos no estrangeiro, no mundo inteiro, em países como a França, Itália, Israel, Argélia (IPHAN, 1987, p. 15, tradução livre).

No dossiê de São Luís os homens europeus e colonizadores são os mais prestigiados. A eles é atribuído o mérito da concepção, construção e renovação da cidade. O extrato do documento

exemplifica essa perspectiva ao destacar a solidez do planejamento de engenheiro português para a cidade e apontar para sua singularidade e “evolução” em relação aos planejamentos “medievais” de outras cidades brasileiras. Ou seja, o dossiê homenageia o engenheiro ao valorizar sua genialidade, que, para o documento, se sobressai frente a outros projetos.

Em 1615, uma vez expulsos os franceses, o engenheiro chefe do Brasil, Francisco Frias de Mesquita, vindo para consolidar as fortificações de São Luís, traçou os planos da cidade e deixou uma casa como modelo para as que viriam a ser construídas. Seu plano era tão sólido que hoje ainda estrutura toda a cidade antiga. Fundada na regularidade geométrica de uma dezena de ruas, ele é o oposto do plano quase medieval, de ruas tortuosas, que se adapta às diferenças de terreno, adotado pelos portugueses para a Bahia, Olinda ou o Rio. [...] A permanência do traçado urbano, de sua textura e volumetria é, sem dúvida, um dos principais elementos da originalidade de São Luís. O documento mais antigo disponível é o plano de 1640, que revela o plano elaborado em 1615 por Francisco Frias de Mesquita, engenheiro chefe do Brasil" (IPHAN, 1997, p. 15 e 20).

Chama a atenção, ainda, as homenagens a bandeirantes no dossiê de Goiás, como já exploradas na seção de grupos dominantes. Eles são o terceiro grupo dominante mais mencionado neste documento, após homens e governistas. Um dos principais nomes citados é o de Bartolomeu Bueno da Silva, bandeirante mencionado 43 vezes no documento, conhecido como Anhangüera, que na língua dos indígenas (não especificada pelo dossiê) significa “velho demônio”. De acordo com o dossiê, ele adquiriu esse apelido após, ao tentar escapar das mãos dos indígenas, ameaçar incendiar os rios caso não lhe obedecessem. Exemplificou seus ‘poderes’ ao atear fogo em uma xícara de conhaque, desconhecida pelos nativos (IPHAN, 2000, p. 37 tradução livre com adaptações).

Os grupos mais homenageados no terceiro período são, respectivamente, homens, arquitetos e paisagistas modernos e governistas. O Rio de Janeiro congrega mais de 65% das homenagens a grupos e ideias dominantes no período, mas os outros dossiês também aplicam essa codificação. Burle Marx, Oscar Niemeyer, Cândido Portinari e Affonso Eduardo Reidy são alguns dos principais artistas, arquitetos e paisagistas homenageados nas narrativas do período. Burle Marx, por exemplo, aparece 50 vezes. Pintores europeus como Jean-Baptiste Debret e Johann Moritz Rugendas, são mencionados e têm suas obras expostas no dossiê do Cais do Valongo. As homenagens voltam-se, ainda para governistas como os Reis Filipe I e II, mencionados no dossiê da Praça São Francisco, o colonizador Estácio de Sá, considerado o 'descobridor' do Rio de Janeiro, ou o Imperador D. Pedro II, homenageado por ser considerado o responsável por algumas das transformações urbanas do Rio de Janeiro.

Trecho do dossiê do Rio de Janeiro, extraído no contexto de apresentação do Passeio Público, “primeiro jardim construído no Brasil” (IPHAN, 2012a, p. 34), exemplifica como o código de homenagens a grupos dominantes foi aplicado. Nesse contexto, o Mestre Valentim é homenageado por seu projeto atrelado a elementos positivos como elegância e beleza.

As construções foram confiadas a Valentim da Fonseca e Silva, o Mestre Valentim, que projetou um parque em estilo francês, com alamedas de traçado elegante ornamentadas por chafarizes, estátuas e pavilhões. O belo portão de acesso, em ferro forjado em estilo rococó, ainda está em seu lugar, destacando-se o brasão com as armas reais e as efígies de D. Maria I, rainha de Portugal à época, e seu marido D. Pedro III (IPHAN, 2012a, p. 34).

As narrativas raciais indefinidas são pouco mencionadas, mas quando aparecem deixam dúvida ou não se encaixam nas abordagens do debate racial aqui proposto. A pesquisa não encontrou trechos que se adequem a essas determinações no primeiro período, assim, as narrativas raciais indefinidas foram codificadas apenas para o segundo e terceiro período. Das candidaturas dos patrimônios reconhecidos entre 1986 e 2001, o dossiê de Diamantina fala sobre a diferença entre negros, criolos e mestiços para a compreensão social da época. “A diferença entre os negros não se dava pelo grau de mestiçagem, mas pela condição de escravo africano (negro), escravo nascido no Brasil (crioulo) ou escravo livre (mestiço)” (IPHAN, 1999, p. 60 tradução livre). Não foi possível identificar a perspectiva trazida pelo trecho, isto é, se há conotação positiva ou negativa aos grupos afrodescendentes, e, por isso, o código de narrativa racial indefinida foi aplicado.

A outra codificação de narrativa indefinida no período está no documento de São Luís: “A partir de 1875, uma tentativa de industrialização se traduziu pela criação de uma dezena de usinas têxteis. Todavia, a abolição da escravidão, em 1888, foi um golpe na economia com base na escravatura” (IPHAN, 1997, p. 16). Apesar de constatar um fato histórico, a narrativa de que a abolição prejudicou a economia em tom de impessoalidade e pode ser uma afirmação perigosa, como visto em ideias contemporâneas como “direitos trabalhistas atrapalham a economia”, por exemplo. Esse trecho levanta questionamentos, mas é dotado de indefinição já que pode resultar em diversas interpretações.

No terceiro período, o dossiê do Cais do Valongo deixa dúvidas quanto ao posicionamento em relação às obras de Rugendas ao não explicitar críticas ao olhar racista do artista e tampouco apoio às perspectivas dele. Por isso, comporta o código de indefinição. “A notoriedade da região do Valongo como o maior mercado de escravos das Américas motivou vários outros artistas viajantes, como é o caso de Johann Moritz Rugendas, que realizou uma das mais minuciosas representações desta prática comercial” (IPHAN, 2016b, p. 89).

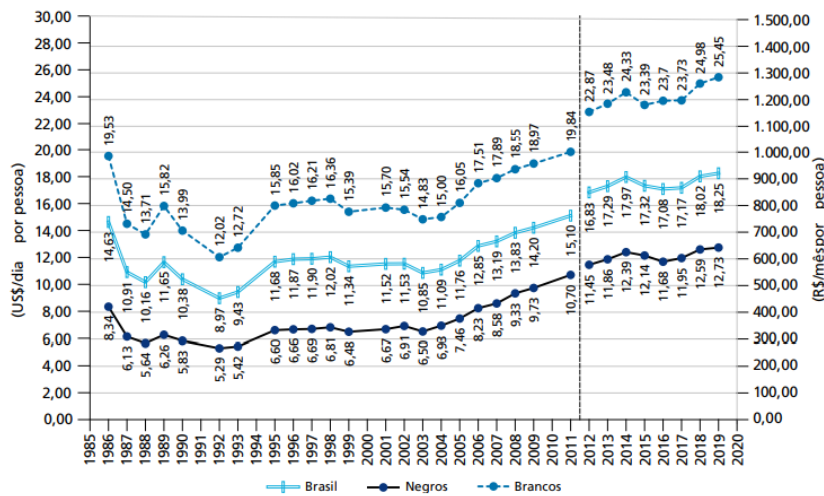


Enquanto as narrativas críticas às desigualdades raciais apresentam crescimento ao longo do tempo, as narrativas que contribuem com as desigualdades raciais apresentam leve decadência, mas não deixam de existir, o que demonstra o papel estrutural desse tipo de perspectiva no debate patrimonial. No primeiro período identificou-se apenas uma menção a narrativas críticas às desigualdades raciais/ sociais, conforme trecho abaixo do dossiê de Salvador.

O SPHAN, por sua vez, executou uma série de trabalhos no Centro Histórico e em outros edifícios de caráter monumental da cidade de Salvador, seguindo o citado relatório de Michel Parent. Além dos cuidados em relação às edificações, a linha de trabalho estabelecida baseava-se nas necessidades das comunidades locais e dos dependentes do Centro Histórico. Para permitir um trabalho social mais eficaz, alguns imóveis foram desapropriados legalmente pelo Estado e utilizados para atividades públicas (SPHAN, 1983, p. 73–74).

A população negra, é econômica e socialmente marginalizada, como mostra o gráfico abaixo da diferença entre a renda domiciliar de famílias negras e brancas no Brasil. Identifica-se que “[a] renda média dos brancos é ao menos duas vezes a dos negros” (OSORIO, 2021, p. 5). Sendo assim, apesar de não mencionados diretamente, os grupos afrodescendentes, por comporem a parcela mais pobre da sociedade, integram as preocupações do Estado com a inclusão social conforme citação do dossiê de Salvador acima.

**Figura 3 - Gráfico da renda domiciliar no Brasil – comparação entre negros e brancos**



Fonte: OSÓRIO, 2021.

Já no segundo período aparecem citações diretas, no dossiê de Goiás, a grupos indígenas e afrodescendentes no âmbito das perspectivas críticas às desigualdades raciais. Uma delas é a referência ao Grupo de Consciência Negra, entidade que atua pela preservação do patrimônio a

partir da valorização e divulgação da cultura negra da região. Essa menção traz uma perspectiva da luta por igualdade racial no patrimônio, apesar de não aprofundada ao longo do texto. A outra é a luta por direitos indígenas, protagonizada, segundo o documento, pelo marechal Rondon, conforme trecho abaixo, que expressa narrativa de herói.

Em 1893, o marechal Rondon, futuro grande indigenista, ele próprio descendente de índios, empreendeu, a partir da cidade de Goiás, várias expedições pelo cerrado e pela Amazônia para instalar linhas telegráficas nas fronteiras ocidentais do Brasil. Ao longo dessas expedições, ele entrou em contato com nações indígenas, sobreviventes das guerras coloniais, e iniciou um trabalho de proteção dessas tribos em seus próprios territórios, em particular na zona do rio Xingu (IPHAN, 2000, p. 32 tradução livre).

As demais abordagens críticas às desigualdades raciais entre 1985 e 2001 assemelham-se às do primeiro período já que não mencionam diretamente os grupos racializados, mas estão indiretamente relacionados. No dossiê de Brasília aparece a preocupação do Estado com a proteção da memória das vilas operárias e, portanto, da classe trabalhadora que atuou na construção da cidade, composta majoritariamente por pessoas afrodescendentes (MAGALHÃES PINTO, 2020). O último documento a abordar as narrativas críticas no período é o de São Luís, que faz referências ao projeto de habitação social voltado para as classes de baixa renda e com vistas a garantir o direito à cidade.

O crescimento das menções a narrativas críticas às desigualdades raciais no último período ocorre graças ao dossiê do Cais do Valongo, que congrega mais de 95% das citações. Fora este, esse código só foi encontrado em um único outro dossiê, Praça São Francisco, que segue a lógica dos períodos anteriores de voltar-se para as populações de baixa renda. O documento da Praça menciona programa de recuperação do Centro Histórico com participação de instituições estatais e internacionais voltado à inclusão econômica das populações marginalizadas por meio do turismo cultural no patrimônio (IPHAN, 2010).

Como já mencionado anteriormente, o Cais do Valongo aborda a complexidade e as diferenças das/os afrodescendentes no Brasil, conta as histórias dessa população sem suavizar a violência ao mesmo tempo em que destaca a resistência e as contribuições culturais dessa população. A produção de imagens positivas sobre esse grupo racializado, como ao mostrar as mulheres negras como líderes religiosas integrantes e centrais no fazer patrimonial, integra política de reparação e inicia um processo de representação patrimonial antirracista. O antirracismo pode ser visto a partir da perspectiva da memória e de reparação abordados no trecho abaixo extraído do dossiê do Cais:

Entre os direitos fundamentais da pessoa humana está o direito à memória. Ter direito à memória significa não apenas poder recordar e afirmar livremente sua própria história como obter o reconhecimento social dessa história. A memória é matéria prima para a constituição da identidade social e respeitá-la, portanto, é garantir a integridade do ser humano que nela alicerça o sentido de sua própria existência e de sua comunidade. O Cais do Valongo é um símbolo material da memória da escravidão africana e das heranças culturais delas decorrentes. Reconhecê-lo como patrimônio da humanidade é conferir esse direito à população afrodescendente do Brasil e, por extensão, de todas as Américas, dentro do entendimento das políticas de reparação por séculos de escravidão e segregação racial (INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN), 2016a, p. 115).

A criação do Centro de Referência da Celebração da Herança Africana no edifício Docas Dom Pedro II é um dos projetos de reparação mencionados no âmbito do reconhecimento do Cais do Valongo, conforme extrato abaixo:

A criação de Memorial a ser instalado no prédio docas Pedro II, associado ao Sítio Arqueológico Cais do Valongo, é uma das primeiras reivindicações dos gestores públicos e das instituições da sociedade civil envolvidas com as questões da herança africana, como atesta a chamada “Carta do Valongo, RJ”, datada de 17 de março de 2011, quando se reuniram, ainda sob o impacto da recente descoberta, sob a coordenação da Prof<sup>a</sup> Tania Andrade Lima, representantes da Fundação Palmares, do CEDINE – Conselho estadual dos Direitos do Negro, da coordenadoria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Prefeitura do Rio de Janeiro, do Instituto dos Pretos Novos, além do Prof. Adair Rocha (PUC-RJ e UERJ) e do arqueólogo Reinaldo Tavares, então mestrando do Museu Nacional, e da coordenadora da reunião. Esta Carta do Valongo fez a primeira referência à necessidade de se constituir uma instituição cultural no local ao propor que se efetivasse o lançamento da pedra fundamental de um “Memorial da Diáspora Africana” no dia 21 de março de 2011, consagrado como Dia Internacional pela Eliminação da Discriminação Racial (IPHAN, 2016b, p. 171).

Esse projeto até o presente momento (2022) ainda não foi viabilizado e as disputas em torno da utilização do espaço permanecem latentes. Após disputa judicial pela posse do espaço Docas Dom Pedro II, antes sob gestão da Secretaria do Patrimônio da União (SPU), em 2020 o Ministério do Turismo assinou o termo de posse do local, que atualmente está sob responsabilidade da Fundação Cultural Palmares (FCP) (BRAIS, 2021). A captura de tela abaixo foi extraída do *instagram* do Instituto Pretos Novos (IPN) e sintetiza parte dos conflitos entre Movimentos Negros, outros entes da sociedade civil e a gestão de Jair Bolsonaro, com Sérgio Camargo à frente da Fundação Cultural Palmares (FCP). Enquanto o dirigente da FCP mostra seu objetivo de limitar a integração da sociedade civil na construção do patrimônio, o Instituto manifesta-se contra essas ameaças.

**Figura 4 - Críticas de organização não-governamental à gestão cultural no governo  
Bolsonaro**

The image shows two social media posts side-by-side. On the left is a Twitter post from Sérgio Camargo (@sergiodireita1) dated August 30, 2021, at 10:02am. The text of the tweet reads: "Qualquer manifestação política ou reunião realizadas nas dependências do armazém Docas Dom Pedro II/Rio, sem a consulta e autorização expressa da Fundação Cultural Palmares, será visto por esta gestão como ato de INVASÃO." The tweet has 75 replies, 215 retweets, and 1,039 likes. On the right is an Instagram post from the account 'institutopretosnovos' (Instituto de Pesquisa e Memória Pretos Novos). The post text says: "Um patrimônio sendo tratado como propriedade de milícias. O Cais do Valongo e o Edifício Docas DPedro II é do povo!" It includes the hashtags #ForaSergioCamargo, #fundacaopalmares, and #patrimoniopublico. The post is from 37 days ago and has two replies from 'gustavotonsrj' with the hashtags #capitaodomato and #forasergiocamargo. The Instagram post shows 526 likes and is dated 30 AOUT 2021.

