

Territórios de Criação

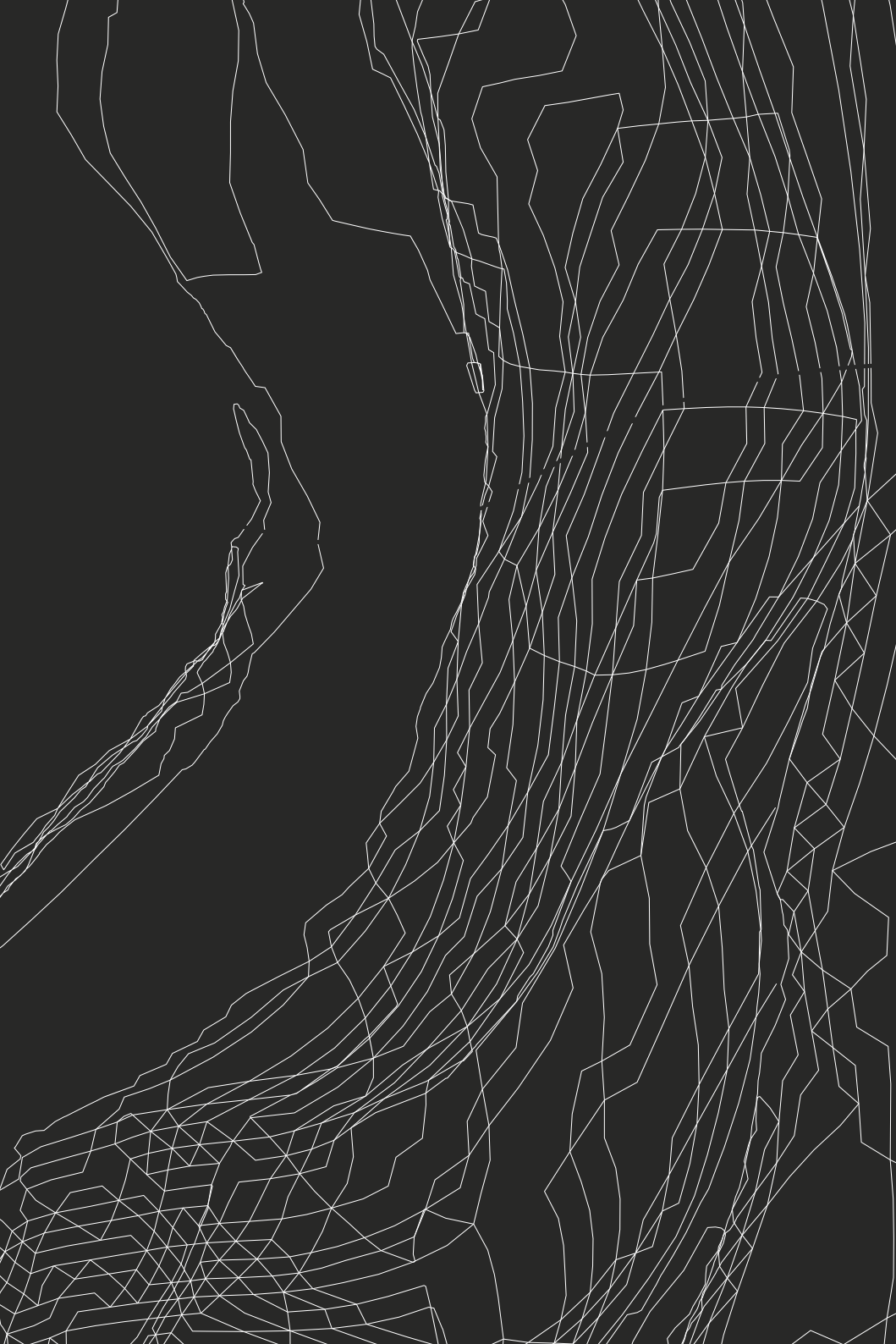
Publicação de Pesquisas e Concessão de Bolsas para Mobilidade Formativa

POR QUE NOS QUEREM ESQUECIDAS?

**Patrimônios,
matrimônios e
a descolonização
da memória**

Vitória Gomes Almeida





Territórios de Criação

Publicação de Pesquisas e Concessão de Bolsas para Mobilidade Formativa

POR QUE NOS QUEREM ESQUECIDAS?

Patrimônios,
matrimônios e
a descolonização
da memória

Vitória Gomes Almeida

1ª edição | Fortaleza - CE | 2025



CEARÁ
GOVERNO DO ESTADO
SECRETARIA DA CULTURA

Este projeto é apoiado pela Secretaria da Cultura do
Estado do Ceará, com recursos da Lei Paulo Gustavo
(Lei Complementar n. 195/2022)



MINISTÉRIO DA
CULTURA



Universidade Estadual do Ceará (Uece)

REITOR

Hidelbrando dos Santos Soares

VICE-REITOR

Dárcio Ítalo Alves Teixeira

EDITORA DA UECE

Cleudene de Oliveira Aragão

CONSELHO EDITORIAL

Ana Carolina Costa Pereira

Ana Cristina de Moraes

André Lima Sousa

Antonio Rodrigues Ferreira Júnior

Daniele Alves Ferreira

Fagner Cavalcante Patrocínio dos Santos

Germana Costa Paixão

Heraldo Simões Ferreira

Jamili Silva Fialho

Lia Pinheiro Barbosa

Maria do Socorro Pinheiro

Paula Bittencourt Vago

Paula Fabrícia Brandão Aguiar Mesquita

Sandra Maria Gadelha de Carvalho

Sarah Maria Forte Diogo

Vicente Thiago Freire Brazil



Secretaria da Cultura do Estado do Ceará (Secult CE)

GOVERNADOR DO CEARÁ

Elmano de Freitas da Costa

VICE-GOVERNADORA DO CEARÁ

Jade Afonso Romero

SECRETÁRIA DA CULTURA

Luisa Cella de Arruda Coelho

SECRETÁRIO EXECUTIVO DA CULTURA

Rafael Cordeiro Felismino

SECRETÁRIA EXECUTIVA DE PLANEJAMENTO E GESTÃO INTERNA DA CULTURA

Gecíola Fonseca Torres

COORDENADORIA DE FORMAÇÃO, LIVRO E LEITURA

Ernesto de Sousa Gadelha Costa

EQUIPE DA COORDENADORIA DE CONHECIMENTO E FORMAÇÃO

Adson Rodrigo Silva Pinheiro

Francisca Maura Isidório

Indira Marcondes Arruda

Jessé Albino Santana

Keila Giullianna Braga Reis

Kilviany Pereira de Sousa

Maria Janete Venâncio Pinheiro

Nílbio Thé

Raquel Lopes da Silva

Tainá Oliveira Silva Santos



CEARÁ
GOVERNO DO ESTADO
SECRETARIA DA CULTURA

Este projeto é apoiado pela Secretaria da Cultura do
Estado do Ceará, com recursos da Lei Paulo Gustavo
(Lei Complementar n. 195/2022)



MINISTÉRIO DA
CULTURA



Gestão do Programa Territórios de Criação

Mercúrio – Gestão, Produção e Ações Colaborativas e Casa das POC Produções Criativas

COORDENAÇÃO DAS AÇÕES

Camila Guerra
Nádia Sousa
Thyago Ribeiro

PRODUÇÃO

Ana Vieira
Gabriel de Sousa
Lorena Soares
Victor Hugo Leite

COMUNICAÇÃO

Angélica Maia
Carlos Weiber
Cris Maciel
Lucas Benedecti



© Copyright das(es) autoras(es).
1ª edição. 2025.
Direitos reservados desta edição:
Mercúrio Gestão, Produção e Ações Colaborativas

Impresso no Brasil / *Printed in Brazil*
Efetuado depósito legal na Biblioteca Nacional

Coordenação editorial EdUECE

Cleudene Aragão
Nayana Pessoa

Curadoria da coleção

Prof. Dr. Alexandre Almeida Barbalho, Profa. Dra. Francimara Nogueira
Teixeira, Prof. Dr. Márcio Mattos Aragão Madeira, Profa. Dra. Renata
Aparecida Felinto dos Santos e Profa. Dra. Tércia Montenegro Lemos

Coordenação executiva Territórios de Criação

Camila Guerra, Nádia Sousa e Thyago Ribeiro

Preparação e revisão

Narayana Teles

Projeto gráfico / Diagramação / Revisão gráfica

Carlos Weiber, Faruk e Nilo Barreto

Bibliotecária: Meirilane Santos de Moraes Bastos CRB-3/785

A447p Almeida, Vitória Gomes

Por que nos querem esquecidas? [livro eletrônico]: patrimônios,
matrimônios e a descolonização da memória / Vitória Gomes
Almeida. - Fortaleza, CE: Editora da UECE, 2025.
(Coleção Territórios de Criação; 8)
PDF.

Inclui referências bibliográficas
ISBN: 978-65-83910-19-6

1. Mulheres - Papéis sociais. 2. Mulheres e cultura. I. Título.

CDD: 305.42

Editora da Universidade Estadual do Ceará – EdUECE
Av. Dr. Silas Munguba, 1700 – Campus do Itaperi Reitoria
– Fortaleza – Ceará. Cep 60714-903
Tel: (085) 3101-9893 www.uece.br/eduece eduece@uece.br

Territórios de Criação: pesquisa e produção de conhecimento no campo das artes

Com grande diversidade de temas e propostas, a Coleção Territórios de Criação evidencia uma rica pluralidade de perspectivas epistêmicas. Essa produção é atravessada pela experiência dos agentes culturais e enriquecida pela troca de vivências no campo cultural. Tanto a produção acadêmica, como as diversas formulações aqui elaboradas ressignificam as práticas culturais e artísticas, em processo de mútua transformação.

Abrangendo pesquisas em áreas como fotografia, cinema contemporâneo, *performance*, patrimônio, dança, dramaturgia, arte urbana, artes gráficas, carnaval, o movimento junino e literatura marginal, a coleção reflete a profusão do pensamento e conhecimento formulados a partir dessas expressões culturais. Todos esses campos são atravessados por diálogos com o pensamento feminista, questões de ancestralidade e interseccionalidades, como gênero, sexualidade, raça e etnia. As contribuições vêm de diferentes municípios cearenses, como Crato, Juazeiro, Barbalha, Iguatu, Senador Pompeu, Itapipoca e Fortaleza.

O resultado é este panorama rico e multifacetado de perspectivas e sensibilidades, de olhares e sensibilidades que inundam o nosso campo cultural com o conhecimento produzido pelos pesquisadores selecionados no edital Territórios de Criação,

aos quais agradecemos desde já o interesse nessa partilha, que aqui se materializa em parceria com a Universidade Estadual do Ceará, por meio da EdUece.

Financiado com recursos federais oriundos da Lei Paulo Gustavo, este projeto integra uma série de importantes iniciativas de fomento realizadas pela Secretaria da Cultura do Estado do Ceará. Esta ação fortalece a pesquisa e a produção cultural no Ceará, conectando o estado ao restante do Brasil e do mundo.

A intenção é transformar essas iniciativas em uma ação contínua para que, periodicamente, um grupo diversificado de pesquisadores e pesquisadoras dos municípios cearenses tenha suas publicações financiadas e disponibilizadas nas bibliotecas. Além disso, esta política, ao estimular a visibilidade dessa produção local, contribui para a inserção de nossos agentes culturais em circuitos acadêmico-científicos, oportunizando momentos de troca de experiências e difusão de saberes gestados a partir de dinâmicas da cultura cearense.

Viabilizar e implementar estas ações e estratégias é uma grande satisfação para a Secult Ceará. Isso só é possível graças à confiança e ao engajamento dos pesquisadores e pesquisadoras que apostam nos projetos e parcerias, comprometidos com a execução e sucesso desta política de publicações. Com isso, estamos valorizando cada vez mais a cultura cearense e o trabalho destes atores, destacando a importância da pesquisa, da reflexão e de novas ideias para o setor cultural.

Valorizar a pesquisa e a reflexão sobre o campo da cultura no Ceará é reconhecer a relevância da qualificação dos trabalhadores e trabalhadoras da cultura. Esses profissionais desempe-

nham um papel crucial para a reverberação das políticas públicas e, conseqüentemente, para o fortalecimento dos territórios, promovendo suas respectivas identidades e singularidades.

Ao investir nessas políticas, o Governo do Ceará não apenas impulsiona a cultura e as artes, mas também contribui para posicionar o estado como referência nacional na produção de conhecimento e assegurando um acesso mais democrático ao conhecimento acadêmico em torno da cultura e das políticas culturais.

Luisa Cella de Arruda Coelho
Secretária da Cultura do Ceará

Difundindo conhecimento no campo das artes e da cultura

A formação em arte e cultura tem se revelado como um pilar de crescente relevância na política cultural do Ceará, estabelecendo-se, ao longo do tempo, como um dos eixos fundamentais dessa estratégia. A criação de programas governamentais direcionados nos planos plurianuais 2020-2023 e 2024-2027, com enfoque no desenvolvimento do conhecimento, na formação, no livro e na leitura, constitui um testemunho eloquente deste fenômeno. Em paralelo, a expansão e descentralização de programas e ações formativas, impulsionadas pela Rede Pública de Espaços e Equipamentos Culturais do Estado do Ceará (RECE) e por editais específicos destinados a tal finalidade, conferem uma materialidade palpável a esse processo em curso.

À medida que a política de formação artística e cultural adquiriu relevância e maior escala, vislumbrou-se a necessidade de multiplicar ações e estratégias que ampliassem sua abrangência, entre as quais se destaca a promoção do acesso ao conhecimento produzido no âmbito do campo cultural. Com esse intuito, a Secult e a EdUece uniram esforços para propor a criação do selo Arte, Cultura e Conhecimento, uma linha editorial destinada a difundir saberes e práticas gerados em torno das artes e da cultura. Essa iniciativa valoriza a pesquisa e a construção do conhecimento sobre as dinâmicas que perpassam e constituem esse campo, com especial atenção ao contexto do nosso estado.

A presente coleção se alinha a um dos propósitos fundamentais do selo Arte, Cultura e Conhecimento, que visa disseminar, para além dos muros e repositórios acadêmicos, a produção intelectual que se configura em torno de temas e questões pertinentes ao setor artístico-cultural. De um lado, essa iniciativa busca contribuir para a democratização do acesso a tais conteúdos, favorecendo sua apropriação e instrumentalização por agentes culturais. De outro lado, almeja que essa produção epistêmica infiltre-se nas dinâmicas culturais, concorrendo para qualificar ainda mais os diversos agenciamentos estéticos, poéticos, produtivos e formativos, bem como as esferas políticas que os permeiam.

Marcada, simultaneamente, pela multiplicidade temática e singularidade das propostas autorais, a coleção Territórios de Criação apresenta um rico panorama de investigações realizadas por agentes que tornam suas práticas artístico-culturais porosas a formulações acadêmicas e vice-versa. Evidencia, dessa forma, a potência de pesquisas nutridas pelas vivências pessoais e experiências construídas em distintos contextos, apontando para um processo de retroalimentação entre fazeres do campo cultural e da academia. Nessa tessitura, expressões e linguagens culturais emergem, imbuídas de um pensamento que, de modo entrecruzado, contemporâneo e ancestral, entrelaça-se às problematizações que dialogam com elementos interseccionais como gênero, sexualidade, raça e etnia.

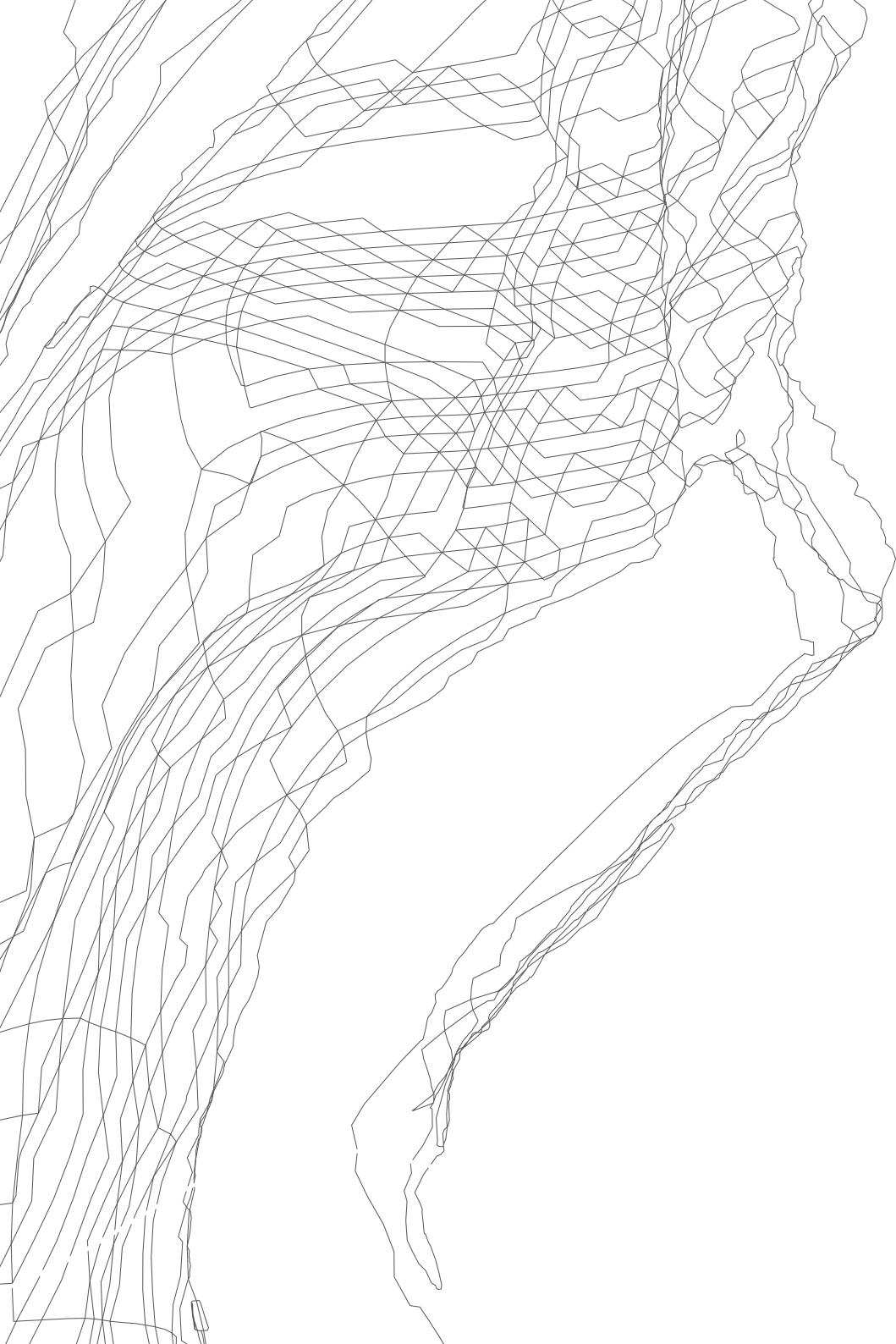
Esperamos, com a publicação da Coleção Territórios de Criação, estar dando mais um importante passo na direção do fortalecimento, ampliação e descentralização das ações voltadas

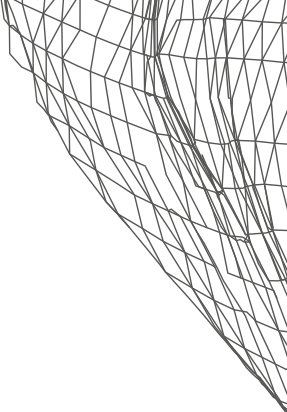
para a promoção do conhecimento e da formação em arte e cultura. Ao mesmo tempo, desejamos que a riqueza da produção epistêmica presente em seus volumes possa derramar-se sobre o campo cultural como a água que irriga e o adubo que fertiliza, reverberando nos agentes, em seus saberes, fazeres e agenciamentos. Em última instância, trata-se de uma forma de democratizar o acesso ao conhecimento, compartilhar sentidos, provocar o pensamento, movimentar a cultura.

Desejo a todas e todos uma excelente leitura!

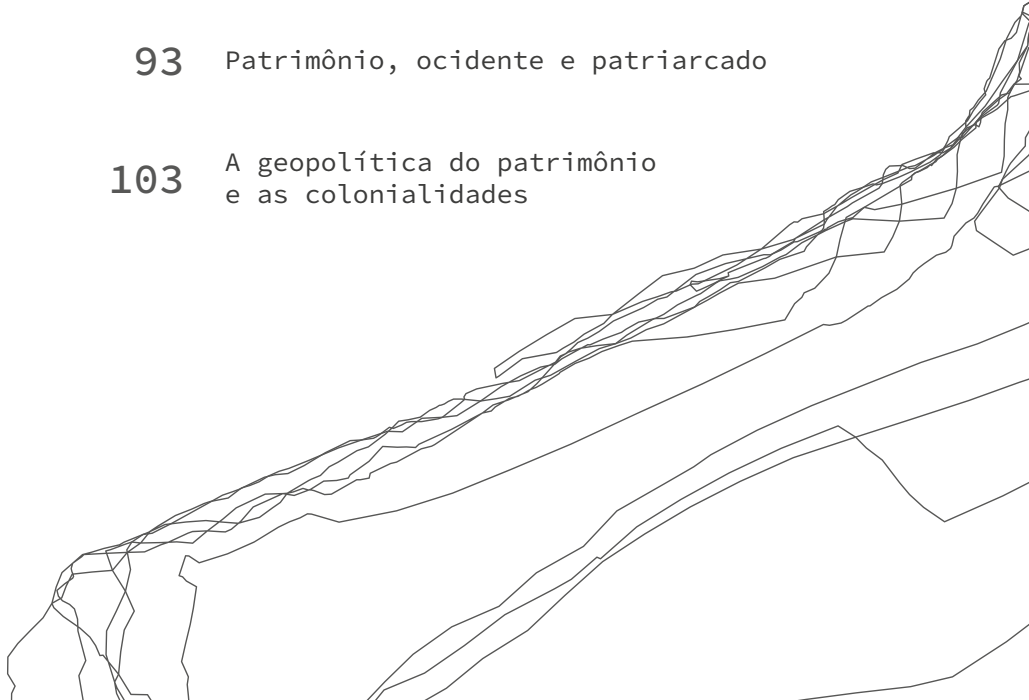
Ernesto Gadelha

*Coordenador da Coordenadoria de Formação,
Livro e Leitura da Secult Ceará*

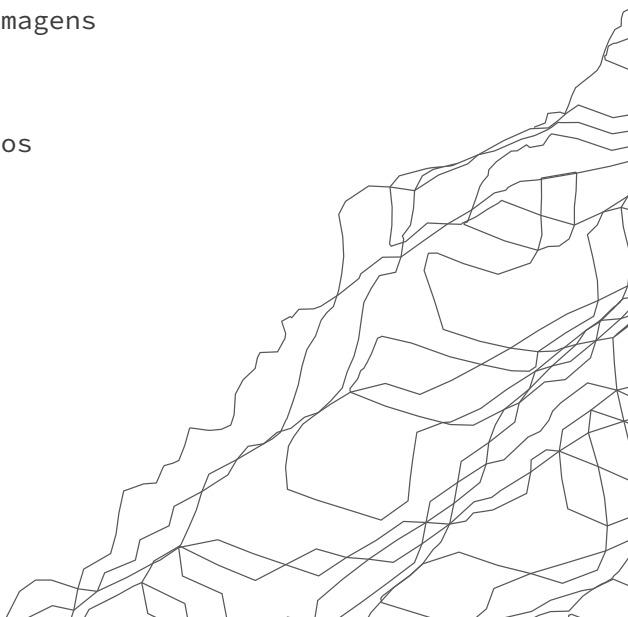


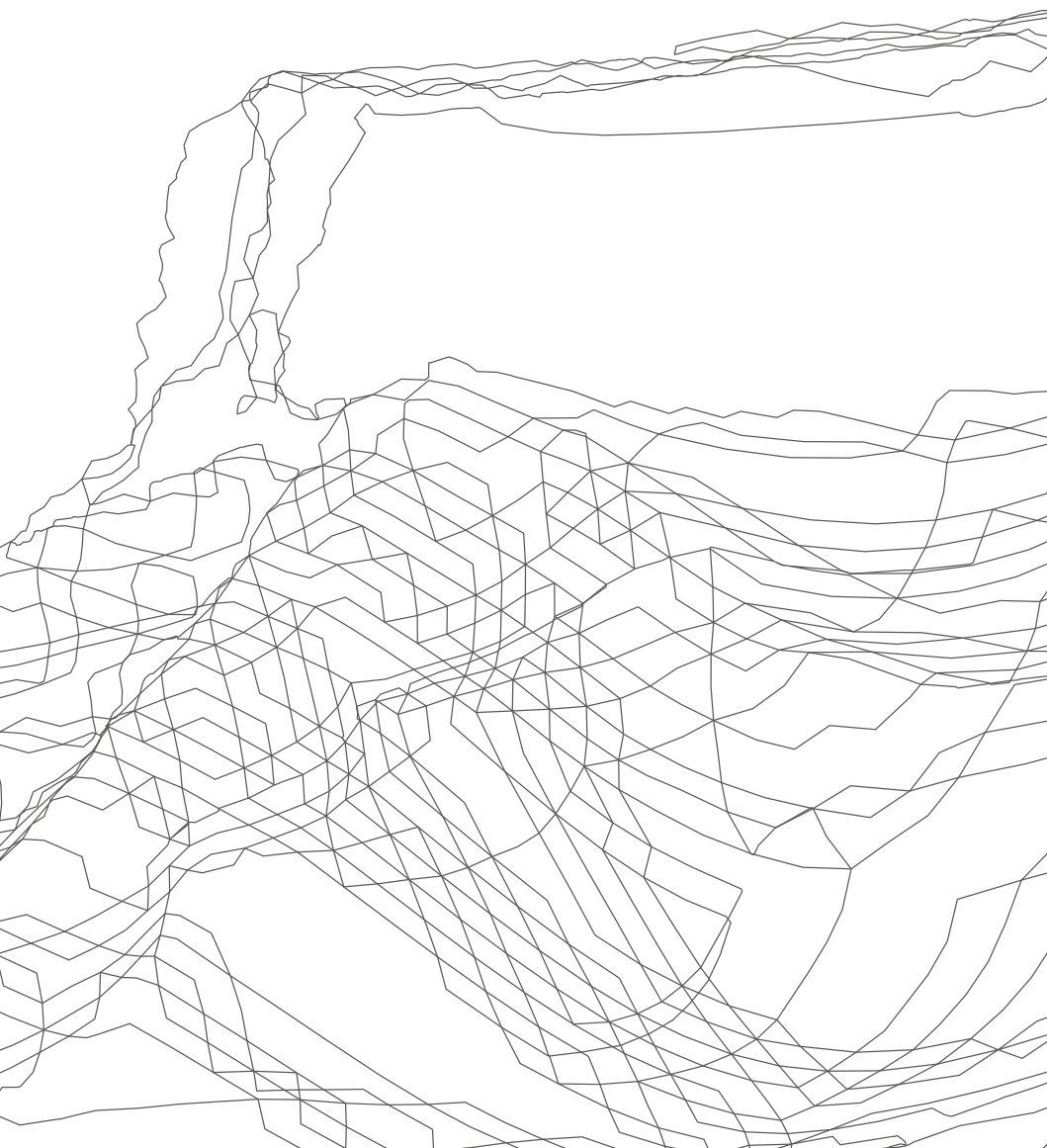


Sumário

- 21 Prefácio
 - 25 Começa quando o pessoal e
 o coletivo se encontram
 - 35 Esquecimento tem gênero e
 característica étnico-racial?
 - 53 Memórias coloniais,
 desinformação e alienação
 - 81 Caminhos para reparação
 - 93 Patrimônio, ocidente e patriarcado
 - 103 A geopolítica do patrimônio
 e as colonialidades
- 

- 131 Patrimônios em seus limites
- 159 Memoricídios, mulheres e culturas
- 193 Patrimônios e matrimônios:
dois projetos de memória em disputa
- 207 Matrimônios: memória ancestral
e retórica da (r)existência
- 233 Nos querem esquecidas,
mas somos resistências
- 239 Referências
- 262 Galeria de imagens
- 271 Agradecimentos





PREFÁCIO

Atualmente, vivemos um momento em que diversos pontos, ou diretrizes, vêm sendo colocadas em questão, em consequência de novos olhares que a humanidade, como um todo, tem produzido a partir de pesquisas e debates sobre as configurações sociais que antes eram naturalizadas. Essas pesquisas e debates estão mostrando que o mundo como um todo e a esfera humana em particular, possuem estruturas, eventos e normativas que não estão dentro dos modelos tradicionais de sociedade. Questões como a decolonialidade, gênero e preconceitos, vêm sendo expostas e ganhando novas perspectivas de pensar.

Muito é falado, principalmente no contexto brasileiro, nas formas diversas e não ortodoxas de ver os variados fazeres sociais, incluindo as ontologias de grupos originários, afrodescendentes e de outros grupos com menor poder dentro da sociedade. Outros olhares, com perspectivas próprias, sobre a realidade se fazem necessários e têm trazido discussões que aprofundam e delineiam os meandros sociais com maior profundidade. Questões como a decolonialidade, que contrapõem os preceitos eurocentrados de mundo e sociedade, indicam caminhos novos para entender as formas como as pessoas interagem. Daí, temas com concepções preconceituosas (machismo, homofobia, misoginia etc.),

estão sendo discutidos fora do olhar dos poderosos e incluindo os olhares dos oprimidos.

A discussão que se propõe tem início com a contraposição de uma postura colonial para uma decolonial. Aqui, a noção de memória começa a ser confrontada com uma outra maneira de ver o mundo e as formas com que ele é construído pelas pessoas, com as disputas informacionais (informação e desinformação). Com isso, a memória, enquanto uma construção realizada no presente, a partir de um jogo de narrativas, começa a ser vista de forma que os próprios atores sociais sejam os protagonistas dessas narrativas, instaurando-se um modo decolonial de sua construção.

Seguindo o desenvolvimento do texto, o conceito de patrimônio começa a ser discutido, incorporando outros meandros que fogem da concepção tradicional que seria esse conceito. No lugar onde as percepções de uma elite, que se pretende hegemônica, começa a ser contestada. Iniciando, desse modo, com uma reflexão sobre o que se entende por patrimônio no ocidente, confrontando sua noção com as suas limitações a partir do momento que distintos atores sociais se fazem ouvir. Essa discussão é reforçada pelo ideário de democracia, visibilizando os vários contornos de atores sociais que agem nessa construção. Assim, as diferentes formas como esse patrimônio é representativo de suas comunidades é questionado, o que vem trazer à baila o problema do direito humano à memória, que os segmentos sociais demandam e requerem.

A partir dessa revisão conceitual, socialmente centrada em um olhar decolonial e antimachista, inicia-se uma crítica às formas com que as mulheres foram e são silenciadas no processo de construção das memórias, instaurando a ideia de memoricídio, como estratégia de controle e poder social. Nessa ideia, entram as questões de lugar das mulheres na formação social e cultural dos grupos humanos. Atendendo aos objetivos do texto em geral, a constatação do memoricídio passa a ser discutida por meio das disputas dos projetos de consolidação das memórias, onde os conceitos de patrimônio e matrimônio refletem esse jogo de poder entre uma concepção patriarcal em oposição a uma concepção matriarcal que estruturam as disputas na sociedade.

Nessa disputa, apesar da predominância de um conceito de PATRImônio, o texto vem trazer outros elementos de um MATRImônio. Essa nova perspectiva tem como recurso um recuo no tempo para demonstrar como, apesar de uma imposição dominante, a visão matriarcal traz contornos que vazam da dominância patriarcal, onde elementos da ancestralidade fundamentam essa percolação de existência e resistência das mulheres na construção da sociedade, em suas diversas instâncias e momentos. Assim, essa ancestralidade matriarcal, estendida desde o passado até o presente, seria o fundamento da resistência ao discurso dominante centrado na patriarcalidade.

O texto de Vitória Gomes Almeida, que apresenta a discussão sobre uma nova concepção acerca das referências de

construção das memórias e das identidades, vem a contribuir com essa nova dinâmica que se instala no tecido social na contemporaneidade. A discussão que Vitória traz amplia a noção de como as mulheres, mesmo sob o julgo da opressão masculina, criam e tornam fundantes elementos que as trazem, hoje em dia, para o centro das formas de como entender e fazer a sociedade humana. Podendo afirmar que a contribuição desse texto está diretamente relacionada às necessidades atuais de visualizar o papel central que as mulheres desenvolvem no fazer humano, destacando que a inclusão das questões memorialísticas, que fundamentam um segmento social ou mesmo uma sociedade, só podem ser consideradas a partir da inclusão, simétrica, do olhar matriarcal.