Fonte: Antigo *twitter* do atual presidente da Fundação Cultural Palmares, Sérgio Camargo, e Página do Instituto Pretos Novos no *instagram*

As atuais disputas em torno do Cais do Valongo, cujo dossiê é pioneiro em planejar políticas antirracistas para o patrimônio, ameaçam a viabilização desses projetos. Nesse sentido, vale citar trecho de matéria da Agência Senado que fala sobre o caso:

Segundo pesquisadores e representantes do Ministério Público Federal e da Defensoria Pública da União, o governo federal descumpre determinações da Unesco e nem sequer conta com plano de gestão e conservação do local. [...] O procurador Sergio Gardenghi Suiama relatou na audiência que o Comitê Gestor do sítio arqueológico criado em 2018 se reuniu apenas duas vezes e foi extinto por um decreto do presidente Jair Bolsonaro, em 2019. [...] De acordo com o antropólogo Milton Guran, da Universidade Federal Fluminense (UFF), a atual gestão da prefeitura do Rio de Janeiro tem feito o possível dentro de suas limitações [...] O antropólogo também disse que o instituto responsável pelo patrimônio histórico e artístico nacional atrapalha investimentos na região: " [...] Tem dinheiro, cerca de US\$ 1 milhão [de fundos internacionais], tem equipe, e o Iphan não aprova" (BAPTISTA, 2021).

Além das narrativas que contribuem com as desigualdades raciais continuarem majoritárias ao longo do tempo para a maior parte dos patrimônios materiais em comparação com as perspectivas críticas às dinâmicas raciais, o atual cenário impõe ameaças aos avanços na *representação patrimonial* antirracista. Desta forma, segue-se para analisar as ideias que perpetuam tais desigualdades.

A ideia de adaptabilidade da colonização portuguesa, ideia reforçada por Gilberto Freyre em sua concepção de luso-tropicalismo, exalta a colonização portuguesa. Essa concepção só não

foi identificada em Ouro Preto dentre os patrimônios materiais reconhecidos entre 1980 e 1985. Os trechos abaixo, extraídos dos dossiês de Missões, Olinda e Salvador, respectivamente, expressam a adaptabilidade colonial na construção dos patrimônios desde o uso de materiais até a impressão de estilos arquitetônicos.

A construção da Igreja de São Miguel mostra a aptidão criadora da arquitetura da época, sua faculdade plástica de *adaptação às novas condições geográficas* e sua capacidade de eludir às dificuldades, dando soluções racionais às técnicas construtivas e sabendo reutilizar os materiais disponíveis na falta dos mais conhecidos (MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E CULTURA DO BRASIL, 1982, p. 4).

A cidade guarda sempre sua relação com a paisagem local e com o mar, bem como as características de sua arquitetura vernacular, manifestação cultural herdada de Portugal e adaptada ao nosso meio, assimilada a ponto de adquirir sua própria personalidade e mantê-la através dos tempos (SPHAN, 1981, p. 5).

Luís Dias, como previsto, trouxe "traças e amostras" de Portugal, mas foi obrigado a ajustá-las com certa liberdade, para torná-las mais compatíveis ao terreno escolhido e, ao mesmo tempo, conservar a aprovação do Rei, em determinados casos e, sobretudo, a de seu superior hierárquico imediato Miguel de Arruda (SPHAN, 1983, p. 41).

Ao longo do segundo período analisado permeia lógica de adaptabilidade da colonização portuguesa, também vista no período anterior. Desta vez, apenas três dos cinco bens analisados apresentam esse código, são eles São Luís, Diamantina e Goiás. O trecho do documento de São Luís retrata a ideia de adaptabilidade nos modelos de construção perpetuada nessa segunda leva de reconhecimento patrimonial. “Toda essa arquitetura tem inspiração portuguesa: forma das cornijas, utilização das telhas, telhados com telhas canal, balcões. Contudo, essa arquitetura portuguesa foi objeto de sutil releitura para permitir sua adaptação aos rigores do clima equatorial, e é aí que reside a originalidade de São Luís” (IPHAN, 1997, p. 18).

Além de modelos arquitetônicos, os bens do segundo período enfatizam, ainda, a adaptabilidade europeia na formação cultural, como expressa no dossiê de Diamantina: “Diamantina mostra como, no século XVIII, os descobridores do território brasileiro, os aventureiros do diamante e os representantes da Coroa souberam adaptar modelos europeus para uma realidade americana, criando assim uma cultura fiel às suas origens e completamente original” (IPHAN, 1999, p. 2 tradução livre).

No terceiro período o luso-tropicalismo aparece nos dossiês da Praça São Francisco, do Rio de Janeiro e da Pampulha. Além da adaptabilidade da colonização lusitana na arquitetura, um novo elemento é introduzido pelo dossiê do Rio, a visão positiva da colonização atrelada às intervenções

na fauna e na flora e que contribuem, assim para o valor estético do patrimônio, como mostra o trecho abaixo:

Os portugueses investiram inicialmente na exploração dos recursos naturais com potencial econômico e na introdução de certo número de espécies exóticas de plantas e animais domesticados, que se encontravam já aclimatados em Portugal ou nas suas ilhas atlânticas. Acelerou-se, assim, o processo natural da cosmopolitização das floras e faunas terrestres, desvanecendo-se a tendência de diferenciação e de endemismo iniciada com a separação dos continentes em tempos muito remoto (IPHAN, 2012a, p. 20).

A assimilação cultural, abordada na subseção da geração assimilacionista, pressupõe a assimilação de minorias por majorias em um processo de fusão cultural e étnica. A partir dessas teorias, compreende-se aqui assimilação cultural como "processo pelo qual pessoas e grupos adquirem as características sociopsicológicas de outras pessoas ou grupos, incorporando-as a uma vida cultural comum" (CABRAL; NICK, 2006, p. 32). Nota-se, portanto, a relação do conceito com a ideia de que há uma tendência de desaparecimento de grupos racializados em um processo de assimilação por grupos dominantes, ideia essa apresentada no pensamento de Robert Park descrito na seção de debate racial.

Narrativas sobre o processo de assimilação foram encontradas apenas nos dois primeiros períodos de reconhecimento do patrimônio material. No primeiro, apesar de concentrar-se no dossiê das Missões, dispõe de uma menção no de Salvador. No primeiro documento, a abordagem da cristianização dos indígenas pelos jesuítas não menciona as crenças e visões de mundo daqueles povos, privilegiando, assim, a perspectiva do colonizador e pressupondo assimilação. O documento de Salvador fala da projeção da cultura europeia no território brasileiro, com abordagens racistas ao passo em que associa a colonização ao progresso e ao desenvolvimento e trata a cultura europeia como superior.

A instituição do Governo-Geral do Brasil e a fundação de sua primeira capital - Salvador - são consequências do processo de expansão da sociedade europeia [...]. No Novo Mundo português ou no espanhol há, na época, uma projeção de cultura, instituições e costumes (SPHAN, 1983, p. 41-42).

No segundo período a assimilação cultural aparece apenas no dossiê de Goiás e é também projetada nos povos indígenas. Esse elemento é abordado a partir da "captura" desses povos e da imposição de costumes e práticas a fim de "civilizá-los" ao longo do processo de colonização em um contexto de conflitos raciais (IPHAN, 2000).

A democracia racial é o terceiro principal subcódigo das narrativas propícias às desigualdades raciais após adaptabilidade e racismo. Essa ideia, reconhecida como mito pela literatura atual, ainda perdura. Esse subcódigo têm crescimento do primeiro para o segundo período

e, ao olhar para o último momento, identifica-se relativa decadência em relação ao segundo, mas crescimento se comparado com o primeiro. Os discursos de democracia racial podem coincidir com as narrativas de adaptabilidade da colonização europeia no território brasileiro e essa correlação é de 50%, ou seja, metade das menções à democracia racial para o patrimônio material também dizem respeito à adaptabilidade da colonização lusitana. No entanto, para que a primeira seja codificada elementos de miscigenação e interação pacífica e romantizada entre europeus, afrodescendentes e indígenas devem estar presentes, o que não é obrigatório para o outro código. Por outro lado, a adaptabilidade está mais atrelada à valorização da colonização portuguesa no Brasil por questões geográficas e arquitetônicas.

No primeiro período a democracia racial está expressa nos dossiês de Olinda e Salvador. Este último, em referência aos primeiros momentos da colonização, menciona que “o porto, de logo foi muito frequentado tanto dos europeus como dos naturais” (SPHAN, 1983, p. 42). Essa afirmativa, ao suavizar o processo colonial, pressupõe uma relação pacífica e de integração entre os povos indígenas e europeus, típica do pensamento de democracia racial.

No dossiê de Olinda fala-se de integração cultural dos valores europeus na formação da cidade. O trecho cita, ainda, Gilberto Freyre, um dos principais propagadores das ideias de democracia racial, como segue abaixo.

A história ecológica de Olinda, observa o antropólogo Gilberto Freire, é a de uma das adaptações mais interessantes no Brasil, dos colonos e dos valores europeus os mais requintados à natureza tropical e ao meio americano, ao mesmo tempo que a absorção o mesmo pela própria aristocracia das colinas de Olinda, do sangue indígena e mesmo, mais tarde - em raras oportunidades, certamente - do negro. Ao mesmo tempo, sobretudo, a absorção de elementos da cultura indígena, oriental e africana que se incorporaram aos sistemas construtivos, de transporte e de alimentação dos habitantes da cidade, com especializações ou persistências particulares a Olinda e que correspondiam certamente a necessidades ou a condições locais (SPHAN, 1981, p. 13).

Apesar de reconhecer o sangue indígena e africano na construção da cidade, o trecho associado ao pensamento de Freyre opta por vangloriar o legado dos valores europeus sem mencionar as influências de outros povos no âmbito moral. Reconhecer a participação dos povos indígenas, africanas e asiáticos nos moldes de construção, transporte e alimentação, é um passo importante, mas insuficiente para a valorização das heranças dos grupos racializados no Brasil e deve acompanhar cuidado especial para não reforçar e reproduzir estereótipos. Neste caso, o autor reforça estereótipos que relacionam o trabalho manual, seja por construções ou pela cozinha, e os grupos racializados. Sendo assim, considera-se que o trecho contribui com as hierarquias nas relações raciais pela via da sofisticação do racismo.

No segundo período, a democracia racial aparece nos dossiês de São Luís, Diamantina e Goiás. O dossiê de Goiás traz abordagens que indicam contribuições culturais igualitárias de portugueses, indígenas e africanos, perpetuando narrativas de interação pacífica e romantizada entre esses povos. “Os costumes deixados pelos portugueses e pelos escravos negros, ainda presentes, produzem uma cultura multirracial densa e um verdadeiro fator de integração que ainda norteiam o cotidiano de Goiás” (IPHAN, 2000, p. 36 tradução livre).

A democracia racial em São Luís aparece a partir de narrativas sobre a mestiçagem que privilegiam o embranquecimento e romantizam a violência praticada pelos europeus contra as mulheres indígenas. “Adiante, pode-se cruzar com um índio de olhos muito azuis, que provavelmente descende de algum mosqueteiro de La Ravardière, que, depois de derrotado por Albuquerque ganhou a floresta amazônica e apaixonou-se pelas índias” (IPHAN, 1997, p. 41).

Há continuidade na lógica por trás das menções à democracia racial no terceiro período, com patrimônios recentemente reconhecidos. A suavização ou silenciamento dos problemas raciais no Brasil continua tendo espaço. Os trechos abaixo, extraídos dos dossiês do Rio de Janeiro, Paraty e Pampulha, respectivamente, expõem a ênfase dos patrimônios do último período na (falsa) harmonia entre os diferentes povos que compõem a sociedade brasileira.

Assim, a população carioca resultante da mistura de culturas e ambientada nessa paisagem tem sabido transformar influências e modelos externos, em modos de vida próprios, garantindo uma produção intelectual e artística mundialmente reconhecida (IPHAN, 2012a, p. 22).

A combinação e interação entre as culturas europeia, indígena e africana que formou o local desde sua fundação, no século XVII, ainda estão presentes no território, fortalecendo sua autenticidade social e cultural (IPHAN, 2018, p. 15 tradução livre).

No Brasil, em que a presença indígena foi menos concentrada [se comparado com outros países da América Latina], a identidade nacional foi construída na mídia popular e intelectual a partir da síntese racial proporcionada pelo convívio entre europeus, indígenas e grupos étnicos negros (IPHAN, 2016a, p. 174 tradução livre).

O primeiro e o último período trazem, ainda, narrativas que, na perspectiva da pesquisadora, não se encaixam nas dimensões da narrativa racial aqui abordadas, mas merecem ser mencionadas por contribuírem com as desigualdades raciais. A maior parte delas homenageia grupos dominantes, principalmente homens europeus e colonizadores, e trazem ideias positivas da colonização, como mostra o trecho abaixo. Apesar de sinalizar a valorização da narrativa do colonizador, a homenagem a grupos e ideias dominantes pode não se inserir nas contribuições diretas para as desigualdades raciais, então o código ajuda a destacar esse papel.



Integram esse código discursos de depreciação de grupos marginalizados como artistas de classes baixas, mesmo que o pertencimento a grupos racializados não esteja explícito: “As magníficas caricaturas criadas pelo Aleijadinho para este conjunto estão carregadas de poderosa força de expressão, ao contrário daquelas que podem ser vistas nos demais grupos cujos soldados, abandonados aos cuidados do ateliê” (SPHAN, 1984, p. 18).

Segue-se, então, para a interpretação das narrativas racistas e etnocêntricas propagadas pelo Estado, as quais integram os dossiês materiais do primeiro ao último período. Os dossiês do primeiro período que trazem esse tipo de abordagem são o das Missões, o de Salvador e o de Congonhas. Para Salvador, o trecho abaixo traz perspectiva de superioridade da cultura do colonizador, expressa pelo culto à genialidade com adjetivações como “grande mestre”.

Luís Dias - decano dos arquitetos brasileiros - e Mestre de Obras de talento [...] Era homem de indiscutível capacidade e desde muito tempo profissional experiente, que veio para Salvador desenvolver sua arte no exercício de suas funções. Ele havia sido indicado por Miguel de Arruda, grande mestre de todos os trabalhos de fortificações de metrópoles e das colônias do império português (SPHAN, 1983, p. 41).

O trecho do dossiê das Missões abaixo parte da ótica racista pela perspectiva etnocêntrica de que a colonização foi um instrumento propagador de ordem e civilização, como se os povos sujeitados a esse processo fossem incivilizados, lhes faltasse cultura e educação. Desta forma, algumas palavras centrais para entender as problemáticas do trecho foram destacadas.

Os remanescentes do antigo Povo de São Miguel [...] destacam-se pela beleza e valor arquitetônico de suas ruínas e por representar nas florestas do Novo Mundo, um *senal precioso da civilização europeia: a educação*. O objetivo catequético dos padres jesuítas se expressa duplamente pela cristianização e pela educação dos *primitivos* habitantes do novo continente denominado América (MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E CULTURA DO BRASIL, 1982, p. 3-4).

O dossiê de Congonhas, ao tratar grupos asiáticos e árabes como exóticos, apresenta perspectiva racista, condizente com o conceito trabalhado na seção de debate racial. Desta forma, segue trecho que exemplifica esse tipo de abordagem:

A origem das roupas *exóticas* dos profetas de Congonhas qualificadas, em 1869, de “traje oriental tradicional” pelo viajante inglês Richard Burton, remonta, segundo Robert Smith, diretamente das pinturas flamengas do final da Idade Média, que marcaram profundamente a arte religiosa portuguesa de 1500 a 1800. Seria, portanto, da Europa do Norte, mais precisamente dos Países-Baixos, que teria vindo o hábito de caracterizar os profetas, patriarcas e outros personagens bíblicos “orientais” com vestimentas *exóticas* e *complicadas*, compostas de longas casacas e mantos ornados por bordados e complementados por barretes em forma de turbantes (SPHAN, 1984, p. 8).

No segundo período de análise, além da já mencionada segregação racial praticada nos cultos católicos no dossiê de Goiás, há, também a associação entre crime, desordem e a população

afrodescendente. A partir das informações prestadas pelo documento sobre a composição da cidade, infere-se que a negritude seja o grupo-alvo de tais comentários.