Carlos Xavier de Azevedo Netto

Começa quando o pessoal e o coletivo se encontram

“Ao escrever, dou conta da ancestralidade, do caminho de volta, do meu lugar no mundo.”

Graça Graúna

Para falar da memória das mulheres, primeiro peço licença às que vieram antes de mim. Demorou muito, mas hoje compreendo que meu interesse pelo debate sobre memórias e patrimônios ultrapassa a dimensão político-social e sua evidente relevância para reparação e representatividade da memória de grupos sociais que historicamente têm sofrido opressões.

O caminhar, na vida e por essa pesquisa, me fez perceber como os silenciamentos e esquecimentos começavam dentro da minha própria família e que a busca por respostas do assunto era também o sopro das ancestrais querendo ser lembradas.

Começo compartilhando isso, uma vez que no âmbito da produção de conhecimentos que se propõem a ser descolonizados/decoloniais/contracoloniais/anticoloniais¹ é comum a menção do quanto a ciência nos condiciona a sempre olhar para outres, quando devíamos começar nos percebendo.

1 Coloca-se os diferentes termos juntos, compreendendo que as diferentes nomenclaturas não possuem o mesmo significado/conceituação, mas que apesar das diferenças políticas-conceituais, fazem parte, cada uma em seu lugar, de um movimento mais amplo que reconhece a relação da colonização com os saberes produzidos na ciência e a necessidade de pesquisas a partir de outros pressupostos.

Ignorar isso é continuar (re)produzindo a diferença colonial nas pesquisas acadêmicas², assim como significa ignorar como a experiência vivida é uma fonte de conhecimento indispensável para a produção de outros conhecimentos que questionem aspectos geopolíticos, raciais, de gênero, de classe, de sexualidade, de capacitismo e de tantas outras formas de opressões³.

Minha primeira leitura de um texto acadêmico sobre patrimônio ocorreu em uma disciplina da graduação em Biblioteconomia na Universidade Federal do Cariri (UFCA), cujo trecho ficou decorado tanto pela impressão que me causou, quanto por ser de autoria renomada, e portanto, é uma leitura frequente por ser recorrentemente citada em outros trabalhos, ao falar das origens do termo: “patrimonium”, oriundo do latim, tem sua etimologia proveniente da sociedade romana antiga e significava aquilo que pertencia ao pai (“pater” ou “pater familias” – pai de família), e que poderia ser transmitido para geração masculina seguinte como herança: bens móveis e imóveis, animais, e até mesmo pessoas, como escravos e mulheres⁴.

Escrevi várias vezes esse fragmento em muitos textos e sempre me sentia incomodada como na primeira leitura dessa informação. Cresci rodeada por mulheres, sobretudo minha mãe e uma tia, cujas histórias envolviam pouca escolarização, exploração ao serem empregadas domésticas nordestinas em Brasília, e no caso da minha mãe, preconceitos por ser mãe

2 Ochy Curiel (2022, p. 2).

3 Ochy Curiel (2020, p. 131).

4 Pedro Paulo Funari e Sandra Pelegrini (2006, p. 10).

solo; ao mesmo tempo via como elas se constituíam enquanto mulheres de personalidade forte, independentes e feministas aos seus modos - uma vez que compreendiam a importância da autonomia e direitos das mulheres.

Portanto, a ideia de usar um conceito que fala dos agenciamentos da memória, omitindo já na forma de nomeação a atuação de qualquer pessoa que não seja homem, sempre me incomodou e fez com que eu chegasse no doutorado querendo pensar sobre os mecanismos de dominação e controle da memória, que há mais tempo do que podemos contar, vêm silenciando e apagando da história, por exemplo, pessoas da classe trabalhadora como a minha mãe e a minha tia.

Pensar sobre isso me faz refletir sobre alguns lugares-comuns dos estudos de memória e patrimônio, como o de que “não há memória sem esquecimento”, que de forma geral pode fazer parecer que nessa relação indissociável entre um e outro seja natural que algumas coisas tornem-se esquecidas.

Porém, quando se fala de esquecimentos na história, memória e protagonismo das mulheres, falamos de um processo que está longe de ser natural, uma vez que está a serviço da dominação patriarcal e das colonialidades.

Em reflexões sobre esse tema, Gerda Lerner⁵ aponta que a contradição entre a centralidade e o papel ativo das mulheres na criação das sociedades e sua marginalização/esquecimento na história afetaram profundamente a psicologia das pessoas, consubstanciando o patriarcado no inconsciente coletivo da humanidade.

5 Gerda Lerner (2019, p. 29-31).

O poder patriarcal, a ação colonizadora e, com ela, as colonialidades, fizeram com que as mulheres, apesar de protagonistas de incontáveis eventos, marcos em diferentes períodos da história, fossem silenciadas, impedidas de estudar, escrever, decidir e controlar tanto as representações quanto as ausências de seus registros.

Sabemos que o esquecimento agrava-se com a intersecção dos marcadores sociais. Se tomarmos como exemplo “mulheres trans negras periféricas” e questionarmos qual o lugar delas na memória oficial do Brasil, a dificuldade de se lembrar de um nome, marco, monumento, ou qualquer outro elemento simbólico que rememore uma pessoa ou acontecimento não fala da sua inexistência, mas sim dos possíveis silenciamentos e apagamentos sofridos.

Gerda Lerner sintetiza esse processo nomeando-o como “dialética da história das mulheres”⁶ que fala da tensão entre a experiência histórica real das mulheres e a história registrada das mulheres. Consciente dessa dialética e que as reverberações de uma política de esquecimento das mulheres muda nossa forma de compreender, enxergar e se perceber no mundo, questionamentos para minha memória familiar foram despertados.

Filha de mãe migrante cearense para o Planalto Central, nasci e vivi até a adolescência entre Brasília (DF) e Valparaíso de Goiás, tendo contato com os referenciais familiares através das histórias que ouvia da minha mãe, das tias e do tio que também tinham migrado para lá. A mudança para o Cariri cearense, aos

6 Gerda Lerner (2019, p. 29).

treze anos, me fez viver o território das histórias e experienciar a relação com meu avô e minha avó materna.

Meu avô de 96 anos é um homem em que traços não apenas físicos, mas também subjetivos, evidenciam uma memória ancestral vinculada à sua avó, aplicado desde o seu roçado de cultivos variados em um sítio de Caririaçu ou no bairro Aeroporto em Juazeiro do Norte (CE), assim como na feitura de artesanatos de palha de coqueiro e couro, sendo este último, matéria-prima para o ofício que desempenhou por mais de setenta anos como sapateiro, grande parte dela vendendo na feira do Crato (CE), onde ficou conhecido como Mestre Hercílio.

Nas nossas conversas, é recorrente que meu avô conte as histórias de milagres do Padre Cícero, de como o Cariri possui lugares encantados que poucos conseguem acessar, de técnicas de plantar que dependem da fase da lua e da garantia da variedade de cultivos e de como sua avó, que carinhosamente chamava de Mãe Maria, detinha conhecimento de plantas e ervas que usava para curar e adoecer.

Dela o pouco que se sabe veio dos relatos do meu avô que, com as lembranças já turvadas pela idade, conta que foi pega “a dente de cachorro”⁷ lá pelas bandas de Palmeira dos Índios

7 Essa narrativa, que é bastante comum em diversas famílias do território conhecido há alguns séculos como Brasil, de ancestrais sendo pegas “no laço” ou a “dente de cachorro”, são testemunhos da violência colonial que muitas vezes se apresenta na história oficial como algo distante – ocorridos no período colonial, mas que na verdade ligam-se ao hoje e às violências cotidianas que continuam a se repetir: raptos, violências sexuais e feminicídios.

(AL)⁸, casando-se muito jovem e vindo para Juazeiro do Norte (CE) pela vontade do seu marido de estar perto de Padre Cícero, provavelmente em 1911.

A filha de Mãe Maria e mãe do meu avô, Germana Maria da Conceição, aprendeu a partejar e com sua mãe aprendeu os saberes das plantas: para dor de dente, gripes, problemas no estômago e até contraceptivos e abortivos para pessoas e animais (esse último sabia, mas não ensinava porque dizia que “Padre Cícero falava que quem mexia com isso iria para o inferno”).

O saber delas se encerrou nas duas e não foi transmitido para as filhas do meu avô, minha mãe e tias, que apesar de contar a história delas e suas experiências vividas, só me narraram sobre esses saberes por minha insistência em saber sobre. A sensação é que se tratavam de coisas que não cabiam nota ou reconhecimento. Foi aí que observei que nunca se referiram a elas como mezinheiras⁹. A informação que Germana era parteira foi dita, uma vez, por minha mãe, numa dessas conversas que tivemos.

8 Quando pesquisei sobre a história do lugar dessa mulher da qual a família descende, descobri que no final do século XIX, período que ela provavelmente nasceu e cresceu, um decreto publicado pela província de Alagoas, sob orientação imperial, extinguiu o aldeamento de Palmeira dos Índios sob a justificativa de que todos os indígenas da província estavam “assimilados” à população nacional (Dissertação de Luana Teixeira “Para além da “pedra e caco”: o patrimônio arqueológico e as içaças de Palmeira dos Índios, Alagoas”, p. 47). Buscava-se construir o mito da democracia racial.

9 Nome comum no Cariri cearense para se referir a mulheres que detêm conhecimentos de produção de remédios caseiros de simples manipulação e de efeito imediato, cuja base são produtos originados de plantas medicinais ou outros elementos de origem animal e mineral de fácil acesso (Dissertação de Bruna Dayane Xavier de Araújo “Raízes da Cura: Os Saberes e As Experiências dos Usos de Plantas Pelas Mezinheiras do Cariri Cearense”, p. 14-15).

Eu não sabia que o ciclo se repetiria comigo. Minha avó, Maria do Socorro, aprendeu a rezar aos quinze anos com uma rezadeira que morava próximo a sua casa e tinha reconhecido nela a missão da reza, ensinando-a as orações e as formas de cura por meio de preces.

Não por acaso, quando tinha quinze anos, minha avó me contou essa história. Eu tinha caído, machucado o braço, e ela tinha pegado um pequeno pedaço de pano e uma agulha sem linha, costurando o pano enquanto dizia: *“Vitória, o que eu cozo?”*, e eu respondia: *“Carne quebrada, osso rendido”*... Ao final da reza ela me contou da sua história com a rezadeira e que agora me ensinaria, sendo a oração que tinha acabado de rezar em mim a primeira que eu aprenderia.

Mesmo após repetir naquele dia várias vezes a oração, hoje não lembro como rezá-la. Na verdade, esqueci que tinha vivido isso. O vetor que rememorou o ocorrido aconteceu ao ter contato com uma rezadeira de fisionomia parecida com a de minha avó no Encontro de Saberes da Caatinga, em Exu (PE), no ano de 2020, poucos meses antes do início da pandemia de covid-19. Não fosse essa vivência, talvez essa lembrança ainda hoje estivesse esquecida.

Conto essas histórias porque “lembrar para o feminismo é um ato político”¹⁰, assim como acho curioso o fato de ter falado/escrito tantas vezes da seletividade da memória ao estudar patrimônios, mas acabar não percebendo como essa seletividade estava aplicada nas minhas próprias lembranças e nas lembranças dos meus familiares.

10 Debora Diniz e Ivone Gebara (2022, p. 114).

Foi a partir dessa consciência que o questionamento sobre as ausências nas memórias pessoais e da família começaram: Quem foi Mãe Maria? Quais os trânsitos que ela fez de Alagoas para Juazeiro do Norte e qual vida teve que abandonar? Quem era Germana, do que gostava, que saberes tinha? Por que dentro da própria família não eram lembradas? Quais outros silenciamentos e apagamentos ocorreram entre as diferentes gerações? O que não sabemos que esquecemos?

Por conta do processo de doutorado, as questões pessoais ampliaram-se para coletivas a partir do tema do patrimônio: como o esquecimento dos saberes das mulheres da minha família é um reflexo do esquecimento das mulheres nas sociedades? Por que não valorizamos os saberes e fazeres das mulheres? Onde estão as mulheres nos patrimônios? Os patrimônios podem ser utilizados para pensar as memórias das mulheres considerando sua etimologia, ontologia e epistemologia androcêntrica?

A tomada de consciência proporcionada após quase uma década de pesquisa acadêmica sobre patrimônios e o contato com outra mulher, me fez chegar ao conceito de matrimônios para pensar as memórias das mulheres, conceito que desenvolvo nesta obra.

Ria Lemaire que (re)descobriu essa palavra em um dicionário de francês do século XVI¹¹, compartilhou em suas pesquisas a informação da existência desse termo para nomear a memória das mulheres, suplantada pelo patriarcado no final da Idade Média, a partir de uma nova conotação que é a que

11 Ria Lemaire (2018).

conhecemos hoje: o casamento. Em seus estudos aponta que antes dessa acepção, o termo significava o “conjunto dos bens materiais e culturais pertencentes à linhagem feminina”.

Considerando essa noção e um quadro de reflexão baseado em estudos decoloniais, bem como de gênero e étnico-raciais, desenvolvo nestas páginas algumas reflexões sobre memórias coloniais e a necessidade de reparação, assim como discuto a construção sócio-histórica do conceito de patrimônio e suas contradições, defendendo mulheres como produtoras de culturas, memórias, resistências. Há ainda a apresentação de argumentos sobre matrimônios e memórias de mulheres, entendendo os matrimônios não como alternativa em substituição aos patrimônios, mas como uma outra possibilidade de nomeação e conceituação entre tantas possíveis.

Saindo da universalidade para a pluriversalidade, acredito que os matrimônios se constituem como um campo vasto para a pesquisa feminista decolonial, pois movem a pesquisar sobre as dinâmicas que promovem as obliterações e os silenciamentos. Mas movem ainda mais, para entender as resistências, as subversões, os afetos e as redes de intercâmbios, empreendidas por mulheres no passado e no agora.

Conectadas por uma memória ancestral que dismantela o tempo colonial que tenta apagar suas existências e resistências, as mulheres em práticas, saberes, conquistas e lutas têm conseguido permanecer. Mais de um século depois, Mãe Maria, minha tatara-vó, permanece. Tantas outras como ela, dismantelam um pouco da estrutura de opressão e deixam seus vestígios. Seus matrimônios.

Este livro em suas reflexões é por ela, por minha bisavó, por minha avó, por minha mãe e por minha tia. Por mim. Um contributo acadêmico para a memória daquelas que ainda virão, e que a esperança feminista sonha que possam experienciar um mundo sem essa opressão. Conectadas na memória ancestral, provooco a lembrar que nossos passos vêm de longe e que a caminhada para esse outro mundo ainda é longa, mas estar em movimento nunca é em vão.

12



Imagem 1 - Minha bisavó Germana Maria da Conceição. Parteira e Meizinheira.



Imagem 2 - Minha avó Maria do Socorro Gomes de Souza. Rezadeira.



Imagem 3 - Minha mãe Maria Luiza Gomes Almeida. Artesã.



Imagem 4 - Eu, Vitória Gomes Almeida. Professora, pesquisadora e brincante.

12 Fonte: Arquivo da autora.

Esquecimento tem gênero e característica étnico-racial?

“[...] invejo essa capacidade de crer no mistério sem ressalvas que minha avó e a beata Maria tinham. No entanto, como uma mulher nascida no final do século XX, eu faço a única coisa que poderia fazer para honrar a vida difícil que elas tiveram: escrevo e tento, assim, libertá-las do esquecimento.”

Dia Nobre

Juazeiro do Norte é uma cidade do sul cearense, considerada uma das mais importantes do interior do estado. É também tida como um dos maiores centros de religiosidade popular da América Latina, recebendo popularmente o título de “Capital da fé”.

Uma rápida busca no *Google* traz resultados sobre dados do IBGE de sua população de quase trezentos mil habitantes, notícias sobre empregos, política e, sendo uma cidade turística, de recomendações de lugares para visitar, em sua maioria igrejas católicas e o Horto, aí inclusos o Museu Vivo e a estátua do Padre Cícero.

A proeminência da cidade, que já foi descrita como “um insignificante povoado”¹³, vem sobretudo das romarias,

13 Monsenhor Francisco Rodrigues Monteiro, em 1891. Extraído da obra de Dia Nobre (2024).

fenômeno religioso ligado ao catolicismo popular, que movimentava anualmente uma média de 2 milhões de pessoas¹⁴. Os que participam desse deslocamento são conhecidos como romeiros, que peregrinam para pedir, agradecer, cumprir promessas, passear e realizar um rito de fé que atravessa gerações.

No centro dessa devoção e da história oficial da cidade, está Padre Cícero, considerado santo e protagonista no “milagre da hóstia”. A narrativa canônica conta o fenômeno em que uma hóstia transformou-se em sangue durante uma eucaristia realizada em março de 1889, ao ser ministrada para a Beata Maria de Araújo. O fato se repetiu inúmeras vezes e deu surgimento às peregrinações de pessoas de diferentes partes do Nordeste, mobilizadas para visitar a terra sagrada e o padre capaz de realizar graças.

O caminhar pelas ruas da cidade materializa a memória de Padre Cícero. Ele está em nome de lojas, nas estátuas colocadas nas vitrines e nos quadros de fotos pendurados nas paredes de estabelecimentos. Nomeia a praça central da cidade, está nas estátuas que lá existem, assim como denomina órgãos públicos, nomes de bairros, avenidas e escolas. Vira produto ao dar forma a garrafas de água ou de álcool em gel e estampa rótulos de velas ou vinhos, só para citar dois exemplos.

Ao estar na cidade, não há como não pensar em quem foi esse homem. Mas o que essa massiva representação oculta é que sua memória ganha destaque a partir do esquecimento de uma mulher: Maria de Araújo ou Beata Maria de Araújo.

14 Fonte: <https://diariodonordeste.verdesmares.com.br/ceara/romarias-de-juazeiro-do-norte-podem-se-tornar-patrimonio-imaterial-saiba-o-que-pode-mudar-1.3208395>

Mulher negra, nascida provavelmente entre 1862-1864, foi a quinta filha de uma família trabalhadora e que nunca frequentou a escola. Sustentava-se realizando pequenas costuras e, muito devota, participava do Apostolado da Oração ou Associação do Sagrado Coração de Jesus, cujas integrantes eram chamadas de beatas¹⁵.

Em sua vida de dedicação a Deus, teve o auge de sua trajetória espiritual com o fenômeno do sangramento da hóstia, que se somava a outras experiências místicas como estigmas (representações dos ferimentos de Cristo na cruz) que apareciam na cabeça, mãos e pés, visões e êxtases¹⁶.

No que se refere ao sangramento da hóstia, o fenômeno se repetiu durante diferentes dias em sucessivas semanas, ocorrendo quando Padre Cícero ou outros padres ministravam a comunhão para Beata Maria de Araújo. Ao cair em conhecimento público, passou a atrair pessoas de diferentes lugares e uma devoção a ela e aos panos manchados de sangue começou a ser instituída. Com o tempo, símbolos da devoção foram criados como medalhas e santinhos com seu nome e imagem¹⁷.

Apesar da sua centralidade nos fenômenos descritos, há um amplo desconhecimento dela hoje e desses acontecimentos se compararmos com Padre Cícero. Como moradora da cidade e pelo interesse em memória das mulheres, o esquecimento dela sempre me tocou. Em diferentes romarias, ao sair para fotografar e acompanhar as atividades desse período, vivenciei o desconhecimento de Maria de Araújo entre os romeiros: seja

15 Dia Nobre (2024, p. 17-18).

16 Dia Nobre (2024, p. 55).

17 Dia Nobre (2024, p. 18; p. 289).

ao expressar sua devoção ligada apenas ao Padre Cícero, seja ao não reconhecer sua imagem confundindo-a com outras beatas. Esse último aconteceu na Romaria de Finados, em 2017, no Museu Vivo, quando comentavam entre si se a imagem da Beata Maria de Araújo se tratava da Beata Mocinha.

Num caso mais recente, estive com um grupo de pessoas distribuindo a oração da Beata Maria de Araújo na Romaria de Candeias, em fevereiro de 2023. Durante a entrega, ouvia questionamentos: “*É oração de que beata?*”, “*Maria de Araújo?*”, “*É a oração da Benigna?*”.

Segundo a obra de Dia Nobre¹⁸, esse esquecimento/desconhecimento advém de um conjunto de fatores:

- Não reconhecimento da igreja que abriu um processo episcopal para investigar esses fenômenos extraordinários e define ao final que ela se tratava de uma “pseudomística, fabricante de milagres e inventora de imposturas”¹⁹;
- Campanha de desqualificação ocorrida durante a realização do processo episcopal associando Maria de Araújo ao diabo, alegando que ela era soberba, orgulhosa, dada a beber álcool, doentia e de temperamento fraco²⁰;

18 Dia Nobre (2024).

19 Dia Nobre (2024, p. 305).

20 Dia Nobre (2024, p. 307).

- Proibição da igreja de que romeiros e devotos da comunidade declarassem crença no milagre²¹;
- Reordenamento da fé que passa da Beata Maria de Araújo para Padre Cícero²²;
- Reclusão a uma casa de caridade para evitar contato com a grande quantidade de pessoas que a procurava, bem como diminuir as histórias que sobre ela circulava²³;
- Violação do seu túmulo e destruição dos restos mortais, dezesseis anos após sua morte²⁴.

Contextualizar brevemente esses fatos é importante, porque pensando na dimensão da memória e esquecimento a partir da Maria de Araújo e do Padre Cícero, o que foi preservado na história da cidade e do próprio fenômeno é absolutamente desigual.

Enquanto Padre Cícero está consagrado de forma pervasiva – no imaginário, no calendário oficial, na devoção e no espaço público (aí incluso o ponto mais alto da cidade em que se construiu um monumento branco de 27 metros), a memória da beata existe em poucos espaços e graças ao esforço contínuo de alguns grupos/movimentos, sendo muitas dessas conquistas bem recentes.

Assim, pensar o esquecimento de uma mulher negra que vivenciou fatos tão extraordinários no interior do sertão

21 Dia Nobre (2024, p. 294-295).

22 Dia Nobre (2024, p. 297-298).

23 Dia Nobre (2024, p. 257-262).

24 Dia Nobre (2024, p. 323).

brasileiro em um contexto pós-abolição é abordar o tema das disputas nas memórias e patrimônios, da qual historicamente tem dominado, nessa esfera, uma memória masculina branca e cis heteronormativa.

O problema da memória não se restringe ao contexto brasileiro e muito menos se trata de algo que ocorre sem resistências. É possível identificar essa constatação a partir dos movimentos de intervenção e insatisfação que partem do reconhecimento das desigualdades da memória que têm acontecido em diferentes lugares do mundo.

Um exemplo recente nesse sentido e de ampla repercussão ocorreu mais de um século depois, em um contexto territorial e geopolítico bem diferente da Maria de Araújo: George Floyd, Estados Unidos, em maio de 2020.

Vítima da violência policial em uma abordagem, seu assassinato repercutiu internacionalmente e fez eclodir manifestações²⁵ em diversos países. O movimento que além de questionar a violência do braço armado do Estado – a polícia em sua lógica militarizada – contestava a permanência do racismo estrutural, evidente em diversos âmbitos da sociedade, entre elas, nas memórias e patrimônios legitimados:

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

- Em Bristol, no Reino Unido, 2020, derrubaram e jogaram no fundo de um rio a estátua de Edward Colston, um traficante de escravos do século XVII²⁶;
- Em Boston, nos Estados Unidos, 2020, retiraram a cabeça de uma estátua de Cristóvão Colombo;
- Em Concepción, no Chile, 2020, derrubaram a estátua do colonizador espanhol Pedro de Valdivia;
- Em Cauca, na Colômbia, 2020, um grupo de indígenas da comunidade Misak, derrubou uma estátua equestre de um colonizador espanhol, Sebastián de Belalcázar;
- Em La Paz, na Bolívia, 2020, foram realizadas intervenções na estátua de Cristóvão Colombo, que foi banhada em tinta vermelha, e na estátua de Isabel - La Católica, uma saia típica das mulheres originárias do altiplano boliviano chamando de “Estátua da Chola Globalizada”.

Paulo Roberto Reis e Renan Archer denominam esses atos de práticas transmonumentais e as entendem como uma “mobilização da busca de um diálogo entre narrativas e imaginários através de uma tomada de ação contra monumentos de memórias problemáticas [...] composta de

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

conflitos e disputas sobre as narrativas dominantes, inclusive aquelas reproduzidas de forma visual”²⁷.

No debate público, as nomenclaturas giravam em torno de ser vandalismo ou reparação histórica, ou ainda, se era apagamento da memória ou reescrita da história, suscitando muitos debates sobre o tema, dividindo os que defendiam e os que criminalizavam a ideia de intervenção, destruição ou retirada desses monumentos.

Os diferentes pontos sobre o tema evidenciam as profundas e intrínsecas relações entre memória, esquecimento e sua dimensão política, que em situações histórico-culturais, nas quais predominam a cólera e a rebelião, fazem emergir uma exigência de passado tanto quanto se exige do futuro²⁸.

Assim, o movimento que se organizou questionando o racismo contra George Floyd, ampliou-se, problematizando como essa forma de opressão se manifesta em diversos âmbitos, e no âmbito das memórias e patrimônios ganhou repercussão em vários países, sobretudo nos que possuem passado colonial.

A partir daí, questionamentos sobre as políticas de memória e patrimônio e as escolhas de representação do passado foram feitas, reivindicando que a memória fosse revista, por ser subsidiadora de referências identitárias e culturais no presente - ao conter em suas dimensões materiais e simbólicas - aquilo que se quer expurgar.

27 Paulo Roberto Reis e Renan Archer (2022, p. 167-168).

28 Paolo Rossi (2010).

No caso dos países citados, com exceção do Reino Unido, que se trata de um país que colonizou outros territórios, todos os demais possuem passado de colonização, que envolveu invasões, genocídios e etnocídios, das quais inúmeras formas de opressão foram instituídas pelos países colonizadores, visando à dominação e controle dos territórios e seus povos.

Pensando em sociedades que são marcadas pela violência, como é o caso das mencionadas, o passado sempre retorna, e a cada retorno, novos marcos de referência são instituídos, com novas semânticas, novos convocados e convocantes, novos comportamentos e novas formas políticas, requerendo a necessidade de identificar suas diferentes formas de atualização²⁹, ou seja, se em um determinado momento histórico, a memória pode estar associada à formação de “comunidades de rememoração”, em outra geração pode significar a instauração de comissões de verdade e justiça³⁰, ou como se vinha argumentando, a memória pode estar ligada a contextos de manifestação e de insurreição popular.

Assim, o que esses movimentos de reivindicações trouxeram à tona foram os debates sobre o direito à memória, os usos do patrimônio, representatividade *versus* ausências/esquecimentos/silenciamentos, e a necessidade de um diálogo democrático que questione para quê, para quem, por que e por quem as expressões da cultura foram criadas e mantidas no espaço público.

29 Javier Alejandro Lifschitz (2016).

30 Javier Alejandro Lifschitz (2016).

Pensando isso e os últimos anos no Brasil, o país teve no que se refere à memória nacional, inúmeros acontecimentos que se não estão diretamente ligados, conectam-se no âmbito dos interesses divergentes quanto à proteção de bens, espaços e monumentos em detrimento de outros.

Quando se fala em contestação da memória, talvez uma das representações mais questionadas dos últimos anos, tenha sido a estátua do bandeirante Borba Gato. Como sinônimo de insatisfação pela exaltação de sua biografia em forma de monumento, inúmeras intervenções e protestos foram realizados, das quais cito algumas: em 2016, foi alvo de pichações; em 2017, mancharam de tinta a estátua; em 2021, foi incendiada e a autoria foi reivindicada pelo coletivo Revolução Periférica.

Apesar das sucessivas intervenções, demonstrando insatisfação de parte da sociedade com a representação personificada de uma determinada versão do passado, não houve diálogo: a estátua foi rapidamente restaurada e um intenso debate sobre vandalismo e apagamento da história foi iniciado.

Nessa discussão é importante salientar como parece haver diferentes formas de tratamento e celeridade no que tange à proteção da memória no Brasil a depender dos interesses e grupos ao qual se liga. Considerando os últimos anos, houve inúmeros incêndios em instituições de memória³¹ as quais cito as de maiores repercussões:

31 Fonte: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-45348664>

- 2010 – Acervo do Instituto Butantan;
- 2013 – Memorial da América Latina;
- 2014 – Acervo do Liceu de Artes e Ofícios em São Paulo;
- 2015 – Museu da Língua Portuguesa;
- 2016 – Cinemateca Brasileira;
- 2018 – Museu Nacional do Rio de Janeiro;
- 2021 – Cinemateca Brasileira.

Esses exemplos que só se referem a incêndios em instituições de memória que se localizam no eixo Rio – São Paulo, falam de uma memória que se perde, seja do primeiro hidrante fabricado no país, seja das produções audiovisuais brasileiras ou do fóssil daquela que possivelmente foi uma das primeiras mulheres a habitar o Brasil – fóssil Lucy, e mostram como a ausência do Estado em fornecer financiamento no campo da memória tem literalmente transformado em cinzas acervos que são irrecuperáveis.

No caso da estátua de Borba Gato e sua manutenção no espaço público sem um diálogo democrático que decida coletivamente qual o futuro da estátua, se liga ao papel heroico dos bandeirantes, presente na memória oficial, e que é sustentada pelas elites que ocupam os espaços de poder na cidade.

Em um estudo de Thays Piubel e Rafaela Mello, é discutido como o heroísmo dos bandeirantes é um mito que faz parte de uma tradição inventada, para o forjamento de uma história gloriosa em relação às bandeiras, em especial do estado de São Paulo.

Ao ter recebido entre o final do século XIX e o início do século XX, imigrantes de diferentes partes do mundo, São Paulo se tornou o estado mais populoso do país, desencadeando um movimento nacionalista de construção de monumentos grandiosos que idealizavam um passado mitológico regional³².

Para representar esse passado glorioso, escolheu-se os bandeirantes como heróis nacionais, responsáveis pelo desenvolvimento e progresso do Brasil. Entretanto, as autoras levantam que em diversos estudos realizados, foi identificado que diferente do que afirma a historiografia tradicional brasileira a mercadoria caçada pelos sertanistas eram os povos indígenas das mais variadas etnias, gerando o enriquecimento de certas famílias paulistas atreladas à escravização dessas pessoas. A documentação dos inventários e os testamentos da época atestam que assaltavam centenas de aldeias pelos sertões, capturando homens, mulheres, crianças nativas das etnias Araxás, Guaranis, Temiminós e Tupinaés.

É por esse histórico de escolha para representação do passado, que ainda hoje as estátuas ligadas aos bandeirantes e ao passado colonial não são exceção, um estudo realizado pelo Instituto Pólis³³, identificou as assimetrias na representação de homens brancos em detrimento de pessoas racializadas/mulheres:

Total de monumentos:	367
Formas humanas masculinas brancas	137
Formas humanas masculinas negras	4

32 Thays Piubel e Rafaela Mello (2021).

33 2020.

Formas humanas masculinas indígenas	4
Formas humanas femininas brancas	18
Formas humanas femininas negras	1
Formas humanas femininas indígenas	0

Pelos dados é possível identificar a preponderância de formas masculinas, e no referido estudo foram identificados pelos menos 14 monumentos representando momentos ou personagens controversos. Alguns muito conhecidos e já alvo de intervenções, como o Monumento às Bandeiras e outros não tão populares, como Padre Anchieta e a Cruz de Anchieta, Anhanguera, Duque de Caxias e Fundadores de SP, como pode ser observado na imagem seguinte:

34



Imagem 5 - Monumentos representando momentos/personagens controversos em São Paulo.

34 Fonte: Instituto Pólis, 2020.

A observação das imagens permite afirmar como elas foram criadas dentro do cânone da escultura naturalista, que ligadas a um tipo de idealização do espaço urbano, contam uma história apreensível ao longo do tempo que reproduz um modelo idealizado de cidade, na qual é comum que aqueles que detêm o poder e a influência intelectual, econômica e política pratiquem seus valores e os projetam³⁵.

No Rio de Janeiro, o inventário dos monumentos da cidade³⁶, indica a existência de mais de 350 estátuas e bustos de personalidades, com representações de pessoas da monarquia brasileira, generais, marechais, coronéis, monsenhores, ativistas, jogadores de futebol, cantores tais como Noel Rosa, Cartola e Cazuza³⁷. Este último, foi a única pessoa identificada nesse inventário enquanto pessoa LGBTQIA+, publicamente assumida, a estar listada entre os monumentos. Destacam-se roupas, postura e até mesmo as cores da estátua em contraposição com as outras formas de masculinidades majoritariamente representadas, conforme a imagem a seguir:

35 Paulo Roberto Reis e Renan Archer (2022).

36 Fonte: <https://monumentos.rio.br/inventario/>

37 Fonte: Estátua de Cazuza.



Imagem 6 - Em ordem de aparecimento: João VI; Marechal Castelo Branco; Cazuza; General Osório da Vila Militar.

As características observadas nas duas cidades a partir dos levantamentos encontrados, indicaram como a memória presente no patrimônio urbano (sob a forma de monumentos) desses dois lugares, acabam consubstanciando um determinado modelo de masculinidade que faz referência a uma virilidade belígera.

Como exemplo, cito aquelas vinculadas aos bandeirantes cujas representações possuem barbas, botas de cano alto, chapéus de abas largas, armas de fogo e/ou armas brancas e gibões³⁹; às ligadas ao clero estão caracterizadas pelas vestimentas de batinas e cruzes.

É nesse sentido de pensar os monumentos, que trago a reflexão de como “as representações e imagens de gênero constroem

38 Fonte: Inventário dos Monumentos, Rio de Janeiro.

39 De acordo com Paulo César Garcez Marins (2020), o processo de figuração do bandeirante ao longo do século XX foi caracterizado pela disseminação de uma série de convenções visuais, construídas coletivamente a partir de propostas formuladas no Museu Paulista, reforçadas por obras de arte encomendadas pela instituição desde 1903, que estabeleceram um conjunto de caracteres definidores dessa personagem, que foram sendo socialmente apropriados e, muitas vezes, reforçados pela própria instituição.

e esculpem os corpos biológicos não só enquanto sexo genital, mas igualmente moldando-os e assujeitando-os a práticas normativas que hoje se encontram disseminadas em nossa sociedade”⁴⁰.

Tais monumentos evidenciam a dimensão colonial no contar da história das cidades, e representam corpos que além de reforçar um ideal de masculinidade hegemônica, falam sobre o poder da supremacia masculina e patriarcal que situa a mulher gravitando em torno do homem, através de diversos sinais e marcas do masculino que estão projetadas nos espaços e edificações das cidades⁴¹.

Assim, Juazeiro do Norte, São Paulo, Rio de Janeiro, não são exceções, nem no país e nem na América Latina, no que se refere às desigualdades, à representatividade e ao esquecimento que se impõe a tantos grupos.

Esses exemplos explicitam múltiplas desigualdades. Se considerarmos o território brasileiro, mais da metade da população é composta por mulheres, e considerando aspectos étnico-raciais, mais da metade da população se declara como não branca. Assim, se é levado em conta as memórias presentes apenas nos monumentos, a memória materializada é inversamente proporcional às pessoas que compõem a maior parcela da população do território.

Os movimentos de contestação, acontecidos no Brasil e em diversas partes no mundo, evidenciam um entendimento

40 (Matos; Lopes, 2008, p. 62).

41 Joice Berth (2023).

coletivo da relevância das memórias nos espaços públicos, para garantia da representatividade, reparação e reconhecimento da existência de diferentes sujeitas/os históricas/os para além dos grupos comumente legitimados, e configuram-se como atos de resistência extremamente necessários que têm tido conquistas para o alcance de memórias mais equitativas.

No final das páginas deste livro, é possível ver imagens da estátua da Beata Maria de Araújo, inaugurada em fevereiro de 2023, e as primeiras estátuas de mulheres negras em Belo Horizonte, inauguradas em junho de 2024, que mostram as reverberações das lutas pelo direito à memória das mulheres no país.

Memórias coloniais, desinformação e alienação

“Possuo muitos objetos e artefatos e algumas obras de arte. Nenhum deles, nem mesmo os que eu herdei de meus pais ou recebi como presentes de familiares e amigos, me foi dado como uma maneira de reconhecer meu pertencimento. Não tenho um único objeto de Orã, na Argélia, onde meu pai e seus ancestrais nasceram e viveram até o fim dos anos 1940. Não tenho nada da Espanha, de onde os ancestrais da minha mãe foram expulsos em 1492. Não detenho nem mesmo os seus bens imateriais, como o ladino, a língua que os judeus falavam na Espanha [...] não foi passado para mim, porque minha mãe, que havia nascido na Palestina, aos dezenove anos foi transformada de judia palestina em “isralense”. Ela foi induzida pelo Estado recém-constituído a esquecer todas as línguas exceto o hebraico [...] O projeto nacional de me fazer naturalmente como israelense, que foi projetado em meu corpo e através dele, tinha como objetivo substituir visões imperiais anteriores sobre as formas de pertencimento e não-pertencimento a comunidades destruídas ou moldadas por meio da violência”.

Ariella Aïsha Azoulay

À medida que a cultura, e, por extensão, o patrimônio e a memória são amplamente debatidos nas agendas internacionais do século XXI como relevantes para o desenvolvimento humano e econômico, cresce nos debates públicos e acadêmicos a discussão do direito à memória de grupos sociais historicamente silenciados e negligenciados pelas políticas e pela historiografia oficial, como foi abordado no capítulo anterior.

Algumas pesquisadoras e pesquisadores têm refletido, a partir da proposta decolonial, sobre os elos entre a colonização, relações de poder impostas e as resistências. Um grande expoente nesse campo é Aníbal Quijano. Ele compreende que a Europa ocidental, a partir da colonização da América, se tornou sede central do controle do mercado mundial⁴² e impõe um domínio colonial sobre todas as regiões e populações do planeta, incorporando-as ao “sistema-mundo” e a seu padrão de poder⁴³.

Nesse processo, a Europa concentrou sob sua hegemonia o domínio de todas as formas de controle da subjetividade, como as culturas e os diversos modos de produção e compartilhamento de conhecimentos, através de algumas operações⁴⁴:

1. Primeiro, a expropriação das populações originárias dos seus territórios;

42 Considerando o atual contexto geopolítico, há outros países que disputam o controle do mercado mundial, entre eles Estados Unidos da América. Mas no período de reflexão de Quijano e considerando que ele fala a partir da colonização desses territórios, a Europa Ocidental é a sede.

43 Aníbal Quijano (2005).

44 Aníbal Quijano (2005).

2. Segundo, a repressão das formas de produção de conhecimento dos modos de vida originários, seja na África ou na América;
3. Terceiro, a coação das pessoas alvo da colonização a aprender a cultura dos povos dominadores em tudo que fosse útil para a reprodução da dominação, seja no campo da atividade material e tecnológica, seja no da subjetividade, especialmente a questão religiosa.

Para que essas operações fossem possíveis, o mesmo autor argumenta que foi desenvolvida uma concepção baseada em uma dicotomia entre colonizadores e pessoas a serem colonizadas que partia da ideia da raça como estrutura biológica na qual situava as pessoas do território das Américas, enquanto não brancas, e, portanto, em situação natural de inferioridade em relação aos colonizadores⁴⁵.

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

Nesse processo, surpreende o fato de se imaginarem e pensarem como diferentes/superiores ao restante da espécie,

45 Aníbal Quijano (2005, p. 117).

mas surpreende ainda mais terem sido capazes de difundir e estabelecer essa perspectiva histórica mundialmente na condição de categoria de pensamento hegemônica.

Outras autoras e autores debruçaram-se para a reflexão dos aspectos de dominação e de violência impostas pela experiência colonial, identificando as múltiplas formas de manifestação das colonialidades, ou seja, dessas relações desiguais de poder advindas da colonização, visando identificar seus efeitos.

Dentre esses, Walter Mignolo⁴⁶ acredita que a colonialidade do poder é atravessada por uma série de atividades e de controles específicos, tais como a colonialidade do conhecimento, do ser, do ver, do fazer, entre outras subcategorias, como exposto na imagem adiante sobre colonialidade do poder e formas de controle:

47

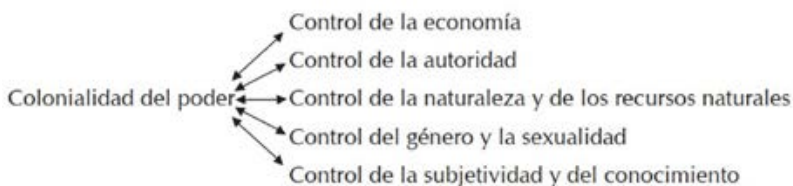


Imagem 7 - Colonialidades

46 2010.

47 Fonte: Walter Mignolo (2010, p. 12).

Já Catherine Walsh⁴⁸, classifica as colonialidades como colonialidade do poder, colonialidade do ser, colonialidade do saber e colonialidade da mãe natureza. Concordando com Quijano, ela define a colonialidade do poder como um sistema de classificação social, baseada em hierarquia racial e sexual, bem como identidades sociais de superior a inferior (brancos, mestiços, indígenas-negros).

Já a colonialidade do ser para a autora liga-se ao processo de inferiorização, subalternização e desumanização a que as populações dos territórios invadidos foram submetidas. A compreensão histórica mencionada em cartas, documentos oficiais e nas políticas implementadas nas colônias (e após elas), que descreviam essas populações como bárbaras, não civilizadas ou não modernas, são um exemplo dessa colonialidade.

A colonialidade do saber seria aquela que descarta a existência e a viabilidade de outras racionalidades epistêmicas, mostrando-se particularmente evidente no sistema educativo que vai da escola à universidade, bem como um fator estrutural na constituição dos Estados-nação⁴⁹.

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

O que isso acarreta é que negar esta relação antiga, espiritual e integral, explorando e controlando a natureza e

48 2008.

49 Catherine Walsh (2008).

destacando o poder do indivíduo civilizado moderno (que ainda é pensado em relação ao branco europeu ou norte-americano) tem procurado acabar com toda a base de vida dos povos ancestrais, tanto indígenas como afrodescendentes, e estimulado sua recriação a partir de práticas e políticas que acabam por gerar sua folclorização, exotização e “onguinização”, em que prevalecem o indivíduo e seu bem-estar individual-neoliberal⁵⁰. Baseada no pensamento das autoras e autores abordados até então, se pode sintetizar a partir da imagem seguinte:

51

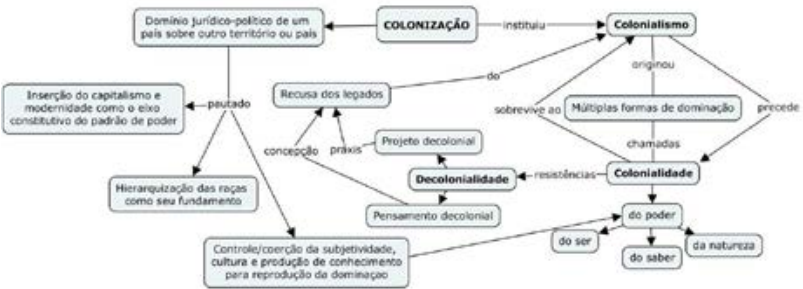


Imagem 8 - Mapa conceitual sobre colonização, colonialismo e colonialidades.

Articulando todas essas dimensões apontadas e agregando a ela a questão de gênero, María Lugones⁵² define o conceito de colonialidade do gênero em que afirma como a opressão de

50 Catherine Walsh (2008, p. 139).

51 Fonte: Elaborado pela autora.

52 2014.

gênero nas Américas é colonial e, portanto, capitalista, racializada e heterossexualizada. Criando a expressão “sistema colonial de gênero” afirma que é responsável por essa subjugação de pessoas racializadas.

Como já mencionado, as pessoas alvo da colonização já eram consideradas inferiores devido à classificação racial. María Lugones compreende que se deve acrescentar para análise desse sistema de inferioridade e superioridade imposto pela colonização o aspecto de gênero. Segundo ela⁵³, essa foi mais uma forma de opressão à qual pessoas colonizadas foram submetidas, uma vez que:

- Só eram considerados homens e mulheres aqueles que primeiramente fossem considerados humanos e civilizados;
- O homem europeu, burguês, colonial moderno tornou-se um sujeito/agente, apto a decidir, para a vida pública e o governo, um ser de civilização, heterossexual, cristão, um ser de mente e razão;
- A mulher europeia burguesa não era entendida como complemento do homem europeu burguês, mas como alguém que reproduzia raça e capital por meio de sua pureza sexual, sua passividade, e por estar atada ao lar a serviço dele;
- Os povos indígenas das Américas e os/as africanos/as escravizados/as eram classificados/as como espécies não humanas;

53 María Lugones (2014, p. 936-937).

- Desse ponto de vista, pessoas colonizadas eram vistas e classificadas como machos e fêmeas: machos tornaram-se não humanos por serem não homens, e fêmeas tornaram-se não humanas por serem não mulheres;
- Além disso, o que nomeamos hoje como sexualidades e identidades de gênero que não se adequam ao padrão heterossexual – muito presente em diversas etnias e povos originários – eram entendidas como aberrações da perfeição masculina.

A compreensão que a autora nos apresenta permite perceber como essas diferentes dimensões perpassam aspectos raciais e de gênero, explicando o porquê de várias desigualdades em voga hoje, entre elas, aquelas expressas no campo das memórias e dos patrimônios. As concepções hierárquicas de classificação dos povos dos territórios invadidos, que foram apresentadas, justificaram as transformações civilizatórias implantadas pelo colonialismo sob o argumento de salvação espiritual das almas e de levar a modernidade/civilização para esses povos.

Para tanto geraram uma colonização da memória ao implantar um sistema de gênero, raça, religião e referenciais identitários dos colonizadores em territórios que se organizavam a partir de outras concepções, que possuíam outros sistemas de crenças, línguas e vestimentas.

Essa imposição de referenciais identitários alterou as “noções de si das pessoas, da relação intersubjetiva, da sua relação com o mundo espiritual, com a terra, com o próprio tecido de sua concepção de realidade, identidade e organização social, ecológica

e cosmológica. Assim, à medida que o cristianismo tornou-se o instrumento mais poderoso da missão de transformação, a normatividade que conectava gênero e civilização concentrou-se no apagamento das práticas comunitárias ecológicas, saberes de cultivo, de tecelagem, do cosmos, e não somente na mudança e no controle de práticas reprodutivas e sexuais. Pode-se começar a observar o vínculo entre, por um lado, a introdução colonial do conceito moderno instrumental da natureza como central para o capitalismo e, por outro, a introdução colonial do conceito moderno de gênero. Pode-se notar como este vínculo é macabro e pesado em suas ramificações impressionantes. Também se pode reconhecer, com o alcance que estou dando à imposição do sistema moderno colonial de gênero, a desumanização constitutiva da colonialidade do ser⁵⁴.

Essa política colonial, que retirou desses povos o direito de serem sujeitas/os da história, impôs um esquecimento sistemático de tudo que lhes era significativo cultural e historicamente. Para sua implantação diversas estratégias foram utilizadas, como obrigação do uso da língua portuguesa, conversão e batismo, casamento interétnico, só para citar alguns exemplos.

Nesse processo, múltiplos esquecimentos compulsórios das culturas e memórias dos povos originários e da diáspora africana ocorreram. Régine Robin⁵⁵ afirma que os esquecimentos podem se manifestar de várias formas, tais como demolir, anistiar, apagar e substituir, os quais comento adiante:

- **Demolir** pode ser uma forma de destruir ocasionada por um fenômeno natural como terremotos e

54 María Lugones (2014, p. 938).

55 2016.

inundações, como resultado de guerras e bombardeios ou decorrente de atos de destruição programada;

- **Anistiar** seriam formas de esquecimentos sistemáticos resultantes de perdão, indulto ou absolvição a fim de acelerar processos de reconciliação, evitar novas guerras e conflitos e garantir a continuidade do Estado. Apesar de não apagar o passado, o torna fora do alcance público ao tirar um determinado fato da existência oficial;
- **Apagar** se manifesta por meio de diferentes tipos e propriedades, tais como silêncios e tabus que uma sociedade mantém e geram uma amnésia que não tem nada de legal ou regulamentada, mas talvez por essa mesma razão seja a que mais pese sobre o conjunto do tecido social. Nas suas palavras: “Há acontecimentos que não deixam traço algum nos arquivos, ou cujos arquivos foram destruídos ou perdidos, e mesmo se há algumas testemunhas ninguém está aqui para corroborar seus frágeis dizeres. Há acontecimentos que deixam traços em cujos arquivos são conservados, mas nenhuma narrativa lhe é incorporada, porque elas não interessam a ninguém [...]. Desaparecimento, volatilização, ausência de rastros. O mais estranho incômodo é o fato de que, quando não se presta atenção esse desaparecimento não é notado, exceto pelos mais próximos”⁵⁶;

56 Régine Robin (2016, p. 86).

- **Substituir:** oblitera-se o passado em favor de uma determinada versão, colocando “uma coisa no lugar de outra, em um lugar já habitado, de um antigo monumento, de um antigo texto, de um antigo nome”⁵⁷.

Assim, ao falar de memória, podemos dizer que ela se liga a acúmulos e permanências, mas também a perdas, arquivos, restos, lembranças e esquecimento⁵⁸, no entanto, todas essas formas de esquecimento, em particular a última, são formas de olvidamento empreendidas pelas colonialidades há mais de cinco séculos, cujas ações resultaram no memoricídio e epistemicídio sistemático dos povos originários e dos povos negros escravizados.

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

No Brasil, inúmeros são os processos de destruição dos lugares sagrados, atacados tanto em nome da falácia do progresso quanto pela intolerância religiosa. Trazendo exemplos desta prática de esquecimento por substituição, cito a região do Cariri cearense, local onde moro e produzo este trabalho, em que é conhecida a história de como a Igreja da Sé, situada na

57 Régine Robin (2016, p. 93).

58 João Gondar (2016).

cidade do Crato, foi construída sob o cemitério indígena Kariri⁵⁹, povo originário que habitava este território⁶⁰.

Em outro exemplo é possível mencionar cemitérios destruídos como uma estratégia de apagar a ligação ancestral desses povos com o território e atrapalhar processos de demarcação de terras: “Este é o caso dos Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul, onde antigos cemitérios indígenas têm sido sistematicamente destruídos com o propósito de apagar a memória e anular o patrimônio cultural dos povos originários naquela parte do país. Ao destruí-los de maneira proposital, os opositores dos povos originários querem suprimir provas materiais sobre a ocupação tradicional em terras indígenas ainda não regularizadas pelo estado brasileiro”⁶¹.

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

É possível pensar isso com a implementação de projetos de cunho desenvolvimentista que reiteradamente destroem

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

60 De acordo com o estudo “História do Cariri: um olhar sobre os indígenas da região, na obra de J. de Figueiredo Filho”, essa região “foi denominada de Cariri, por causa dos seus primeiros habitantes, os índios da tribo Cariri; ‘esta família foi encontrada ocupando uma área não muito extensa, que se estendia do sul do Ceará ao centro da Bahia e do oeste de Pernambuco’ [...]. Não podemos esquecer que estes indígenas eram nômades, eles estavam situados nos melhores sítios, nos lugares mais férteis, e ficavam até o momento em que era favorável para sua sobrevivência. Algumas vezes caímos no erro que só existia esta família de nativos nesta região, mas isto não é certo, pois viviam aqui também as tribos Gê, Tupi, Fulniê, Tarairiú e outras mais. Na maioria das vezes esses grupos entravam em conflitos entre si.” (Alexandre; Araújo, 2016, p. 5)

61 Jorge Eremites de Oliveira (2016, p. 156).

o meio ambiente e impactam esses povos, dado que as cosmovisões dos povos indígenas e das religiões de matriz africana têm seus símbolos sagrados e lugares de memória em conexão direta com a natureza.

Ailton Krenak⁶², ao comentar sobre o tema, diz não perceber essa separação já que para ele seu povo “Tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo que eu consigo pensar é natureza. Li uma história de um pesquisador europeu do começo do século XX que estava nos Estados Unidos e chegou a um território dos Hopi. Ele tinha pedido que alguém daquela aldeia facilitasse o encontro dele com uma anciã que ele queria entrevistar. Quando foi encontrá-la, ela estava parada perto de uma rocha. O pesquisador ficou esperando até que falou: ‘Ela não vai conversar comigo, não?’. Ao que seu facilitador respondeu: ‘Ela está conversando com a irmã dela’. ‘Mas é uma pedra’. E o camarada disse: ‘Qual o problema?’. Tem uma montanha rochosa na região onde o rio Doce foi atingido pela lama da mineração. A aldeia Krenak fica na margem esquerda do rio, na direita tem uma serra. Aprendi que aquela serra tem nome, Takukrak, e personalidade. De manhã cedo, de lá do terreiro da aldeia, as pessoas olham para ela e sabem se o dia vai ser bom ou se é melhor ficar quieto”.

De acordo com ele, só o observar da serra permite saber se é um dia de ficar atento ou se é um dia de celebração. Ele cita outras partes do mundo como Equador, Colômbia e Quênia onde relações como as vivenciadas em sua aldeia com as montanhas,

62 2019, p. 16-18.

rios e animais são possíveis, criticando o apagamento dessas narrativas diversas em detrimento de outras globalizantes que contam uma história única.

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

Para ele, os brancos não sabem lidar com sua própria memória nem quando ela faz parte da memória oficial, citando como exemplo a sociedade paulista: “a Pauliceia tapou de forma desenfreada seus cursos d’água, inclusive o rio Ipiranga, nas margens do qual foi proclamada a Independência do Brasil, sugerindo que não se tem sequer apreço por essa memória”⁶³.

Geni Núñez⁶⁴ afirma que isso ocorre porque as cosmogonias indígenas diferentes da ideologia colonial não estão baseadas em sistema de monoculturas como essa última está, que significa a imposição do Um, ou seja, de uma perspectiva única, antagoniza com o princípio da floresta, necessariamente múltiplo.

Em suas palavras: “Esse modo unívoco de existir só consegue se positivar na negatificação de outros seres, operando através de uma lógica parasitária. Nela, humano seria a negação do animal, civilizado a negação do selvagem, além de não haver

63 Ailton Krenak (2022, p. 21-22).

64 2021.

concomitâncias: nunca azul e rosa, masculino e feminino, humano e animal ao mesmo tempo. [...] Quando os colonizadores chegaram aqui, eles fizeram aquela pergunta aos nossos ancestrais: ‘têm alma ou não?’. Essa pergunta buscava verificar se nós éramos humanos ou se éramos bichos e apenas os primeiros poderiam ser catequizados, civilizados, tornados gente. Para nós, guarani, essa pergunta não tem essa resposta (Peralta, 2017). Sim, nós temos alma, mas o rio também, o milho também tem alma, todos os seres têm espírito e é por entender que eles são nossos parentes que os respeitamos. Não é porque nós indígenas temos uma especial sensibilidade inata com os demais seres, é que nossas histórias, nossas cosmogonias não são da monocultura do pensamento”⁶⁵.

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

O perigo de uma história única nas palavras de Chimamanda Adichie⁶⁶ é que elas simplificam a experiência individual, através de estereótipos, fazendo com que não se olhe para as muitas outras histórias que formam cada pessoa. Assim, a história única rouba a dignidade das pessoas e torna difícil o reconhecimento da nossa humanidade em comum.

65 2021, *online*.

66 2019.

Nota-se que esses aspectos da colonialidade são intrínsecos à discussão do patrimônio cultural uma vez que o ideal civilizador foi etnocida, racista e machista, ainda permanecendo profundamente arraigados nas sociedades latino-americanas. Os exemplos trazidos no capítulo anterior e neste, evidenciam isso.

A narrativa do descobrimento da história do Brasil apaga, segundo Susana de Castro⁶⁷, a contribuição cultural, política e histórica de indígenas de diversas etnias que ocupavam esse território, bem como de negras/os da diáspora africana. Ainda de acordo com a autora, as motivações desse apagamento ultrapassam dimensões unicamente etnocêntricas, ligando-se sobretudo aos fatores econômicos demandados pelo mercado capitalista global emergente. Para o sucesso da empreitada colonial foram necessárias não somente matéria-prima e força de trabalho, mas sobretudo a incorporação de suas relações econômicas em todas as partes do globo, fazendo com que não fosse possível aceitar outras formas de economia, ou de relações de trabalho, voltadas apenas para a garantia das formas de subsistência do grupo. O desterramento e a destruição da organização social dos povos originários com sua cultura e sistema de crenças atendiam necessariamente a um projeto econômico.

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

Pensando nas estátuas derrubadas, o discurso de iconoclastia ou apagamento da história não é adequado para explicar, quando

67 2020.

o que acredito que existe é um desejo de reparação histórica pelo passado de dor e de injustiças coloniais que mencionou-se anteriormente, bem como as configuram como um forte exemplo do espectro de um passado de violências que foi trazido à tona e suscitaram social, acadêmica e politicamente o debate das desigualdades presentes em âmbito econômico, político e simbólico.

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

Não é coincidência que nos anos de 2020 e 2021, em que ocorreram tantas reivindicações, sejam os mesmo anos de uma crise sanitária causada pela pandemia de covid-19, da gestão do governo Bolsonaro, que foi diversas vezes denunciado por crimes contra a humanidade⁶⁸, do agravamento das desigualdades sociais e de índices sem precedentes de destruição ambiental.

68 No Tribunal Penal Internacional e Corte de Haia, Jair Bolsonaro, presidente entre 2019 e 2022, foi denunciado:

- Novembro de 2019: “crimes contra a humanidade” e “incitação ao genocídio dos povos indígenas”;
- Abril de 2020: “crimes contra a humanidade por atitudes irresponsáveis na pandemia do coronavírus”;
- Junho de 2020: “crimes contra a humanidade por contrariar a OMS no combate da covid-19”;
- Agosto de 2021: “política anti-indígena atuando de forma deliberada para exterminar etnias”;
- Setembro de 2021: “genocídio, por sua atuação durante a pandemia do coronavírus”.

Tais ações, entendendo-as enquanto formas contemporâneas que subjugam à vida ao poder da morte, uma necropolítica⁶⁹, estão presentes também nesses esquecimentos, que podem ser nomeados de memoricídios uma vez que condenam à inexistência as culturas, memórias e identidades de pessoas que são alvo desse biopoder.

Refletir sobre isso faz despontar a necessidade de reparação histórica decorrente de um passado colonial, bem como salientar que múltiplas violências continuam sendo perpetradas no presente, dentre elas a falta de diálogo com setores da sociedade que reivindicam novas representações no espaço público.

Nessa linha de pensamento, Felipe Hoffmann e Maria Guiomar Frota⁷⁰ afirmam que se a sociedade não reconhece a realidade do dano e a necessidade de reparação manterá a opressão reduzida ao universo privado das vítimas, das famílias e de grupos afetados, aprofundando seus efeitos traumáticos, que podem gerar marginalização social e política, trazendo consequências danosas para o tecido social.

Para o processo de reparação, Grada Kilomba⁷¹ afirma que é requerida da/o sujeita/o branca/o para consciência de seus privilégios a passagem e superação de outros quatro mecanismos: negação, culpa, vergonha e reconhecimento. Somente após esses é que é possível chegar à reparação em que se atua de modo a retratar o mal causado pelo racismo, através da mudança de estruturas institucionais, agendas, espaços, relações subjetivas, vocabulários, em suma, do abandono dos privilégios.

69 Achille Mbembe (2018).

70 2019.

71 2019.

De acordo com esses processos, pode-se perceber aqui no Brasil o que ainda se vivencia por muitos grupos da sociedade, inclusive daqueles que atualmente ocupam o poder executivo: um estágio da negação da existência de um passado genocida, etnocida, racista, misógino, cujo legado colonial trouxe consequências nefastas ainda em curso no presente.

Nessa relação entre memória, trauma, silenciamento, colonialismo e colonialidade, Grada Kilomba⁷² fala da alienação que é ser “forçada/o a identificar-se com os heróis, que aparecem como brancos, e rejeitar os inimigos que aparecem como negros”, assim como comenta o “direito de não saber” como parte intrínseca das políticas de escravização: “[...] eu sei que meus antepassados são africanas/os, mas isso é tudo... o sistema de escravização não nos permitiu saber de onde nossas famílias vieram ou quem éramos: nós perdemos nossos nomes, nossas línguas... afinal, nós fomos vendidas/os por traficantes brancos para pessoas brancas”⁷³.

Assim, as ações dos grupos que reivindicam uma nova representação memorialística não podem ser reduzidas a vandalismo ou à substituição dos monumentos coloniais como forma de retribuir em igual medida todas essas violências mencionadas. Para refletir sobre o tema é preciso se aprofundar e questionar: Que informações existem nessas memórias coloniais? Destruir/derrubar/substituir as estátuas de colonizadores/escravocratas se constituem em apagamento da memória? É possível recuperar a memória de um passado que sofreu silenciamentos/apagamentos/substituições?

72 2019, p. 39.

73 2019, p. 179.

Para responder à primeira pergunta, entendo como os elementos da cultura como patrimônios materiais ou imateriais são documentos de memória uma vez que se tratam “de um conjunto de bens aos quais foi atribuído algum valor e que, por intermédio dele, foi disseminado, com a finalidade de informar sobre ele”⁷⁴, ou seja, esses bens culturais informam sobre as sociedades que os produziram, em suas técnicas, materiais utilizados, assim como as motivações, os valores e todas as dimensões políticas do que representar e do que esquecer. Por serem dotados de informação, esses bens culturais também podem ser dotados de desinformação e serem passíveis de outros problemas informacionais, reflexão que desenvolvo a partir de Fernanda Costa e Daniella Melo⁷⁵, que ao estudarem os liames entre informação, desinformação e racismo, contribuem com esse estudo ao afirmarem que:

1. do ponto de vista social, toda informação é determinada por suas condições de produção e, portanto, marcada por intencionalidades e relações de poder;
2. informar e desinformar estão ligados no mesmo processo de informativo em que a desinformação pode ser uma informação deliberadamente enganosa (*disinformation*) ou pode ser uma informação imprecisa, incompleta ou ambígua, percebida por quem a recebe em um contexto específico (*misinformation*);

⁷⁴ Giullia Crippa (2011, p. 58).

⁷⁵ 2021.

3. aspectos sociais, culturais e históricos influenciam na nossa compreensão da informação e no que percebemos como verdadeiro;
4. contextos sociais marcados pela desigualdade e assimetria de poder incidem no processo de construção de sentidos *gerando imagens dissonantes da/o outra/o e dos grupos que formam a realidade social, chamando a atenção para o caráter ideológico da informação;*
5. *desinformação pode levar* pessoas a se sentirem confusas, incertas, geram suspeitas, medo, preocupação, raiva, *alienação* e desempoderamento. Pode-se desconfiar do governo em suas instituições e serviços, afetando opiniões em relação a assuntos públicos, políticos e religiosos ou questões de saúde, científicas, ambientais e econômicas.

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

Isso acontece porque a desinformação possui uma dimensão material segundo Vignoli, Rabello e Almeida⁷⁶, que se refere à permanência e à força de enunciados que circulam socialmente. As/

76 2021.

os autoras/es afirmam que por conta do caráter social, material e público da informação, sua força pode condicionar, influenciar ou orientar ações e práticas das/os sujeitas/os. Argumentam ainda que a desinformação “pode se apresentar como uma imagem distorcida, invertida ou ‘avatar’ de algum referente criado ou idealizado”⁷⁷.

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

Explico melhor: considerando a estátua de 13 metros de Borba Gato em São Paulo, alvo de inúmeras manifestações/intervenções, acredito que dissemina uma pseudoinformação, pois nessas representações ele é um herói a ser exaltado, mas para isso ocorrer foi preciso ocultar as informações que ele foi um dos responsáveis pelo genocídio e escravização dos povos originários.

Nessa discussão, emerge a questão de como debater coletivamente qual narrativa/versão do passado é verdadeira, levando em consideração o contexto brasileiro de forte polarização e *fake news*/desinformações disseminadas sobretudo no âmbito da internet.

Vera Dodebei⁷⁸ afirma que: “o significado de Verdade vai depender do contexto em que a ideia está disposta”. Assim, o fato do Borba Gato ser considerado um herói digno de possuir várias

77 Richele Grengue Vignoli, Rodrigo Rabello e Carlos Cândido de Almeida (2021, p. 11).

78 2021.

representações no espaço público pode ter sido uma “verdade” aceita por aqueles que escolheram a sua figura para homenagear, decorrente muito provavelmente do fato de compartilharem, do ponto de vista ideológico, os mesmos valores para um projeto de desenvolvimento político e econômico que era escravocrata e, consequentemente, racista.