Enxames de *criminosos* haviam encontrado riquezas nesses desertos impunemente e, em meio a uma sociedade nascente, onde ainda não existia polícia, podiam sem medo continuar a se entregar a todos os excessos. Em vão os magistrados teriam levantado a voz para reprimir tais desordens; tão corruptos quanto aqueles que deveriam ter punido, foram desprezados (GOIÁS, p. 38).

Esse trecho expressa bem o racismo resultante da imagem mental da branquitude projetada na população negra, como mencionado por Grada Kilomba e Lélia Gonzalez. Constrói-se, assim, que o ouro e as riquezas que os “escravos de ganho” ou negros libertos encontravam na verdade não pertencia a eles e sim aos “brancos-donos de tudo” (EVARISTO, 2017, p. 24). Ao se apropriar daqueles bens, eles são considerados pelo texto como criminosos.

As narrativas racistas no dossiê de Goiás perpassam também pela defesa da “pacificação” de indígenas. Na contramão da miscigenação entre pessoas negras e europeias, considerada natural pelo dossiê, como já abordado na seção de mulheres dentro de grupos marginalizados, o documento de Goiás diz que “as uniões entre brancos e índios são praticamente inexistentes, por causa das restrições legais e do ódio causado pela resistência dos indígenas que se recusam a ser escravizados” (IPHAN, 2000, p. 38, tradução livre). Trata-se, portanto, de queixa e insatisfação, transposta pela narrativa patrimonial, com a postura de resistência dos povos indígenas. Ademais, o trecho também traz de forma implícita a ideia de que alguns povos “se deixaram” escravizar.

O dossiê traz, ainda, preconceito linguístico ao abordar os reflexos do distanciamento da cidade de Goiás do Rio de Janeiro, centro da colonização, na forma falada de se comunicar: “[...] um jeito estranho de pronunciar certas palavras pela metade, talvez pelas dificuldades iniciais de índios e africanos em falar português” (IPHAN, 2000, p. 31 tradução livre). Importante notar o uso da palavra “estranho”, que parte de uma perspectiva etnocêntrica para inferiorizar a forma como outros povos falam o português como língua secundária. O uso da palavra “dificuldade” para descrever a forma como esses povos se expressam é também uma forma de desprezo, busca retratá-los como inferiores por não falarem da mesma maneira que as/os falantes maternas/os. O preconceito linguístico e a própria imposição da língua portuguesa, não mencionada diretamente no dossiê, demonstram o conflito racial e a violência do processo de colonização.

Diferentemente do anterior, que inferioriza a forma de falar dos povos não-europeus, o documento de São Luís emprega preconceito linguístico ao elogiar o “português bem falado” da população da cidade. O trecho exemplifica um pensamento de supremacia branca não apenas por

exaltar as heranças europeias em detrimento da de outros grupos, mas por associar a pureza da língua com as cores azul e branco, que, infere-se, ser relativa à cor dos olhos e da pele respectivamente do colonizador.

Se, à noite, se atentar para as conversas dos jovens languídos e das jovens meigas nos parques, ouve-se um português antigo, elegante como uma estampa. O sotaque é cantante e a gramática irrepreensível, fazendo crer que essa cidade, ao contrário de todas as outras cidades brasileiras, revestiu sua linguagem de um verniz glacial e puro, semelhante aos azulejos azuis e brancos sobre os quais as proezas e a fadiga da História deslizam sem deixar rastros (IPHAN, 1997, p. 41).

O racismo no dossiê de São Luís, além de hierarquizar povos europeus e não-europeus por uma perspectiva etnocêntrica, traz, ainda, perspectiva racista na construção urbana e arquitetônica. “A cidade se enriquece, mas, ao contrário dos arquitetos das ‘favelas’, os pedreiros de São Luís não usam nem farrapos nem trapos. Importam de Lisboa azulejos azuis e brancos, herança dos árabes, que envernizam as casas com uma carapaça lisa, glacial e espelhada” (IPHAN, 1997, p. 40). O trecho expressa, mais uma vez, a hierarquização de povos em que se inferioriza os planejadores urbanos dos subúrbios enquanto se supervaloriza o que vêm da Europa, ainda que não se omita a influência de povos não-brancos nos costumes portugueses.

A maior parte das menções a racismo no terceiro período, cerca de 73%, estão no dossiê do Cais do Valongo. Apesar de não endossar narrativas racistas, ele as apresenta como parte da história da ação e expressão estatal e, por isso, foram aqui incluídas. Ao trabalhar o Valongo como exceção, segue-se para a interpretação dos dados dos outros dois patrimônios do período com menções a narrativas racistas – o Rio de Janeiro e a Pampulha. Ambos trazem a ideia de modernização como forma de justificar e apoiar práticas coloniais.

O documento do Rio de Janeiro valoriza a colonização dos trópicos a partir da ideia de civilização urbana e modernização da fauna e da flora. Nesse sentido, extraiu-se os trechos que fazem referência a esses processos, respectivamente:

A entrada de artistas, cientistas e estudiosos europeus na cidade do Rio de Janeiro reforçava a política joanina de civilizar os trópicos e reinventar o espaço urbano e sua gente (IPHAN, 2012a, p. 38).

A presença de viajantes, artistas e naturalistas no Rio de Janeiro tem como data mais expressiva a vinda da corte portuguesa para o Brasil em 1808. Além de algumas medidas urbanizadoras efetivas, a cidade foi objeto de produção textual e iconográfica, decorrente de um dos fenômenos mais característicos da história moderna e contemporânea ocidental: as viagens, não mais aquelas de conquista empreendidas a partir do Renascimento, mas em seu sentido moderno de, apossar-se do mundo, pelo inventário da natureza (IPHAN, 2012a, p. 38).

Trecho da candidatura da Pampulha também traz a noção de civilização, que por natureza hierarquiza povos, aplicada não apenas a uma narrativa estatal por meio do dossiê como também a ações do Estado brasileiro no sentido de valorizar e aprimorar o legado colonial.

O Estado brasileiro se reorganizava e tentava consolidar uma nova realidade social, mais complexa, urbana e industrial que pudessem estimular a inserção do país na rota de modernização aberta pela civilização europeia. A respeito disso, o Governo desempenhou um papel ativo na consolidação das modernas arquiteturas no Brasil por meio do patrocínio de inúmeras obras, como como o prédio do Ministério da Educação e Saúde Pública (MESP), no Rio de Janeiro (IPHAN, 2016a, p. 137–140 tradução livre).

Por fim, o Cais do Valongo narra a marginalização da população afrodescendente e a violência estatal voltada para esses grupos no contexto da história da região onde o patrimônio se localiza. Apesar da abordagem crítica às perspectivas e atuações estatais racistas pelo documento, elas não deixam de ser parâmetros históricos relevantes para a compreensão das desigualdades raciais. Foram, portanto, extraídos alguns trechos do dossiê a título de exemplo.

Sendo o desembarque e a comercialização de africanos em grandes proporções a principal atividade econômica da Praia do Valongo, sua prática também tinha consequências diretas no cotidiano da população, como demonstra a Portaria do então Ministro e Secretário de Estado dos Negócios do Reino, José Bonifácio de Andrada e Silva, dirigida ao Intendente de Polícia interino, e publicada no Diário do Rio de Janeiro em 23 de março de 1822 e transcrita a seguir: Tendo chegado ao conhecimento de S.A.R. O Príncipe Regente, as justas queixas dos moradores da rua do Vallongo, contra o abuso com que a maior parte dos Negociantes que traficão em escravos, tendo em vista unicamente os seus interesses particulares, não só fazem desembarcar de bordo dos Navios os escravos de ambos os sexos quase nus, como os conservão, faltando aos deveres da decência e cevilização, neste mesmo estado até os venderem, com escabrosa offensa e risco de vida daqueles moradores, por que além de fazerem com reconhecida infracção das ordens recebidas, conduzir para o interior da povoação, escravos infectados e já moribundos, que deverão ser depositados no Lazareto, cometem muitos outros excessos e até falta de caridade christã na condução dos cadáveres para o cimitério. Manda o Mesmo Augusto Senhor pela Secretaria de Estado dos negocios do Reino recomendar mui positivamente ao Intendente Geral da Policia interino, a maior vegilancia sobre os taes abusos não só prejudiciaes à saúde publica, como também escandalosos e offensivos à decencia e decoro das famílias, a fim de que dando a Policia sobre esse objeto as mais activas e efficazes providencias, se evite para o futuro a continuação de tão prejudiciaes como estranháveis procedimentos (IPHAN, 2016b, p. 93).

Naquela época, entretanto, as heranças africanas na cultura afro-americana estavam distantes de serem vistas como motivo de orgulho. Era um tempo em que o pensamento científico dominante preconizava a hierarquia das raças humanas e colocava africanos e seus descendentes em posição de subalternidade. As práticas festivas e religiosas tradicionais da população negra serão vistas como manifestações de selvageria ou primitivismo. Nesse sentido, as ações modernizantes e higienizadoras dos governos republicanos vão se pautar por políticas repressivas à cultura afrodescendente e de ocultamento da cultura negra na cidade (IPHAN, 2016b, p. 105).

A hipótese do trabalho previa crescimento do discurso de democracia racial e redução de narrativas explicitamente racistas, o que de certa forma se confirma a partir da análise dos dados e

da interpretação. As narrativas racistas mantêm peso similar se comparar o primeiro e o último período, mas é preciso considerar a mudança de abordagem dessas perspectivas, enquanto no primeiro momento são expressas e endossadas pelo dossiê, no último há a exceção do Cais do Valongo, que as menciona de forma crítica. Dentre as quinze codificações de racismo no último período, onze pertencem ao Cais do Valongo. Desta forma, o considerando como exceção, há uma redução do endosso e reprodução de narrativas racistas por parte do Estado.

As ideias de democracia racial crescem do primeiro para o segundo e reduzem do segundo para o terceiro, mas se comparar o primeiro e o último período há relativo crescimento. Desta forma, seria possível inferir que houve um pico dessas ideias e que elas estão regredindo. No entanto, as atuais disputas de narrativas que permeiam as políticas para o patrimônio ao longo da gestão Bolsonaro e as recentes aplicações das ideias de democracia racial em dossiês não permitem afirmar que elas estão realmente reduzindo sua influência social.

**Tabela 38 - Ações e expressões estatais e o patrimônio imaterial – narrativas estatais e debate racial**

	2008 - Expressão gráfica e oralidade entre Wajãpi		2012 - Frevo: arte do espetáculo do carnaval de Recife		2013 - Círio de Nazaré		2014 - Roda de Capoeira		2019 - Bumba-meu-boi		Totais
	n	%	n	%	n	%	n	%	n	%	n
• Homenagem a grupos minoritários	16	22,2%	5	15,6%	2	7,1%	6	12,2%	6	20,0%	35
• Narrativa racial indefinida	0	0,0%	0	0,0%	1	3,6%	0	0,0%	3	10,0%	4
• Narrativas críticas às desigualdades raciais	23	31,9%	3	9,4%	3	10,7%	24	49,0%	2	6,7%	55
→ Luta por igualdade racial (antirracismo) e/ou social	6	8,3%	1	3,1%	2	7,1%	14	28,6%	0	0,0%	23
→ Perspectiva crítica às dinâmicas raciais no Brasil	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	2	4,1%	0	0,0%	2

	2008 - Expressão gráfica e oralidade entre os Wajãpi		2012 - Frevo: arte do espetáculo do carnaval de Recife		2013 - Círio de Nazaré		2014 - Roda de Capoeira		2019 - Bumba-meu-boi		Totais
→ Preocupação institucional com a diversidade social, racial e/ou étnica	17	23,6%	2	6,3%	1	3,6%	8	16,3%	2	6,7%	30
• Narrativas que contribuem com as desigualdades raciais	8	11,1%	0	0,0%	1	3,6%	0	0,0%	3	10,0%	12
→ Assimilação cultural	6	8,3%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	6
→ Democracia racial	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	1	3,3%	1
→ Outras narrativas que contribuem com as desigualdades raciais no Brasil	2	2,8%	0	0,0%	1	3,6%	0	0,0%	2	6,7%	5

Apesar de conterem elementos de heranças coloniais e europeias, a pesquisa não identificou nenhuma homenagem a grupos ou ideias dominantes nos patrimônios imateriais. Já com relação às homenagens a grupos minoritários, indígenas e afrodescendentes são os principais alvos de tais honrarias discursivas. Apesar de a maior parte de citações de grupos sociais do patrimônio imaterial voltar-se para indígenas e classe trabalhadora, esses grupos não são os mais homenageados.

Cerca de 45% das homenagens a grupos minoritários concentram-se no dossiê das expressões Wajãpi e mais de 90% delas se referem a grupos indígenas. Os trechos destacam a autenticidade e a criatividade dessa prática cultural, vista como uma expressão da forma como a comunidade Wajãpi vê o mundo. “O excepcional valor desta forma de expressão está na capacidade de condensar, transmitir e renovar — através da criatividade dos desenhistas e dos narradores - todos os elementos particulares e únicos de um modo de pensar e de estar no mundo, próprio dos Wajãpi do Amapá” (IPHAN, 2002, p. 109).

Já ao olhar para o conjunto dos demais patrimônios o principal grupo homenageado é o de afrodescendentes. Ou mesmo analisando separadamente para cada um, no Frevo, na Capoeira e no Bumba-meu-boi esse grupo continua sendo o principal alvo de honrarias. Algumas das interpretações do simbolismo e de grupos sociais já abordadas no trabalho exemplificam narrativas que homenageiam esses grupos, como a citação da página 8-9 do dossiê exposta na seção de grupos marginalizados. O Frevo menciona por várias vezes as heranças da Capoeira, esta majoritariamente relacionada às heranças africanas, e, por isso, também homenageia a tais grupos.

As narrativas do Bumba-meu-boi centralizam a participação de afrodescendentes e de divindades de religiões de matriz africana, o que também se caracteriza como homenagens. Já para o Círio, as homenagens são voltadas a homens e indígenas. Como já abordado, a valorização dos indígenas vem da imaginação amazonense impressa na culinária, na produção de brinquedos miriti e nos simbolismos dos barcos ao longo da procissão.

As narrativas raciais indefinidas estão presentes nos dossiês do Bumba-meu-boi e do Círio. O documento do Círio diz que o evento permite a superação das diferenças entre o “oficial” e o “popular”, como citado na seção de religiosidade, o que denota harmonia nas relações raciais pelo campo religioso. Essa informação pode tanto contribuir com as desigualdades raciais ao mascarar e silenciar os resultados dessas disputas e projetar imagem de harmonia, quanto pode sinalizar resultado de resistência de grupos marginalizados e introdução de ideias minoritárias em espaços de poder. A interação entre oficial e popular pode, ainda, localizar-se no meio desses dois pólos. Por isso e em razão da falta de elementos adicionais para a avaliação, a narrativa racial configurou-se como indefinida.

O dossiê do Bumba-meu-boi menciona a expressão cultural como uma síntese “das referências de identidade, ação e memória de alguns dos diferentes grupos formativos da sociedade brasileira, a saber, os de herança africana, europeia e indígena” (IPHAN, 2019, p. 6 tradução livre). Novamente, a indefinição da abordagem dentro do debate racial gerou a codificação, já que pode ser uma afirmação que reforça perspectivas de democracia racial ou pode ser um resultado de processos de resistência como a rasteira da mãe preta de Lélia Gonzalez. Pode, ainda, ser um meio-termo entre exclusão e resistência.

O código “narrativas críticas às desigualdades raciais” é o segundo mais utilizado na análise das ações e expressões estatais para o patrimônio imaterial, superado apenas pela atuação de órgãos e instituições estatais na patrimonialização. Os dossiês das expressões Wajãpi, do Círio, do Frevo

e da Capoeira congregam elementos da luta antirracista. O primeiro menciona a atuação de representantes da comunidade agregadas/os no Conselho de Aldeias Wajãpi (Apina) na construção de “parcerias com organizações não-governamentais e órgãos dos governos federal e estadual, para programas de intervenções que visam melhorar as condições de vida, assim como promover ações de educação, saúde e vigilância territorial” (IPHAN, 2002, p. 127). O documento, apesar de expor em grande parte a visão de pesquisadoras(es) não relacionadas(os) com os grupos detentores, por vezes contribui com a luta antirracista ao mencionar essa organização de povos indígenas e suas demandas.

Ao compreender o Frevo como uma prática cultural que promove diálogo entre diferentes grupos raciais, o dossiê apresenta narrativas críticas às desigualdades raciais. Nesse sentido, o documento afirma que “[t]udo transcende ao propor novas formas de participação sociocultural. O Frevo exalta e compõe as múltiplas identidades de seus guardiões e a diversidade cultural dos homens” (IPHAN, 2012b, p. 6 tradução livre).

O dossiê do Círio apresenta os elementos subversivos do evento no tangente às disputas entre a religião “oficial” e a “popular”. “Inicialmente motivados por interesses institucionais da Igreja, ao longo dos anos, índios, negros, brancos, mulatos, desenvolveram estratégias para impregnar o ritual com elementos de sua cultura, com significados alheios a políticos e padres” (IPHAN, 2013, p. 3 tradução livre). Desta forma, ao mostrar o papel de grupos marginalizados e a introdução de suas visões de mundo na celebração, o documento contribui com o reconhecimento desses grupos e, conseqüentemente, com a busca por igualdade racial e social.

A candidatura contribui com a luta antirracista ao reconhecer o papel inclusivo da Capoeira, vista como “instrumento pedagógico de inclusão social de crianças e jovens vivendo em situação de risco social” (IPHAN, 2014, p. 5 tradução livre). O dossiê contribui, ainda, com o combate às desigualdades raciais ao propor a “divulgação e promoção da roda de Capoeira, enfatizando seus aspectos culturais e simbólicos e sua relevância para a população afrodescendente, evitando tratá-la como espetáculo ou considerar apenas a dimensão da prática como esporte” (idem., p. 8-9, tradução livre).

O documento promove a inclusão de diversos grupos sociais e o diálogo entre eles por meio da prática da Capoeira. Da mesma forma, o Bumba-meu-boi, como já exposto na seção de grupos marginalizados, ao incentivar a interação entre diferentes grupos raciais, promove a diversidade cultural e racial. A Capoeira vai além e apresenta também como caminho para a igualdade racial a



valorização das heranças africanas nos valores e códigos de conduta aplicados na prática. A candidatura afirma, ainda, que o reconhecimento do bem cultural “representará o reconhecimento nacional e internacional de sua relevância como símbolo de resistência e de luta contra o racismo e outras formas de opressão” (IPHAN, 2014, p. 6 tradução livre). Configura-se, assim, como o único dossiê imaterial a abraçar explicitamente a luta contra o racismo.

Apesar de frisarem narrativas críticas às desigualdades raciais, alguns dos patrimônios imateriais também apresentam abordagens problemáticas no tangente ao debate racial. Este é o caso dos dossiês das expressões Wajãpi, do Círio de Nazaré e do Bumba-meu-boi. O primeiro menciona, no que toca às ameaças ao patrimônio, a assimilação cultural e outros elementos de dominação que contribuem com os conflitos raciais.

Ao mencionar “[d]esinteresse dos jovens pelos acervos e pelas práticas tradicionais” (IPHAN, 2002, p. 99) e o “[r]isco de *folklorização* e de mercantilização dos saberes tradicionais [...] seja por falta de compreensão do sistema mercantil e dos impactos da globalização, seja por interesse imediatista em comercializar elementos de sua cultura.” (idem.), o dossiê identifica um processo de “descentralização da produção cultural” (idem.). Esse movimento ocorre “quando [tal produção] passa a ser direcionada e/ou integrada ao sistema de informação e de consumo mais amplo [e] costuma resultar no enfraquecimento das lealdades culturais” (MONTERO, 1998 apud IPHAN, 2002, p. 99). Essa abordagem narra um processo de assimilação cultural, já definida anteriormente e, apesar de expor a violência dos processos de colonização, contribui com os estereótipos de indígenas inocentes ao assumir falta de compreensão dessa comunidade sobre o mundo capitalista e, assim, subestimar seu conhecimento e limitar suas escolhas. O trecho também contribui com as desigualdades raciais ao ignorar as razões que levam a comunidade Wajãpi a buscar inserção no modelo de sociedade capitalista, isto é, as dinâmicas e assimetrias de poder.

A contribuição com o uso da palavra “mito”, de origem grega e sinônimo de invenção, como forma de deslegitimar as visões de mundo dos povos Wajãpi ao longo do dossiê, também contribui com as desigualdades raciais. Isso acontece também no trabalho sobre o Círio de Nazaré, como já mencionado, com as menções ao “imaginário amazonense” e no dossiê do Bumba-meu-boi, que identifica na prática um universo místico-religioso. Tais discriminações ficam ainda mais evidentes quando comparadas com a abordagem das religiões de bases cristãs, já evidenciadas na seção de religiosidade.

**Tabela 39 - Ações e expressões estatais – narrativas estatais e debate racial - comparação entre patrimônios materiais e imateriais**

	Patrimônios imateriais		Patrimônios materiais		Totais
	n	%	n	%	n
• Homenagem a grupos minoritários	35	16,6%	79	5,4%	114
• Homenagem a grupos e ideias dominantes	0	0,0%	300	20,6%	300
• Narrativa racial indefinida	4	1,9%	5	0,3%	9
• Narrativas críticas às desigualdades raciais	55	26,1%	45	3,1%	100
→ Luta por igualdade racial (antirracismo) e/ou social	23	10,9%	18	1,2%	41
→ Perspectiva crítica às dinâmicas raciais no Brasil	2	0,9%	6	0,4%	8
→ Preocupação institucional com a diversidade social, racial e/ou étnica	30	14,2%	27	1,9%	57
• Narrativas que contribuem com as desigualdades raciais	12	5,7%	139	9,5%	151
→ Adaptabilidade da colonização europeia pelo luso-tropicalismo	0	0,0%	48	3,3%	48
→ Assimilação cultural	6	2,8%	11	0,8%	17
→ Democracia racial	1	0,5%	22	1,5%	23
→ Outras narrativas que contribuem com as desigualdades raciais no Brasil	5	2,4%	15	1,0%	20
→ Preconceito linguístico (narrativa sobre patrimônio)	0	0,0%	3	0,2%	3
→ Racismo e/ou Etnocentrismo	0	0,0%	40	2,7%	40

Ao comparar as expressões e atuações do Estado nos patrimônios imateriais e materiais, nota-se predomínio de homenagens a grupos minoritários pelo primeiro enquanto o segundo se dedica primordialmente aos dominantes, como já abordado ao longo da dissertação. O mesmo ocorre ao analisar as narrativas do debate racial, nota-se que os imateriais reforçam críticas às desigualdades raciais enquanto para os materiais prevalecem perspectivas que reforçam essas disparidades. Quanto às narrativas raciais indefinidas, que resultam da imprecisão de trechos no tangente a seus enquadramentos nas categorias pré-definidas ou mesmo que suscitam a possibilidade de integrarem um meio-termo, ambos os tipos de patrimônio contém trechos com esse código.

Apesar das tendências dos imateriais de voltarem-se aos grupos minoritários e dos materiais aos dominantes, vale destacar descobertas adquiridas a partir da análise e interpretação dos dados. Grande parte das abordagens críticas às desigualdades raciais focam nas desigualdades econômicas e sociais, sem mencionar diretamente o racismo e estão codificadas com o subcódigo “Preocupação institucional com a diversidade social, racial e/ou étnica”. No entanto, como a população negra é a mais afetada pelas desigualdades sociais, o trabalho considerou que esses empenhos e narrativas refletem diretamente no combate às desigualdades raciais. O dossiê do Cais do Valongo foi o principal bem material a abraçar a luta antirracista e o único a fazê-lo de forma explícita e direta, o mesmo acontece com a Capoeira no imaterial.

Apesar desses avanços, a implementação das narrativas críticas às desigualdades raciais propostas nas candidaturas têm sido ameaçadas por posturas governamentais atuais, como o trabalho apontou. Ademais, os discursos que contribuem com as desigualdades raciais continuam se perpetuando e tendo espaço. No patrimônio imaterial, há reprodução de ideias de democracia racial e reforço de estereótipos prejudiciais aos grupos racializados. Nos materiais, narrativas racistas e de democracia racial se mantêm relevantes ao longo do tempo, com redução das primeiras no último período, quando se observa a excepcionalidade do Cais do Valongo, e crescimento da democracia racial do primeiro para o segundo período ou do primeiro para o terceiro. Já ao observar a trajetória das narrativas de democracia racial nota-se leve redução entre o segundo e o último períodos.

A representação patrimonial integra uma diversidade de perspectivas com avanços pontuais em ambos os tipos de patrimônio no tangente à luta pela igualdade racial. No entanto, essa representação privilegia imagens estereotipadas de grupos racializados ou falsas ideias de igualdade, enquanto prevalecem homenagens a grupos europeus e colonizadores e narrativas que contribuem para as desigualdades raciais. Apesar da redução gradual ao longo do tempo dos discursos que contribuem com as desigualdades raciais ainda não é possível afirmar que este movimento será mantido, pois trata-se de pautas ainda sujeitas a disputas e postas as condições atuais adversas ao avanço das políticas de reparação. As adversidades foram expostas ao longo do trabalho, mas vale lembrar que dentre elas está o caso da FCP que tem sucateando o diálogo entre os movimentos sociais e o Estado no âmbito da elaboração de políticas públicas.

## 5.5. Relação Estado-sociedade

**Tabela 40 - Relação Estado-sociedade - comparação entre os três períodos do patrimônio material**

	Primeiro período - 1980 a 1985		Segundo período - 1986 a 2001		Terceiro período - 2010 a 2019		Totais
	n	%	n	%	n	%	n
● Conflitos nas relações raciais	16	72,7%	12	27,9%	11	19,6%	39
● Participação de movimentos sociais, associações e/ou ONGs no fazer patrimonial	0	0,0%	0	0,0%	5	8,9%	5
● Participação social no processo de patrimonialização	5	22,7%	11	25,6%	15	26,8%	31
● Participação de movimentos sociais, associações e/ou ONGs na patrimonialização	1	4,5%	20	46,5%	25	44,6%	46
Totais	22	100,00%	43	100,00%	56	100,00%	121

No tangente à relação entre Estado e sociedade para o patrimônio material observa-se redução do peso das abordagens sobre conflitos nas relações raciais em detrimento do crescimento da participação de entidades e integrantes da sociedade civil no patrimônio e na patrimonialização. A principal dimensão da categoria aqui trabalhada no primeiro período é “conflitos raciais”, concentrados no dossiê das Missões e com uma aparição na candidatura de Olinda. O primeiro documento fala das disputas territoriais entre povos indígenas e colonizadores e da exploração destes grupos com participação do Estado colonial, como ilustra o trecho a seguir.

Em 1765, Carlos III expediu um decreto expulsando os jesuítas das possessões espanholas e, em 1768 os padres foram definitivamente expulsos. Os Sete Povos foram então governados diretamente pela administração colonial que começou a explorar os índios que caíram brutalmente em decadência (MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E CULTURA DO BRASIL, 1982, p. 22).

O dossiê de Olinda, apesar de falar do empenho da aristocracia na construção da cidade, enfatiza o sangue indígena e menciona também o negro com menos destaque, como já abordado (SPHAN, 1981, p. 13). Desta forma, perpassa pelos conflitos raciais ao falar por metáforas das mortes e da exploração de grupos racializados.

No segundo período, há redução no peso do código sobre conflitos nas relações raciais. O dossiê da Cidade e Goiás é o principal a mencionar tais conflitos, que integram as disputas entre

bandeirantes e povos originários por trás da construção da cidade bem como os objetivos da elite estatal de “pacificação” de indígenas, como exemplifica o trecho abaixo.

Da instalação da Corte Portuguesa no Rio de Janeiro, em 1808, à proclamação da Independência (1822), a política do governo é orientada para a integração e valorização das propriedades portuguesas. O objetivo é então arrumar as capitanias da região centro-oeste, aproveitando melhor as rotas fluviais, implementando técnicas agropastoris e pacificando os índios (IPHAN, 2000, p. 41 tradução livre).

O texto sobre São Luís traz outra abordagem ainda no âmbito dos conflitos raciais. Ao invés da busca pela “pacificação” dos povos indígenas, apresenta a perspectiva do colonizador “bondoso” que “devolveu” a liberdade a esses grupos - para escravizar os africanos, iniciando, assim, um novo ciclo de violência colonial e conflitos raciais. Vale notar, ainda, a associação entre mão de obra escravizada e desenvolvimento proposta pelo documento, problemática ao não considerar que a exploração de determinados grupos leva ao enriquecimento de outros.

Foi apenas, a partir de 1750, com as reformas empreendidas pelo marquês de Pombal que se reorganizou o Estado do Maranhão e Grão Pará, que se criou a Companhia de Comércio, se devolveu a liberdade aos índios e se importou mão de obra escrava africana, e que São Luís se desenvolveu (IPHAN, 1997, p. 15).

O Cais do Valongo concentra a maior parte das narrativas sobre conflitos raciais do terceiro período, haja vista o histórico do patrimônio, mas os trabalhos sobre a Praça São Francisco e Paraty também trazem esse código. Localizado na região da Pequena África, o Valongo têm histórico de lutas e disputas entre Estado e afrodescendentes. As forças estatais exercem historicamente a figura do colonizador, ao aturem em prol da exploração e da repressão da população negra.

[A] região do Valongo foi sempre cenário de lutas sociais, não só na já mencionada Revolta da Vacina de 1904, como pela presença do movimento sindical dos trabalhadores portuários que tinha um ativo sindicato na área - onde também viviam suas mais destacadas lideranças. A importância histórica desse sindicato, cujos associados eram majoritariamente afrodescendentes, atravessa o século XX e chega até o período da ditadura militar (1964-1985) quando sofre duríssima repressão (IPHAN, 2016b, p. 114).

Os conflitos raciais no dossiê da Praça São Francisco são decorrentes do processo de colonização e envolvem grupos europeus e indígenas. “Para garantir a vitória sobre os índios brasileiros e os franceses, Cristóvão de Barros fundou o Município de São Cristóvão no istmo formado pelo Rio Poxim, na atual região de Aracaju. As terras conquistadas por Cristóvão de Barros lhe foram doadas pelo rei Felipe II” (INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN), 2010, p. 7 tradução livre). O trecho apresenta a perspectiva dos colonizadores ao enaltecer os grupos europeus, ver os conflitos como grandes conquistas e homenagear os homens envolvidos como fundadores da cidade.

As disputas entre Estado e sociedade em Paraty e Ilha Grande também incluem comunidades tradicionais, desta vez por outra perspectiva, não a da conquista dos colonizadores, mas a da luta dos grupos marginalizados por suas terras. Sendo assim, os conflitos consistem na “luta dos caiçara pela regularização de suas terras” (IPHAN, 2018, p. 16 tradução livre).

Quanto à participação da sociedade na patrimonialização, nota-se crescimento ao longo do tempo. No primeiro período as candidaturas de Olinda, Missões, Salvador e Congonhas aplicam este código. O dossiê de Olinda reconhece os esforços da “população e [d]o poder público [...] em proteger a parte histórica da cidade e seus monumentos assim como sua paisagem” (SPHAN, 1981, p. 9). O documento das Missões baseia-se na lei sobre o desenvolvimento urbano para a cidade de São Miguel das Missões para reforçar a intenção estatal de interação com a sociedade como forma de preservar o espaço.

A candidatura de Salvador menciona a mobilização da população “de modo organizado com a ajuda da Comissão de Revitalização do Centro Histórico da Cidade de Salvador” (SPHAN, 1983, p. 75). Este é, ainda, o único dossiê do período a mencionar a participação de organizações não-governamentais e representantes da sociedade civil no processo de patrimonialização, “como o Instituto de Arquitetos, a Associação dos Comerciantes e ofertas de serviços do Centro Histórico de Salvador, a Igreja, o que permite discutir mais amplamente e buscar soluções para os graves problemas ainda existentes” (idem., p. 75-76). Por fim, o dossiê de Congonhas menciona a atuação da população na preservação da memória de Aleijadinho por meio de relatos para a biografia dele, em especial pessoas que tiveram contato com o artista.