É por essa razão que recorro à Geni Núñez⁷⁹ quando afirma que para desconstruir negacionismos, e neste caso desinformação, “não basta atuar na dimensão da informação, apenas, mas [é preciso atuar] na própria barreira emocional que a ideologia colonial engendra”, requerendo de nós, enquanto sociedade, buscar outros elementos a considerar: “o combate ao negacionismo talvez não deva passar pela busca da verdade absoluta, mas valer-se de outros critérios. Se temos diversas narrativas de mundo, para além da simplificação verdade ou mentira, que outras perguntas podemos nos fazer? E se em vez do critério da verdade suprema nos inspiramos em pistas como: essa narrativa de mundo promove saúde? Essa cosmogonia inspira coletividade e partilha ou mérito e superioridade?”.

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

79 2021, *online*.

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

A manutenção de monumentos como esses, sem a devida mediação e sem o devido debate público de como proceder com essa memória, informa sobre a ausência de vergonha deste passado, ao legitimar vetores de memórias em praças, prédios públicos e que exaltam essas figuras aos dar-lhes nomes de ruas/escolas.

Também informa sobre a legitimação por parte do Estado em possibilitar sua permanência, o que por sinal, contradiz sua própria legislação, no caso do Brasil, que dá em tese a toda população brasileira o direito pleno à existência. Mas como existir plenamente, quando o espaço público está repleto de representações memorialísticas que exaltam os responsáveis pela destruição de seus antepassados, no caso de pessoas negras e indígenas?

Como já mencionado, essa alienação transcorre tanto ao “ser forçada/o a identificar-se com os heróis, que aparecem como brancos”⁸⁰ quanto por uma política sistemática de esquecimento que foi central no âmbito do colonialismo através de inúmeras medidas, tais como: catequização, imposição de nomes cristãos, obrigatoriedade do uso do português, separação no processo de escravização de pessoas do mesmo povo/etnia, só para citar algumas.

Nesse processo, a política de “não saber” informações sobre o passado que foi imposta a pessoas negras e indígenas privou seus lugares de sujeitas/os da história e desinforma sobre um

80 Grada Kilomba (2019).

passado indígena e afroreferenciado, no qual pessoas de gêneros dissidentes, religiosidades diversas e diferentes territórios, contribuíram para a formação do país.

A existência majoritária de representações de colonizadores, escravocratas e seus descendentes que ocuparam um papel nos espaços de poder compõe uma representação dominante na memória caracterizada por ser cisheteronormativa, masculina, branca e da elite, que afeta diretamente pessoas que não se enquadram na representação dominante, gerando crises identitárias. Já em pessoas que se enquadram na narrativa dominante, monumentos coloniais racistas e escravocratas podem contribuir para reforçar a branquitude, a cisheteronormatividade e o passado colonial.

Imersos em uma avalanche de informações disseminadas na escola, nos acervos e nas redes sociais, pela mídia, pelos monumentos; tendemos a ter acesso a informações e a patrimônios marcados pelas colonialidades, que tanto contribuem como resultam de um regime de informação⁸¹ racista, patriarcal, cisheteronormativa e capacitista.

Cecília Fonseca⁸² nomeia isso de pedagogia colonial que ensina sobre história e legado mediante um repertório a ser

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

82 2005.

exibido e visto: as diferenças entre raças, paisagens, vestimentas e artefatos, uma seleção criteriosa de elementos alegóricos que se encarrega de representar o corpo nacional.

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

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

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

hegemonia silenciadora de outros grupos e pela ausência de diálogo, visando uma revisão.

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

Caminhos para reparação

“[...] se não tivermos consciência das várias ascendências que coexistem dentro de nós, seremos brasileiros cindidos, com fendas existenciais, com vergonha, de cabeça baixa, sem autoestima. Estamos nos referindo a autoestima da nossa brasilidade.”

Ana Paula Brandão e Azoilda Trindade

Pluralizar as narrativas sobre o passado e, consequentemente, suas representações no espaço público, é ir em busca de uma política de memória reparadora. Considerando a responsabilidade do Estado em ter privilegiado um legado da memória colonial, defendo que um dos caminhos para a representatividade na memória seria a implementação de uma política nacional de reparação.

Para isso, o Estado precisaria considerar os diferentes grupos sociais formadores da sociedade e seu direito à memória, realizando um equacionamento complexo, cromático e pluridimensional, entendendo que não existe uma resposta única e inequívoca entre o que é reclamado pelos protagonistas/descendentes político-culturais e o que está posto na narrativa historiográfica⁸³.

Primeiramente, é preciso reforçar como a cultura e a memória não são cristalizadas, mas na verdade passíveis de transformação a

83 Napolitano (2020, p. 32).

todo momento porque seguem os movimentos dos acontecimentos e das ressignificações acontecidas nas sociedades.

Segundo, que uma política de memória/patrimônio se liga indiscutivelmente com o projeto de nação construído ou que se quer construir. Assim, deixar de reconhecer um determinado bem cultural, mudar seu nome, reformar um espaço ou retirar uma estátua não é algo novo, mas é algo que em alguma medida já está previsto nas legislações.

Quando pensamos na preservação e na gestão dos patrimônios brasileiros, por exemplo, ações de revisão já são previstas como revalidação, no caso de patrimônio imaterial e destombamento, no caso do patrimônio histórico:

- **Revalidação:** coleta de informações sobre um patrimônio cultural imaterial, particularmente sobre a situação em que se encontra após dez anos de seu registro como Patrimônio Cultural do Brasil⁸⁴. São considerados onze pontos levantando informações sobre: atualidade da referência cultural, forma de transmissão, registro e os planos de salvaguarda. Após instrução, pareceres e averbação, a decisão do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) é publicada na imprensa oficial, podendo o patrimônio imaterial ser revalidado ou ter revalidação negada, e nesse caso o registro do bem será mantido como referência cultural de seu tempo⁸⁵.

84 Iphan (2013).

85 Daniele Coelho, Silvia Zanirato (2016).

- **Destombamento:** uma pessoa do Executivo tem o poder de cancelar o tombamento, tal como instituído, em 1941, pelo Decreto-Lei 3.866 e em vigor até os dias de hoje. O destombamento foi regulamentado para que, em caso do interesse público se sobrepor ao interesse e função social do tombamento, este possa ter sua salvaguarda cancelada, ficando esta decisão a cargo do chefe máximo do Estado nacional⁸⁶.

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

Assim, na possibilidade de uma política nacional de reparação da memória, pensar a permanência ou modificação de bens culturais controversos/alvo de contestações a partir da compreensão de que já existe uma revisão periódica de bens culturais legitimados pelo Estado é um caminho que argumenta contra grupos que possam se colocar contra a reparação como algo que poderia gerar esquecimentos.

Para a realização de uma política nacional de reparação da memória, o princípio básico seria o diálogo entre diferentes setores – representantes de organizações da sociedade civil, coletivos e grupos, pesquisadores, interessados no assunto, e mestres e mestras – para formular quais narrativas do passado e qual projeto de futuro se deseja fomentar através da memória, por meio de:

86 Carolina Soares (2021).

- Realização de debates públicos, conferências de nível local a nacional;
- Levantamentos historiográficos sobre os territórios;
- Escutas ativas e sensíveis;
- Criação de comitês ou grupos de trabalho que discutam a formulação da política pensando a partir do território, assim como de experiências de reparação bem-sucedidas;
- Consultas públicas em que a comunidade argumente seus interesses e desejos.

Pensando no processo de reparação do ponto de vista da memória, uma saída viável para evitar o questionamento das possibilidades de apagamento seria a contextualização dos feitos de certas figuras históricas monumentalizadas, apontando suas contradições. Da forma como muitas representações estão no espaço público evocam uma imagem romantizada do passado, sem uma reflexão crítica à colonização e a todos os seus horrores.

Assim, a contextualização mostra-se como uma alternativa com intuito de evidenciar outras narrativas e contribuir no processo de reparação, uma vez que a “luta política por reparação histórica se recusa a engessar a memória e a história da escravidão e da colônia em museus e monumentos, e afirma a sua continuidade e duração no tempo. [...] A reparação da dívida histórica pretendida não está enraizada no passado, ela atravessa processos de mediações e ressignificações subjetivas, temporais e

interculturais por meio dos quais se tece uma contestação política e uma denúncia da raça como um construto histórico ficcional e como ferramenta de subjugação e conflito”⁸⁷.

Para pensar o tema de reordenamentos e contextualização da memória, evoco dois exemplos: o *Memento Park* em Budapeste e a preservação de estátuas coloniais contextualizadas em Maputo.

No caso húngaro, *Memento Park* foi inaugurado em 1993 para abrigar monumentos “descartados”, que foram erguidos em Budapeste durante o período de ocupação da União Soviética na Hungria, entre 1945 e 1990.

O parque configura-se com o refugio de um passado rejeitado, formado por uma coleção de objetos históricos que foram retirados dessa continuidade histórica que é presentificada ao estar no espaço público.

Esse passado rejeitado é colocado para viver sua contradição: as ruínas dos símbolos de exaltação de um regime que se dizia comunista são postas a serviço do capitalismo, em um parque que cobra ingressos para visita dos desses monumentos, cria uma loja de *souvenirs* com imagens de Marx, Stálin ou Lenin e promove através do turismo a preservação de um período histórico e sistema econômico que se quer recusar e esquecer.

87 Teresa Ventura (2021, p. 18-47).



Imagem 9 - Memento Park (à esquerda) e *souvenirs* com imagens de Marx, Stálin e Lenin (à direita).

O outro exemplo para reflexões sobre o reordenamento da memória fica em Maputo, capital de Moçambique. Essa cidade durante as décadas de 1930 e 1940 foi alvo de várias intervenções estéticas no seu espaço público, objetivando ‘monumentalizar’ e ‘portugalizar’ a cidade, respondendo ao seu *status* recém-adquirido de capital da Colônia. Ao redor destes monumentos ocorreriam práticas comemorativas, destinadas a conferir aos monumentos o estatuto de alegoria da nação portuguesa⁸⁹.

Antes da independência do país, durante a Revolução de 25 de abril, na década de 1970, ocorreu a derrubada/dano de muitas estátuas coloniais. Posteriormente, o governo moçambicano decidiu mudar a dinâmica adotada inicialmente, preservando a memória, apesar de contextualizá-la: estátua de Mouzinho de Albuquerque passou a ter uma pequena nota, a da

88 Fonte: <https://www.mementopark.hu/en/home/>

89 Vitor de Sousa (2019).

“Senhora da Cobra”, único monumento erguido em Moçambique no período colonial que retrata os moçambicanos, favoravelmente segue sem modificações, e a de Salazar, ex-ditador português, foi deslocizada de seu lugar original e posta na Biblioteca Nacional de Moçambique voltada para a parede como se os moçambicanos o pusessem de castigo⁹⁰.

91



Imagem 10 - Colagem antes e depois da estátua de Salazar, em Moçambique.

90 Vitor de Sousa (2019).

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

Com esses dois exemplos, pode-se perceber como um cenário de reivindicações ou de mudança política gera mudanças culturais que interferem em diversos âmbitos, dentre eles o espaço público e a memória nela manifestada.

Considerando que a memória é feita de vários elementos, sendo um deles “os restos”, evidencio as potencialidades de reaproveitar as ruínas e vestígios que sobram desses períodos históricos – como a derrubada de monumentos –, considerando as possibilidades “desses restos” em contar sobre as disputas de narrativas e contribuir para uma política nacional de reparação da memória, ou seja, a questão está em o que as estátuas ou seus restos podem contar, ressignificando-se de objetos de opressão para objetos emancipatórios.

No capítulo anterior, perguntei se: “É possível recuperar a memória de um passado que sofreu silenciamentos/apagamentos substituições?”. Reflexiono aqui a resposta pensando sobre permanências e resistências a partir do pensamento de Silvia Cusicanqui e a noção Ch’ixi do povo Aymara.

É difícil tentar traduzir uma noção que se origina de um povo que tem uma cosmoperspectiva diferente da ocidental, porque seus referenciais são outros. Mas tentando empreender a tarefa, para os Aymaras, a noção Ch’ixi possui diversas conotações, uma delas é a de ser o resultado da justaposição de duas cores opostas ou de forte contraste como branco e preto ou vermelho e verde, ou ainda uma espécie de cinza manchado. A mistura dessas cores torna confusa para a percepção a identificação de que cor prevalece. Para esse povo, na prática, se refere a duas cores que nunca se misturam completamente.

A noção Ch'ixi, como muitas outras concepções (*allqa, ayni*) obedecem à ideia Aymara de algo que *é e não é* ao mesmo tempo. Com característica simétrica, o Ch'ixi conjuga o mundo indígena com seu oposto, mas que nunca se mistura com ele⁹².

Fazendo uma analogia com o passado colonial do território que é conhecido como América Latina, pode-se depreender que por mais violentas e intrusivas tenham sido as ações do colonialismo, visando a apagar os povos indígenas e negras/os escravizadas/os, buscando converter a semelhança da Europa, as populações que aqui habitam são completamente diferentes daquelas.

Desse modo, assim como a noção Ch'ixi, *a população latino-americana ao mesmo tempo é* (devido a colonialidades) *um povo atravessado por referenciais coloniais e não é* (devido às resistências) *aquilo que os colonizadores idealizaram*, ou seja, não somos o que nossos ancestrais eram antes da invasão, mas também não somos uma reprodução dos países que nos colonizaram.

Essa concepção vai contra a ideia de hibridismo, proposta por Néstor Canclini⁹³, que parte do princípio de que os países latino-americanos são atualmente o resultado da sedimentação, justaposição e reticulação de tradições indígenas, africanas, da península ibérica colonial católica e das ações políticas, educacionais e de comunicação modernas.

Para Silvia Cusicanqui, o hibridismo pressupõe a possibilidade da mistura de dois diferentes, que gera uma nova terceira (raça ou grupo social), capaz de fundir as características de seus ancestrais em uma mistura harmônica e acima de tudo inédita.

92 Silvia Cusicanqui (2010).

93 1992.

Em seu ver a noção de “hibridez” proposta por Canclini parte de uma metáfora genética que conota esterilidade (“a mula é uma espécie híbrida e essa não pode procriar”), e, portanto, serve de exemplo para perceber que não é o hibridismo o termo adequado para pensar o que ocorre nas sociedades latino-americanas⁹⁴.

Partindo dessas noções, compreende-se que por mais que tenha havido silenciamentos/apagamentos/substituições na memória, ou seja, a colonialidade do ser, essa forma de opressão não foi capaz de destruir modos de ser, viver e existir que têm, desde a invasão de 1492, resistido à violência colonial.

María Lúgones⁹⁵ segue nessa linha de pensamento ao afirmar que a vitória da decolonialidade sobre a colonialidade é uma vitória infrapolítica, pois em nossas existências colonizadas, racialmente gendradas e oprimidas, somos também diferentes daquilo que a hegemônica busca nos tornar.

Assim, respondendo à pergunta feita anteriormente, apesar das tentativas de apagamentos da memória, é possível não somente recuperar essa memória subalternizada, bem como visibilizar, ressignificar e criar memórias a partir do processo de reparação: *“A possibilidade de uma profunda reforma cultural em nossa sociedade depende da descolonização de nossos gestos, de nossas ações e da linguagem com que nomeamos o mundo.* Retornando ao bilinguismo como uma prática descolonizadora permitirá a criação de um ‘nós’ de interlocutores e produtores de conhecimento,

94 Silvia Cusicanqui (2010).

95 2014.

que poderão dialogar posteriormente, em pé de igualdade, com outras fontes de pensamento e correntes da academia da nossa região e do mundo. A metáfora ch'ixi assume um ancestral duplo e contencioso, negado por processos de aculturação e 'colonização do imaginário', mas também potencialmente harmonioso e livre, através da libertação de nossa metade ancestral indígena e do desenvolvimento de formas dialógicas de construção de conhecimento"⁹⁶.

Problematizar os patrimônios legitimados, questionando acerca de quais, como, e para quem estão sendo salvaguardados⁹⁷ podem ser compreendidos como perguntas e práticas descolonizantes por possibilitarem respostas que fazem emergir reflexões sobre os usos do passado, suscitar narrativas divergentes das hegemônicas e provocar patrimônios de representação colonial.

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

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

96 Silvia Cusicanqui (2010, p. 70-71).

97 Carlos Xavier de Azevedo Netto (2008).

historicamente subalternizados possibilitando que sejam reconhecidos enquanto sujeitas/os da história.

Com esse intuito, o desafio para o patrimônio por ser uma forma de se relacionar com o passado e memória eminentemente ocidental é de ser uma prática descolonizadora e emancipadora, discussão essa que será feita no próximo capítulo.

Patrimônio, ocidente e patriarcado

“O *falocentrismo* é a marca da supremacia masculina e patriarcal que situa a mulher hierarquicamente, sempre gravitando em torno do homem. A sociedade é falocêntrica porque se organiza internamente à volta de todos os sinais e marcas do masculino, quer no que diz respeito à linguagem, quer em relação à sintaxe, à gramática e às próprias regras da lógica discursiva, mas também fálica porque atende a um inconsciente coletivo moldado pelo entendimento subjetivo do falo como elemento de poder, em alusão a nossa ancestralidade grego-romana presente no mito de Príapo, por exemplo.”

Joice Berth

Patrimonium é uma palavra surgida no âmbito da sociedade romana antiga, considerada um dos berços da civilização ocidental, para se referir a um domínio jurídico-político de homens cidadãos possuidores de propriedades. Expressa em sua etimologia “aquilo que pertence ao pai”⁹⁸, a noção era utilizada para definir a propriedade de um homem cidadão da elite romana, passível de ser transmitida para sua linhagem masculina.

98 Pedro Paulo Funari e Sandra Pelegrini (2006); Olgário Paulo Vogt (2008); Mario Chagas (2003).

Ainda nesse sentido, Dominique Poulot⁹⁹ explica que a norma do *patrimonium* exigia que os bens de alguém fossem oriundos da herança paterna, sendo malvisto interromper a cadeia de transmissão da instituição familiar. Fala-se do patrimônio nesse sentido como uma “incumbência familiar”, mas no contexto da Roma antiga cabe lembrar, era o *pater familias* que possuía poder não somente sobre os bens, como também sobre as pessoas da família, em que as mulheres não desfrutavam do mesmo estatuto legal¹⁰⁰ que os homens e, portanto, não compartilhavam dos mesmos direitos de transmissão¹⁰¹.

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

Conforme Pedro Paulo Funari e Sandra Pelegrini, o “conceito de patrimônio surgido no âmbito privado do direito de propriedade, estava intimamente ligado aos pontos de vista e interesses aristocráticos. Entre os romanos, a maioria da população não era proprietária, não possuía escravos, logo não

99 2009.

100 De acordo com Leda de Pinho (2002, p. 278-279), as mulheres nessa sociedade e período histórico estavam sempre sob tutela, pois eram consideradas incapazes para a prática dos atos da vida civil; necessitavam, sempre, de um tutor que lhes representasse os direitos na sociedade romana (tutela perpétua) e jamais podiam ocupar qualquer cargo público. No que se refere a patrimônios, as mulheres não poderiam exercer a *patria potestas* e, logo, não poderiam ser instituídas herdeiras de patrimônios vultosos.

101 Gabriela Isbaes (2022, p. 123).

era possuidora de *patrimonium* [...]. Não havia o conceito de patrimônio público. Ao contrário, o Estado era apropriado pelos pais de família. [...] O patrimônio era patriarcal, individual e privativo da aristocracia”¹⁰².

No decorrer dos séculos, o poder do *pater familias* não diminuiu. Pensando sobre a sociedade romana de séculos depois, Georges Duby¹⁰³, se referindo a essa sociedade italiana do século XV, menciona que o poder pertence em primeiro lugar, incontestavelmente, ao pai de família que tem autorização pela legislação a corrigir os seus, o qual usa em primeiro lugar sobre sua mulher.

Pensando esse mesmo período no âmbito do patrimônio e da memória, Françoise Choay¹⁰⁴ cita o período do *Quattrocento*¹⁰⁵ e afirma que a Itália exerceu um papel pioneiro para a primeira revolução cultural europeia devido à extensão da herança romana em diversos territórios para além desse país, bem como por sua forte proeminência econômica e política.

Do ponto de vista da memória, segundo a autora, há uma preocupação daquela sociedade com os edifícios e objetos, que ainda não eram chamados de monumentos históricos, mas sim antiguidades - derivada de “*antiquitates*”, palavra criada pelo erudito romano Varrão (116-26 d.C.) para caracterizar o conjunto de produções antigas da romanidade.

102 Pedro Paulo Funari e Sandra Pelegrini (2006, p. 11).

103 2009, p. 210-214.

104 2011.

105 Período do século XV, marcado por inovações artísticas e culturais.

Essas preocupações com a memória, assim como as demais reverberações do *Quattrocento*, influenciaram os países vizinhos da Itália¹⁰⁶ evidenciando como o lugar onde surge o termo patrimônio que continua sendo, nos séculos seguintes, um território onde se originam termos e formas de se relacionar com o passado e com a memória, que por seus aspectos geopolíticos influenciaram territórios muito além das suas fronteiras.

Na idade moderna, sobretudo no período das revoluções francesa e industrial, o patrimônio institucionaliza-se a serviço da formação dos Estados-Nações. Naquele contexto, a valorização voltava-se para a proteção do que hoje conhecemos como patrimônio histórico.

Muitos dos patrimônios legitimados e alvo de contestações enquadram-se nessa tipologia de patrimônio, uma vez que reforçam uma identidade comum, unidade e continuidade que homogeneizam a formação histórica que, como já discuti, é diversa.

A criação desse entendimento no patrimônio é estudada por Laurajane Smith¹⁰⁷ que afirma haver no campo patrimonial um discurso autorizado. Esse discurso funciona assim: para além da etimologia ligada ao domínio masculino, ela afirma que o campo epistemológico do patrimônio, ou seja, suas teorias, conceituações e entendimentos, foi desenvolvido por homens europeus brancos e da elite, o que determinou não somente as definições iniciais do conceito, mas também construiu caminhos pelos quais as futuras concepções seriam desenvolvidas.

106 Françoise Choay (2011, p. 17).

107 2008a.

Essas conceituações e entendimentos compõem o que ela chama de discurso patrimonial autorizado, ou seja, apesar de haver diferentes definições feitas por diferentes pessoas, todas elas estão dentro de uma mesma perspectiva que enfatizam:

- A materialidade e pressupõe um valor universal inato do patrimônio;
- Que delinea e reproduz um consensual ponto de vista de nacionalidade advindo da história nacional;
- Que afirma quem são os especialistas em patrimônio que devem agir como guardiões do passado para proteger e manter os sítios patrimoniais e os valores patrimoniais, para que possam ser transmitidos “para as futuras gerações”.

Além das dimensões anteriores, Laurajane Smith aponta que esse *“é um discurso desenvolvido não apenas em um contexto temporal e histórico particular, mas também com um particular contexto social. As experiências sociais e culturais das classes média alta e dominante europeias, que dominaram os grupos profissionais que se defenderam e se preocuparam com a preservação dos monumentos históricos, também corroboraram este discurso. Subsequentemente, o discurso foi construído não somente sobre valores e preocupações profissionais, mas também sobre certa classe e experiências de gênero com valores sociais e estéticos”*¹⁰⁸.

108 Laurajane Smith (2008a, p. 162, tradução e grifo nosso).

Esse discurso que molda a prática profissional da gestão e conservação do patrimônio, por meio de uma gama de variações nacionais, tem suas origens no século XIX simultaneamente à ascensão do nacionalismo e do liberalismo na Europa. Desenvolvendo-se a partir dos debates sobre a conveniência da conservação *versus* a conveniência da restauração, teve figuras proeminentes nesse debate na Inglaterra, através de John Ruskin e William Morris. Segundo a autora citada, ambos defendiam a proteção de bens culturais com determinadas características, sendo grande parte construções datadas de antes do século XV, constituída basicamente por igrejas e casas da elite rural.

Nos Estados Unidos, um movimento de conservação semelhante foi apontado por Laurajane Smith¹⁰⁹, que observou ter sido desenvolvido a partir do movimento de classes abastadas em contextos de mudanças políticas e sociais. Isso denota como o movimento conservacionista buscava “salvar” algo dos períodos de transição, conservando através dos patrimônios a valoração de pessoas e seus modos de vida, como quando lançou campanhas de proteção focadas na preservação de casas senhoriais de homens historicamente importantes, como George Washington e Andrew Jackson.

Pensando na constituição de discursos e conceitos sobre o patrimônio, existe, para além de Ruskin e Morris, uma série de homens que são oriundos de diversos países da Europa ocidental, tais como Itália, Grã-Bretanha, França e países germanófonos:

109 Laurajane Smith (2008b).

- Aubin-Louis Millin (1759-1818);
- Antoine-Chrysostome (1755-1849);
- Eugène Viollet-Le-Duc (1814-1879);
- Alois Riegl (1858-1905);
- Gustavo Giovannoni (1873-1947).

Considerando esses nomes, o que se pode observar é como do século XVIII ao século XX inúmeros homens consagraram-se como pensadores que contribuíram para a compreensão do patrimônio e das políticas formuladas em diferentes partes da Europa.

O problema desse monopólio europeu e masculino é que entendendo o patrimônio como um processo que abarca um conjunto de ações não neutras que podem ser utilizadas por determinados grupos como um instrumento de poder¹¹⁰ para a legitimação de versões do passado e para conformação de identidades, ter um grupo tão restrito pensando sua concepção possui como resultado a limitação nas formas de pensar o patrimônio, e por consequência, a relação estabelecida com a memória, o tempo, a gestão e as escolhas do que preservar ou não.

Correlacionando os estudos do patrimônio com as inúmeras reflexões produzidas nos últimos anos sobre eurocentrismo, colonialismo e colonialidades, o que o discurso patrimonial autorizado demonstra é que na constituição do campo patrimonial

110 David Harvey (2001).

há além de suas etimologias androcêntrica e patriarcal a presença da colonialidade do poder¹¹¹ e da colonialidade do saber¹¹².

Essa discussão interessa porque além de evidenciar como o conceito de patrimônio, em seus entendimentos e usos, foi por muito tempo um campo de dominação exclusivamente masculina e do Norte Global, conecta-se à discussão de gênero por uma dupla ausência: de mulheres e pessoas LGBTQIAP+ contribuírem para a constituição e consolidação do campo tal como os homens fizeram nos séculos XVIII a XX, assim como na etimologia do termo que se liga ao grupo hegemônico já apontado.

O passar do tempo provou ser insustentável essa noção mais restrita de patrimônio, presente no discurso patrimonial autorizado que, a partir das críticas feitas, foram sendo criadas novas classificações ou adjetivos, na tentativa de contemplar suas complexidades, tais como: mundial, internacional, nacional, local, histórico, artístico, natural, móvel, imóvel, tangível, intangível, material, imaterial, etnográfico, arqueológico, paisagístico, genético, tesouro vivo, entre outros.

A profusão semântica evidencia que, sendo uma construção social, o patrimônio reflete conceitual e politicamente o tempo, o lugar, as teorias, as metodologias e os aspectos políticos de

111 Para Quijano (2005), a colonialidade do poder é um padrão de poder que tem origem e característica colonial, mas que extrapola o colonialismo que ocasionou a classificação social da população mundial de acordo com a ideia de raça, e uma construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial.

112 Se trata, segundo Catherine Walsh (2008), das perspectivas eurocentradas que descartam, subalternizam e invisibilizam a existência e viabilidade de outras racionalidades epistêmicas. O sujeito de conhecimento é o homem branco, cisheteronormativo do Norte Global.

cada período histórico. Nesse sentido, as ressignificações sofridas a partir da incorporação do conceito antropológico de cultura, assim como da perspectiva de alteridade, fizeram com que o termo ganhasse uma forte amplitude, que ao invés de sanar os questionamentos, multiplicaram-nos.

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

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

Apesar dessa palavra ter sido conceituada inúmeras vezes sob diferentes prismas, tendo uma acepção distinta do que sua etimologia evoca, e com a contribuição nos últimos anos, de mulheres, pessoas negras, indígenas e LGBTQIA+, a observação que faço vem das heranças coloniais-patriarcais que ainda assim são intrínsecas ao patrimônio, pois como lembra Grada Kilomba¹¹³: “a língua por mais poética que possa ser, tem uma dimensão política de criar, fixar e perpetuar relações de poder e violência, pois cada palavra que usamos define um lugar de uma identidade”.

113 2019, p. 14.

De uma perspectiva de gênero, usar numa mesma frase a expressão: “patrimônio das mulheres” me parece contraditório, tendo em vista sua etimologia e construção histórica já explicitadas. Mas antes de pensar nas contradições de gênero, discutirei no próximo capítulo que, apesar das revisões, da presença de outros grupos atuando no entendimento e política patrimonial, ainda assim, as contradições, por ser um conceito forjado no pensamento ocidental, provoca inúmeras contradições.

A geopolítica do patrimônio e as colonialidades

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

Albert Memmi

No contexto do pós-guerra do século XX, além dos especialistas e dos Estados-Nação, a definição do conceito e o fomento das políticas patrimoniais passaram também a ser desenvolvidos pelos organismos transnacionais recém-criados para a promoção da paz. A Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), por exemplo, surge no final dos anos 40 colocando a cultura, particularmente o patrimônio, no centro das suas ações¹¹⁴.

114 Aurélie Elisa Gfeller (2015).

A progressiva institucionalização do patrimônio por essa agência faz parte do capitaneamento da UNESCO de discussões ocorridas mundialmente “no que diz respeito a um conjunto de ações e propostas de regulamentação, definição e normatização da categoria cultura em face das profundas transformações ocorridas no final do século XX”¹¹⁵. Esse protagonismo da UNESCO gerou, por consequência, influência nas políticas de estado dos países signatários, que começaram a reproduzir no âmbito das suas políticas de cultura e de patrimônio, os entendimentos, normativas e recomendações definidas nas instâncias transnacionais.

Pensando num ponto de vista histórico, a formulação do discurso patrimonial deixa então de ser majoritariamente realizada por figuras individuais, como foi abordado no capítulo anterior, para ter também um caráter coletivo na medida em que os grupos de trabalho, cátedras e comissões dos organismos internacionais são compostos por pessoas de vários países signatários.

Com essa mudança, as relações de poder incorporadas desde as definições de patrimônio presentes nas políticas, recomendações e tratados elaborados pela UNESCO, por exemplo, passam a incorporar mais fortemente as disputas geopolíticas e de *soft power*¹¹⁶ que estão presentes nas relações entre os Estados e que existem no âmbito das relações internacionais, ou seja,

115 Elder Patrick Maia Alves (2010, p. 540).

116 Cunhado por Joseph Nye, o “*soft power*” ou “poder brando” é a habilidade que um país pode ter ou não para influenciar os outros a fazer o que esse país deseja pela influência em vez de coerção. O poder coercitivo (*hard power* ou poder bruto) estaria ligado à dimensão bélica/militar e às sanções econômicas, enquanto o “poder brando” instrumentaliza, por exemplo, a cultura, a música ou a arte para gerar influência sobre outras nações por meio da atração ou indução, em vez de coerção ou pagamento.

países com maior capital político, consequentemente, têm mais poder na definição das diversas dimensões do campo patrimonial.

Como um país de maior capital político, a influência dos EUA – que naquele contexto já se destacava como potência econômica e militar – se somava a da Europa ocidental e influenciava o texto da Convenção do Patrimônio Mundial de 1972¹¹⁷ ao definir o patrimônio natural e cultural em um único instrumento internacional, ainda que estivessem como categorias ontológicas separadas¹¹⁸.

Na conferência, o entendimento consolidado estava em identificar e fomentar o patrimônio em seu duplo aspecto cultural e natural, ideia advinda de uma outra conferência realizada em 1965 na Casa Branca, nos Estados Unidos. Com o documento ratificado, a Conferência de 1972 configurou-se como um instrumento que visava promover ações de estímulo para a cooperação internacional, em prol de reforçar a compreensão das “formas como as pessoas interagem com a natureza e a necessidade fundamental de preservar o equilíbrio entre os dois”¹¹⁹.

Nas décadas seguintes, inúmeras outras conferências foram realizadas. A participação de tantos países contribuindo a partir dos seus especialistas, na proteção e gestão dos bens culturais, ampliou a concepção de patrimônio cultural.

117 Para consultar o documento, acessar: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ck-finder/arquivos/Conven%C3%A7%C3%A3o1972.pdf>

118 Aurélie Elisa Gfeller (2015, p. 369).

119 UNESCO (2021a).

Apesar dos diferentes entendimentos, a noção compartilhada é de que os bens culturais reconhecidos eram de propriedade universal, por serem parte integrante do legado a ser transmitido para as gerações futuras da humanidade.