No segundo período do patrimônio material, há significativo crescimento nas narrativas sobre a participação social no processo de preservação do patrimônio cultural, em especial com menções a ONGs. A participação da sociedade civil no período geralmente refere-se a estudos sobre o patrimônio a fim de preservá-lo e/ou a interesses estatais em incluí-la no processo de patrimonialização

As principais associações, ONGs e outras representantes da sociedade civil a serem mencionadas nos dossiês no âmbito do processo de patrimonialização são: a Fundação Museu do Homem Americano, responsável por garantir a preservação do patrimônio arqueológico e natural localizado no Parque Serra da Capivara; o Gabinete Literário Goiano, ONG que contribui com a preservação da memória da Cidade de Goiás com acervos de livros; o Movimento Pró-Cidade de Goiás, que visa preservar o patrimônio físico, histórico, cultural e ambiental da cidade (IPHAN,

2000, p. 10 tradução livre com adaptações); o Hospital São Pedro, instituição sem fins lucrativos localizada na Cidade de Goiás; a Organização Vilaboense de Artes e Tradições (OVAT), responsável pelos eventos religiosos em Goiás com ênfase na Semana Santa; a Fundação Educacional da Cidade de Goiás; a Casa de Cora Coralina, na cidade de Goiás; o Grupo de Consciência Negra, também de Goiás; a Sociedade Brasileira de Belas Artes, que contribuiu com a visita de Lúcio Costa à Diamantina; o “Sindicato do Comércio Varejista dos vendedores de São Luís; o Sindicatos dos Remadores e Contramestres; [e] os sindicatos de outras categorias[, que] participaram ativamente na preparação e realização do Projeto [Praia Grande de revitalização do patrimônio]” (IPHAN, 1997, p. 30).

Dentre as cinquenta e seis codificações relativas à relação entre Estado e sociedade no terceiro período da análise, quarenta encontram-se no dossiê do Cais do Valongo. Nesse sentido, o documento fala da participação social por meio de contribuições a pesquisas e de participação ativa em projetos de educação patrimonial e nos processos decisórios no âmbito da patrimonialização. A atuação da comunidade local em eventos e expressões culturais que se desenrolam no local, como o Cais pela Igualdade Racial, também é destacada. Ademais, o documento menciona que “[d]a parceria entre o poder público e a sociedade resultaram ações como a criação do Circuito Histórico e Arqueológico da Celebração da Herança Africana e a realização de uma série de eventos que fazem já parte do calendário de festas da cidade, como a já citada lavagem simbólica do Cais do Valongo, que afirmam o papel do sítio como memorial da Diáspora Africana” (IPHAN, 2016b, p. 124).

Algumas das principais entidades não-governamentais que integram o processo de patrimonialização do Cais são a Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo da Pedra do Sal, o IPN, o Centro Cultural José Bonifácio, dentre outras já mencionadas ao longo da dissertação. Vale notar que apesar de o Estado brasileiro assumir compromissos ao apresentar o dossiê, não significa que eles estejam sendo cumpridos, ou seja, se o Estado diz que a sociedade civil irá participar de determinados processos, não necessariamente isso se concretiza. Essas desavenças podem ser vistas com a insatisfação de parte dos integrantes da gestão, como o IPN, já mencionado, e de guias de turismo como a Luana Ferreira, que denuncia o descaso da gestão da FCP e de demais entes governamentais no tangente à preservação do Cais do Valongo e sua região (MARTINS *et al.*, 2021).

No terceiro período, além da participação social na patrimonialização, foram identificadas menções a essa integração no fazer patrimonial, estas concentradas no dossiê do Cais do Valongo. Ao contar com elementos materiais e imateriais, esta candidatura apresenta abordagem multidimensional.

O fazer patrimonial que conta com participação da sociedade engloba: a lavagem do Cais, “ritual de limpeza e purificação espiritual e de homenagem aos espíritos dos ancestrais que cruzaram essa porta de entrada para as Américas na condição de cativos” (IPHAN, 2016b, p. 170); as manifestações e movimentos sociais que cresceram no local como formas de resistência às opressões estatais; as manifestações religiosas de candomblecistas e outros grupos religiosos; e as manifestações artísticas carnavalescas. Ainda no âmbito do Cais do Valongo, vale mencionar a Sociedade Dramática Particular Filhos de Talma

primeira escola de arte dramática brasileira, criada por trabalhadores da região. Fundada em 1879, funcionou regularmente como escola de Teatro, sede de reuniões sociais e festivas e palco de apresentações artísticas até a metade da década de 1980. Hoje, é ponto de encontro e sede do Prata Preta, bloco carnavalesco que desfila no bairro da Saúde (IPHAN, 2016b, p. 114).

Dentre os demais patrimônios do terceiro período, o dossiê da Praça São Francisco menciona projetos de educação patrimonial, com ênfase no turismo, voltados para a população; e ações de apoio a eventos culturais, como o Festival de Arte de São Cristóvão, vindos de entidades sem fins lucrativos, como a Universidade Federal de Sergipe. O documento do Rio de Janeiro menciona a atuação de entidades como a Rotary Club do Rio de Janeiro, atuante na recuperação da vegetação do Parque do Flamengo (IPHAN, 2012a, p. 51) e a Fundação Roberto Marinho, que apoia em programas de educação patrimonial e integra o processo de patrimonialização,

O dossiê da Pampulha faz breve menção à criação de um Comitê Gestor do Conjunto Moderno da Pampulha Patrimônio Mundial com participação da sociedade civil. Por fim, no âmbito do reconhecimento de Paraty, o debate sobre a conservação do patrimônio engloba a participação de comunidades caiçaras, indígenas e quilombolas e o Comitê de Bacia Hidrográfica (CBH) da Baía de Ilha Grande, composto por representantes do Poder Público, da sociedade e de usuários de água, participa na gestão do patrimônio.

#### **Tabela 41 - Relação Estado-sociedade – patrimônios imateriais**



	2008 - Expressão gráfica e oralidade entre os Wajãpi		2012 - Frevo: arte do espetáculo do carnaval de Recife		2013 - Círio de Nazaré		2014 - Roda de Capoeira		2019 - Bumba-meu-boi		Totais
	n	%	n	%	n	%	n	%	n	%	n
• Conflitos nas relações raciais	1	4,3%	1	1,6%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	2
• Participação de movimentos sociais, associações e/ou ONGs no fazer patrimonial	0	0,0%	18	29,5%	7	36,8%	0	0,0%	1	3,3%	26
• Participação social no processo de patrimonialização	10	43,5%	11	18,0%	5	26,3%	25	24,3%	16	53,3%	67
• Participação de movimentos sociais, associações e/ou ONGs na patrimonialização	12	52,2%	30	49,2%	7	36,8%	78	75,7%	11	36,7%	138
• Percepção dos grupos envolvidos sobre a patrimonialização	0	0,0%	1	1,6%	0	0,0%	0	0,0%	2	6,7%	3
Totais	23	100,00%	61	100,00%	19	100,00%	103	100,00%	30	100,00%	236

A abordagem de conflitos raciais aparecem duas vezes nos patrimônios imateriais. A primeira é expressa no dossiê das expressões Wajãpi, quando trata da relação entre essa comunidade e a população não-indígena que, segundo o documento, resulta no afastamento da primeira de suas raízes. A segunda está no Frevo e refere-se às repressões policiais nas festas de carnaval, datada dos tempos de origem desta expressão e que, apesar de não estar diretamente explícito no dossiê, é reflexo do racismo.

A participação de movimentos sociais, associações e/ou ONGs no fazer patrimonial é latente no Frevo e no Círio de Nazaré e aparece também no dossiê do Bumba-meu-boi. A existência do Frevo depende da atuação dos Blocos, Troças, Clubes de Frevo, Clubes de Bonecos, Escolas de música e dança, associações de carnaval, bandas, já que são estas entidades que o representam e promovem. Alguns exemplos dos grupos que promovem o Frevo, especialmente ao longo do carnaval, e estão mencionadas no documento de candidatura são: Troça Trinca de Ás, Bloco Carnavalesco Lírico Utopia e Paixão, Bloco Carnavalesco Misto, O Menino do Pátio de São Pedro,

Bloco Carnavalesco Lírico Rosas da Boa Vista, Bloco Lírico Me Apaixonei por você, Elefante de Olinda, e Clube de Boneco Meca do Frevo (IPHAN, 2012b).

Os principais responsáveis pela organização do Círio de Nazaré também são associações não-governamentais. Todos os anos uma comissão, a chamada Diretoria da Festa de Nazaré, é formada para pensar a logística do evento e implementar as atividades. “Como forma de assegurar e divulgar a devoção a Nossa Senhora de Nazaré e as práticas associadas, a Igreja e a Diretoria da Festa estabelecem uma programação abrangente para um público diversificado e diferentes faixas etárias” (IPHAN, 2013, p. 5 tradução livre). Participam, ainda, a Associação de Estivadores do Estado do Pará e a Associação de Pescadores, que prestam homenagem à santa.

A participação de representantes e de entes da sociedade civil no processo de patrimonialização é o principal elemento da relação entre Estado e sociedade nos patrimônios imateriais. Uma das possíveis explicações para isso é a necessidade de interação entre esses dois atores para que a documentação e inventariação do patrimônio seja possível, já que são as comunidades as responsáveis pelas práticas culturais. Essa interpretação é fortalecida pois o principal código correlacionado com a participação social e de entes não-governamentais na patrimonialização é o de órgãos estatais atuantes na patrimonialização. Outro elemento da relação Estado-sociedade é a abordagem das perspectivas das comunidades detentoras do patrimônio sobre o processo de preservação patrimonial. Este código aparece apenas para os patrimônios imateriais e, apesar de ter poucas menções, fala sobre o apoio e os pontos positivos que as populações esperam do reconhecimento patrimonial.

Sendo assim, diferentes grupos que compõem o patrimônio participam desse processo juntamente com o Estado, como já abordado ao longo da dissertação. Alguns exemplos de entes da sociedade civil e organizações sem fins lucrativos a participarem do processo de patrimonialização das expressões Wajãpi são o Conselho de Aldeias Wajãpi, a ONG Centro de Trabalho Indigenista, o Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da Universidade de São Paulo e a Fundação Mata Virgem da Noruega. Quanto ao Bumba-meu-boi alguns exemplos são o Instituto São Marçal de Cultura e Desenvolvimento Social, o Clube Cultural de Bumba-meu-boi de Zabumba e Tambor de Crioula do Estado do Maranhão, a União de Bois de Orquestra do Maranhão – Ubomar, a Central de Bumba-meu-boi do Sotaque da Baixada e Costa de Mão e a Federação das Entidades Folclóricas e Culturais do Estado do Maranhão – Fefcema. No tangente ao Círio de Nazaré, a patrimonialização conta com o apoio da Diretoria da Festa de Nazaré, da Associação dos Peixeiros do Mercado de

Peixe, do Sindicato dos Estivadores do Estado do Pará, da Federação Paraense de Motociclismo, da Federação Paraense de Ciclismo, dentre outras entidades.

A patrimonialização do Frevo conta e contou com a participação de clubes, blocos, troças, orquestras e escolas populares. Nesse sentido vale mencionar o Balé Popular do Recife, o Bloco Carnavalesco Misto Banhistas do Pina, o Bloco Carnavalesco Misto das Flores, os Batutas de São José, o Clube de Máscaras O Galo da Madrugada, a Troça Carnavalesca Mista e Cultural As Grã-finas da Boa Vista, a Liga dos Blocos Líricos de Pernambuco – LBL, a Orquestra Meca do Frevo, dentre outras. Por fim, a Capoeira cita mais de setenta e cinco entidades da sociedade civil que apoiam a patrimonialização, alguns exemplos são a Associação Cultural de Dianópolis, a Associação Cultural Capoeira Estilo de Vida, a Associação Brasileira de Capoterapia, a Associação de Capoeira Negros no Amazonas, a Associação Cultural Afro-Brasileira Raízes, o Ponto De Cultura Associação Cultural Chapada Dos Negros (ACCN), a Capoeira Águia Branca e o Grupo Raízes de Buriti.

**Tabela 42 - Relação Estado-sociedade – comparação entre patrimônios materiais e imateriais**

	Patrimônios imateriais		Patrimônios materiais		Totais
	n	%	n	%	n
● Conflitos nas relações raciais	2	0,8%	39	32,2%	41
● Participação de movimentos sociais, associações e/ou ONGs no fazer patrimonial	26	11,0%	5	4,1%	32
● Participação social no processo de patrimonialização	67	28,4%	31	25,6%	98
● Participação de movimentos sociais, associações e/ou ONGs na patrimonialização	138	58,5%	46	38,0%	184
● Percepção dos grupos envolvidos sobre a patrimonialização	3	1,3%	0	0,0%	3
Totais*	236	100,00%	121	100,00%	358

Conforme a análise, conclui-se que, enquanto os bens materiais apresentam um maior número de narrativas sobre conflitos nas relações raciais por estarem mais envolvidos nos enredos do processo de colonização, a participação no fazer patrimonial e no processo de patrimonialização

prevalecem no imaterial. A natureza mais prática e expressiva dos imateriais e sua origem em movimentos espontâneos da população acabam por exigir maior esforço do Estado para compreender, documentar e patrimonializar esses movimentos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta dissertação revisa as bibliografias de patrimônio cultural, debate racial e representação a fim de trazer contribuições para a compreensão da *representação do patrimônio cultural* a partir de uma avaliação das narrativas estatais. Para isso, a pesquisadora aplicou análise de conteúdo a vinte dos vinte e um patrimônios culturais brasileiros reconhecidos pela UNESCO de 1980 a 2019.

No tangente ao debate patrimonial, a literatura mostra um percurso da conceituação de patrimônio cultural. Inicialmente, o Estado brasileiro compreende esse patrimônio como bens materiais de caráter monumental, como revelam os documentos de criação do IPHAN. Posteriormente, a cena cultural brasileira começa a mudar com o crescimento do pensamento crítico em relação à história e à memória, influenciado pelo movimento da Nova História, iniciado em meados dos anos 1970. Nesse período, o Estado brasileiro cria o Centro Nacional de Referência Cultural, que ao trazer nova perspectiva para o patrimônio cultural, inicia processo de reconhecimento dos bens imateriais. A Constituição de 1988 consolida juridicamente os conceitos de patrimônio cultural, material e imaterial, e os direitos culturais. Os anos seguintes concentram-se na operacionalização das mudanças constitucionais. Nesse contexto, os anos 2000 focam no desenvolvimento de políticas para o patrimônio imaterial, que culminam no estabelecimento do Registro.

Apesar das mudanças constitucionais e da introdução do patrimônio imaterial, a literatura de patrimônio cultural identifica as disputas que perpassam o processo de patrimonialização, sejam elas internas aos grupos detentores do patrimônio, entre estes e o Estado ou interna ao governo. As disparidades representativas também são relatadas nessa bibliografia, que mostra a menor participação de grupos afrodescendentes nos patrimônios materiais, e dificuldades de acesso de grupos marginalizados, como indígenas e afrodescendentes, ao processo de patrimonialização, seja pelos custos ou pelo processo burocrático envolvido. Frente a essas críticas, os conceitos de cidadania cultural e patrimonial destacam a cultura e o patrimônio como direitos cidadãos e mencionam a importância da participação e do poder de agência dos grupos detentores do patrimônio na patrimonialização, tanto para integrar quanto para se dissociar do processo.

As diferenças e desigualdades entre os grupos sociais refletem na participação deles nas políticas para o patrimônio cultural e em sua influência na construção de memórias e narrativas sobre esses bens culturais. Diante do foco desta pesquisa em grupos racializados, abordou-se a literatura de questões raciais a fim de compreender essas disparidades. A pesquisa trabalhou os

conceitos de racismo, democracia racial e antirracismo. O iluminismo contribuiu para a construção do racismo na medida em que traz em sua estrutura a propagação da razão e da civilização e, assim, contribui para hierarquizar povos, com consequências racistas. Compreende-se o racismo como a inferiorização de grupos racializados, isto é, grupos não-brancos com fins de implementar ou perpetuar estruturas de poder que privilegiam grupos brancos (ALMEIDA, 2019; GUIMARÃES, 2004; KILOMBA, 2020).

O determinismo biológico e geográfico expressam a modernização do iluminismo e são aplicados para justificar a diferença moral e intelectual entre brancos e não-brancos (ALMEIDA, 2019). O primeiro refere-se à inferiorização devido aos traços físicos e o segundo, também chamado de racismo étnico-cultural, o faz pela perspectiva da origem geográfica, dos valores e dos costumes. Tais pensamentos permanecem centrais para a compreensão da realidade social atual pois perpassam por processos de sofisticação, que imprimem opressões e desvantagens a grupos racializados visando sua dominação. Por perpassar as estruturas e práticas políticas, sociais e econômicas, este trabalho compreende o racismo como estrutural (idem.).

A democracia racial é uma das linhas teóricas e práticas de sofisticação do racismo com características específicas no Brasil. Gilberto Freyre é um dos principais teóricos dessa vertente de pensamento. Ele baseia suas teorias no princípio de que não são as desigualdades raciais que impactam as experiências humanas de desigualdade, mas sim as diferenças econômicas e sociais. Ele diz ainda, que a miscigenação reduziu a distância social entre negros e brancos no Brasil. Ademais, ele enfatiza a colonização como uma adaptação dos modos de vida europeus ao ambiente tropical. O autor propaga uma visão do luso-tropicalismo como adaptabilidade da colonização portuguesa aos trópicos, resultando em novas formas de vida.

A democracia racial reforça as desigualdades raciais e silencia o racismo ao supor uma falsa igualdade racial no Brasil. Se essa ideologia propaga que todos os diferentes povos contribuíram igualmente para a construção do país, ignora a marginalização social e econômica de grupos indígenas e afrodescendentes ao passo em que parte da perspectiva do colonizador, privilegiando as heranças europeias em seus discursos.

Os movimentos negros dos anos 1930 e 1940 situam-se em um contexto de transformações da compreensão de raça e cultura. Eles contribuem para a luta por igualdade racial ao propor representações positivas das culturas negras. A partir dos anos 1960 e 1970 surge o termo Negritude

como forma de afirmar as origens negro-africanas no Brasil e conscientizar sobre as relações entre raça e classe, em um movimento de denúncia e engajamento político na luta contra o racismo.

O período seguinte às teorias de democracia racial é marcado por uma nova agenda de estudos das relações raciais no Brasil. Sob influência dos movimentos políticos pela igualdade racial, surge a Escola de São Paulo, associada pela literatura a Florestan Fernandes. Esse grupo estuda o preconceito racial a partir da ótica de classes e atribui as desigualdades raciais às reproduções herdadas do período escravocrata. Nesse sentido, para essa escola, a democracia racial é um mito na medida em que a miscigenação não reduziu as desigualdades raciais. A academia passa, então, a compreender a teoria de democracia racial como uma técnica de dominação utilizada para manter os privilégios da elite beneficiada pela escravização.

Em crítica a Fernandes e demais autores do período anterior, o sociólogo Carlos Hasenbalg, em 1979, em seu livro *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*, apresenta uma nova interpretação sobre o racismo no Brasil, agora não visto apenas como integrante da luta de classes, mas como parte da estrutura social. Hasenbalg (1992) e Almeida (2019) destacam as mudanças sociais aplicadas pelos grupos dominantes como forma de manter as estruturas de poder em um movimento de sofisticação de racismo.

Autoras/es como Lélia Gonzalez, Grada Kilomba, Abdias do Nascimento, Djamila Ribeiro e Silvio Almeida, questionam a perspectiva de democracia racial e expõe as desigualdades raciais estruturais no Brasil e no mundo. Tais disparidades apresentam-se por meio de produção de imagens degradantes sobre as populações negras, promovidas pela mídia e ainda presentes na educação formal e no imaginário social, e pelas desigualdades sociais e econômicas às quais essa parcela da população está sujeita.

A partir dessas teorias, desenvolveu-se a hipótese de que os patrimônios culturais brasileiros reconhecidos pela Unesco apresentariam redução nas narrativas de racismo e democracia racial ao longo do tempo, acompanhando as mudanças constitucionais e do pensamento social. Essa hipótese foi testada pela análise de conteúdo e, apesar de se identificar redução relativa dos discursos racistas, ausentes nos bens imateriais, eles ainda estão presentes em reconhecimentos recentes do patrimônio material, o que se mostra preocupante para a efetivação da igualdade racial através da memória construída pelas narrativas estatais.

Quanto aos discursos de democracia racial, identifica-se um crescimento do primeiro para o segundo período do patrimônio material e redução deste para o terceiro. Ademais, essas ideias

estão presentes em alguns dossiês do patrimônio imaterial, elaborados já no século XXI. Isso demonstra o lento processo de desconstrução de tais ideias e de atualização do Estado em comparação com os avanços da literatura. A não linearidade do impacto das ideias de democracia racial no patrimônio foi prevista pela hipótese e esta pode, portanto, ser compreendida como comprovada em parte, já que esse pensamento tem crescimento no segundo período e a hipótese esperava este comportamento no primeiro. No tangente ao crescimento de ideias antirracistas, a hipótese se comprova, haja vista que discursos relativos a esse pensamento são identificados em reconhecimentos recentes, como o do Cais do Valongo e da Capoeira.

As contribuições teóricas para a compreensão da *representação do patrimônio cultural* foram construídas a partir das categorias de grupos sociais, simbolismo, ações e expressões estatais e relação entre Estado e sociedade. O objetivo foi identificar os grupos e sentidos patrimoniais privilegiados pelas narrativas estatais em torno do patrimônio. A análise de conteúdo mostra uma disparidade entre os patrimônios materiais e imateriais bem como um padrão observado para cada um dos tipos. Enquanto o primeiro valoriza os elementos estéticos do patrimônio, se volta para a representação de grupos dominantes e aplica narrativas que contribuem para as desigualdades raciais, o segundo privilegia grupos minoritários, narrativas críticas às desigualdades raciais e valoriza os elementos de expressões artísticas e culturais e de visão de mundo e religiosidade. Nota-se, ainda, um baixo nível de participação social no patrimônio e na patrimonialização para o patrimônio material em detrimento da maior interação entre o Estado e a sociedade para o imaterial.

Outros dois resultados da pesquisa são a maior atuação do Estado no âmbito da patrimonialização de bens imateriais e a persistência de narrativas que contribuem para as desigualdades raciais mesmo nos dossiês imateriais. A primeira atribui-se à criação recente de políticas para os patrimônios imateriais, que acaba por demandar maior esforço estatal para ser implementada. Ademais, acredita-se que a natureza dos bens imateriais contribui para esse maior esforço estatal em se comunicar com as comunidades, pois são nos espaços comunitários que surgem expressões espontâneas da sociedade, sem necessária vinculação com o Estado, o que dificulta a identificação e inventariação por parte deste.

Tais desafios são reflexos também desse tipo de patrimônio ainda não ter seu reconhecimento consolidado como os bens materiais, assim, a participação estatal aparenta ser mais “natural” nos materiais e, por isso, o esforço empreendido na comprovação de vínculo e atuação estatal precisa ser maior para os imateriais. Trata-se, também, de um reflexo das desigualdades



raciais, já que os bens imateriais dizem respeito majoritariamente a grupos racializados. O engajamento estatal em ambos os patrimônios se dá por diferentes esferas, da federal à local. Desta forma, uma sugestão para futuros estudos é aprofundar o olhar para os diferentes nichos governamentais que participam dos processos de patrimonialização e integram as narrativas dos dossiês.

Ao notar os elementos não explorados nesta dissertação, sugere-se, ainda, que pesquisas futuras explorem a preocupação com a função social do patrimônio e a relação entre a localização geográfica dos bens culturais com as desigualdades estruturais da sociedade, ou ainda, as desigualdades nas distribuições geográficas desses bens. Pode-se, ademais, olhar para os elementos de defesa e segurança, fortemente presentes em grande parte das cidades coloniais, mas não explorados neste trabalho.

Retomando aos objetivos da dissertação, nota-se crescimento ao longo do tempo da abordagem de heranças culturais africanas e de grupos afrodescendentes, que se intensifica nos patrimônios imateriais, acompanhada de redução de narrativas que contribuem com as desigualdades raciais e de crescimento de discursos críticos a essas disparidades. Esses dados indicam crescimento das políticas de reparação. No entanto, as menções explícitas concentram-se majoritariamente nos dossiês da Capoeira (imaterial) e do Cais do Valongo (material).

Os grupos indígenas apresentam redução das menções ao longo do tempo nos bens materiais e quando são mencionados geralmente estão relacionados com narrativas de conflitos raciais e colonização no âmbito de discursos racistas ou de democracia racial. Os povos originários, assim como as/os afrodescendentes, também aparecem mais nos bens imateriais e são abordados como produtores das práticas culturais, mas essas menções se concentram majoritariamente no dossiê das expressões Wajãpi. Esses fatores demonstram a marginalização narrativa a qual os grupos racializados estão sujeitos, contribuindo, assim, para a confirmação hipótese de que há sub-representação desses grupos.

Apesar de haver crescimento nas políticas de reparação voltadas aos grupos racializados, a continuidade de narrativas de reproduções de estereótipos voltados aos grupos racializados e/ou o reforço à hierarquização racial com a hipervalorização de heranças europeias e a inferiorização das influências de grupos racializados, especialmente indígenas e afrodescendentes, mostra que as disputas entre as opressões a grupos racializados e as lutas contra as desigualdades raciais ainda estão latentes. Ademais, o distanciamento propositalmente construído entre “povos brasileiros” e

“povos indígenas” contribui para a perpetuação de disputas e violências contra os segundos, como exposto ao longo do trabalho. Essa alienação contribui para a falta de informações e de empatia com os grupos racializados. Assim, garimpeiros e ruralistas continuam fazendo o papel de bandeirantes e a violência colonial se perpetua.

O cenário atual dispõe de uma gama de embates em torno do patrimônio, como mostram os casos do Cais do Valongo, da atuação da FCP contrária ao diálogo com movimentos negros, das votações pelo Marco Temporal, das tentativas de transformação dos espaços de preservação ambiental de Paraty e Ilha Grande em resorts, dentre outros exemplos mencionados ao longo do trabalho.

A *representação patrimonial* aqui analisada indica, portanto, que homens, grupos e heranças brancas e europeias e narrativas que contribuem com as desigualdades raciais ainda são os principais representantes do patrimônio. Para que a *representação patrimonial* promova a diversidade social, racial e cultural brasileira propõe-se a revisão estatal das narrativas patrimoniais por ele promovidas. Sugere-se que essa revisão acompanhe a reformulação das abordagens sob perspectiva crítica sem que se apague a história ou se esqueça as violências e injustiças cometidas com participação do Estado. Este trabalho apresentou um esforço inicial para a leitura crítica da representação do patrimônio cultural a partir de perspectiva interpretativista. O objetivo é que essa revisão seja aprofundada. Considera-se importante para análises futuras o empenho de esforço grupal na delimitação de categorias e na operacionalização e aplicação da análise a fim de reduzir as discrepâncias interpretativas.

Defende-se, portanto, que a memória seja repensada e reformulada de forma realmente representativa da diversidade cultural brasileira. Um passo importante em direção ao caminho proposto envolve a análise e aprovação de propostas de leis nesse sentido, como apresentadas na introdução, bem como medidas para sua implementação e fiscalização. Olinda lidera esse movimento legislativo como primeira cidade a aprovar lei que proíbe a homenagens a escravocratas no âmbito da administração direta e indireta do Município (CÂMARA MUNICIPAL DE OLINDA, 2021).

## BIBLIOGRAFIA

- ABADIA, L. **A identidade e o patrimônio negro no Brasil**. Dissertação de Mestrado em Ciências da Cultura – Comunicação e Cultura. Lisboa: Universidade de Lisboa, 2010.
- ABERS, R.; KECK, M. Autoridade Prática, Construção Institucional e Entrelaçamento. Em: **Autoridade Prática: Ação Criativa e Mudança Institucional na Política Brasileira de Água**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2017. p. 29–62.
- ABREU, M. et al. Cultura negra vol. 2: trajetórias e lutas de intelectuais negros. Em: **Cultura negra vol. 2: trajetórias e lutas de intelectuais negros**. Niterói: Eduff, 2018. v. 2p. 7–29.
- ALMEIDA, S. **Racismo Estrutural**. Disponível em: <[https://www.google.com.br/books/edition/Racismo\\_Estrutural/LyqsDwAAQBAJ?hl=pt-BR&gbpv=1&dq=racismo+estrutural&printsec=frontcover](https://www.google.com.br/books/edition/Racismo_Estrutural/LyqsDwAAQBAJ?hl=pt-BR&gbpv=1&dq=racismo+estrutural&printsec=frontcover)>. Acesso em: 16 jun. 2021.
- Aloísio Magalhães, o nome que inovou as políticas de patrimônio**. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/noticias/detalhes/3216>>. Acesso em: 17 set. 2021.
- ASSMANN, Aleida. **Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural**. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.
- BAIROS, L. Orfeu e Poder: uma perspectiva afro-americana sobre a política racial no Brasil. **Afro-Ásia**, n. 17, p. 173–186, 1996.
- BENTO, M. **Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público**. 2002. Tese (Doutorado em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002. doi:10.11606/T.47.2019.tde-18062019-181514. Acesso em: 08 de setembro de 2022.
- BONACICH, E. A Theory of Ethnic Antagonism: The Split Labor Market. **American Sociological Review**, v. 37, n. 5, p. 547–559, 1972.
- BAPTISTA, R. **Por inação do governo, Cais do Valongo pode perder título de patrimônio mundial, alerta debate — Senado Notícias**. Disponível em: <<https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2021/10/22/por-inacao-do-governo-cais-do-valongo-pode-perder-titulo-de-patrimonio-mundial-alerta-debate>>. Acesso em: 4 maio. 2022.
- BARDIN, L. **Análise de Conteúdo**. São Paulo: Edições 70, 2011.
- BARRETO, R. Representatividade e racismo: incursões sobre imagens de peles negras. **Suplemento Pernambuco - Jornal Literário da Companhia Editora de Pernambuco**, 2019.
- BASTOS, E. A diversidade das “celebrações”: nosso patrimônio imaterial. **Curso de Formação de Mediadores de Educação para o Patrimônio**, v. 6, p. 81–96, 2020.
- BOTTEGA, A. et al. Quanto fica com as mulheres negras? Uma análise da distribuição de renda no Brasil. **Nota de Política Econômica no 018 MADE/USP**, 2021.

BRAIS, R. **Ministro do Turismo visita Armazém Docas D. Pedro II e debate uso do imóvel.** Disponível em: <<https://www.gov.br/turismo/pt-br/assuntos/noticias/ministro-do-turismo-visita-armazem-docas-d-pedro-ii-e-debate-uso-do-imovel>>. Acesso em: 13 dez. 2021.

BRASIL. Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil. 1934.

\_\_\_\_\_. Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil. 1937 a.

\_\_\_\_\_. Decreto-Lei n. 25, de 30 de novembro de 1937. 1937 b.

\_\_\_\_\_. Lei n. 378, de 13 de janeiro de 1937. 1937 c, p. 12.

\_\_\_\_\_. CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL. 1988.

\_\_\_\_\_. **Deputados Eleitos 2018.** Disponível em: <<https://www.camara.leg.br/internet/agencia/infograficos-html5/composicaoacamara2019/index.html#>>. Acesso em: 29 set. 2020.

CABRAL, Á.; NICK, E. **Dicionário técnico de psicologia.** Disponível em: <[https://books.google.com.br/books?id=lfFpKryM8VMC&pg=PA32&redir\\_esc=y&hl=fr#v=onepage&q&f=false](https://books.google.com.br/books?id=lfFpKryM8VMC&pg=PA32&redir_esc=y&hl=fr#v=onepage&q&f=false)>. Acesso em: 4 maio. 2022.

CANDEAS, A. W. Gilberto Freyre e a diplomacia tropical. Em: **Cadernos de Política Exterior.** Brasília: FUNAG, 2016. v. 2p. 193–213.

CAPPELLE, M. C. A.; MELO, M. C. D. O. L.; GONÇALVES, C. A. Análise de conteúdo e análise de discurso nas ciências sociais. **Organizações Rurais & Agroindustriais**, v. 5, n. 1, p. 1–15, 2003.