Essa noção de patrimônio como “bem comum da humanidade” trouxe contradições. Em 1970, foi aprovada a “Convenção relativa às medidas a serem adotadas para proibir e impedir a importação, exportação e transferência de propriedades ilícitas dos bens culturais”¹²⁰, cujo objetivo estava muito menos focado em falar da universalidade do patrimônio, e muito mais interessado em delimitar a propriedade dos bens culturais dos Estados-membros da UNESCO, visando protegê-los da importação, exportação e transferência ilícita.

A preocupação desse documento era fornecer subsídios para que os países signatários preparassem projetos de leis/regulamentos de proteção ao patrimônio cultural, incentivando entre outras coisas a produção de um inventário nacional de bens sob proteção, cuja exportação constituiria um empobrecimento do patrimônio cultural nacional daquele país¹²¹.

Quase cinco décadas atrás, já existia o reconhecimento do grave problema da apropriação e transferência ilícita de bens culturais, presente em vários países, sobretudo naqueles com histórico de colonização, conflitos e/ou guerras. Se nos outros capítulos falei dos esquecimentos impostos e da imposição de referenciais coloniais nos territórios invadidos, aqui surge outra

120 Para consultar o documento, acessar: https://www.museus.gov.br/wp-content/uploads/2010/01/unesco_convencao.pdf

121 UNESCO (1972).

faceta desse problema de memória, ligada às transferências ilegais de bens culturais para metrópoles europeias e seus complexos e processos de repatriação/restituição.

Os pesquisadores Hafstein e Skrydstrup¹²² ao falarem sobre essa problemática citam o exemplo da África Subsaariana como um caso especial, a partir dos dados de um relatório¹²³ encomendado pelo governo francês, que identificou que:

95% dos artefatos culturais estão fora de suas fronteiras	60% da população dessa região tem menos de vinte anos
--	--

A falta de acesso aos bens simbólicos de seus países implica a perda de memória, alienação e amnésia cultural da África contemporânea, especificamente entre os mais jovens, que não conhecem e nem têm acesso a incontáveis referências das suas culturas e identidades.

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

Não se tem registros oficiais da retirada dos mantos do Brasil, mas de um deles acredita-se que provavelmente foi levado

122 2020.

123 Para consultar, acessar: http://restitutionreport2018.com/sarr_savoy_en.pdf

no século XVII, através do governador da colônia holandesa no país na época, Maurício de Nassau, sendo levado para Dinamarca e tendo permanecido por um longo período no Museu Nacional de Copenhagen.

124

"Somos tupinambás, queremos o manto de volta"

Flávio Florido/Folha Imagem



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

Imagem 11 - Manto e Líder Tupinambá na exposição *Mostra do Redescobrimento*, em 2000.

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

Em 2000, os Tupinambá de Olivença defrontaram-se com o manto na exposição *Mostra do Redescobrimento*, após retornarem à Bahia com um catálogo da exposição, conversaram na comunidade e decidiram que o manto não deveria deixar o país novamente¹²⁵. Na época, nenhum exemplar do manto estava sob a posse do povo que o criou e o considera como um ancião, nem sob a guarda de nenhuma instituição cultural brasileira.

Mais de vinte anos depois, negociações que ocorreram fora do conhecimento do grande público entre a embaixada brasileira em Copenhague, o Museu Nacional do Rio de Janeiro e o Museu Nacional da Dinamarca resultaram, em 2024, na devolução do manto do museu dinamarquês ao Brasil.

O processo de retorno foi marcado por conflitos: o Conselho Indígena Tupinambá de Olivença (CITO), formado por caciques, lideranças, anciãos, mulheres e crianças pronunciou-se informando que a alegria e emoção do retorno do Manto Sagrado foi rapidamente substituído pela surpresa de descobrir que o manto havia retornado ao país, mas estava tutelado no Museu Nacional do Rio de Janeiro, sem ser recebido pelo povo Tupinambá de acordo com suas tradições:

125 Karine Lima da Costa (2018).

Pronunciamento do Povo Tupinambá de Olivença sobre o Retorno do Manto Sagrado.

O Conselho Indígena Tupinambá de Olivença (CITO), formado por caciques, lideranças, anciões, mulheres, crianças do povo Tupinambá de Olivença e seus representantes, vem através deste se pronunciar oficialmente sobre o retorno do Manto Tupinambá, que fazia parte da coleção etnográfica do Nationalmuseum, o museu nacional da Dinamarca, e agora será alojado no acervo do Museu Nacional do Rio de Janeiro. Este Manto Sagrado é um ancião para nosso povo, aguardado ansiosamente com muita alegria e emoção. No dia 8 de maio de 2024, durante um último encontro presencial, no qual estavam presentes a primeira cacique do povo Tupinambá de Olivença, Jamopoty Tupinambá (Maria Valdelice Amaral de Jesus), junto com as testemunhas Jennyffer Bransfor e Taquari Pataxó, além de membros do museu, foi estabelecido que haveria uma recepção coordenada pelo povo Tupinambá ao manto, como nossos anciões orientavam, para o bem espiritual do nosso povo e do próprio manto. Além disso, foi dito que nenhuma decisão sobre este patrimônio material e imaterial do povo Tupinambá seria tomada sem nossa consulta.

Fomos profundamente surpreendidos quando Jamopoty foi informada, através de uma ligação via WhatsApp em 8 de julho de 2024, que o manto havia retornado e que já estava no Museu Nacional do Rio de Janeiro, e que seria inviável organizar uma recepção antes da abertura ao público. O manto retornou para nós, mas ainda não foi recepcionado pelo nosso povo de acordo com nossas tradições. Este manto de mais de trezentos anos é um ancião sagrado que carrega consigo a história e a cultura de nosso povo, como foi transmitido para nós por Amotara, nossa anciã. Reiteramos firmemente que nossa relação com o manto deve ser respeitada. Solicitamos que o Museu Nacional do Rio de Janeiro retifique imediatamente sua postura, de acordo com o protocolo que será elaborado pelo Cito, em conformidade com o povo Tupinambá. É essencial que todas as decisões futuras sobre o manto e a cerimônia de abertura respeitem os acordos estabelecidos e reconheçam a importância cultural deste sagrado para nosso povo. Ilhéus, 10 de julho de 2024.

Contato: citotupinamba@gmail.com

Imagem 12 - Pronunciamento do Conselho Indígena Tupinambá de Olivença (CITO).

Em resposta, o Museu Nacional – UFRJ e *International Council of Museums* (ICOM) Brasil, posicionaram-se informando que nem todas as solicitações poderiam ser atendidas, devido a questões financeiras e, sobretudo, à fragilidade do material, algumas medidas estavam sendo tomadas para a garantia da sua integridade. Ressaltaram na resposta ainda que o Grupo de Trabalho de Acolhimento ao Manto Tupinambá (GT) com representatividade do povo Tupinambá buscava respeitar a vontade dos povos originários de realizarem seus rituais sagrados antes de qualquer apresentação pública¹²⁷, mas questões técnicas precisam caminhar lado a lado com as demandas ritualísticas¹²⁸.

126 Fonte: Conselho Indígena Tupinambá de Olivença (@citotupinamba)

127 Fonte: <https://www.instagram.com/p/C9Zy1pfp86C/>

128 Fonte: <https://www.instagram.com/p/C9k5wFTxCEi/>

Em outro caso, esse ligado ao Cariri cearense, que é considerado um dos melhores lugares do mundo para a descoberta de fósseis bem preservados, ocorreu em 2023, a maior repatriação da história do Brasil¹²⁹ com 998 fósseis repatriados da França e um da Alemanha. Entre os fósseis recuperados, estava o primeiro da espécie encontrado na América Latina e o mais antigo da Bacia do Araripe¹³⁰. Todos os fósseis haviam sido retirados ilegalmente do país.

Mas esses dois casos são exceções uma vez que os processos de sucesso nas solicitações de repatriamento não são tão frequentes. Os argumentos para a permanência dos bens culturais longe de seus países de origem são vários, embasados pela noção de bem público ou “internacionalismo cultural”¹³¹ no qual se afirma:

- a. que os bens culturais são patrimônio da humanidade, não devendo estar restritos aos países de origem;
- b. que as instituições que custodiam os bens (muitas vezes museus denominados de museus mundiais ou enciclopédicos) são de acesso universal (garantindo acesso às pessoas de todos os países, incluídas aquelas que se originam os bens) ou;

129 Fonte: Com retorno de 998 fósseis, Governo do Ceará realiza maior repatriação cultural da história do Brasil - Governo do Estado do Ceará (ceara.gov.br)

130 Fonte: Alemanha devolve fóssil *Ubirajara jubatus* ao Cariri cearense | Agência Brasil (ebc.com.br)

131 Para um maior aprofundamento sobre o termo, consultar John Merryman em “Dois modos de se pensar os bens culturais”.

- c. sustentam a falta de infraestrutura dos países de origem dos bens para sua salvaguarda¹³².

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

O que esses exemplos trazem à tona são os conflitos existentes entre uma perspectiva mais nacionalista e outra mais universalista presentes nos documentos citados da UNESCO. Hafstein e Skrydstrup¹³³ em um estudo sobre o tema, identificam que na literatura:

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

¹³² Hafstein e Skrydstrup (2020).

¹³³ 2020.

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

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

134



Imagem 13 - Regimes do campo patrimonial: tecnologia de reforma e soberania baseada em Hafstein e Skrydstrup.

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

Hafstein e Skrydstrup¹³⁵ afirmam que os regimes de propriedade cultural podem ser compreendidos como tecnologias de soberania desses países, porque esse tipo de regime reconhece e valida reivindicações, como nos processos de repatriação mencionados anteriormente. Essas reivindicações, por sua vez, afirmam poderes soberanos e a integridade cultural, necessárias para a formação de sujeitos soberanos que compõem o Estado moderno.

“As reivindicações de que os regimes de propriedade cultural reconhecem e validam são reivindicações sobre objetos que o colonialismo, o capitalismo e a ciência transportaram em sua bagagem comum. Essas reivindicações se propõem agora a reverter suas trajetórias e devolver os objetos aos seus países de origem ou aos seus legítimos proprietários [...]. As reivindicações de propriedade cultural são geralmente feitas após a violência: da guerra ou domínio colonial, ou ambos. As reivindicações afirmam poderes soberanos e afirmam a integridade cultural em face da invasão estrangeira e domínio estrangeiro, mercados globalizados e ciência estrangeira. As reivindicações de propriedade cultural, portanto, ajudam a formar sujeitos soberanos, sejam povos independentes ou

135 2020.

coletivos sociais semiautônomos, como comunidades e tribos. Em outras palavras, as reivindicações de propriedade cultural são uma tecnologia de soberania”¹³⁶.

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

No caso do Egito, vários bens culturais são solicitados, tais como o busto de Nefertite (cujo primeiro pedido remonta para a década de 1920), que se encontra num museu alemão, o *Neues Museum*; a Pedra de Rosetta, localizada no *British Museum*; e o Zodíaco de Dendera, situado no Museu do *Louvre*, na França¹³⁷.

Ainda no que se refere a outros países do continente africano e à França, cabe lembrar o relatório encomendado por Emmanuel Macron, “*The Restitution of African Cultural Heritage. Toward a New Relational Ethics*”, cuja resolução culmina com a afirmação do presidente da devolução de 26 peças para Benin, concretizado formalmente em novembro de 2021.

Refletindo a partir desses exemplos e considerando que bens culturais a partir da noção de propriedade cultural podem

136 Hafstein e Skrydstrup (2020, p. 14, tradução nossa).

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

se configurar como uma tecnologia de soberania nos termos de Hafstein e Skrydstrup¹³⁸, países com histórico de colonização que têm seus bens culturais tutelados por outros países sem seu consentimento, não podem ser compreendidos como plenamente soberanos. Isso se constata dado que esses bens culturais se encontram na maior parte das vezes em museus de países colonizadores, que detêm inúmeros objetos de outras culturas, negando frequentemente os pedidos de repatriação.

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

Na verdade, esses museus e a constante recusa em repatriar bens culturais de diferentes países, além de comprometerem a soberania dos países aos quais se relacionam os artefatos, ajudam a perpetuar as colonialidades a uma história escrita pelos ocidentais e para os ocidentais, na qual destacam alguns momentos do passado dos países invadidos, apresentando-os a partir da visão do colonizador que é reafirmada como legítima¹³⁹.

O temor dos estabelecimentos ocidentais, predadores de obras de arte durante longo espaço de tempo e pelo mundo inteiro, é abrir caminho a exigências massivas de repatriamento. [bens culturais] que constituem a memória e a história de uma nação soberana não poderiam ser conservados em outro local que não o país de origem, mas, por outro lado, expressam-se [...]

138 2020.

139 Frantz Fanon (2022).

o temor de dismantelar coleções que não podem ser cedidas. Há entre os dois sentimentos o muro de incompreensão nutrido por séculos de colonialismo e de dominação¹⁴⁰.

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

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

Nas últimas décadas, a UNESCO deu vida a esse conceito, desenvolvendo uma série de instrumentos e dispositivos jurídicos a fim de estimular a salvaguarda do patrimônio cultural, enfatizando a proteção geral (em oposição à ideia de proteção legal) de artefatos, edifícios, locais e, mais recentemente, de práticas culturais através da mobilização internacional. Assim, em vez de reconhecer os direitos dos Estados, a UNESCO através da Convenção do Patrimônio Mundial reconhece a responsabilidade daquele, para com as gerações atuais e futuras da humanidade¹⁴¹.

140 Françoise Benhamou (2016, p. 123-124).

141 Hafstein e Skrydstrup (2020).

Com esse entendimento da responsabilidade dos Estados em serem catalisadores na promoção dos bens culturais reconhecidos, envolvendo uma série de iniciativas com as comunidades visando à proteção, à valorização e à visibilização, configura-se um regime ético haja vista que “o patrimônio cultural tende a ser inclusivo, um ‘nós’ coletivo, cujas convenções pedem para responder a partir da capacidade de estar juntos para evitar degradação e perda”¹⁴².

Assim, a partir da atuação da UNESCO, o patrimônio passou a ser visto como um bem público global¹⁴³, promotor de desenvolvimento, cuja expressão máxima culmina na lista do patrimônio mundial proclamada como uma herança comum da humanidade, que contribui para salvaguarda dos bens culturais na mesma medida em que conduz para uma uniformização dos modos de valorização e preservação¹⁴⁴.

Pesquisadoras/es do tema, como a autora Simone Scifoni¹⁴⁵, falam do aspecto da uniformização no processo de reconhecimento, valorização e preservação dos patrimônios da UNESCO, cujas convenções e atuação política no campo foram responsáveis por uma generalização mundial dos critérios e valores patrimoniais, ou seja, responsáveis pela padronização na forma de ver e entender o patrimônio. Mas o que faz um patrimônio ser um patrimônio, segundo a UNESCO?

Lugares tão únicos e diversos como as selvas do Serengeti na África Oriental, as pirâmides do Egito, a Grande Barreira de Corais na

142 Hafstein e Skrydstrup (2020, p. 49, tradução livre).

143 Noção de que o “bem” tem seus benefícios assim como seus custos estendidos a todos os países, todas as populações e todas as gerações (Benhamou, 2016).

144 Françoise Benhamou (2016).

145 2006.

Austrália e as catedrais barrocas da América Latina são patrimônios mundiais. *O que torna o conceito de Patrimônio Mundial excepcional é sua aplicação universal. Os sítios do Patrimônio Mundial pertencem a todos os povos do mundo, independentemente do território em que estejam localizados.* [...] A missão do Patrimônio Mundial da UNESCO é incentivar os países a assinarem a Convenção do Patrimônio Mundial e a garantir a proteção de seu patrimônio natural e cultural; Incentivar os Estados Partes da Convenção a nomear sítios em seu território nacional para inclusão na Lista do Patrimônio Mundial; [...] Apoiar as atividades de conscientização pública dos Estados Partes para a conservação do Patrimônio Mundial; Incentivar a participação da população local na preservação de seu patrimônio cultural e natural; Incentivar a cooperação internacional na conservação do patrimônio cultural e natural de nosso mundo¹⁴⁶.

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

Rodney Harrison¹⁴⁷ associa a criação de listas na área do patrimônio como uma expressão do cânone da área patrimonial. Derivada da palavra grega para regra/medida, o termo cânone passou a significar o padrão pelo qual algo poderia ser avaliado, assim como remete à lista, catálogo ou coletânea. O autor observa que ao ser classificado na condição de patrimônio cultural, ocorre uma diferença no tratamento dos bens culturais.

146 UNESCO (2021b, tradução livre).

147 2009.

É nesse sentido que Hafstein e Skrydstrup¹⁴⁸ falam que a noção de patrimônio cultural da UNESCO é uma tecnologia de reforma, porque esse regime patrimonial *reforma* as pessoas e os bens culturais: *reforma* a relação das pessoas com suas práticas, *reforma* sua relação com um outro por meio de suas práticas e, em última análise, *reforma* as próprias práticas.

Rodney Harrison¹⁴⁹ ilustra isso na prática, partindo da análise de dois tipos diferentes de bens culturais considerados patrimônios: a Grande Barreira de Corais na Austrália e o complexo *Mir Castle* na Bielorrússia. Ele questiona as semelhanças entre os dois lugares, as “qualidades” que podem ser encontradas que os ligam e o que os tornam patrimônios (mundiais).

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

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

148 2020.

149 2009.

Ao continuar refletindo, Rodney Harrison¹⁵⁰ conclui que ambos compartilham de indicações para serem considerados patrimônios, ao possuir valores estabelecidos previamente em âmbito nacional como critérios de indicação que os fazem ser um “patrimônio oficial”. Muitos desses critérios estão pautados pelo risco da perda do patrimônio, assim como pelo seu potencial turístico e, conseqüentemente, econômico. Ao serem inseridos na Lista do Patrimônio Mundial, gera-se uma série de diferenciações sobre como eles devem ser tratados de outros lugares que não carregam o título.

Cabe salientar que essa orientação de selecionar um bem cultural de acordo com o risco de perda não é uma tendência recente no campo patrimonial. Françoise Choay¹⁵¹ afirma que o patrimônio histórico e os monumentos¹⁵² possuem uma relação com o tempo, motivada em maior ou menor grau por uma retórica da perda. O movimento de conservação patrimonial no século XIX foi fortemente estimulado pelas transformações advindas da era industrial, que alterou a economia e as relações sociais, bem como o espaço urbano.

Para alguns setores, os monumentos e patrimônios históricos eram vistos como entraves para o novo modo de vida urbano, compreensão agravada pelas dificuldades de manutenção. Por outro lado, havia aqueles que se preocupavam

150 2009.

151 2006.

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

com a integridade desses monumentos/patrimônios, o que desencadeou no começo do século XIX um esforço de seus defensores que se valeram de uma legislação protetora e uma disciplina de conservação visando a instituir uma série de ações e tratamentos, para garantir a permanência dos bens culturais para a posteridade¹⁵³.

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

Nas palavras de Rodney Harrison¹⁵⁴: “Por exemplo, a Barreira de Corais, que é entendida como Patrimônio Mundial com base em sua biodiversidade e valores recreativos, é uma fonte de sustento, subsistência e inspiração espiritual para os diferentes grupos de indígenas australianos que vivem ao longo da costa de Queensland. *Eles tradicionalmente entendem sua relação com o recife como sendo de custódia e direito de controlar o acesso, caçar, pescar e reunir-se em seus arredores. Claramente a promoção dos recifes como Patrimônio Mundial é ‘propriedade’ (pelo menos culturalmente) não apenas por pessoas locais, mas também pela comunidade mundial. Então há aí uma variedade de maneiras diferentes de se relacionar*

153 Françoise Choay (2006).

154 (2009, p. 8, tradução livre).

e entender a importância e significado aos objetos, locais e práticas do patrimônio. Esta gama de valores patrimoniais pode não ser bem atendida dentro dos tradicionais modelos ocidentais de patrimônio e suas definições oficiais. Nesse caso, essas diferenças podem dar origem a conflitos sobre quem tem o direito de determinar acesso e gestão de diferentes partes do recife. De fato, na maioria dos casos, o oficial e o local seriam considerados formas concorrentes de patrimônio. O patrimônio em si é um processo dinâmico que envolve a concorrência de qual versão do passado (aí incluídos seus direitos morais e legais) irá encontrar legitimação/representação oficial no presente”.

A Lista de Patrimônio Mundial ao instituir a noção de bem comum transcende as singularidades locais, regionais ou nacionais para enquadrá-la num acesso universal. No entanto, os conflitos de interesse gerados pelos diferentes pontos de vista podem ser ambivalentes.

Hafstein e Skrydstrup¹⁵⁵ argumentam que um bem cultural ao ser reconhecido como patrimônio cultural reforma a maneira como as pessoas se relacionam com as práticas, conhecimentos ou lugares, infundindo-os em uma relação de respeito, orgulho e responsabilidade.

Mas no caso dos diferentes indígenas australianos, essas relações de respeito, orgulho e responsabilidade já existiam, nesse sentido o reconhecimento como patrimônio mundial e as ações para ampliar esse senso de responsabilidade

155 2020.

entre diferentes atores sociais faz com que existam conflitos anteriormente inexistentes.

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

Segundo a UNESCO¹⁵⁶, Vimbuza é uma dança de cura popular entre os Tumbuka que vivem no norte do Malawi. É uma importante manifestação do ng'oma¹⁵⁷, uma tradição de cura encontrada em toda a África de língua bantu. Essa prática tem uma profundidade histórica considerável, bem como acumula várias tentativas de supressão.

É uma parte fundamental do sistema de saúde dos grupos que as praticam, tendo mulheres e crianças como protagonistas que formam um círculo ao redor do paciente e entoam canções para chamar os espíritos auxiliares. Os únicos homens que participam são aqueles que batem ritmos de tambor específicos do espírito e, em alguns casos, um curandeiro. Para os Tumbuka, a Vimbuza tem valor artístico e função terapêutica que complementam outras formas de tratamento médico e são praticadas majoritariamente nas áreas rurais onde enfrentam a opressão das igrejas cristãs e da medicina moderna¹⁵⁸.

O problema da patrimonialização dessa prática de cura vem do fato dos praticantes, de um modo geral, não considerarem

156 2021c.

157 Segundo a UNESCO, significa “tambores de aflição”.

158 UNESCO (2021b).

a prática como patrimônio cultural, pois consideram Vimbuza como uma prática médica. Hafstein e Skrydstrup¹⁵⁹ asseveram que vários curandeiros entrevistados comentaram que se o governo queria se interessar pela Vimbuza, deveria ser através do Ministério da Saúde, e não o Ministério da Cultura.

No entanto, apesar da falta de interesse das comunidades tradicionais em ter sua prática reconhecida como patrimônio cultural, o processo teve seguimento porque sendo o país cristão com forte característica pentecostal, Vimbuza é vista por alguns grupos como satânica; a patrimonialização atendeu ao interesse de cristãos fundamentalistas e médicos que gostariam que a prática fosse vista como dança e expressão de identidade cultural¹⁶⁰.

Embora os autores Hafstein e Skrydstrup¹⁶¹ falem que o patrimônio por ser tecnologia de reforma está baseado em uma série de ações realizadas e avaliadas por especialistas, conectando aspectos institucionais com desejos e ambições dos cidadãos, é possível ver nos exemplos apresentados como esse “regime ético” pode ser ambivalente.

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

Entre os envolvidos nesse campo pode-se citar o Estado, por meio de legislações (regionais, nacionais e internacionais)

159 2020.

160 Hafstein e Skrydstrup (2020).

161 2020.

e as políticas públicas que fazem a gestão das disputas de reconhecimento; instituições que salvaguardam/tutelam os bens; pesquisadoras/es que refletem sobre suas configurações; e indivíduos e grupos que reivindicam a legitimidade dos seus patrimônios.

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

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

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

Pensando nessa perspectiva, os patrimônios são utilizados por Estados, agências burocráticas e agentes (especialistas) para caracterizar os territórios. Essa forma de proceder, tendo a UNESCO como catalisador desse movimento, provocou coalizões globais em torno da cultura e por extensão ao patrimônio,

associando-o a temas como diversidade, identidade, criatividade, e sobretudo o desenvolvimento econômico.

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

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

Não por acaso, existe desigualdade no quantitativo de bens e países presentes na Lista. Predominante ocupada por países europeus ou bens de origem europeia (em países que foram colonizados), “a Lista do Patrimônio Mundial representa, na verdade, a legitimação de discursos construídos numa orientação ocidental, sobretudo europeia, limitando a inclusão de bens com diferentes características físicas e discursivas”¹⁶².

Essa predominância dá-se por dois fatores: um deles seria o controle burocrático do comitê da Lista de Patrimônio Mundial (foi observado que países-membros do Comitê têm durante seus mandatos um aumento progressivo nos bens reconhecidos, aí incluso o Brasil), e o segundo seria a existência de um

162 Dirceu Cadena de Melo Filho (2014).

discurso hegemônico que define o que pode ser patrimônio¹⁶³: “gostaria de pensar na construção burocrática de Cabo Verde e Costa do Marfim. A escolha destes dois países não é arbitrária, mas pautada em semelhanças e diferenças entre eles. Primeiramente, os dois foram colônias europeias até metade do século XX de Estados com significativa participação na Lista do Patrimônio Mundial. [...] Observando inicialmente os tipos de bens inscritos por esses países, nota-se a existência de duas cidades históricas. [...] Nos dois casos podemos observar que o centro histórico foi inserido a partir de atributos que consideram a atuação do europeu colonizador como fator primordial”¹⁶⁴.

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

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

163 Dirceu Cadena de Melo Filho (2014).

164 Dirceu Cadena de Melo Filho (2014, p. 88-90).

de soberania deles e como instrumento de reformas através de políticas patrimoniais.

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

Patrimônios em seus limites

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

Ailton Krenak

No capítulo anterior, foi discutido como o patrimônio é utilizado como forma de governança visando à manutenção da soberania nacional e à implementação de políticas públicas que envolvem pessoas, territórios e usos do passado, movimentando uma economia da cultura ligada a relações de poder que se ligam, por sua vez, com as colonialidades.

Pensando na construção sócio-histórica do conceito de patrimônio em contraponto com perspectivas não ocidentais, é possível evidenciar contradições e ambiguidades no processo a partir dos embates entre patrimônios, representatividade e poder em exemplos como: derrubadas e substituições de estátuas, intervenções no espaço público, reivindicação de representatividade de grupos não hegemônicos, repatriação de bens culturais como tecnologia de soberania e a necessidade da participação cidadã no processo de patrimonialização dos bens culturais.

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

Assim como o patrimônio, a democracia é um produto da cultura ocidental. Esse regime político tem suas primeiras correntes teóricas desenvolvidas ainda nos séculos XVI e XVII na Inglaterra. Houve diferentes modelos de democracia liberal concebidos ao longo dos séculos: democracia protetora, democracia desenvolvimentista, democracia de equilíbrio, democracia participativa, democracia representativa¹⁶⁵ e democracia semidireta, que pode ser exemplificada a partir do sistema adotado na Constituição brasileira.

De um modo geral, o que se espera das democracias é que sejam um regime capaz de satisfazer as expectativas dos cidadãos

165 Yunna Batista (2018).

na missão dos governos em trazerem resultados de qualidade nas políticas instituídas, na garantia de amplas liberdades e igualdades e no desempenho livre de interesses e conflitos das instituições que devem atuar com base nos objetivos normativos que lhes são atribuídos¹⁶⁶.

Porém, Luís Felipe Miguel¹⁶⁷ afirma que há uma conciliação muito maior entre democracia e desigualdade do que democracia e igualdade. O autor diz que se considerarmos o entendimento mais potente de democracia, que considera a possibilidade de autonomia coletiva, é possível identificar as severas limitações que a ordem econômica capitalista impõe ao seu desenvolvimento. Ele complementa, afirmando que o esvaziamento do sentido da democracia, foi progressivamente reduzido a um método de escolha concorrencial dos governantes – e não mais a um “governo do povo” – “que se pode descrever como um mercado político, homólogo ao mercado econômico”.

As relações entre capitalismo e democracia se manifestam, portanto, através de alguns elementos: *dependência estrutural* - monopólio dos proprietários privados sobre as decisões de investimento, o que coloca o Estado na dependência de suas decisões; *influência “pervasiva” do poder econômico* - as desigualdades de riqueza, que são resultado inevitável e esperado da dinâmica capitalista, tendem a se manifestar em todas as esferas sociais; *o capital influencia fortemente o fluxo de informações* - controlar informação significa determinar quais

166 José Álvaro Moisés (2008).

167 2012, p. 106.

temáticas vão predominar na agenda pública, quais enquadramentos terão maior visibilidade e quais agentes serão os interlocutores do debate¹⁶⁸.

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

Nesse sentido, Allan Carlos Moreira Magalhães¹⁶⁹ chama atenção para o fato de que as decisões sobre os valores dos bens patrimonializados ficaram circunscritos à decisão de especialistas e do conhecimento científico (apesar da abertura dos últimos anos, a nível nacional, com a Lei de Registro do Patrimônio Imaterial, ou a nível internacional, com as conferências da UNESCO sobre diversidade cultural e patrimônio imaterial) afastando outros setores da sociedade, o que tende a gerar a reprodução de valores de grupos oligárquicos.

O monopólio de decisões a cargo de especialistas é elaborado por Laurajane Smith¹⁷⁰ como sendo parte do discurso patrimonial autorizado. Esse discurso promove a ideia de que existe uma herança nacional comum com uma série de valores inatos, relativo a um passado particular que não deve ser

168 Luís Felipe Miguel (2012).

169 2019.

170 2008a.

adulterado (critério de autenticidade), evidenciado através de monumentos e objetos tangíveis que compartilham uma estética universal de gostos e valores, amplamente determinados por especialistas (por exemplo, patrimônios coloniais).

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

Além da herança, a ideia de nação ligada ao patrimônio também foi essencial para o discurso, e juntos dão uma falsa sensação de unidade na memória legitimada: ao promover as experiências e valores das elites - já que em países como Inglaterra e Estados Unidos essa classe foi responsável por fundar organizações de conservação e campanhas na legislação - exclui sistematicamente as mulheres, os grupos étnicos e a classe trabalhadora, ignorando a diversidade social e cultural desses grupos tidos como subnacionais¹⁷¹.

Por fim, há a noção de que o patrimônio teria um valor inato que o diferencia dos demais bens culturais, embutindo a ideia de apenas especialistas que possuam habilidades e conhecimentos capazes de compreender e identificar um patrimônio¹⁷². Esses especialistas são formados a partir do

171 Laurajane Smith (2008a).

172 Laurajane Smith (2008a).

conhecimento científico, conhecimento este, como já discutido em seções anteriores, que garantiu sua hegemonia sobre outras formas de conhecimento a partir da colonialidade do saber e do epistemicídio. Tais elementos evidenciam como o campo do patrimônio esteve marcado por relações de poder assimétricas, apesar das tentativas de revisão com o patrimônio imaterial e patrimônios dissonantes, que será abordado mais à frente.

No que se refere ao mercado, José Reginaldo Santos Gonçalves¹⁷³ afirma que este desempenha um papel especial no patrimônio uma vez que “empresas participam de ‘parcerias’ com agências estatais, acionando recursos privados em favor de projetos públicos de preservação”, um exemplo deste modelo pode ser citado com o programa “Resgatando a História”, lançado em julho de 2021 pelo Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES) e cinco empresas: Ambev Brasil, EDP, Instituto Cultural Vale, Instituto Neoenergia e MRS Logística¹⁷⁴.

Em uma retrospectiva histórica, José Reginaldo Santos Gonçalves¹⁷⁵ observa que o Estado, que já possuiu um controle quase que exclusivo do campo do patrimônio, vem perdendo nas últimas décadas esse lugar para agências e agentes, como movimentos sociais, organizações não governamentais (ONGs) e empresas.

O autor afirma que os objetos classificados como “patrimônio” são, ao mesmo tempo, condição e efeito da chamada

173 2007, p. 240.

174 Fonte: [https://agenciadenoticias.bndes.gov.br/detalhe/noticia/BNDES-e-parceiros-privados-investiram-R\\$-200-mi-na-preservacao-do-patrimonio-historico-brasileiro/](https://agenciadenoticias.bndes.gov.br/detalhe/noticia/BNDES-e-parceiros-privados-investiram-R$-200-mi-na-preservacao-do-patrimonio-historico-brasileiro/)

175 2007.

indústria turística: *“Um prédio tombado como ‘patrimônio cultural’ existe na medida em que se inibe ou se limita sua condição de mercadoria: não pode ser vendido ou não pode sofrer alterações. No entanto, essa sua condição de mercadoria está presente não apenas na possibilidade de ser alienado, mas efetivamente na sua condição de objeto de consumo turístico, portanto enquanto suporte de uma determinada imagem que é consumida: o passado nacional, a cultura popular, a cultura nativa, ou antigos bairros de uma cidade [...]. Uma vez constatado o avanço do mercado e de outras agências sociais sobre espaços antes controlados por agências do Estado, desestabiliza-se uma forma de se perceber o patrimônio como algo organicamente ligado à história e à identidade nacional e supostamente articulado em contraposição ontológica ao mercado”*¹⁷⁶.