CARLOMAGNO, M. C.; ROCHA, L. C. DA. COMO CRIAR E CLASSIFICAR CATEGORIAS PARA FAZER ANÁLISE DE CONTEÚDO: UMA QUESTÃO METODOLÓGICA. **Revista Eletrônica de Ciência Política**, v. 7, n. 1, p. 173–188, 18 jul. 2016.

CERVI, E. U. **Manual de Métodos Quantitativos para Iniciantes em Ciência Política.** Curitiba: CPOP-UFPR, 2017. v. 1

CHUVA, MÁRCIA. Possíveis narrativas sobre duas décadas de patrimônio: de 1982 a 2002. Em: SCHLEE, A. R. (Ed.). **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional n. 35.** Brasília: Ministério da Cultura do Brasil, 2017. p. 79–105.

CICALO, A.; VASSALLO, S. Por onde os africanos chegaram: o Cais do Valongo e a institucionalização da memória do tráfico negreiro na região portuária do Rio de Janeiro. **Horizontes Antropológicos**, v. 21, n. 43, p. 239–271, jun. 2015.

COLLINS, P. H. **Pensamento Feminista Negro.** São Paulo: Boitempo, 2019.

COMISSÃO GUARANI YVYRUPA. **Manifesto Antirruralista da Comissão Guarani Yvyrupa (CGY) - CTI**. Disponível em: <<https://trabalhoindigenista.org.br/manifesto-antirruralista-da-comissao-guarani-yvyrupa-cgy/>>. Acesso em: 5 jul. 2022.

COMISSÃO NACIONAL DE FOLCLORE. **Carta do Folclore Brasileiro**. Salvador: VIII Congresso Brasileiro de Folclore, 1995.

CONCEIÇÃO, J. **LÉLIA GONZALEZ: O RACISMO ESTRUTURAL** | Jaqueline Conceição – **YouTube Casa do Saber**, 28 maio 2020. Disponível em: <[https://www.youtube.com/watch?v=X2ruqJntOWc&list=PLGtASgRFxxIy2YpbYMV\\_h5\\_pW9-8zr2CQ&index=14](https://www.youtube.com/watch?v=X2ruqJntOWc&list=PLGtASgRFxxIy2YpbYMV_h5_pW9-8zr2CQ&index=14)>. Acesso em: 27 ago. 2021

COSTA, M. E. DE A. Cultura Popular. Em: REZENDE, M. B. et al. (Eds.). **Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural**. Rio de Janeiro, Brasília: IPHAN/DAF/Copedoc, 2015.

COX, O. C. Caste, Class, and Race (1948). Em: **Caste, Class, and Race (1948)**. Nova Iorque: Modern Reader, capítulo 19, 1970.

CUNHA, J. D. M. Participação social na política de patrimônio imaterial do Iphan. **Revista CPC**, v. 13, n. 25, p. 60–85, 2018.

DE ALMEIDA, D. C. R. Pluralização da representação política e legitimidade democrática: Lições das instituições participativas no Brasil. **Opinião Pública**, v. 20, n. 1, p. 96–117, 2014.

DE ALMEIDA, D. C. R. **Repensando representação política e legitimidade democrática: entre a unidade e a pluralidade**. Tese de Doutorado — Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2011.

DEAK, A.; LAVIGNATTI, F. **A disputa da estátua de um imperialista contra uma universidade - 28/06/2021 - UOL Splash**. Disponível em: <<https://www.uol.com.br/splash/colunas/arte-fora-do-museu/2021/06/28/a-luta-da-estatuade-um-imperialista-contra-uma-universidade.htm>>. Acesso em: 26 ago. 2021.

DOS ANJOS, A. et al. **Justiça e o Marco Temporal de 1988: as teses jurídicas em disputa no STF sobre terras indígenas**. [s.l.] Conselho Indígena Tapajós Arapiuns - CITA; Terra de Direitos, 2021. Acesso em: 27 ago. 2021.

ELIAS, N. Group charisma and group disgrace. Em: **The Nobeert Elias Reader**. Londres: Blackwell Publishers, 1998.

**Estátua de Pedro Álvares Cabral é incendiada no Rio de Janeiro**. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2021/08/25/estatuapedroalvarescabralincendiada.htm>>. Acesso em: 26 ago. 2021.

EVARISTO, C. **Poemas da recordação e outros movimentos**. Rio de Janeiro: Malê, 2017.

FAIRCLOUGH, N.; MELO, I. F. DE. Análise Crítica do Discurso como método em pesquisa social científica. **Linha D'Água**, v. 25, n. 2, p. 307–329, 2012.

FARIAS, J. M.; HENNIGEN, I. A Tekoá Ka'aguy Porã: Espaço Ancestral e Produção de Subjetividade Mbya-Guarani. **Psicologia: Ciência e Profissão**, v. 39, n. spe, 2019.

FERNANDES, F. O mito da democracia racial. Em: FERNANDES, F. (Ed.). **A integração do negro na sociedade de classes**. São Paulo: Editora Globo, 2008. v. 24p. 299–327.

FRASER, N.; RIBEIRO, N.; BRESSIANI, N. Nancy Fraser: “O neoliberalismo não se legitima mais”. **2020**, 26 mar. 2020.

FREYRE, G. Prefácio à 1ª edição. Em: FREYRE, G. (Ed.). **Casa-grande e senzala: Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. São Paulo: Global Editora, 2003. v. IIp. 29–63.

GAVRAS, D. 705 mil homens brancos têm renda maior que a de todas as 33 milhões de mulheres negras do Brasil. **Folha de São Paulo**, 10 dez. 2021.

GODOY, A. S. DE M. **Gilberto Freyre e as ambiguidades de Casa Grande e Senzala**. Disponível em: <[https://www.conjur.com.br/2020-jul-12/embargos-culturais-gilberto-freyre-ambiguidades-casa-grande-senzala?utm\\_source=dlvr.it&utm\\_medium=twitter](https://www.conjur.com.br/2020-jul-12/embargos-culturais-gilberto-freyre-ambiguidades-casa-grande-senzala?utm_source=dlvr.it&utm_medium=twitter)>. Acesso em: 29 set. 2020.

GONZALEZ, L. A categoria político-cultural de amefricanidade. Em: RIOS, F.; LIMA, M. (Eds.). **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020a. p. 127–139.

GONZALEZ, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. Em: RIOS, F.; LIMA, M. (Eds.). **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020b. p. 75–94.

GONZALEZ, L.; HASENBALG, C. Lugar de negro. Em: EDITORA MARCO ZERO LIMITADA (Ed.). **Lugar de negro**. Rio de Janeiro: [s.n.]. p. 67–103.

GUIMARÃES, A. S. A. **Preconceito racial: modos, temas e tempos**. São Paulo: Cortez Editora, 2004.

\_\_\_\_\_. Depois da democracia racial. **Tempo Social**, v. 18, n. 2, p. 269–287, 2006.

\_\_\_\_\_. Raça, cor e outros conceitos analíticos. Em: PINHO, O. A.; SANSONE, L. (Eds.). **Raça. Novas perspectivas antropológicas**. Salvador: EDUFBA, 2008. p. 63–83.

\_\_\_\_\_. **Democracia Racial: o ideal, o pacto e o mito**. Caxambu: Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS), 2001. Disponível em: <<https://www.anpocs.com/index.php/encontros/papers/25-encontro-anual-da-anpocs/st-4/st20-3/4678-aguimaraes-democracia/file>>. Acesso em: 29 set. 2020.

GUIMARÃES, G. F. **Frantz Fanon nos estudos geográficos patrimoniais**. Uberlândia: X Congresso Brasileiro de Pesquisadores Negros, 2018. Acesso em: 29 set. 2020.

GURAN, M. Sobre o longo percurso da matriz africana pelo seu reconhecimento patrimonial como uma condição para a plena cidadania. Em: SCHLEE, A. R. (Ed.). **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional n. 35**. Brasília: Ministério da Cultura do Brasil, 2017. p. 213–227.

HALL, S. El trabajo de la representación. Traduzido por Elías Sevilla Casas. Em: HALL, S. (Ed.). **Cultural Representations and signifying practice**. Londres: Sage Publications, 1997. p. 13–74.

HALL, S. Que negro é esse na cultura popular negra? **Lugar Comum**, p. 147–159, 2001.

HARARI, Y. N. O Antropoceno. Em: **Homo Deus: Uma breve história do amanhã**. [s.l.] Companhia das Letras, 2016.

HASENBALG, C. **Discriminação e desigualdade raciais no Brasil**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1979.

HOBSBAWN, E. **Nações e nacionalismo desde 1780**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

HOLLIS, M.; SMITH, S. **Explaining and Understanding International Relations**. Oxford: Clarendon Press, 1990.

HOOKS, B. **Olhares negros: raça e representação**. São Paulo: Elefante, 2019.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **População chega a 205,5 milhões, com menos brancos e mais pardos e pretos**. Disponível em: <<https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/18282-populacao-chega-a-205-5-milhoes-com-menos-brancos-e-mais-pardos-e-pretos>>. Acesso em: 29 set. 2020.

\_\_\_\_\_. **Conheça o Brasil - População: quantidade de homens e mulheres**. Disponível em: <<https://educa.ibge.gov.br/jovens/conheca-o-brasil/populacao/18320-quantidade-de-homens-e-mulheres.html>>. Acesso em: 29 set. 2020.

INSTITUTO BRASILEIRO DO MEIO AMBIENTE E DOS RECURSOS NATURAIS RENOVÁVEIS (IBAMA). **Parque Nacional da Serra da Capivara: Proposta de inscrição na Lista do Patrimônio Mundial**. Brasília: [s.n.].

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN). **Centro Histórico de Ouro Preto: proposta de inscrição na Lista do Patrimônio Mundial**. Rio de Janeiro: [s.n.].

\_\_\_\_\_. **Proposta de Inclusão do Centro Histórico de São Luís na Lista do Patrimônio Mundial da UNESCO**. 1997.

\_\_\_\_\_. **Proposta de inscrição de Diamantina na Lista do Patrimônio Mundial**. Brasília: 1987.

\_\_\_\_\_. **Proposta de inscrição do Centro Histórico da Cidade de Goiás na Lista do Patrimônio Mundial**. 2000.

\_\_\_\_\_. **Expressão Gráfica e Oralidade entre os Wajãpi do Amapá.** Brasília: 2002.

\_\_\_\_\_. **Patrimônio Mundial: fundamentos para seu reconhecimento – A convenção sobre proteção do patrimônio mundial, cultural e natural, de 1972: para saber o essencial.** Brasília: Ministério da Cultura do Brasil, 2008. Disponível em: <[www.iphan.gov.br](http://www.iphan.gov.br)>. Acesso em: 29 set. 2020.

\_\_\_\_\_. Resolução nº 001, de 05 de junho de 2009. 2009.

\_\_\_\_\_. **Executive Summary for the inscription of São Francisco Square in the town of São Cristóvão (SE) on the World Heritage List.** Brasília: 2010.

\_\_\_\_\_. **Cidade do Rio de Janeiro, Paisagens Cariocas entre a Montanha e o Mar: proposta de inscrição na Lista do Patrimônio Mundial.** Brasília: [s.n.], 2012a.

\_\_\_\_\_. **Frevo, expressão artística do Carnaval de Recife: Nomination file no. 00603 for inscription on the Representative List of The Intangible Cultural Heritage Of Humanity In 2012.** Brasília: [s.n.], 2012b. Disponível em: <<https://ich.unesco.org/en/RL/frevo-performing-arts-of-the-carnival-of-recife-00603>>.

\_\_\_\_\_. **Círio of Nazaré (The Taper of Our Lady of Nazareth) in the city of Belém, Pará: Nomination file no. 00602 for inscription in 2013 on the Representative List of The Intangible Cultural Heritage of Humanity.** Brasília: [s.n.], 2013. Disponível em: <<https://ich.unesco.org/en/RL/cirio-de-nazar-the-taper-of-our-lady-of-nazareth-in-the-city-of-belm-par-00602>>.

\_\_\_\_\_. **Capoeira Circle: Nomination file no. 00892 for inscription on the Representative List of The Intangible Cultural Heritage of Humanity in 2014.** Brasília: [s.n.], 2014. Disponível em: <<https://ich.unesco.org/en/RL/capoeira-circle-00892>>.

\_\_\_\_\_. **Dossiê de candidatura do Conjunto Moderno da Pampulha para inclusão na Lista do Patrimônio Mundial.** Brasília: [s.n.], 2016a.

\_\_\_\_\_. **Sítio Arqueológico Cais do Valongo: proposta de inscrição na Lista do Patrimônio Mundial.** 2016b. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/1605/>>. Acesso em: 13 dez. 2021.

\_\_\_\_\_. **Comitê Técnico da Candidatura do Sítio Arqueológico Cais do Valongo a Patrimônio Mundial.** Rio de Janeiro: Ministério da Cultura do Brasil, 2018. Acesso em: 29 set. 2020.

\_\_\_\_\_. **World Heritage Mixed Site Nomination for UNESCO: Paraty Culture and Biodiversity.** [s.l: s.n.], 2019a. Disponível em: <<https://whc.unesco.org/en/list/1308/documents/>>.

\_\_\_\_\_. **Cultural complex of Bumba-meu-boi from Maranhão: Nomination file No. 01510 for inscription in 2019 on the Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity.** Brasília: [s.n.], 2019b. Disponível em: <<https://ich.unesco.org/en/RL/cultural-complex-of-bumba-meu-boi-from-maranho-01510>>.



\_\_\_\_\_. **Livros do Tombo - Página IPHAN.** Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/608>>. Acesso em: 29 set. 2020b.

KILOMBA, G. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano.** [s.l.] Editora Cobogó, 2020.

KILOMBA, G.; JESUS, J. O. DE. A Máscara. **Cadernos de Literatura em Tradução**, n. 16, p. 171–180, 10 maio 2016.

KINGDON, J. W. **Agendas, Alternatives, and Public Policy.** Londres: Pearson Education Limited, 2014.

KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo.** [s.l.] Companhia das letras, 2019.

LAVALLE, A. G. Más allá de la paradoja en Pitkin. Por una concepción dual de la representación. **Andamios [online]**, v. 14, n. 35, p. 123–157, 2017.

LEFEBVRE, H. Da cidade à sociedade urbana. Em: LEFEBVRE, H. (Ed.). . **A revolução urbana.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998. p. 15–52.

LIMA, A. R. **Patrimônio Cultural Afro-brasileiro: Narrativas produzidas pelo Iphan a partir da ação patrimonial.** Rio de Janeiro: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2012.

LIMA FILHO, M. F. Cidadania Patrimonial. **revista ANTHROPOLÓGICAS**, v. 26, n. 2, p. 134–155, 2015.

LIN, N. Institutions, Networks and Capital Building: Societal Transformation. Em: LIN, N. (Ed.). **Social Capital, A Theory of Social Structure and Action.** Carolina do Norte: Cambridge University Press, 2001. p. 184–209.

LOUREIRO, M. R. Interpretações contemporâneas da representação. **Revista Brasileira de Ciência Política**, v. 1, p. 63–93, 2009.

LUPIA, A.; MCCUBBINS, M. D. The Institutional Foundations of Political Competence: How Citizens Learn What They Need to Know. **Elements of Reason**, n. 1998, p. 47–66, 2000.

MADEIRO, C. Fundação Palmares ignora celebrações da Consciência Negra na terra de Zumbi. **Política Livre**, 20 nov. 2021.

MAGALHÃES, A. M. Inspetoria de Monumentos Nacionais (1934-1937). **Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural.**, v. 1, 2015.

MAGALHÃES PINTO, A. F. Resgate do papel do negro na formação de Brasília mobiliza estudiosos e sociedade: O apagamento da história perpetua a segregação [Entrevista concedida a Nelson Oliveira]. **AGÊNCIA SENADO**, 2020.

MAHONEY, J.; GOERTZ, G. A tale of two cultures: Contrasting quantitative and qualitative research. **Political Analysis**, v. 14, n. 3, p. 227–249, 2006.

MAHONEY, J.; THELEN, K. A Theory of Gradual Institutional Change. Em: MAHONEY, J.; THELEN, K. (Eds.). . **Explaining Institutional Change: Ambiguity, Agency and Power**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. p. 1–37.