Compreendendo que os patrimônios não se opõem ontologicamente ao mercado, como não existem sem as consequências diretas dos aspectos econômicos, é preciso abordar como nessa relação o mercado se sobrepõe em detrimento dos patrimônios. Um exemplo também em 2021 foi a notícia de construção de uma fábrica da *Heineken*¹⁷⁷ em Pedro Leopoldo, região metropolitana de Belo Horizonte, área de proteção ambiental onde foi encontrado o fóssil mais antigo das Américas - Luzia.

O Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio) embargou o empreendimento considerando alguns

176 José Reginaldo Santos Gonçalves (2007, p. 244).

177 Após uma grande repercussão nacional, a empresa decidiu alterar o local de construção. Fonte: https://www.em.com.br/app/noticia/gerais/2021/12/24/inter-na_gerais,1333445/a-corrida-da-cerveja-seis-cidades-mineiras-disputam-fabrica-da-heineken.shtml

quesitos como tamanho (1,7 hectares), alto risco geológico no local da unidade de conservação e sítio arqueológico e pelo grande impacto nos lençóis freáticos e cavernas do Fedó, Cipó e Nei (o projeto prevê bombear 150 m³ de água por hora visando à produção de 760 milhões de litros de cerveja por ano¹⁷⁸).

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

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

Outro caso do mercado em detrimento dos patrimônios/memória nacional está na presença de corporações ocupando com suas marcas espaços públicos, em que se pode exemplificar através do caso da empresa Coca-Cola, que instalou em uma praça em Itu, a maior garrafa de Coca-Cola do país¹⁷⁹, e no Rio de Janeiro comprou os direitos de nome para uma estação de metrô¹⁸⁰:

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

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

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



Imagem 14 - Marca Coca-Cola em uma praça de Itu-SP (à esquerda) e em uma estação de metrô no Rio de Janeiro (à direita).

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

Em um caso recente, houve a mudança do nome do Mercado Central de Belo Horizonte, considerado um dos pontos mais tradicionais da cidade e existente há 95 anos. No dia sete de setembro de 2024, passou a se chamar “Mercado Central KTO”, sendo o “KTO” referência à marca de uma casa de apostas que negociou os *naming rights* do mercado:

181 Fontes: *site* da prefeitura de Itu e *site* G1.



Imagem 15 - Mercado Central KTO, em setembro de 2024, na cidade de Belo Horizonte-MG.

Luis Felipe Sampaio de Almeida¹⁸³ destaca como o espaço público é dotado de características que o torna bastante valorizado para fins de publicidade particular: permite fácil, intensa e frequente visualização por número elevado de pessoas; replicação gratuita e muitas vezes inevitável de sua publicidade

182 Fonte: Acervo pessoal da autora.

183 2015.

sempre que houver algum tipo de cobertura midiática no local; possibilidade de agregar ao nome/marca os valores e identificação da comunidade que dificilmente seriam alcançados através de práticas publicitárias tradicionalmente empregadas.

As consequências, no entanto, se expressam “a depender da natureza dos bens explorados economicamente, ou da intensidade com que o espaço público é submetido a este tipo de exploração, é possível que ocorra uma diminuição do valor moral atribuído ao espaço público, em virtude da diminuição, na percepção coletiva, da sensação de que o ambiente explorado é realmente público. *A progressiva privatização do ambiente público [...] pode terminar por esvaziá-lo exatamente daquilo que o torna interessante aos particulares interessados na exploração: a existência de identidade e valores comunitários*”¹⁸⁴.

A prática *naming rights* – direitos de denominação consiste em uma tecnologia política de governança neoliberal que tem desempenhado um papel significativo na mercantilização das identidades locais urbanas através do uso de nomes de lugares como *commodities*/ativos mercantilizados: as identidades de lugares públicos têm seu valor cada vez mais enquadrado em termos da capacidade de geração de renda de um nome/marca¹⁸⁵ em detrimento dos valores simbólicos relativos à cultura, memória e identidade que compõem a história das pessoas desse lugar.

No caso da estação de metrô, a alteração do nome da estação de Botafogo para Botafogo/Coca-Cola se deu por ter sido alegado

184 Luis Felipe Sampaio de Almeida (2015, p. 6, grifo nosso).

185 (Rose-Redwood *et al*, 2019, p. 748).

uma crise financeira que perpassa os transportes públicos do estado do Rio de Janeiro, e com os direitos de uso de nome haveria um aumento da receita. Essa prática ainda não é tão difundida no Brasil, e quando ocorre é mais comum na gestão privada do que na gestão pública, mas isso vem mudando nos últimos anos.

Cada vez mais presente nos espaços públicos urbanos, o tema foi alvo, ainda em 2015, do grupo de humor Porta dos Fundos, que costuma produzir conteúdo humorístico de crítica social, ao lançar um vídeo sobre o tema, chamado “Rio 2025”¹⁸⁶. A história consiste em abordar as transformações ocorridas na cidade ao retratar um homem no hospital acordando de um coma após dez anos. Ao questionar a profissional de saúde onde está, ela afirma ser no *Carrefour* porque o hospital foi comprado pela referida rede.

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

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

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

Longe de ser um exemplo fictício, há vários casos em que a prática ocorre, tal como os estádios de futebol do país. No que se refere ao caso do metrô, a justificativa da necessidade de venda dos direitos de nomeação, foi de que ocorreu devido a um contexto de crise econômica, porém se nos mecanismos de acumulação do modo de produção capitalista é inescapável a tendência a gerar crises¹⁸⁷, então a cada crise a memória e seus usos estariam à mercê do capital.

Considerando que o espaço público e suas formas de nomeação são dotadas de memória, a prática citada retira a possibilidade de escolha de reconhecimento de uma pessoa, data histórica ou elemento da biodiversidade local, resultante de um significado cultural compartilhado e valorizado coletivamente, para ser substituído por um valor monetário que atende aos interesses privados como de uma corporação.

Colaborando para essa discussão da subordinação da memória/patrimônios ao capital, trago mais uma vez Luis Felipe Miguel¹⁸⁸, que afirma que a desigualdade de classes se presta mal à celebração da diversidade humana.

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

A consequência dessa assimetria de controle dos recursos materiais produz diferenças de classes, que significam

187 David Harvey (2005).

188 2012.

desigualdades no acesso a recursos (alimentares, de saúde, segurança, moradia...), bem como desigualdades na valorização social¹⁸⁹. É nesse sentido que Luis Felipe Miguel¹⁹⁰ afirma que há “diferentes tipos de diferenças” e que em uma sociedade justa ou que almeja ser justa, a diferença de classes deveria ser abolida, porque pode funcionar como impedimento ou obstáculo à expressão de outras diferenças.

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

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

Segundo Maider Maraña¹⁹¹, o patrimônio cultural é parte dos direitos humanos na medida em que se configura

189 Flávia Biroli (2014).

190 2012.

191 2015.

enquanto um direito cultural¹⁹²: por ser um dos aspectos mais visíveis das expressões culturais como resultado de intervenção de instituições públicas, privadas, e dos diversos grupos que compõem a sociedade civil, todas as pessoas têm o direito de participar e desfrutar da vida cultural.

O enfoque em direitos centra esforços em ações para grupos mais vulneráveis, fazendo com que essa discussão seja frequentemente tratada na literatura a partir de uma retórica do direito à participação à vida cultural, bem como de que “sem memória não existe justiça” porque sua ausência corresponde, em grande parte, pela perpetuação ou repetição dos atos de violências/barbáries já ocorridos no passado e, portanto, pela multiplicação das vítimas¹⁹³.

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

É assim que o direito à memória corresponde ao direito de existir plenamente: seja porque garante que violências cometidas

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

193 Fernanda Bragatto e Luciana Araujo de Paula (2011).

com determinados grupos sociais não sejam esquecidas e repetidas, seja porque garante a possibilidade de continuarem existindo determinadas identidades através de várias formas, entre elas, por meio da sua representação e da sua valorização.

Mediante os diferentes fatores, como influência do mercado, poder de grupos dominantes, limites das democracias em garantir os direitos e valorização dos diferentes grupos formadores da sociedade, e a resistência dos grupos que reivindicam que suas memórias e identidades marginalizadas, ocupem um outro espaço de reconhecimento, o que se pode constatar é como a “memória adquire a condição de luta sobre o poder e sobre quem decide o futuro, já que aquilo que as sociedades lembram e esquecem determina suas opções futuras”¹⁹⁴.

Como afirmei no capítulo anterior, essas disputas, especificamente, no campo do patrimônio mundial, ocorrem em vários âmbitos, pois como foi dito a partir de Rodney Harrison¹⁹⁵ e Hafstein e Skrydstrup¹⁹⁶, o reconhecimento de um bem cultural reforma a relação com as pessoas, fazendo surgir conflitos entre sociedade local, especialistas, turistas, gestão pública, gestão privada.

Nesse processo, verificou-se que: “[...] foram documentadas diferentes situações relacionadas à inscrição de sítios na famosa Lista do Patrimônio Mundial que geraram violações de direitos humanos. Entre eles, são conhecidos os deslocamentos forçados da população local para supostamente proteger bens

194 Fernanda Bragatto e Luciana Araujo de Paula (2011).

195 2009.

196 2020.

patrimoniais em diferentes partes do planeta, como Hue (Vietnã), onde os residentes foram deslocados como parte da gestão do sítio, infringindo claramente o direito à moradia da comunidade. Outros deslocamentos populacionais foram documentados em Angkor (Camboja) e Hampi (Índia), onde como resultado de um aumento drástico no turismo, o número de assentamentos de vendedores irregulares na área também cresceu rapidamente, que as autoridades demoliram sem aviso prévio em nome da conservação do local e um ano após o despejo, os moradores ainda não haviam recebido nenhuma compensação subsequente”¹⁹⁷.

Em um caderno de trabalhos da UNESCO sobre patrimônio e direitos humanos, a pesquisadora afirma que o labor do patrimônio nem sempre leva em consideração a importância e a necessidade de trabalhar especificamente com as populações mais vulneráveis dentro das comunidades.

Aponta-se como a Convenção do Patrimônio Mundial de 1972 não contém referências específicas aos direitos humanos, e justifica-se que nesse período as políticas internacionais não aplicavam sistematicamente uma abordagem baseada em direitos, porém “essa ausência, por sua vez, gera outras questões importantes de direitos humanos, como se a referida Convenção possui mecanismos para apaziguar potenciais conflitos e/ou enfrentar litígios que possam ocorrer entre as comunidades locais e as autoridades nacionais sobre a possível inscrição de um sítio na Lista do Patrimônio Mundial”¹⁹⁸.

197 Maider Maraña (2015, p. 8, tradução nossa).

198 Maider Maraña (2015, p. 8, tradução nossa).

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

Para refletir sobre essa última questão, é preciso primeiro entender essa categoria, segundo Hartog¹⁹⁹: “o patrimônio é uma categoria ocidental que acompanha a história dessa civilização, trazendo em seu cerne a experiência dessa sociedade em se relacionar com o tempo - passado, presente e futuro”.

O autor afirma que para seu surgimento foi necessária a convergência de uma série de fatores que se deram na tradição europeia, o colecionismo, a preocupação com a conservação e a restauração, a progressiva constituição da categoria de monumento histórico e o elemento determinante – um certo modo de relação com o mundo e com o tempo – uma crise do tempo: “[...] a noção tem uma história: ela não ocorreu em todos os lugares, nem em todos os tempos, nem da mesma maneira. [...] Na tradição europeia, o patrimônio [...] expressa uma certa ordem do tempo, na qual a dimensão do passado conta. Trata-se, porém, de um passado do qual o presente não pode ou

199 2003.

não quer se desligar completamente. Quer se trate de celebrá-lo, imitá-lo, conjurá-lo, de extrair prestígio dele ou apenas de poder visitá-lo. [...] se trata do passado - de um certo passado - cuja forma de visibilidade importa no presente”²⁰⁰.

Em suas palavras ao se fundamentar na transmissão e na retórica da perda²⁰¹, o patrimônio evidencia como é regido por uma temporalidade, que vai de um passado ao futuro, em que: o futuro não é mais um horizonte para o qual se caminha, porque há um presentismo exacerbado e um passado que não passa.

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

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

Nyathi²⁰², no livro *Patrimônio Cultural do Zimbábue*, aborda as diferenças entre o tempo nos territórios africanos e no Ocidente, em que este último conceitua o tempo como linear, com passado,

200 (Hartog, 2003, p. 196-197).

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

202 2013.

presente e futuro infinitos. Já no pensamento tradicional africano, o autor afirma que difere porque o tempo tem duas dimensões, um passado longo e um futuro curto (consistindo em eventos que estão ocorrendo): “os africanos se preocupam com o presente e o futuro imediato (referido como *salsa* em *KiSwahili*) e com um passado ilimitado (*ntolontolo*, como diz o escritor veterano Ndabezinhle Sigogo, ou *zamani* em *KiSwahili*). É essa conceituação que faz os ocidentais dizerem que os africanos ‘não acreditam no progresso’. Não há promessa de uma idade de ouro no futuro, nenhuma promessa de um reino vindouro, ou simplesmente, nenhum mundo por vir como prometido no Judaísmo e no Cristianismo. Em vez disso, a idade de ouro está no passado que se torna um importante ponto de referência. Os sábios são os mais velhos que nasceram antes e estão, portanto, mais próximos da fonte de sabedoria. Diante desse cenário, um milênio, sendo um período de mil anos no futuro, está além do tempo real. Os eventos que ocorrerão daqui a mil anos são inconcebíveis. O milênio é, portanto, ‘sem tempo’, de acordo com o pensamento africano”.

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

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

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

Segundo a pesquisadora, muitos termos do idioma já foram estudados para compreensão de suas significações, entre eles *ñawpa(q)* - ‘na frente’, para se referir a tempos passados, e *qhípa* - ‘atrás’, para se referir a tempos futuros, cuja explicação conceitual liga-se a um entendimento que o passado pode ser visto, e o futuro não: “a frase quíchua *ñawpa pacha* (*pacha* - ‘tempo / espaço’) é etimologicamente derivada de *ñawi* - ‘olho’, e que, portanto, esta expressão se refere ao tempo diante dos olhos, que está na frente do ego. Porém, esta expressão não tem necessariamente de ser interpretada desta forma. Literalmente significa ‘tempo (do) olho’, que também pode ser entendido como ‘tempo no olho’. Na verdade, existe uma metáfora conceitual andina, em que as experiências são armazenadas na memória dos olhos”²⁰³.

Outra característica importante é o fato de o tempo ser cíclico e não linear, baseado no ciclo solar. A zero hora no conceito andino está ligada à hora do nascer do sol, até atingir o zênite e

203 Martina Faller (2003, p. 4).

chegar ao pôr do sol, entrando na noite, até chegar à meia-noite, e o sol nascer novamente para o novo dia²⁰⁴.

Aqui no Brasil, várias etnias indígenas apresentam em suas culturas relações com o tempo que são distintas do modelo ocidental, das quais cito o povo *Amondawa*, que está localizado na terra indígena *Eu Wau Wau*, em Rondônia, onde também habitam outros povos de língua *kagwahiva* da família linguística Tupi-Guarani²⁰⁵.

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

Linguisticamente utilizam uma divisão do tempo baseada em duas estações: a estação seca *Kuaripe*, ‘ao sol’, e a estação chuvosa *Amana*, ‘chuva’, fazendo com que se marque a passagem das estações por meio de mudanças no clima, mudanças na paisagem, e pelo ritmo das atividades agrícolas²⁰⁶.

204 a. *tutamanta wichay* - entrada da manhã; b. *kuska p'unchaw kinray* - meio-dia; c. *inti haykuy uray* - descida da entrada do sol; d. *tuta haykuy uray* - descida da entrada noturna; e. *kuska tuta kinray* - meia-noite; f. *pacha illariy wichay* - nascer do sol (FALLER, Martina, 2003).

205 (Socioambiental, 2021).

206 Chris Sinha *et al* (2011).

Com relação à idade, os indivíduos são categorizados em termos de estágios ou períodos do tempo de vida, com base no *status* social e papel, e posição na ordem de nascimento da família, sendo obrigatório para cada indivíduo mudar seu nome ao passar de um estágio da vida para outro²⁰⁷.

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

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

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

- surge em uma sociedade e é exportada para outras partes do mundo, sobretudo por conta da expansão colonial, processo que não ocorre sem opressão (e do ponto de vista da memória, não ocorre sem memoricídios);
- seus pressupostos baseiam-se em uma relação com o tempo que é linear e envolve o passado (algo relevante de preservação/salvaguarda), presente (momento em que ações de reconhecimento-valorização-preservação ocorrem), futuro (visando garantia de acesso e fruição para as gerações futuras);
- os patrimônios como fruto da modernidade e sociedade ocidental não podem ser separados do seu sistema econômico - capitalista - outro gerador de conflitos, sobretudo em sociedades que estão baseadas em outros sistemas porque tendem a mudar os vínculos comunitários e as relações sociais²⁰⁸;

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

- os valores de definição e escolha são pautados em critérios ocidentais modernos que tendem a ser incompatíveis com os valores de outras sociedades;
- orientados enquanto um direito (direito cultural - direito à memória) e um dever (de preservação - salvaguarda): o primeiro, um regime jurídico da sociedade ocidental, e o segundo, se liga a valores da referida sociedade, conforme mencionado no tópico anterior.

É nesse sentido que José Reginaldo Santos Gonçalves²⁰⁹ afirma que o debate sobre os patrimônios não deve estar limitado, do ponto de vista analítico, às tarefas de descobrir, de defender e de preservar “identidades” supostamente dadas. Ele defende que a noção deve ser problematizada, discutindo como a noção de “patrimônio” emerge na história da modernidade e quais os perfis semânticos que ela veio a assumir.

Reconhecendo a relevância dos patrimônios na preservação de inúmeros bens culturais e naturais, não se pode ignorar alguns aspectos, como a transformação desses bens uma vez patrimonializados, nos riscos aos direitos humanos e nem que se trata de um tempo e valores coloniais que embasam a noção: *“No noroeste da África, os Batamaliba são conhecidos pela sua arquitetura singular. Suas casas são especialmente apreciadas, no Ocidente, pela sua forma estética. Há alguns anos, a UNESCO tombou muitas*

alarmante, distanciando-se cada vez mais das recomendações técnicas de seus órgãos, às vezes fundamentadas em critérios políticos”.

209 2011.

dessas casas como 'patrimônio da humanidade' [...]. Ocorre no entanto que, do ponto de vista nativo, as concepções de casa e de arquitetura não coincidem com as concepções ocidentais. [...] Primeiramente, as casas são construídas para abrigar famílias extensas. Além disso, são pensadas pelos Batamaliba como seres vivos. Eles as descrevem usando como referência as diversas partes e o funcionamento do corpo humano: uma casa tem cabeça, pernas, braços, boca, partes sexuais etc. Ela deve ser cuidada, alimentada, protegida, como qualquer ser humano. Cada uma das casas tem uma biografia que se confunde com a biografia do homem mais velho da família. Quando este morre, a casa tem necessariamente de ser demolida. Algumas de suas partes são usadas para os descendentes construírem uma nova casa. [...] Diante desses fatos, cabe a pergunta: como preservar essas casas como 'patrimônio', nos termos em que os representantes da UNESCO entendem essa categoria? Afinal, para os Batamaliba, sua concepção de patrimônio inclui necessariamente a construção, a manutenção e a destruição ritual da casa''²¹⁰.

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

210 José Reginaldo Santos Gonçalves (2015, p. 221-222, grifo nosso).

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

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

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

Foi reconhecido, institucionalmente, nos anos 2000, que a igualdade de gênero é Objetivo de Desenvolvimento do Milênio nº 3, confirmando seu poder de transformação positiva para outros objetivos de desenvolvimento, sendo também assentido que o alcance da igualdade de gênero é tanto uma questão de direitos humanos quanto uma agência de desenvolvimento, em que a cultura e por extensão o patrimônio são espaços onde não se exclui a manifestação dessas desigualdades²¹¹.

211 (UNESCO, 2021).

Dessa forma, Laurajane Smith²¹² ao discutir sobre gênero e patrimônio, enfoca no que se refere às mulheres, argumentando que se estas são invisíveis e subestimadas em sua representatividade e presença nos patrimônios, o que ocorre é um reforço nas desigualdades e na falta de reconhecimento às identidades das mulheres, em seus valores sociais e suas experiências para as sociedades.

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

212 2008b.

Memoricídios, mulheres e culturas

“Ao pesquisar, vi que a maioria das coisas não é do jeito que estão registradas, porque são as mulheres que fazem e os homens que contam.”

Creuza Prumkwyj Krahô

Toda invasão colonial origina invenções. Há a invenção de justificativas para que um território precise ser “descoberto”, conquistado e/ou “salvo”; a invenção de pretextos em defesa das brutalidades empreendidas contra seres humanos e não humanos; a invenção de sistemas de classificação hierarquizantes pautados em gênero, raça, sexualidade, classe e crenças religiosas; a invenção de narrativas que invertem a barbaridade da empreitada colonial em atos heroicos para a construção da história oficial que privilegia a perspectiva do colonizador.

Mudimbe²¹³ esclarece que colonialismo e colonização são provenientes do latim *colĕre* que significa cultivar ou projetar. Pensando na experiência de *Abya Yala*, a projeção configurou-se enquanto uma ferramenta que buscava a dominação dos povos colonizados visando à transformação dos povos originários e da diáspora africana à semelhança dos colonizadores.

Sabendo que não há colonialismo/colonialidade sem racialização/racismo, Grada Kilomba²¹⁴ afirma que a projeção é

213 2019.

214 2019.

parte da negação, um dos cinco mecanismos de defesa do ego utilizado pela pessoa branca colonizadora para manter e legitimar as estruturas violentas de exclusão racial.

Segundo ela, a informação original e elementar é negada (de que pessoas brancas produzem o racismo e com elas inúmeras práticas de violências) e projetada sobre a/o outra/o em uma inversão dos fatos por meio de uma narrativa que coloca as pessoas alvo da colonização como inimigas intrusivas. Em resumo, a autora nos diz que nessa lógica o branco colonizador torna-se a vítima, e o oprimido, o tirano.

Destaca-se, nesse sentido, a centralidade da raça no processo, uma vez que essa invenção ocupa um lugar fundante na lógica que rege a colonialidade do poder, gerando consequências tanto na dimensão racial quanto na dimensão de gênero, discussão que traço como tema central neste livro.

Ao pensarmos nessa dupla dimensão, quero reiterar que foram produzidas subalternidades e subjetividades femininas estigmatizadas, ou seja, invenções hierarquizantes foram projetadas nesse território e deram significado aos corpos e, sob o viés da colonialidade, legitimaram a dicotomia humano/não humano ao reposicionar as relações de superioridade e inferioridade entre o homem ocidental e as/os colonizadas/os, sobretudo aquelas classificadas como mulheres²¹⁵.

Considerando o sistema de gênero colonial/moderno como responsável por essa subjugação – tanto dos homens como das mulheres de cor, María Lugones²¹⁶ afirma que o sistema se ancora

215 Magda Dimenstein *et al* (2020, p. 9).

216 2014.

tanto no dimorfismo biológico e sua relação com a construção dicotômica do gênero quanto na heterossexualidade.

Pensando no gênero enquanto uma categoria útil para análise histórica, usando as palavras de Joan Scott²¹⁷ em seu famoso artigo publicado na década de 1980, pode-se considerá-lo como uma maneira de indicar construções sociais sobre os supostos papéis próprios aos homens e às mulheres, sendo “constitutivo de relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos; e [...] uma forma primeira de significar as relações de poder”.

Anos mais tarde, Judith Butler²¹⁸, questionando a distinção sexo-gênero e o fato das mulheres se configurarem como sujeitas centrais para o feminismo e suas teorias, apontou em suas pesquisas a desconstrução dos essencialismos sobre a concepção de mulheres, defendendo que tanto o sexo quanto o gênero são construídos socialmente. Em sua concepção, “gênero é a estilização repetida do corpo, um conjunto de atos repetidos no interior de uma estrutura reguladora altamente rígida, a qual se cristaliza no tempo para produzir a aparência de uma substância, de uma classe natural de ser”²¹⁹.

As autoras que mencionei, cada uma em seu tempo e abordagem de estudo, compõem hoje parte do cânone dos estudos de gênero e ajudam a ilustrar de maneira geral algumas teorizações feitas nesse campo. Independente de se darem sob o viés da concordância, da discordância ou da reformulação,

217 2019, p. 67.

218 2010.

219 Judith Butler (2010, p. 59).

as reflexões contêm em seu cerne a discussão sobre sexo biológico, supostos papéis sociais para o que se entende como homens e mulheres e como performam esses corpos generificados.

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

A concordância entre essas diferentes concepções localiza-se no fato de que pesquisadoras/es compartilharam o entendimento que houve um agravamento assimétrico das relações de “poder e subordinação estabelecidas com a colonialidade, principalmente [...] às mulheres de cor, na medida em que as sociedades indígenas e africanas foram reconfiguradas num processo de penetração de um patriarcado branco, ocidental, heterossexual, burguês e de padrão binário”²²⁰. Ao estudar o pensamento das autoras dos estudos decoloniais, é possível identificar:

- Autoras que defendem a existência de gênero e patriarcado no período pré-invasão, como *Rita Segato*, *Julieta Paredes*, *Lorena Cabnal*, nomeando-o como *patriarcado originário ou patriarcado pré-colonial*;
- Autoras como *María Lugones* e *Paula Gunn Allen*, que acreditam que as Américas pré-invasão vivenciavam

220 Marina Lis Wassmansdorf (2017, p. 6).

uma *ginecracia igualitária*, termo de María Lugones²²¹ em seu texto “Colonialidade e gênero”, trazendo vários exemplos da supremacia espiritual e política das mulheres no contexto pré-invasão e que foram transformados com os anos de colonialismo.

Para Marina Wassmansdorf²²², é possível identificar três perspectivas de gênero nos estudos decoloniais a partir de:

- Rita Segato, que pensa o gênero na diferença;
- Julieta Paredes, que vê o gênero como denúncia a ser descolonizado;
- María Lugones, que concebe o gênero em sua dimensão interseccional.

Independente do ponto de vista, é indiscutível que após a invasão, as colonialidades instituíram problemas de gênero e raça, só existentes nessas formulações porque importaram hierarquias, desigualdades e formas de pensar que advinham da experiência binarizada da Europa²²³.

221 2008.

222 2017.

223 Cabe ainda dizer que as autoras que cito não contemplam nem de longe a totalidade das pesquisas, sendo escolhidas apenas para ressaltar algumas formas diferentes de entender as configurações do gênero no contexto pré e pós-invasão colonial nas Américas. Uma investigação mais profunda e exaustiva precisaria ser feita de modo a refletir sobre essa questão de maneira mais completa.

Sob uma outra cosmopercepção²²⁴, Oyèronké Oyěwùmí²²⁵, pensadora feminista nigeriana, observa que a biologia aparece como um imperativo nas teorias ocidentais mesmo quando se pretende falar a partir da ideia de construção social.

Na análise da autora, é no Ocidente que emerge a noção que as sociedades são constituídas de corpos: tanto como figura de linguagem para falar de aspectos biológicos, quanto para fisicalidade com que certos elementos do corpo se fazem presentes na cultura. E a razão pela qual ela afirma que o corpo ocupa tanta presença no Ocidente decorre do fato da *visão* ser o sentido mais usado, e o olhar um convite para diferenciar.

Epistemologicamente, o termo cosmovisão, frequentemente, é utilizado no Ocidente para se referir à lógica cultural de uma sociedade, serve de exemplo para demonstrar através das palavras o privilégio desse sentido no âmbito ocidental, sendo a forma pela qual uma sociedade percebe ou “enxerga” a diversidade do mundo. A diferenciação dos corpos em termos de sexo, cor da pele, peso ou demais aspectos da aparência são um testemunho do poder que o “ver” ocupa na lógica Ocidental²²⁶.

Partindo desse entendimento, trago como exemplos os termos utilizados para expressar uma opinião/perspectiva/convicção em que geralmente utilizamos palavras como:

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

225 2021.

226 Oyèronké Oyěwùmí (2021).

“ponto de vista”, “sob a ótica”, “observando pelo ângulo”, “observando pelo prisma”, “em seu olhar”, “em sua visão”, “desvelar”, sempre remetendo a explicação de algo com a terminologia do sentido da visão...

Outras palavras, há muito são apontadas nos estudos étnico-raciais sobre o racismo que carregam. Nessas palavras, o “ver” está relacionado a uma dimensão racial hierarquizante, como por exemplo: “esclarecer, clarificar e iluminar”, utilizadas para falar de algo que foi retirado do escuro - indicando que é incompreensível/ininteligente -, e trazido para o branco da luz - e, portanto, compreensível.

Esses exemplos citados servem tanto para mostrar a preponderância da visão como sentido norteador do pensamento ocidental, quanto para o aspecto de raça que perpassa a construção da língua, nesse caso, portuguesa. Nas palavras de Oyèronké Oyèwùmí²²⁷, essa é “uma lógica cultural ‘bio-lógica’”, em que Kabengele Munanga²²⁸ ao refletir sobre a construção histórica do conceito de raça, lembra como se deslocou das Ciências Naturais (para classificar as espécies animais e vegetais) para atuar nas relações entre classes sociais da Europa, legitimando relações de dominação/sujeição que iriam ser fundantes nos territórios colonizados.

Essa concepção de raça que classificou e hierarquizou populações de diversos continentes, ganhou força a partir dos

227 2021, p. 39.

228 2004.

filósofos iluministas e pavimentou o caminho do racismo²²⁹, contribuindo para a consolidação de identidades raciais e de gênero. Ciente disso, Oyèronké Oyěwùmí²³⁰ discute sobre o tema refletindo a partir da sua sociedade - Iorubá - e que acredita ter sido responsável pela invenção das mulheres nesse território.

Em seus estudos a partir da sociedade iorubá²³¹, a autora expõe que as hierarquias presentes nessa sociedade no século XIX não eram determinadas pela fisicalidade dos corpos ditos masculinos ou femininos, mas sim pela senioridade, ou seja, baseadas na idade cronológica²³².

As invenções e distorções, segundo sua crítica, vêm da hegemonia ocidental nos estudos africanos e a importação de conceitos e categorias ocidentais para os estudos da sociedade iorubá, que muitas vezes foi classificada como patriarcal porque tinha como parâmetro de análise categorias generificadas importadas do Ocidente.

Nas palavras da autora: “O problema em avaliar as culturas igbô e iorubá com base em seu outro cultural (o Ocidente) é que as sociedades africanas são deturpadas, sem antes apresentar suas posições. A descrição da família iorubá por Pearce, consistindo de ‘um patriarca, suas esposas e seus filhos com suas esposas’, soa como uma representação do *pater familias* dos romanos ou uma descrição de Abraão na Bíblia”²³³.

229 Kabengele Munanga (2004).

230 2021.

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

232 Oyèronké Oyěwùmí (2021).

233 Oyèronké Oyěwùmí (2021, p. 52).

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

É por essa razão que se a busca é entender uma sociedade não ocidental, os parâmetros de análise devem ser a própria sociedade, e não o Ocidente. Em vista disso, Oyèronké Oyěwùmí²³⁴ reitera que o gênero não era um princípio organizador na sociedade iorubá, explicitando isso a partir da terminologia dessa cultura.

As categorias *obìrin* e *okùnrin*, habitualmente traduzidas como fêmea/mulher e macho/homem, são um erro. *Rin* enquanto sufixo comum às duas palavras se refere à ideia de humanidade, enquanto *obìn* e *okùn* especificam a variedade da anatomia, porém esses não podem ser equiparados à concepção de sexo do Ocidente, uma vez que diferente de homem/mulher que representam categorias de privilégio/subordinação, *okùnrin* não é a norma e *obìrin* não é a outra da norma, ou seja, não denotam categorias generificadas de privilégios, desvantagens e outridades²³⁵.

Em outro exemplo, a autora cita que todos os pronomes e quase todos os nomes não são generificados, havendo por sua vez a prevalência da categorização etária na língua iorubá. Pronomes como *ó* e *wón* fazem a distinção entre pessoas mais velhas e as mais jovens nas interações sociais, sendo imprescindível estabelecer

234 Oyèronké Oyěwùmí (2021, p. 52).

235 Oyèronké Oyěwùmí (2021).

quem tem mais idade em interações sociais, já que somente pessoas mais velhas podem chamar o nome de outra pessoa.

Como consequência, os termos de parentesco também são codificados pela relatividade etária em que:

- *àbúrò* concerne a todas/os parentes nascidas/os depois de uma determinada pessoa (inclui irmãs, irmãos e primas/os);
- *Ìyá* e *bàbá* são categorias de parentalidade, intimamente ligadas com a vida adulta e possibilidade de procriação (não são opostas de forma binária, mas sim em relação), e usadas para se referir a pessoas mais velhas em geral;
- *omo*, que é frequentemente traduzida como criança, mas denota descendência, independentemente da idade ou sexo, uma vez que uma mãe de 70 anos pode se referir a sua prole de 40 anos como *omo 'mì* (minha criança)²³⁶.

Nas palavras de Oyèronké Oyěwùmí, as diferenças entre as conceituações iorubás e inglesas podem ser entendidas por intermédio dos seguintes exemplos: “em inglês, à pergunta ‘Quem estava com você quando você foi ao mercado?’, alguém poderia responder: ‘Com meu filho’. Para a mesma pergunta em iorubá, alguém responderia: *Omomi* (com minha cria ou prole). Somente se a anatomia da cria fosse diretamente relevante para o tópico em questão,

236 Oyèronké Oyěwùmí (2021).

a mãe iorubá acrescentaria um qualificador como, ‘*Omo m̀i ok̀nrin*’ (minha cria, o macho). Caso contrário, a ordem de nascimento seria o ponto de referência mais significativo socialmente. Nesse caso, a mãe iorubá diria: *Omo m̀i àkóbí* (minha cria, nascida primeira). Mesmo quando o nome da criança é usado, o gênero ainda não é indicado porque a maioria dos nomes iorubás é sem gênero”²³⁷.

Os pronomes e parentalidades citados são apenas alguns existentes na estrutura social iorubá. Nessa sociedade, apesar de haver distinções relacionadas às diferenças anatômicas para macho e fêmea, pode-se afirmar que o sistema sexo-gênero não possui a mesma importância e relação de poder hierarquizante que possui no Ocidente.

Em lugar dela, o que é estruturante é a dimensão da senioridade, que também é diferente da forma que existe nas sociedades ocidentais. Isso porque a senioridade não é dicotomizada, nem fixada no corpo, mas sim no tempo, posto que: “é relacional e situacional, pois ninguém está permanentemente em uma posição de uma idade maior ou menor; tudo depende de quem está presente em qualquer situação”²³⁸. Assim, as hierarquias sociais são fluidas e não fixas como no Ocidente.

Dessa forma, as mulheres como invenção, são na visão da autora uma categoria de diferenciação euroderivada que generificaram a linguagem, oralitura e a cosmo percepção iorubá a partir do processo de colonização.

237 Oyèronké Oyèwùmí (2021, p. 84).

238 Oyèronké Oyèwùmí (2021, p. 83).

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

Um trecho de uma carta escrita por um jesuíta, Pero Correa, em 1551, relatava a resistência diante da forma de nomeação “mulher” e os papéis sociais implícitos a essa categoria: “[...] e o peccado contra natureza, que dizem ser lá mui commum, o mesmo é nesta terra, de maneira que ha cá muitas mulheres que assim nas armas como em todas as outras cousas seguem officio de homens e têm outras mulheres com quem são casadas. A maior injuria que lhes podem fazer é chamal-as mulheres. Em tal parte lh’o poderá dizer alguma pessoa que correrá risco de lhe tirarem as frechadas”²³⁹.

O trecho em questão, evidencia a contestação na categoria mulher e instiga o questionamento de compreender que tipo de organização social havia. Revisitando alguns mitos de origem de povos indígenas aqui do Brasil, é possível identificar não somente a existência de outras explicações para o surgimento de tudo que existe, mas também de outras formas de organizações sociais que indicam o que hoje se nomearia por mulheres, em posições distintas daquelas reservadas pelo pensamento colonial.

239 (Correa, 1551, p. 97).

Para os povos Desana:

A origem do mundo provém de *Yebá Buró*, a “avó do mundo ou avó da Terra”, criada por si mesma e por isso chamada de a “Não Criada”. Depois de ter aparecido no *Uhtāboho taribu*, “o quarto de quartzo branco”, ela começou a pensar sobre como deveria ser o mundo, e do seu pensamento surge uma esfera nomeada de *Umuko wi*, “Maloca do Universo”.

Ao mascar ipadu²⁴⁰, usou-o como matéria-prima para a criação dos *Umukoñehkūsuma*, os “avós do mundo”, seres eternos como trovões que receberam distintas localizações na Maloca do Mundo e a responsabilidade de criar a luz, rios e a humanidade²⁴¹: “*Yebá Buró* tirou do seio esquerdo sementes de tabaco, grãos minúsculos, e os espalhou em cima dos paris. Depois tirou leite, também do seio esquerdo, que ela derramou por cima dessas esteiras. A semente do tabaco era para formar a terra e o leite, para adubá-la”²⁴².

Entre os Makurap:

Há o mito das *Kaledjaa-Ipeb*²⁴³, filhas de um *Txopokod*, um ser encantado. Essas mulheres amazonas/sem homens detinham os segredos das folhas, caças e pescas. Entre outros povos, também há mulheres sem homens, cujos nomes e histórias variam,

240 Arbusto muito semelhante à coca, com menor concentração de alcaloides, cultivado pelos indígenas do Alto Amazonas.

241 (Pārōkumu; Kēhīri, 2019).

242 (Pārōkumu; Kēhīri, 2019, p. 22).

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

sendo *Wânzei warandé* para os Aruá, *Namwü* para os Arikapú e *Pakuredjerui aoné* para os *Djeoromitxi*²⁴⁴.

Há também uma história²⁴⁵ sobre o tempo em que mulheres não possuíam o sistema reprodutor feminino e nem seios, engravidando pelo pé sem sentir dores do parto. Há outra história sobre a menstruação dos homens²⁴⁶, existente tanto nos *Makurap* quanto *Suruí Paiter*²⁴⁷, que ao terem ficado com raiva/incomodados das mulheres não menstruarem, acabaram jogando/passando seu sangue nelas, invertendo a situação e fazendo as mulheres menstruarem.

Entre os Munduruku:

Há a história de “Quando as mulheres mandavam”: “Em tempos que vão longe, as mulheres habitavam o *ekchá* – a casa dos homens – e os homens alojavam-se numa vasta casa coletiva. Os homens tinham que fazer todo o trabalho para as mulheres: caçar, buscar lenha, tirar mandioca, espremer e fornecer farinha [...] E como se não bastasse, iam buscar água no rio. [...] Um dia caminhando pela mata, três mulheres – Iaiubêri, que iria se tornar cacique dos Munduruku, Taimbiru e Parauaré – receberam três flautas que emitiam um som encantador. Elas lhes deram o nome de

244 Betty Mindlin (2014).

245 “Quando as crianças nasciam pela unha do pé”, narradora: Überiká Sapé Makurap e Aroteri Teresa Makurap, livro *Moqueca de Maridos*, organizado por Betty Mindlin.

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

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

‘caduquê’ por causa do seu som sagrado. As flautas estavam no fundo de um pequeno rio [...] entregues por três peixinhos [...] que disseram] – Não esqueçam: venham todos os dias tocar as flautas aqui perto do rio para nos alegrar; porém nunca deixem que os homens descubram seu segredo. [...] Os homens, por sua vez, já cansados de fazer as tarefas da aldeia, começaram a desconfiar da saída diária das mulheres [...] passaram a segui-las. Elas nem desconfiavam, [...] quem se afastasse da aldeia era punido por leis severas. Mas [...] dispostos a descobrir a verdade [...] viram-nas tocando as flautas. [...] Assim, planejaram um meio de furtar as flautas. Alguns dias depois conseguiram surrupiá-las e experimentaram tocá-las. [...] As mulheres ficaram muito tristes porque já não dispunham das flautas [...] e porque seria dos homens o domínio da aldeia. Desse modo, os homens transformaram a casa coletiva no *Ekchá*, local em que as mulheres nunca mais poderiam entrar. As flautas [...] uma vez por ano [...] as mulheres poderiam pegá-las e tocá-las, mas nunca mais recuperaram o poder sobre a aldeia”²⁴⁸.

Para os Krahô

Na história sobre os primeiros *Mehi* (indígenas Krahô), as mulheres-cabaças²⁴⁹ foram as primeiras pessoas que aprenderam com Sol (considerado criador) sobre os resguardos pós-parto, ligados aos cuidados com o corpo e sobretudo à renovação da comunidade, ou seja, “quem mantém os resguardos, as transformações das pessoas e a renovação da vida na comunidade

248 Daniel Munduruku (2001, p. 19-22, *grifo do autor*).

249 Creuza Prumkwyj Krahô (2023, 133-134) em Antologia afro-indígena.

é a mulher. A mulher organiza tudo para os homens viverem o resguardo, finalizarem e renovarem suas vidas. Assim, o movimento da aldeia acontece. As mulheres *Mehi* aprenderam com as mulheres-cabaças a serem orientadoras dos homens”.

“Havia uma aldeia onde surgiu o resguardo da memória. Nessa aldeia, as pessoas iam esquecendo o jeito de ser e viver *Mehi* e saíam correndo para o mato virando criaturas e seres da mata. Um velho ia dando os nomes desses seres. O *Tewa* foi um desses seres: era um *Mehi* que havia esquecido os resguardos. Ele queimou sua perna, que ficou pontuda e fina. Ele saía matando os *Mehi* pelas costas”.

Todos esses mitos, carregados de informações e memórias ancestrais, permitem observar a existência de outras ordens explicativas do mundo, outras formas de nomear o que o Ocidente classificou como “mulher” e outras configurações de relações sociais marcadas por dimensões cosmológicas e espirituais, que não podem ser equiparadas ao pensamento eurocentrado e sua lógica cristã e cartesiana.

Apesar das resistências, muitas das possibilidades de existir/ser para além dos binarismos foram obliteradas com a invasão colonial instaurando a opressão patriarcal que antes só existia nos mesmos moldes nos territórios ocidentais.

Nessa linha de pensamento, Mónica Eraso²⁵⁰, em seu ensaio²⁵¹, afirma que para os colonizadores a América era vista como paraíso “pornotropical”, lugar libertino e de pecado, como estava descrito na carta do jesuíta Pero Correa, que mencionei

250 2021, online.

251 *Ordo Corpis: notas para una cartografía sexual de la conquista.*

anteriormente, onde era entendido que papéis sexuais e de gênero das populações que aqui existiam eram invertidos.

Analisando o ego que constitui a subjetividade da lógica colonial, Mónica afirma que se trata de um ego conquistador, que ao mesmo tempo é um ego fálico, uma vez que reafirma sua posição de superioridade por meio da inferiorização de outros povos. Não por acaso, seu traço marcante é que a conquista da América configurou-se como uma ocasião ideal para criar os alicerces da masculinidade moderna: guerreira, cristã, viril e com a necessidade de demonstrar constantemente o poder de sua potência sexual²⁵².

Ainda refletindo sobre as palavras e as subjetividades, trago o pensamento de Silvia Rivera Cusicanqui²⁵³, que ao analisar a história colonial andina, reitera como as palavras impostas pelo colonizador foram e são usadas para encobrir, fazer registros ficcionais, velar a realidade e expressar eufemismos.

Silvia cita como exemplo a língua aymara e quéchua, em que não há nesses idiomas, palavras equivalentes à opressão ou exploração. A ideia mais próxima em aymara é *jisk'achasiña* ou *jisk'achaña*, que remete à redução da importância associada a uma condição de servidão.

No que se refere às mulheres, Silvia Rivera Cusicanqui destaca como eram valorizadas por suas experiências e trabalhos, não havendo conceituações pejorativas decorrentes da idade ou padrões de beleza, que diferentes das sociedades colonizadoras partiam do etarismo para resumir o valor de uma mulher²⁵⁴.

252 Mónica Eraso (2021, *online*).

253 2010.

254 Silvia Cusicanqui (2010).

Esses relatos permitem vislumbrar outras formas de relações sociais em sociedades pré-invasão, e possibilitam rotacionar o eixo de compreensão sobre a magnitude do gênero na desintegração das relações comunais e igualitárias do pensamento, do ritual, da autoridade e dos processos coletivos de tomadas de decisões²⁵⁵.

Permitem também problematizar as características do sistema colonial de gênero (e alguns de seus pressupostos, como: “dimorfismo biológico, a heterossexualidade, a monogamia), bem como a racialização, uma vez que raça e o gênero – são ficções poderosas” e causadoras de memoricídios²⁵⁶.

Segundo Fernando Baéz²⁵⁷, o memoricídio é algo que acontece quando “se ataca a memória coletiva do grupo a que se quer submeter, especialmente bens culturais que constituem seu patrimônio, porque se tenta ganhar a mente de quem se submete”.

Missiatto²⁵⁸ afirma que se trata de uma prática efetiva de assassinato de memórias dos povos subalternizados que se recusa a incorporar os bens dos povos colonizados nos espaços memoriais das sociedades e que depende “das assimetrias impostas pelas relações de poder que garantem a pessoas e instituições o poder de determinar que memórias sobreviverão, bem como aquelas que serão esquecidas”.

Ao pensar no memoricídio, compreendo-o enquanto ações intencionais e sistemáticas de obliteração de culturas, identidades e

255 María Lugones (2014).

256 María Lugones (2014, p. 73).

257 2010, p. 309.

258 2021, p. 260.

formas de organização social de determinados grupos/povos, nas quais aqueles que as impõem objetivam a dominação, controle ou quaisquer outros objetivos sociopolíticos, ações essas que acabam por resultar em silenciamentos e esquecimentos de saberes, fazeres, crenças e formas outras de ser e estar no mundo.

Acredito que os memoricídios ocorridos com incontáveis povos após a invasão colonial foram um instrumento fundamental para a invenção das mulheres neste território, afetando tanto aquelas pertencentes às populações originárias de Abya Yala, quanto aquelas trazidas forçadamente da África.

Como um campo sensível e potente para a consubstanciação de pessoas e grupos no que se refere à construção de identidades e pertencimentos, os usos da memória numa perspectiva de gênero antecedem a empreitada colonial. Aleida Assmann²⁵⁹ traz alguns exemplos, ao estudar conotações sexuais e de gênero em palavras e metáforas da memória, evidenciando como refletem relações de poder que influenciam processos de recordação e esquecimento.

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

Ela também esclarece que essas conotações sexuais e de gênero ultrapassam as metáforas, ligando-se com o significado das

259 2011, p. 165.

palavras com sentido de recordar e esquecer. Citando o hebraico, através de um estudo de Jacob Taubes, ela ressalta que nesse idioma o sentido da ideia de memória é construído a partir de um princípio positivo, e o esquecimento por meio de um princípio negativo: “sikaron”, “memória” é relacionado a “sakar”, “masculino”, enquanto “nakab”, que significa “perfurar” ou “peneirar”, é ligado a “nkeba”, “feminino”. Das reflexões de Aleida Assmann²⁶⁰, despontam-se duas observações a serem feitas:

- Há idiomas, como a língua hebraica, que o apagamento das mulheres já começa nas palavras que nomeiam/referem-se à memória, uma vez que o esquecimento é ligado ao feminino;
- As formas de registro da memória são um espaço de investigação para as tentativas de silenciamento e ações de subversão das mulheres. Se considerarmos a escrita como forma de registro, a autora comenta que: “[...] nos anais da história a fama nunca rima com mulher. Em todas as camadas sociais, a mulher constitui o pano de fundo sobre o qual a fama masculina se ergue, luzente. Enquanto as condições para a inclusão na memória cultural forem a grandeza heroica e a canonização clássica, as mulheres serão sistematicamente vítimas do esquecimento cultural: trata-se de um caso clássico de amnésia estrutural”²⁶¹.

260 2011.

261 Aleida Assmann (2011, p. 67).

No caso da escrita, descrito pela autora como meio de eternização e suporte da memória, há muitas reflexões sobre a profunda e histórica misoginia no campo da escrita, que dependia que tanto mulheres tivessem acesso à educação como de oportunidades para publicarem seus escritos, independente da área que fosse.

Constância Lima Duarte²⁶² fala como em séculos mais recentes como XIX e XX, a ideia de uma mulher querendo fazer um curso superior causava comoção, e a publicação de uma obra costumava ser recebida com desconfiança, descaso ou, na melhor das hipóteses, com condescendência.

Se hoje há um número crescente de mulheres autoras, em um passado recente, muitas recorreram a pseudônimos e anonimato para realizarem o desejo de publicar. Outras se juntaram para criar jornais/revistas que se converteram em verdadeiras redes intercambiantes de informações e cultura. E há aquelas que apesar de tudo e todos, ousaram escrever, publicando seus livros que com o tempo se perdiam nas primeiras edições e na poeira dos arquivos²⁶³: “para cada escritora encontrada, outras, muitas outras, sucumbiam no silêncio. A censura e a repressão trabalham juntas para destruir o arquivo, antes mesmo de tê-lo produzido, já havia dito Derrida. Pulsões de morte jogam o arquivo na amnésia, na aniquilação da memória, na erradicação da verdade. Não foram poucos os poemas de Auta de Souza que

262 2018.

263 Constância Lima Duarte (2018).

seus irmãos alteraram, antes de enviá-los para a publicação. Também não foram poucas as obras de escritoras queimadas e destruídas por filhos e maridos ciumentos de seus talentos”²⁶⁴.

Para além da subversão das mulheres no próprio campo da escrita, muitas pela falta de oportunidade, seja de educação, seja de publicação, usaram o campo da voz como instrumento e suporte de transmissão e preservação da memória de seus saberes, práticas, fazeres e tradições. O campo da poesia oral - cordel, viola, repente e emboladas - possui inúmeras mulheres que vivenciaram isso. No entanto, tiveram de enfrentar as tentativas de memoricídio e silenciamento que buscavam controlar sua subjetividade e corpos, que se deram pelas mais variadas formas de violência, dentre elas a proibição/recriação de falar.

Pensando sobre os silêncios impostos às mulheres, Gloria Anzaldúa²⁶⁵ ao falar sobre a quebra da tradição, reflete sobre o ditado: *Em boca cerrada no entran moscas* (Em boca fechada não entram moscas), também comum aqui no Brasil e que muito diz sobre o esforço de silenciar/descredibilizar mulheres e o que elas têm a dizer.

Segundo ela, esse era um ditado que frequentemente ouvia, acompanhado de observações do tipo: “*ser faladeira* era ser uma fofoqueira e uma mentirosa, falar demais. *Muchachitas bien criadas*, garotas bem-comportadas não respondem”.

Ela conta ter tido que se confessar com um padre no confessionário por ter pecado ao responder depois de

264 Constância Lima Duarte (2018, p. 7).

265 (2009, p. 306).

ser repelida pela mãe: “Bocuda, respondona, fofoqueira, boca grande, questionadora, leva e traz, são todos signos para quem é *malcriada*. Na minha cultura, todas essas palavras são depreciativas e aplicadas a mulheres – eu nunca as ouvi aplicadas a homens”²⁶⁶.

Mas é Silvia Frederici²⁶⁷ que nos mostra que essa campanha ideológica de desqualificação do que as mulheres falam tem origens em ações de muitos séculos atrás. Ela parte de uma análise dos significados de *gossip*, termo em inglês, cuja tradução primeira refere-se atualmente à “fofoca”, mas que em suas origens, era derivada do inglês arcaico e provinha de *god*, “deus”, e *sibb*, “aparentado”, significando originalmente “padrinho/madrinha”.

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

Para entender melhor o que causa a mudança de significados, Silvia Frederici²⁶⁸ recorre aos aspectos históricos culturais do período da Idade Média tardia ao início da Modernidade e identifica, no teatro medieval ou em canções populares da Inglaterra, França ou Itália, inúmeras representações com o tema “mulheres e suas *gossips*” se encontrando em tavernas para beber e se divertir, indicando a existência de mulheres fortes com relativo grau de independência e autonomia que “compartilhavam muito da vida e do trabalho

266 Gloria Anzaldúa (2009, p. 306).

267 2019.

268 2019, p. 79.

com outras mulheres. Cooperavam umas com as outras em todos os aspectos. Costuravam, lavavam roupas e davam à luz cercadas por outras mulheres” numa relação de sociabilidade, afeto, solidariedade e enfrentamento à autoridade masculina.

No século XVI, sua autonomia começa a se deteriorar, e se antes peças financiadas pelas guildas locais que buscavam reforçar seu prestígio social, traziam em suas encenações, críticas às “mulheres e suas *gossips*”, mas as representavam enfrentando seus maridos, inclusive fisicamente, e vencendo, em uma clara afirmação que estavam no comando, com o domínio das guildas como espaço exclusivamente masculino, domina nessas representações satíricas um forte sentimento misógino em uma explícita guerra contra as mulheres, especialmente das classes mais baixas²⁶⁹.

Por essa razão, ela revela que se na Idade Média tardia havia representações de enfrentamento de mulheres com seus maridos, no fim do século XVI elas seriam punidas por qualquer demonstração de independência ou crítica, por menor que fosse.

A obediência passou a ser disseminada como obrigação primeira de uma esposa, acompanhada de punições cruéis para as insurgentes: “o *scold’s bridle* [rédea ou freio das rabugentas], também chamado de *branks*, era um instrumento de metal e couro que era colocado em mulheres para silenciá-las e rasgaria a língua daquelas que tentassem falar”²⁷⁰.

“A estrutura de ferro que contornava a cabeça, e possuía um bridão de cerca de cinco centímetros de comprimento e

269 Silvia Frederici (2019).

270 Silvia Frederici (2019, p. 81-83).

dois centímetros e meio de largura projetado para dentro da boca, que ficava virado para baixo sobre a língua; muitas vezes era salpicado de pontas afiadas [...] era [também] chamado *gossip bridle* atestando a mudança no sentido do termo [...] Mulheres também foram levadas aos tribunais e multadas por “rabugice” enquanto sacerdotes bradavam contra suas línguas”²⁷¹.

“Ainda na Inglaterra, em 1547, ‘foi expedido um decreto proibindo as mulheres de se encontrarem para tagarelar e conversar’ e ordenando aos maridos que ‘mantivessem as esposas dentro de casa’. As amizades femininas foram alvos da caça às bruxas, na medida em que, no desenrolar dos julgamentos, as mulheres acusadas foram forçadas, sob tortura, a denunciar umas às outras, amigas entregando amigas, filhas entregando mães”²⁷².

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

A menção aos instrumentos de tortura utilizados na Europa para silenciamento evoca, inevitavelmente, as memórias sobre os instrumentos utilizados em pessoas escravizadas aqui na América, o que leva à Gerda Lerner²⁷³, que discorre sobre como “os homens aprenderam a instituir a dominância e hierarquia sobre outras pessoas, praticando antes a dominância sobre as mulheres do próprio grupo”.

271 Silvia Frederici (2019, p. 81-83).

272 Silvia Frederici (2019, p. 81-83).

273 2019, p. 33.

Aperfeiçoados, esses instrumentos simbolizam “políticas sádicas de conquista e dominação em seus regimes brutais de silenciamento das/os chamadas/os Outras/os: Quem pode falar? O que acontece quando falamos? E sobre o que podemos falar?”, questiona Grada Kilomba²⁷⁴.

Esses questionamentos, o conhecimento de um memoricídio que estava em curso já nas concepções da memória, bem como de uma criminalização/perseguição histórica da amizade e sociabilidade feminina, levam a tentar compreender como mulheres podiam transmitir seus saberes/práticas/memórias se lhes era negado falar ou escrever.

No ensaio intitulado: “Racismo e sexismo na cultura brasileira”, Lélia Gonzalez²⁷⁵ nos mostra algumas estratégias de subversão. A autora faz uma analogia sobre como a mãe negra tem exercido a atividade materna de cuidado mas também de transmissão de valores, seja em períodos coloniais enquanto ama de leite e mucama, assim como em períodos recentes como babá, em que as crianças cuidadas não são apenas filhas/os de senhores, mas se configuram como uma metáfora para a construção da própria cultura brasileira.

Ela afirma que nutrida por valores e culturas de mulheres negras, subversões por meio do falar foram possíveis, como através do pretuguês: “E, quando a gente fala em função materna, a gente está dizendo que a mãe preta, ao exercê-la, passou todos os valores que lhe diziam respeito para a criança brasileira, como diz Caio Prado Júnior. Essa criança, este

274 2019, p. 33.

275 2020a.

infans, é a dita cultura brasileira, cuja língua é o português. A função materna diz respeito à internalização de valores, ao ensino da língua materna e a uma série de outras coisas mais que vão fazer parte do imaginário da gente. Ela passa pra gente esse mundo de coisa que a gente vai chamar de linguagem”²⁷⁶.

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

E apesar das políticas de apagamento da memória perpetradas pela branquitude a partir de uma lógica colonial de autorreferenciamento ainda vigente, a memória de mulheres negras e indígenas subverte o esquecimento e resiste, porque se trata de uma memória ancestral que tanto remonta a um tempo em que a opressão colonial branca não existia, quanto a períodos de resistências que se sucederam com o colonialismo/colonialidades.

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

276 Lélia Gonzalez (2020b, p. 88).

Leno Francisco Danner, Julie Dorrico e Fernando Danner²⁷⁷, pensando esse tema a partir da literatura indígena, afirmam que essa se constitui como voz-práxis, que é concomitantemente estética e política, marcada e dinamizada por um eu-nós lírico-político ativista/militante que se dá a partir de uma perspectiva memorial, testemunhal e autobiográfica, na correlação de primeira pessoa do singular e de terceira pessoa do plural (como sujeito marginalizado e como grupo excluído e violentado, indissociavelmente).

Contudo, essa voz-práxis estético literária é voz que se faz práxis por meio da escrita, através da autoafirmação e da resistência. E o eu-nós lírico-político significa a profunda correlação e dependência entre o escritor/intelectual e o grupo/comunidade por meio da “reconstrução da memória, de anamnese e de catarse da própria dor, da própria exclusão sofrida e vivida, de forma a autoafirmar-se, resistir e lutar desde essa situação de minoria contra a descaracterização, a negação e a destruição que sofrem, que vivem²⁷⁸”.

277 2020.

278 Leno Francisco Danner, Julie Dorrico e Fernando Danner (2020, p. 208).

desamordaçar,
desamarrar,
desenterrar,
re-territorializar
a origem

para enterrar as falsas
nações

Ellen Pirá Wassu

No silêncio da minha flecha
Resisti, não fui vencido
Fiz do silêncio a minha arma
Pra lutar contra o inimigo.

Márcia Kambeba

O jenipapo, o urucum, a tabatinga
provêm a tinta
pra que o espírito
assente no corpo
da palha, do têxtil,
do barro, da pele
pras letras contarem as histórias
dos peixes, das águas,
das estrelas e montes
dos bichos e plantas
de todas as gentes sagradas
que vivem nas formas escritas
da mata.

Trudruá Makuxi

Em consonância com essa reflexão, Zilá Bernd²⁷⁹ afirma que o fazer poético das mulheres da literatura afro-brasileira atual possui três características, das quais as duas primeiras se assemelham com a produção de mulheres indígenas:

- a presença de um rastreamento dos “guardados da memória” indicando a existência de uma memória ancestral como primordial para a consubstanciação de suas subjetividades que reflete em seus fazeres poéticos e artísticos;
- o “enraizamento dinâmico ou relacional”, que indica uma construção identitária baseada na procura das origens, “que não negligencia os rastros deixados pela palavra materna e projeta-se no respeito à alteridade e no reconhecimento da diversidade da nação brasileira”²⁸⁰;

279 2012, p. 29.

280 Zilá Bernd (2012, p. 31).

- e a terceira característica é a tendência em haver uma recuperação da memória transatlântica.

Recuperar essas relações da/sobre memória a partir de mulheres indígenas e negras, ensinam estratégias de subversão para as tentativas de silenciamento, apagamento e esquecimento a que foram geracionalmente imputadas. É possível perceber como suas resistências rompem os memoricídios, através de manifestações escritas e orais, ou outras produções culturais e artísticas, cuja percepção de si mesmas se firma na ancestralidade para uma outra alternativa de futuro:

Vozes-Mulheres

A voz de minha bisavó
ecoou criança
nos porões do navio.

Ecoou lamentos
de uma infância perdida.

A voz de minha avó
ecoou obediência
aos brancos-donos de tudo.

A voz de minha mãe
ecoou baixinho revolta
no fundo das cozinhas alheias
debaixo das trouxas

roupagens sujas dos brancos
pelo caminho empoeirado
rumo à favela

A minha voz ainda
ecoa versos perplexos
com rimas de sangue
e
fome.

A voz de minha filha
recolhe todas as nossas vozes
recolhe em si
as vozes mudas caladas
engasgadas nas gargantas.

A voz de minha filha
recolhe em si
a fala e o ato.

O ontem – o hoje – o agora.

Na voz de minha filha
se fará ouvir a ressonância
O eco da vida-liberdade.

Conceição Evaristo

O que essas reflexões evocam é o fato de que por mais que se tente negar a contribuição negra e indígena, ela está territorializada e manifestada no nosso cotidiano, sobretudo através dos saberes e fazeres de mulheres. Nesse processo, destaca-se a importância da memória ancestral e sua capacidade

de evocar reminiscências de tempos outros, que falam de outras formas de organizações sociais, de outras hierarquias e de outras relações de poder.

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

Essa constatação sobreleva a necessidade latente de sair dessa negação racista e sexista, para um reconhecimento de práticas memoriais e patrimoniais que legitimem a contribuição das mulheres, sobretudo negra e indígena. Isto, no entanto, não será possível sem alterar os quadros paradigmáticos sobre os quais pensamos enquanto sociedade.

Como abordei a partir de diferentes pensadoras, a invasão, invenção, imposição e inversão dos fatos acontecidos são a base das estratégias coloniais de dominação, sendo essas fundamentais para o campo da memória, fazendo com que em resistência ações de dissidência e subversão precisassem começar já nas palavras e no âmbito narrativo de modo a contar não somente o lado de quem busca a dominação, mas também de quem resiste, como o pretuguês cunhado por Lélia Gonzalez.

É por essa razão, que Rita Segato²⁸¹ fala que o compromisso com uma marcha decolonial requer o desmonte e desconstrução

281 2018.

de esquemas e categorias há muito estabelecidos, em que ela cita termos como cultura, relativismo cultural, tradição e pré-modernidade enquanto ineficientes para lidar em frentes decoloniais, ao quais eu acrescento o patrimônio cultural.

Patrimônios e matrimônios: dois projetos de memória em disputa

“há coisas que só deveriam ser ditas na língua
materna
histórias que só deveriam ser escritas na língua
materna
esta é uma delas
esta é a história de uma ausência
esta é a história da mãe da mãe da minha mãe
e como não sei seu nome não sei seu rosto
te chamarei de *mỹnh*
que é como se diz mãe em *kaingang*
esta é a história de *mỹnh*
esta é a minha história”

Jr. Bellé

Ao chegar no nono capítulo deste livro, começo o remate depois de vários temas já terem sido abordados: foram feitas críticas ao patrimônio cultural e à memória da branquitude cisheteronormativa, geradora de apagamentos da memória de grupos subalternizados; reflexões sobre os valores patrimoniais que refletem aspectos muito específicos do Ocidente, e pontuado sobre os conflitos existentes entre gestão governamental e interesses dos grupos com patrimônios legitimados, que muitas vezes possuem valores e intenções divergentes.

No que se refere ao aspecto de gênero, também já foi explanado a conotação patriarcal e androcêntrica do patrimônio em suas origens e etimologia (ideia daquilo que pertence ao pai, herança paterna ou algo que se transmite de ‘pai para filho’ de maneira linear e diacrônica²⁸²). E também foi abordado o que significa falar em um sistema colonial de gênero e suas repercussões para o campo da memória das mulheres nas Américas.

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

Para Baptista e Boitá²⁸³, é possível entender a cisheteronormatividade dos patrimônios como um reflexo das fobias da nossa sociedade. Assim, tendo o patrimônio origens patriarcais e considerando que aquilo que é patrimonializado depende da valoração derivada de uma consciência histórica, a iniquidade na valoração dos bens resulta de uma consciência colonial racista, misógina, LGBTQIA+fóbica e elitista.