MARCH, J. Ambiguidade e Interpretação. Em: MARCH, J. (Ed.). . **Como as Decisões Realmente Acontecem: Princípios de Tomada de Decisões**. São Paulo: Editora Leopardo, 2009. p. 149–189.

MARCH, J.; OLSEN, J. P. Rules and the Institutionalization of Action. Em: **Rediscovering Institutions: The Organizational Basis of Politics**. Nova York: The Free Press, 1989. p. 21–38.

MARTINS, A. Os “lugares” e sua dimensão imaterial. **Curso de Formação de Mediadores de Educação para o Patrimônio**, v. 7, p. 97–112, 2020.

MARTINS, I. et al. **Perspectivas para o futuro da diplomacia cultural brasileira | Programa Renascença - YouTube**, 2021. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=u88k-pwyt2Q>>. Acesso em: 6 maio. 2022

MARTINS, I. T. E. **Diplomacia cultural brasileira e o simbolismo do reconhecimento do Cais do Valongo como patrimônio mundial pela UNESCO**. Brasília: Universidade de Brasília, 2019.

MELO, R. A. D. Saberes e formas de expressão: patrimônio de todos nós. **Curso de Formação de Mediadores de Educação para o Patrimônio**, v. 5, p. 65–80, 2020.

MENESES, U. T. B. DE. O campo do patrimônio cultural: uma revisão de premissas. **I Fórum Nacional do Patrimônio Cultural**, v. 1, p. 127–136, 2009.

MINAYO, M. C. DE S.; DESLANDES, S. F.; GOMES, R. **Pesquisa social: Teoria, método e criatividade**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2007.

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E CULTURA DO BRASIL. **Ruínas de São Miguel das Missões: proposta de inscrição na Lista do Patrimônio Mundial**. Rio de Janeiro: [s.n.].

MIRANDA, E. **RJ: Galpão onde funcionava Ação da Cidadania é abandonado pela Fundação Palmares**. Disponível em: <<https://www.brasildefato.com.br/2022/04/14/rj-galpao-onde-funcionava-acao-da-cidadania-e-abandonado-pela-fundacao-palmares>>. Acesso em: 4 maio. 2022.

MONROE, K. **Contemporary Empirical Political Theory**. Berkeley: University of California Press, 1997.

MUNANGA, K. **Entrevista com Kabengele Munanga, o antropólogo que desmistificou a democracia racial no Brasil**. Laboratório de Demografia e Estudos Populacionais, 2019. Disponível em: <<https://www.ufjf.br/ladem/2019/07/15/entrevista-com-kabengele-munanga-o-antropologo-que-desmistificou-a-democracia-racial-no-brasil/>>. Acesso em: 8 set. 2022.

NOGUEIRA, A. G. R.; RAMOS FILHO, V. S. Afinal, o que é patrimônio? conceitos e suas trajetórias. **Curso de Formação de Mediadores de Educação para o Patrimônio**, v. 1, p. 2–16, 2020.

NORA, P. Entre memória e história: a problemática dos lugares. Tradução Yara Aun Khoury. In: **Projeto História**, São Paulo, n. 10, p. 7-28, dez. 1993.

NORTH, D. C. **Institutions, Institutional Change and Economic Performance**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

NORTH, D. C. Institutions. **The Journal of Economic Perspectives**, v. 5, n. 1, p. 97–112, 1991.

**NOTA DE PROTESTO DA SOCIEDADE CIVIL AO PROJETO DE LEI COMPLEMENTAR Nº41/2021**. Angra dos Reis, Mangaratiba e Paraty, 2 dez. 2021. . Acesso em: 14 dez. 2021

NOTARO, T. **Centenário Bloco das Flores comemora 20 anos de retorno ao carnaval do Recife**. Disponível em: <<https://g1.globo.com/pe/pernambuco/carnaval/2020/noticia/2020/01/15/centenario-bloco-das-flores-comemora-20-anos-de-retorno-ao-carnaval-do-recife.ghtml>>. Acesso em: 6 jul. 2022.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A EDUCAÇÃO, A C. E. A. C. (UNESCO). **CONVENÇÃO PARA A PROTECÇÃO DO PATRIMÓNIO MUNDIAL, CULTURAL E NATURAL**. Paris: UNESCO, 1972. Acesso em: 6 out. 2020.

\_\_\_\_\_. **Recomendação sobre a salvaguarda da cultura tradicional e popular** Paris<sup>25a</sup> Conferência Geral da Unesco, 1989. Acesso em: 17 set. 2021

\_\_\_\_\_. **CONVENÇÃO PARA A SALVAGUARDA DO PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL**. Paris: UNESCO, 2003. Acesso em: 6 out. 2020.

ORGANIZAÇÃO PARA SUSTENTABILIDADE DA ILHA GRANDE (OSIG). **Abaixo-assinado: “Não a Municipalização da APA de Tamoios”**. Disponível em: <<https://www.change.org/p/alerj-não-a-municipalização-da-apa-de-tamoios>>. Acesso em: 14 dez. 2021.

OSORIO, R. A desigualdade racial no Brasil nas três últimas décadas. 2021.

PAZ, F. P. C. **NA CASA DE AJALÁ: comunidades negras, patrimônio e memória contracolonial no Cais do Valongo a ‘pequena África’**. Brasília: Universidade de Brasília, 2019.

PEREIRA, D. M. **A Face Negra do Brasil Multicultural**. [s.l: s.n.]. Acesso em: 29 set. 2020.

PHILLIPS, A. Cultural skepticism and “group representation”. **Mahajan, Gurpreet, (ed.) Accommodating Diversity: Ideas and Institutional Practices**, p. 60–73, 2011.

PINHEIRO, A. R. S.; SIQUEIRA, G. Instrumentos possíveis para uma intervenção nas cidades - Parte I. **Curso de Formação de Mediadores de Educação para o Patrimônio**, v. 11, p. 161–176, 2020.

PINTO, L. A. C. **O negro no Rio de Janeiro: relações de raças numa sociedade em mudança**. Rio de Janeiro: Cia. Editora Nacional, 1998 [1953].

PITKIN, H. F. “Standing For”: Symbolic Representation. Em: PITKIN, H. F. (Ed.). **The Concept of Representation**. Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press, 1967. p. 92–112.

PITKIN, H. F. O Conceito de Representação. Em: CARDOSO, F. H.; MARTINS, C. E. (Eds.). **Política e sociedade**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1979. p. 8–22.

POULOT, D.; TEIXEIRA, G. J. D. F. **Uma história do patrimônio no Ocidente, séculos XVIII–XXI: do documento aos valores**. [s.l.] Estação Liberdade, 2009.

PRIZIBISCZKI, C. **Audiência Pública discute projeto de lei que quer municipalizar áreas de preservação em Angra dos Reis**. Disponível em: <<https://oeco.org.br/noticias/audiencia-publica-discute-projeto-de-lei-que-quer-municipalizar-areas-de-preservacao-em-angra-dos-reis/>>. Acesso em: 14 dez. 2021.

PUTNAM, R. Explicação do desempenho institucional. Em: PUTNAM, R.; LEONARDI, R.; NANETTI, R. Y. (Eds.). **Comunidade e Democracia: A Experiência da Itália Moderna**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006. p. 97–113.

RAMOS, G. **Introdução Crítica à Sociologia Brasileira**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995.

RIBEIRO, D. **Pequeno Manual Antirracista**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ROSCOE, B. **Invasão a terras indígenas teve alta de 137% em 2 anos de governo Bolsonaro**. Disponível em: <<https://www.poder360.com.br/brasil/invasao-a-terras-indigenas-teve-alta-de-137-em-2-anos-de-governo-bolsonaro/>>. Acesso em: 5 jul. 2022.

RUBINO, S. **Ocupação Mário de Andrade (2013) - Parte 1/5**. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=HQOGJ5j3ECo&list=PLGtASgRFxxIzDldWz2YYmnWPsSqsYgCqP&index=2>>. Acesso em: 29 set. 2020.

SABINO, R. **LITÍGIOS PATRIMONIAIS: as disputas pela representação do patrimônio nacional (1967-1984)**. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 2012a.

SABINO, R. Patrimônio Nacional: um campo de disputas pela construção de representações (1967-1984). **I ENCONTRO INTERNACIONAL DE DIREITOS CULTURAIS**, v. I, 2012b.

SANTOS JUNIOR, O. A. DOS. Urban common space, heterotopia and the right to the city: Reflections on the ideas of Henri Lefebvre and David Harvey. **URBE - Revista Brasileira de Gestão Urbana**, v. 6, n. 2, p. 146–157, 2014.

SAPÊ - SOCIEDADE ANGRENSE DE PROTEÇÃO ECOLÓGICA et al. **Nota Sobre o projeto de lei complementar nº41/2021**. Acesso em: 14 dez. 2021.

SCHMIDT, V. A. Discursive institutionalism: The explanatory power of ideas and discourse. **Annual Review of Political Science**, v. 11, p. 303–326, 2008.

SINTOMER, Y. The Meanings of Political Representation: Uses and Misuses of a Notion. **Raisons Politiques**, v. 50, n. 2, p. 13–34, 2013.

SOUZA, M. **Projeto proíbe monumentos em homenagem a escravocratas - Notícias - Portal da Câmara dos Deputados**. Disponível em: <<https://www.camara.leg.br/noticias/711852-projeto-proibe-monumentos-em-homenagem-a-escravocratas/>>. Acesso em: 26 ago. 2021.

SUBSECRETARIA DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (SPHAN). **Centro Histórico da Cidade de Olinda: proposta de inscrição na Lista do Patrimônio Mundial**. Rio de Janeiro: [s.n.].

\_\_\_\_\_. **Centro Histórico da Cidade de Salvador: Proposta de inscrição na Lista do Patrimônio Mundial**. [s.l: s.n.].

\_\_\_\_\_. **Santuário do Bom Jesus de Matozinhos de Congonhas: Proposta de inscrição na Lista do Patrimônio Mundial da Unesco**. [s.l: s.n.].

\_\_\_\_\_. **Conjunto representativo do Patrimônio Histórico, Cultural, Natural e Urbano de Brasília: Proposta de inscrição na Lista do Patrimônio Mundial**. Brasília: [s.n.].

TOLENTINO, Á. Políticas públicas preservação do patrimônio brasileiro. **Curso de Formação de Mediadores de Educação para o Patrimônio**, v. 9, p. 129–144, 2020.

TOMAZ, K. **Justiça de SP revoga prisão de 3 ativistas presos por incêndio a estátua de Borba Gato | São Paulo | G1**. Disponível em: <<https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2021/08/10/justica-de-sp-revoga-prisao-de-3-ativistas-presos-por-incendio-a-estatuadeborbagato.ghtml>>. Acesso em: 26 ago. 2021a.

TOMAZ, K. **Justiça nega pedido de liberdade para ativista preso preventivamente por incendiar estátua de Borba Gato em SP | São Paulo | G1**. Disponível em: <<https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2021/08/08/justica-nega-pedido-de-liberdade-para-ativista-preso-preventivamente-por-incendiar-estatuadeborbagato-em-sp.ghtml>>. Acesso em: 26 ago. 2021b.

UCHOA, P. **Brasil dominou tráfico de escravos no mundo**. Disponível em: <[https://www.bbc.com/portuguese/reporterbbc/story/2007/04/070405\\_escravos\\_database\\_pu](https://www.bbc.com/portuguese/reporterbbc/story/2007/04/070405_escravos_database_pu)>. Acesso em: 29 set. 2020.

UNESCO. **Oral and Graphic Expressions of the Wajapi**, 2009. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=pxfoNIGCiig&list=PLGtASgRFxxIyiiwh-gHdmvBNqYdsxiJAn&index=2&t=5s>>. Acesso em: 6 jul. 2022

UNESCO - INTANGIBLE CULTURAL HERITAGE. **Browse the Lists of Intangible Cultural Heritage and the Register of good safeguarding practices**. Disponível em: <[https://ich.unesco.org/en/lists?multinational=3&type\[\]=00002&display1=regionIDs&display=stats#tabs](https://ich.unesco.org/en/lists?multinational=3&type[]=00002&display1=regionIDs&display=stats#tabs)>. Acesso em: 5 out. 2020.

UNESCO - WORLD HERITAGE CENTRE (WHC). **World Heritage List Statistics - Number of World Heritage Properties by region**. Disponível em: <<http://whc.unesco.org/en/list/stat>>. Acesso em: 29 set. 2020.

UNITED NATIONS. **World Population Prospects - Population Division**. Disponível em: <<https://population.un.org/wpp/DataQuery/>>. Acesso em: 29 set. 2020.

VELHO, G. Patrimônio, negociação e conflito. **Mana: Estudos de Antropologia Social**, v. 12, n. 1, p. 237–248, 2006.

VIANNA, L. C. R. Patrimônio Imaterial. Em: GRIECO, B.; TEIXEIRA, L.; THOMPSON, A. (Eds.). **Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural**. Rio de Janeiro, Brasília: IPHAN/DAF/Copedoc, 2016.

VIEIRA, M. B.; RUNCIMAN, D. **Representation**. [s.l.] Polity Press, 2008.

VIOTTI DA COSTA, E. O mito da democracia racial no Brasil. Em: **Da Monarquia à República: Momentos Decisivos**. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999. p. 365–385.

WEST, C. The New Cultural Politics of Difference. **October**, v. 53, p. 93–109, 1990.

YOUNG, I. M. Representação política, identidade e minorias. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, n. 67, p. 139–190, 2006.

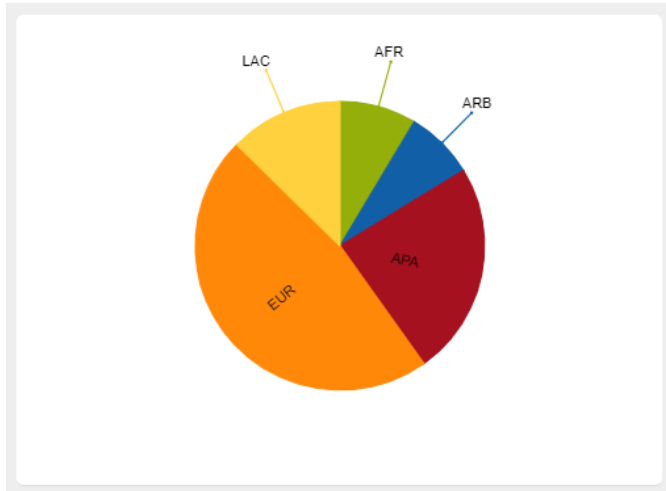
## APÊNDICES

Apêndices disponíveis pelo link:

[https://drive.google.com/drive/folders/1\\_5CZLEUzoHLO4U4T9l-BHjVkTTytjXwA?usp=sharing](https://drive.google.com/drive/folders/1_5CZLEUzoHLO4U4T9l-BHjVkTTytjXwA?usp=sharing)

## ANEXOS

### ANEXO A - Gráfico com Número de Patrimônios Mundiais por região geográfica



Fonte: UNESCO, 2020.

Legenda: LAC= América Latina e Caribe, EUR= Europa e América do Norte, AFR=África, ARB=Estados Árabes, APA=Ásia e Pacífico



**ANEXO B - Tabela com Número de Patrimônios Mundiais por região geográfica**

Regiões geográficas	Cultural	Natural	Misto	Total	%	Nº de Estados c/ bens inscritos
África	53	38	5	96	8.56%	35
Estados Árabes	78	5	3	86	7.67%	18
Ásia e Pacífico	189	67	12	268*	23.91%	36
Europa e América do Norte	453	65	11	529*	47.19%	50
América Latina e Caribe	96	38	8	142*	12.67%	28
Total	869	213	39	1121	100%	167

Fonte: UNESCO, 2020. Tradução livre pela autora.

\*Alguns patrimônios transnacionais são contados duplamente por estarem em mais de uma região.

**ANEXO C - Tabela do total da população mundial por região (por mil)**

Regiões geográficas	2017	2018	2019
África	1 244 222	1 275 921	1 308 064
Ásia	4 519 040	4 560 667	4 601 371
Europa	745 415	746 419	747 183
América Latina e Caribe	636 233	642 217	648 121
América do Norte	361 942	364 296	366 601
Oceania	41 006	41 571	42 128
Total	7 547 858	7 631 091	7 713 468

Fonte: United Nations, 2019. Tradução livre pela autora.