282 Pedro Paulo Funari e Sandra Pelegrini, 2006; Paulo Vogt, 2008; Mario Chagas, 2003.

283 2017.

No que se refere à memória LGBTQIA+, por exemplo, os autores identificam que apesar dos avanços relativos a determinadas pautas, ainda é raro nas produções científicas e quase nulo nos museus brasileiros abordarem essa questão.

Eles constataram que nos mais de três mil museus brasileiros dedicados à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, esse tema ainda é negado por muitos profissionais: “praticamente em todos os congressos que participamos no Brasil, sobre a possibilidade de tal articulação. ‘Não vejo onde o homossexualismo pode estar presente na cultura nacional’, nos disse um pesquisador, certa vez, cometendo não apenas um equívoco conceitual ao tratar a homossexualidade como doença, mas também a exclusão da cultura LGBT em todo nosso país. ‘Meu museu não possui em sua missão os LGBT’, nos disse outro diretor de um museu público, sem se dar conta de que todas as missões foram construídas em contextos fóbicos à diversidade sexual. ‘A sexualidade de fulano é irrelevante para se entender sua obra’, costumam argumentar os profissionais de museus dedicados a personalidades que seguem presas em armários, ainda que em suas vidas tenham sido vítimas de fobias. Entre outros questionamentos, não raro os profissionais de museus insistem que seus museus nada têm a ver com o tema”²⁸⁴.

De acordo com Laurajane Smith²⁸⁵, o patrimônio quando pensado a partir do gênero, tende a ser relacionado predominantemente à questão das mulheres, ignorando a

284 Jean Baptista e Tony Boitá (2017, p. 110)

285 2008b, p. 159.

dimensão LGBTQIA+, como mencionado anteriormente, o que normaliza a relação entre patrimônios e o masculino, já que historicamente estiveram centrados em contar e promover a história, o passado e o presente a partir da perspectiva masculina europeia elitizada.

Cabe lembrar que um dos principais pressupostos da literatura patrimonial é que o patrimônio trata da proteção e valorização de elementos que expressam/simbolizam identidades. No entanto, categorias de identidade construídas pelos identificadores “homem” e “mulher” raramente são questionadas no discurso patrimonial autorizado e, como tal, são continuamente recriadas e reforçadas, fazendo com que o próprio discurso do patrimônio atue para construir e validar a identidade e os valores sociais e culturais que o sustentam²⁸⁶.

Trazendo mais uma vez o conceito de Laurajane Smith sobre o discurso patrimonial autorizado, ela reitera como o discurso enfatiza a materialidade e o valor universal inato do patrimônio, tendo nos especialistas em patrimônio, os “guardiões” que devem atuar na proteção do passado e transmissão às gerações futuras.

Esse discurso, que tem suas origens no século XIX, desenvolveu-se a partir dos debates sobre a conveniência de conservação *versus* restauração, liderados na Inglaterra por John Ruskin e William Morris, assim o discurso patrimonial foi construído não apenas sobre valores e preocupações profissionais, mas sobretudo a partir de determinadas

286 Laurajane Smith (2008b).

experiências de classe, gênero, valores sociais e estéticos que eram oriundas de modo de vida social e cultural masculino das classes média-alta dominante europeia²⁸⁷.

Há autores como Lowenthal²⁸⁸ que afirmam sobre as origens sociais e históricas do debate sobre o patrimônio, assinalando que «o tecido histórico pertence ao Grande e ao Bem; o patrimônio é o cuidado pastoral dos cavalheiros”, ou seja, concebe o patrimônio como resultado do cuidado de homens.

Considerando as problemáticas apresentadas, reforço mais uma vez a necessidade de outras/os sujeitas/os políticos pensarem o patrimônio para além de uma perspectiva revisionista, avançando com reflexões sobre a memória e outras formas de nomeação, reconhecimento, valorização, gerenciamento e técnicas de preservação, visando práticas equitativas de salvaguarda da memória.

Nesse caminho de pensamento, Mario Chagas²⁸⁹ preconiza a necessidade da desconstrução da ideia de patrimônio cultural favorecendo “o entendimento de que se há uma herança paterna, também há uma herança materna (um matrimônio), sem o qual o patrimônio não se constitui, mesmo se considerada apenas a perspectiva diacrônica”, ele complementa afirmando que pensar desse modo “abre espaço para que se admita a possibilidade de uma partilha social de bens culturais que se faz de modo sincrônico dentro de uma mesma época, de uma mesma geração (um fratrímônio)”.

287 Laurajane Smith (2008b).

288 1992, p. 159.

289 2003, p. 279.

A ideia de fratrímônio do autor abre caminho para o pensamento pluriversal preconizado pelos estudos decoloniais, trazendo outras percepções e concepções patrimoniais, para além da lógica atual universalmente instituída. Mario Chagas e Claudia Storino²⁹⁰ partem da ideia de “herança ou bem comum” e não da perspectiva restritiva do patrimônio, alicerçada na etimologia, nomenclatura e práticas patriarcais e “submissa aos dispositivos de captura acionados pela lógica mercantilista”.

Além da noção de *patrimônio* e a noção de *fratrímônio*, há também a concepção de *matrimônio*. Durante o levantamento para este trabalho foram encontradas cinco menções na literatura sobre o termo (podendo haver mais, uma vez que a busca não foi exaustiva), em que na maioria das vezes não se desenvolve um conceito propriamente, mas menciona o(os) matrimônio(s) ligado(s) à relação materna:

- Mario Chagas²⁹¹, como citado, fala que “há uma herança paterna, também há uma herança materna (um matrimônio)”;
- Peter Howard²⁹² fala do matrimônio como “patrimônios” centrados na família e protegidos por uma figura matriarcal;
- Durval Muniz de Albuquerque Junior²⁹³ afirma que

290 2014, p. 83.

291 2003, p. 279.

292 2006.

293 2019, p. 150.

matrimônio remeteria ao poder/ofício destinado a *mater*;

- Girlene Chagas Bulhões²⁹⁴ descreve como “a herança do poder matriarcal, no cerne dos museus”;
- Ria Lemaire²⁹⁵ apresenta como a transmissão de bens (saberes/valores) femininos existentes nas sociedades indo-europeias.

Nas três primeiras explicações, oriundas do ponto de vista masculino, coloca-se a ideia de matrimônio como ligada à maternidade/mãe, e assim sendo, o matrimônio remeteria a uma suposta função biológica-sexual socialmente relegada para mulheres cis.

As citações dos autores, anteriormente colocadas, são tudo o que os mesmos desenvolvem sobre o termo, não havendo, pois, maiores aprofundamentos para que possamos refletir, com exceção de Durval Muniz de Albuquerque Junior²⁹⁶, que sustenta que a etimologia de patrimônio é possivelmente intercambiável com o de matrimônio, já que “[...] a realização de um matrimônio, mesmo envolvendo um homem e uma mulher, visava acionar o poder e a obrigação, o dever feminino de gerar, de criar os filhos, constituindo-se, portanto, numa aposta no futuro. Sendo o *matrimônio uma aliança celebrada visando à construção de um futuro, à construção de uma família com geração e criação da prole, num tempo que ainda estava por vir*, o termo *patrimônio aplicava-se*

294 2017, p. 19.

295 2018.

296 2019.

para nomear algo que já tinha existido, que já estava constituído no presente e que se deixava para os filhos em caso de morte do pai (...). Portanto, enquanto a palavra matrimônio remete ao ato de criar, de gestar, de gerar o novo, o infante, de dar vida a novos seres e uma nova realidade, no futuro, a palavra patrimônio remete a algo que vem do passado, que se recebe ou transmite por herança, algo que se nasce da acumulação, da atividade, do trabalho, da guarda, da conquista, da aquisição, em um dado período de tempo. Enquanto o matrimônio remete a um tempo que é da ordem do intensivo, o patrimônio remete a um tempo que é da ordem do extensivo. Enquanto o matrimônio remete ao fazer história, o patrimônio remete à memória”²⁹⁷.

Em sua explanação, o autor pensa o matrimônio a partir da ideia de casamento e com ela a ideia de reprodução e construção da família. O matrimônio teria assim uma ligação com vida, gestação e futuro, enquanto o patrimônio seria acumulação, herança e passado, buscando por meio disso utilizar a diferenciação entre as noções de história e memória.

Se Durval faz sua explanação, como se o sentido primeiro de matrimônio fosse o casamento-família-reprodução, Ria Lemaire²⁹⁸, a partir de um estudo na Idade Média, aponta que essa palavra passou por um processo de ressignificação, em que seu significado primeiro seria: “de um lado, um patrimônio no sentido de bens materiais e culturais da linhagem masculina, transmitidos de pai para filho; e, de outro

297 Durval Muniz de Albuquerque Junior (2019, p. 150, grifo nosso).

298 2018.

lado, um *matrimônio no sentido originário do termo: conjunto dos bens materiais e culturais pertencentes à linhagem feminina*. Na língua francesa, ainda no século XV, a palavra matrimônio mantém seu sentido original de bens maternos ao lado do significado mais recente, o de casamento, que se propaga progressivamente no decorrer da segunda era medieval como acompanhante da instalação do casamento monogâmico (Duby, 1981) para se generalizar nos tempos modernos, *fazendo esquecer aos povos o sentido original da palavra*²⁹⁹.

Ria Lemaire³⁰⁰ afirma que as diferenciações no sentido dessas duas palavras coincidem com o avanço do cristianismo-catolicismo e do casamento monogâmico, no qual Maria de Fátima Araújo³⁰¹ explica que até o século V a união dos casais e a celebração das núpcias não tinha interferência do clero, e para tanto, a cerimônia ocorria na casa da futura esposa, com parentes dos noivos e testemunhas, oficializada pela troca de palavras e bens.

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

Com relação à existência de outras uniões, que não apenas o casamento monogâmico, Maria de Fátima Araújo³⁰² ressalta o “*Friedelehe*”, que visava disciplinar a atividade sexual

299 Ria Lemaire (2018, p. 26).

300 2018.

301 2002.

302 2002.

dos rapazes sem comprometer definitivamente o destino da honra. Funcionando quase sempre como uniões formais, mas temporárias, o pretendente pagava o preço da virgindade ao pai de uma moça, e em suas palavras: “a mulher era, neste caso, muito mais emprestada que dada. Dessas uniões nasciam os bastardos, herdeiros menos assegurados, mas que, por muito tempo, não foram discriminados e, às vezes, até contemplados com títulos de terras”.

Até o envolvimento do clero na introdução e controle das regras sobre o casamento monogâmico, houve um longo caminho, haja vista que existiam diversas correntes no interior do cristianismo, tais como aquelas a favor e outras contra o casamento. Nessas correntes em oposição, pregava-se a virgindade, a castidade e a continência, como condição necessária para ganhar o reino dos céus³⁰³.

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

Mais tarde, essa prática vai se difundir e se aperfeiçoar com a presença do clérigo diante do leito, a fim de incensá-lo e aspergi-lo com água benta. Por volta do século XII, ocorre a sacralização

303 Maria de Fátima Araújo (2002).

do casamento pela Igreja, e no século XIII, que a normatização da moral cristã se estabeleceu, instituiu-se o sacramento do matrimônio, tornando-o monogâmico e indissolúvel, sendo conduzido por um padre em uma cerimônia realizada na igreja e não mais em casa³⁰⁴.

É baseada nesses antecedentes históricos-sociais que Ria Lemaire³⁰⁵ afirma que as diferenciações no sentido de patrimônio e matrimônio se relacionam com o avanço do cristianismo-catolicismo e do casamento monogâmico, levando-os a seguir por direções opostas, em que ocorre a monopolização progressiva do patrimônio e o declínio e silenciamento do matrimônio, em seu sentido original, de transmissão de bens (saberes/valores) femininos.

Assim, nas disputas entre as formas de nomear a compreender a memória, os patrimônios ganharam destaque e centralidade - primeiro no continente europeu, depois se expandindo ao redor do globo, sobretudo pela influência deste continente nos territórios colonizados do mundo.

É por saber da origem sócio-histórica, etimológica e epistemológica dos patrimônios, que entendo que ao pensar em colonialidades do patrimônio cultural, as desigualdades não começam com a preservação e valorização de bens culturais eurocêntricos/coloniais. Acredito que já começam com a centralidade do patrimônio, em detrimento de outras experiências de nomeação e compreensão, já que isso demarca relações desiguais de poder. Depois, sua forma de nomear a relação com

304 Maria de Fátima Araújo (2002).

305 2018.

as memórias, identidades e tempo através de uma etimologia (androcêntrica e patriarcal) e quadro epistêmico e político que por muitos séculos foi unicamente masculino, europeu, não representa (e nem seria capaz) a diversidade existente no mundo.

Por essa razão, que ao considerar a memória das mulheres, não creio ser adequado pensar um “patrimônio feminista” ou “patrimônio das mulheres”, pois isso seria uma contradição, considerando toda a estrutura patriarcal e de colonialidades, sobretudo levando em conta as memórias das mulheres na América Latina. Se a busca é a descolonização nesse campo, trata-se, pois, de ir em busca de outras nomenclaturas, de outras percepções sobre o tempo, de outros valores para classificação do que, como e quais memórias devem ser valorizadas.

Recorro à noção de matrimônios por ser uma ideia que assim como o patrimônio, existia no território europeu, mas no caso da primeira, conforme a pesquisa de Ria Lemaire, ao ser suplantada e ressignificada ligando-se a casamento, evidencia as disputas na memória, e ao meu entendimento, possibilita questionar um conceito canônico como o patrimônio.

Ao pensar em questionar o cânone da memória a partir das mulheres e da ideia de matrimônios, muitas perguntas me inquietam: *como as mulheres latino-americanas resistem buscando manterem-se vivas e manter vivo o que sabem/fazem, ao mesmo tempo que estão atravessadas por opressões socioeconômicas, de gênero, raça e classe, crises climáticas/ambientais, e pelas mudanças tecnológicas e no mundo do trabalho? Que memórias, saberes e fazeres estão presentes em suas práticas? Como nomeiam,*

criam e salvaguardam o que sabem/fazem? Pensando em um projeto de memória mais equitativo, diferente do atual - androcêntrico, hegemônico e universal - é possível fazê-lo por meio do conceito de matrimônios e das práticas das mulheres da América Latina?

Matrimônios: memória ancestral e retórica da (r)existência

“Nomear a mim mesma é uma tática de sobrevivência”

Gloria Anzaldúa

América Latina, *Abya-Yala*, Améfrica Ladina e *Ñamérica* são nomeações propostas em diferentes períodos sócio-históricos e políticos que consolidam ou tensionam lugares de poder e críticas sobre esse território.

Consolidada enquanto América Latina, a nomenclatura evoca um imaginário de um território de diversidade cultural e diversidade étnico-racial; Na dimensão socioeconômica geralmente é apontada vulnerabilidade e sua longa história de exploração; Apesar da sua biodiversidade, crescem os dados referentes às notícias de desmatamentos, mudanças climáticas e os deslocamentos forçados devido aos desastres climáticos; E no que tange às mulheres, é conhecida por ser uma das regiões no mundo mais violenta para elas³⁰⁶.

No relatório da ONU Mulheres, intitulado “Do compromisso à ação: políticas para erradicar a violência contra as mulheres na América Latina e no Caribe”³⁰⁷, se aponta que apesar dos avanços,

306 Fonte: <https://www.onumulheres.org.br/noticias/regiao-da-america-latina-e-do-caribe-e-a-mais-violenta-do-mundo-para-as-mulheres-diz-onu/>

307 Fonte: https://www.onumulheres.org.br/wp-content/uploads/2017/12/DEL_COMPROMISO_A_LA_ACCION_ESP.pdf

a violência contra a mulher na região é um fenômeno social que as afeta e traz reverberações familiares e comunitárias.

A violência na memória, abordada nos capítulos anteriores, através dos memoricídios e silenciamentos, representa apenas uma parte da violência patriarcal e misógina que afeta diariamente os corpos e subjetividades das mulheres na América Latina. Ao afirmar que a violência na memória representa apenas uma parte das violências, quero dizer que feminicídios e memoricídios são partes de um mesmo problema.

As violências contra as mulheres, que podem ser de diferentes tipologias, têm no feminicídio³⁰⁸ o extremo da violência, uma vez que atenta contra a vida das mulheres apenas pela sua condição feminina, cometido por homens (maridos, familiares ou desconhecidos), em que condicionantes raciais, étnicos, de classe social, de sexualidade, ocupação ou geracionalidade, agravam o fator de risco para a violência letal³⁰⁹.

Stela Meneghel e Ana Portella³¹⁰ comentam como o assassinato de mulheres é habitual no regime patriarcal, por estarem submetidas ao controle dos homens (companheiros/namorados/maridos, familiares ou desconhecidos), cujas causas partem do desejo de posse das mulheres, que em muitas situações

308 O termo “foi utilizado pela primeira vez por Diana Russel em 1976, perante o Tribunal Internacional Sobre Crimes Contra as Mulheres, realizado em Bruxelas, para caracterizar o assassinato de mulheres pelo fato de serem mulheres, definindo-o como uma forma de terrorismo sexual ou genocídio de mulheres” (Meneghel; Portella, 2017).

309 Stela Meneghel e Ana Portella (2017).

310 2017.

são culpabilizadas por não cumprirem os papéis de gênero designados pela cultura patriarcal.

Já o memoricídio é uma forma de extermínio das mulheres ao retirar seus lugares como sujeitas da história, silenciando suas contribuições para o desenvolvimento das sociedades em diferentes âmbitos. A obliteração desse lugar de liderança e de contribuição social é fundamental para a esfera de dominação, que impede sua valoração e reconhecimento, o que por consequência diminui seu prestígio e *status* na sociedade.

Ainda que em diferentes dimensões - física e subjetiva - entendendo que as violências dos feminicídios e memoricídios estão conectadas, sendo possível afirmar que elas atuam para exterminar a existência das mulheres. Assim, quando se fala em mulheres neste território, suas lutas primeiro consistem em garantir sua existência, das quais destaco algumas segundo o Perfil Regional Sobre Igualdade de Gênero - América Latina e Caribe³¹¹:

- Em 2019, 4.640 casos de feminicídio em 18 países latino-americanos e seis caribenhos. Na maioria desses países, 60% a 76% das mulheres (cerca de 2 de cada 3) foram vítimas de violência por razões de gênero em diversos âmbitos de sua vida, havendo uma média de 1 a cada 3 mulheres ter sido ou ainda viver em situação de violência física, psicológica ou sexual pelo atual ou ex-companheiro;

311 Fonte: <https://brazil.unfpa.org/pt-br/publications/perfil-regional-sobre-igualdade-de-genero-america-latina-e-caribe>

- As mulheres vítimas de violência são também mais da metade das pessoas que migram de seu país natal para outros países, fenômeno que foi intensificado após a pandemia de covid-19³¹².
- Em 2023, 1 em cada 10 mulheres vivia em pobreza extrema, definida com um rendimento diário inferior a 2,15 dólares americanos;
- Entre 2020 e 2022, em média, 43,8% das mulheres experimentaram insegurança alimentar moderada ou grave;
- Participam menos que os homens na força de trabalho remunerado e quando o fazem, trabalham menos horas remuneradas do que eles. Têm também taxas de desemprego mais elevadas do que os homens e enfrentam taxas de informalidade mais elevadas na maioria dos países da região;
- Salários baixos significam que as mulheres estão na pobreza, apesar de estarem empregadas e auferirem rendimentos. Esta situação afeta particularmente as trabalhadoras domésticas, uma vez que uma em cada quatro vive na pobreza;
- O tempo que as mulheres dedicam ao trabalho de cuidados não remunerado é muito maior em comparação com os homens: mulheres sem renda própria trabalham em atividades de cuidado/

312 (ONU Mujeres, *online*).

doméstico entre 16 e 56% a mais do que as mulheres que possuem renda própria (CEPAL, 2020b).

- Na América Latina, também há disparidades de gênero em termos de acesso à Internet. Existem lacunas entre 11 e 7 pontos a favor dos homens no que diz respeito à utilização da Internet para atividades relacionadas com o trabalho e procedimentos administrativos ou públicos. Estes fatores são agravados pela falta de competências digitais e de utilização de ferramentas digitais, que afetam mais as mulheres.

No que se refere aos dados de mulheres LGBTQIA+, há diversos países da América Latina e Caribe que possuem níveis elevados de perseguições direcionadas às pessoas LGBTQIA+, países como Guiana, Jamaica, Antígua e Barbuda, Barbados, dentre outros, mantêm leis que criminalizam as sexualidades e as identidades de gênero que não se conformam com a heteronormatividade³¹³.

Outros países como o Brasil, apesar de terem leis como a que define a discriminação contra pessoas LGBT enquanto crime, possuem dados alarmantes. De acordo com o “Dossiê: assassinatos e violências contra travestis e transexuais brasileiras em 2022”, o Brasil tem sido o país que mais reporta assassinatos de pessoas trans no mundo, despontando na América Latina e Caribe com os maiores índices: do total de 4.639

313 Priscylla Almeida e João Nogueira (2023).

assassinatos catalogados pela TGEU entre 2008 e setembro de 2022, 1.741 ocorreram no Brasil, acumulando sozinho 37,5% de todas as mortes de pessoas trans do mundo. Pensando a questão no que tange às mulheres, a análise publicada em 2022, mostra ainda que 95% dos assassinados em todo o mundo eram mulheres trans ou pessoas transfemininas³¹⁴.

Importante dizer que os últimos anos de gestão federal tiveram impactos significativos, como o governo Temer (em decorrência do *impeachment* da ex-presidenta Dilma Rousseff), e o governo Bolsonaro. Com relação ao último, pode-se afirmar que foi adotada uma postura ideológica antigênero que começou com a mudança do nome da pasta, renomeada como “Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos” e chefiada por Damarens Alves. A troca de nome denotou a perda da compreensão da diversidade existente nas mulheres brasileiras, em suas pautas, crenças, condições socioeconômicas, escolaridades, raças, etnias e sexualidades.

Entre as ações da gestão, elenco os discursos marcados por *fake news* e desinformação, como no combate à exploração sexual e à violência na Ilha do Marajó³¹⁵; a recusa em aderir a uma declaração conjunta da ONU com mais de 50 democracias, que defendia a proteção dos direitos das mulheres e avanços em ações para igualdade de gênero³¹⁶; e a assinatura - junto com

314 Fonte: <https://antrabrazil.org/wp-content/uploads/2023/01/dossieantra2023.pdf#page=59.10>

315 Fonte: <https://www.mpf.mp.br/pa/sala-de-imprensa/noticias-pa/mpf-pede-que-damarens-alves-e-uniao-indenizem-populacao-do-marajo-pa-em-r-5-mi-e-se-re-tratem-por-divulgacao-de-informacoes-falsas>

316 Segundo nota do Itamaraty, a recusa se deu por haver ambiguidades no texto: “O governo brasileiro salienta a importância do reconhecimento, na declaração, de pautas salutares em defesa da mulher, [...] como o reconhecimento do trabalho não remunerado e a necessidade de se combater a violência contra a mulher, em espe-

outros 25 países (muitos deles figurando entre os últimos no *Gender Inequality Index Rank*³¹⁷) - da Declaração de Consenso de Genebra que promoveu um acordo internacional contra o aborto, só para citar alguns exemplos.

Na atual gestão, governo Lula, alguns avanços foram possíveis apesar de uma maioria no Congresso e Senado que tensiona e/ou barra muitos projetos de lei e políticas progressistas. Algumas conquistas³¹⁸ que se podem destacar são:

- Lei 14.611³¹⁹ - prevê a obrigatoriedade da igualdade salarial e critérios remuneratórios entre mulheres e homens para realização de trabalho de igual valor ou no exercício da mesma função;
- Lei 14.614³²⁰ - garante o respeito à licença-maternidade às atletas gestantes ou puérperas, no âmbito do Bolsa-Atleta;

cial no período pandêmico. Entretanto, não apoia referências a termos e expressões ambíguas, tais como direitos sexuais e reprodutivos”. Fonte: <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2021/03/08/brasil-fica-de-fora-de-declaracao-conjunta-com-mais-de-50-paises-pelo-dia-internacional-da-mulher-na-onu.ghtml>

317 *Gender Inequality Index Rank* é um índice que avalia a desigualdade entre mulheres e homens em três dimensões diferentes: saúde reprodutiva (taxa de mortalidade materna e taxa de natalidade adolescente), empoderamento (parcela de assentos parlamentares ocupados por mulheres e parcela da população com pelo menos alguma educação secundária) e trabalho, participação no mercado (taxa de participação da força de trabalho). Para mais informações, acessar: <http://hdr.undp.org/en/content/gender-inequality-index-gii>

318 Mais informações podem ser consultadas no seguinte relatório: https://www.gov.br/mulheres/pt-br/central-de-conteudos/noticias/2024/fevereiro/Relatorio_Principais_Acoes_2023_Ministerio_das_Mulheres.pdf

319 Fonte: <https://normas.leg.br/?urn=urn:lex:br:federal:lei:2023-07-03;14611>

320 Fonte: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2023-2026/2023/lei/L14614.htm#:~:text=LEI%20N%C2%BA%2014.614%20DE%203,aos%20direitos%20que%20as%20protegem

- Lei 14.612³²¹ - altera o Estatuto da Advocacia para incluir o assédio moral, o assédio sexual e a discriminação entre as infrações ético-disciplinares no âmbito da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB);
- Lei 14.550³²² - altera a Lei Maria da Penha, fazendo com que mulheres tenham acesso - independentemente de boletim de ocorrência ou inquérito policial - às medidas protetivas de urgência;
- Lei 14.542³²³ - garante prioridade no atendimento às mulheres em situação de violência doméstica e familiar pelo Sistema Nacional de Emprego (Sine);
- Lei 14.541³²⁴ - garante o funcionamento ininterrupto das Delegacias Especializadas de Atendimento à Mulher (DEAMs). Se o município não tiver uma DEAM, a vítima poderá ir para uma delegacia convencional e ser atendida por uma agente feminina com a possibilidade de assistência psicológica e jurídica para as vítimas;
- Lei 14.540³²⁵ - institui o Programa de Prevenção e Enfrentamento ao Assédio Sexual e demais crimes contra a Dignidade Sexual e à Violência Sexual no âmbito da administração pública, direta e indireta, federal, estadual, distrital e municipal.

321 Fonte: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2023-2026/2023/lei/L14612.htm

322 Fonte: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2023-2026/2023/lei/L14550.htm

323 Fonte: <https://normas.leg.br/?urn=urn:lex:br:federal:lei:2023-04-03;14542>

324 Fonte: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2023-2026/2023/lei/L14541.htm

325 Fonte: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2023-2026/2023/Lei/L14540.htm

Sabendo que as conquistas e direitos não são dados, mas sim obtidos pelo cotidiano das lutas dos movimentos sociais, assim como, uma vez conquistados, há sempre disputas que comprometem suas garantias, é importante lembrar que a conjuntura brasileira tem apresentado desafios nos últimos anos com relação à manutenção de direitos humanos básicos, sobretudo os relacionados às questões de gênero, devido o fortalecimento da aliança entre Estado e perspectivas fundamentalistas da extrema direita.

Nomeado por Ronaldo Almeida³²⁶ como um processo de “ondas conservadoras”, que segundo ele, tem produzido no país a ideia de que se faz necessária uma contenção dos avanços seculares na conduta e nos valores morais que se colocam antagonicamente à sacralização da família e reprodução da vida.

As mulheres, cientes que suas vidas têm sido sistematicamente determinadas por esse tipo de pensamento conservador há mais tempo do que se pode estabelecer, historicamente se organizam para resistir buscando manter ou conquistar seus direitos. Nesse sentido, Verônica Gago³²⁷ fala das mulheres em suas lutas e resistências, que incidem primeiro sobre o seu corpo-território. Ela assim define, porque compreende que o corpo das mulheres têm sido um campo de batalha para as práticas de domesticação e colonização.

Diante de todos esses dados e reflexões, pode ser afirmado como a luta primeira das mulheres tem sido pela garantia de suas existências, algo que vem sendo organizado coletivamente pelas mulheres nesse território desde a invasão até os dias de hoje, através de inúmeras ações de resistência.

326 2017.

327 2020.

Nesta reflexão sobre as corpos das mulheres - e os ataques contra os direitos reprodutivos e sexuais - e seus territórios - sejam eles urbanos ou no campo, podem ser citadas inúmeras lutas e mulheres como lideranças. Destaco alguns movimentos na América Latina, sem a intenção de dar um panorama, apenas mencionando determinadas lutas das quais tive conhecimento, para evidenciar essas resistências:

- Argentina - *Movimento dos Panuelos Verdes* (ou “Maré Verde”) que se organizou em busca dos direitos sexuais e reprodutivos das mulheres, conquistou a legalização do aborto na Argentina em 2020;
- Equador - *Hijas de Maíz*³²⁸ espaço de encontros das mulheres equatorianas de comunidades camponesas e indígenas das regiões costeiras, das montanhas e da Amazônia;
- Colômbia - *Red de Mujeres Tejedoras de la Memoria*³²⁹ que busca a justiça, a verdade, a reparação, a não repetição para a construção de uma paz duradoura nos territórios, mas sobretudo nos corpos dos seus familiares desaparecidos no conflito armado no país;
- Bolívia - *Mujeres Creando*³³⁰, coletivo de mulheres artistas que por meio do grafite, debates públicos, intervenções

328 Fonte: <https://www.saramanta.org/las-hijas-del-maiz/>

329 Fonte: https://dev.comisiondeconciliacion.co/?page_id=10358

330 Fonte: <https://mujerescreando.org/>

e ocupação das ruas, luta pelos direitos das mulheres e contra outros problemas que afetam a sociedade;

- México - *Marcha LGBTTTIH*³³¹, mulheres cis, trans, lésbicas, bissexuais e de outras orientações se unem com pessoas do movimento LGBTQIA+ para pautar o orgulho e demandas do movimento;
- Brasil:
 - *Articulação de Organizações de Mulheres Negras*³³² é uma rede de organizações de mulheres negras, constituída atualmente por 45 organizações de todas as regiões do Brasil. Busca promover através da articulação dos grupos e organizações que integram a rede, o enfrentamento ao racismo, ao sexismo, à opressão de classe, à lesbofobia e a todas as formas de discriminação;
 - *Movimento de Mulheres Camponesas*³³³ é formado por mulheres camponesas de todo o país atuando pela produção de alimentos saudáveis, pela construção de um projeto de agricultura ecológico e pela luta e libertação da mulher;

331 Ericka López Sánchez e Emanuel Rodríguez Domínguez em “*Las protestas del orgullo LGBTIQ+ en escenarios locales mexicanos*” (2023).

332 Fonte: <https://amnb.org.br/quem-somos/>

333 Fonte: <https://mmcbrasil.org/home/quem-somos-e-nossa-missao/>

- *Articulação Nacional das Mulheres Guerreiras da Ancestralidade (Anmiga)*³³⁴ é uma articulação de mulheres indígenas de todos os biomas do Brasil, organizada em prol dos direitos e da vida dos povos indígenas.

Esses breves exemplos, se comparados aos incontáveis existentes pela América Latina, nos fazem constatar que é numa ginga que dribla as violências do Estado patriarcal e das demais instâncias de violências existentes nas sociedades que, nós, mulheres, descobrimos que para falar com uma voz única e autêntica é preciso “‘pular fora’ das estruturas e sistemas dados pelas autoridades e criar suas próprias estruturas”, processo esse proveniente de uma vida de resistências que faz com que o “conhecimento construído emerge do eu da luta [...] um conhecimento essencial à sobrevivência”³³⁵.

336



Imagem 16 - Mulheres indígenas entregam flores para policiais em Brasília, no ano de 2021.

334 Fonte: <https://anmiga.org/quem-somos/>

335 Patricia Hill Collins (2019, p. 276).

336 Fonte: https://www.instagram.com/p/CQd2KCFilJ/?utm_medium=share_sheet - Mulheres indígenas, que têm uma atuação ativa no movimento “Acampamento Levante pela Terra”, realizaram no dia seguinte ao ataque truculento na sede da FUNAI, um ato simbólico de entrega de flores para os policiais. Em várias postagens de lideranças nas redes sociais, reafirmavam: “a nossa luta é pela vida e seguiremos na resistência” ou “somos um movimento de cura para uma sociedade doente”.

Além disso, evidenciam as pautas que regem os movimentos de mulheres nesse território que estão ligadas à maternidade, direitos sexuais e reprodutivos, trabalho doméstico, direito à terra, combate à crise climática, ao racismo e LGBTQIA+fobia, e o direito à memória.

Também permitem identificar que as resistências às pedagogias patriarcais de guerra³³⁷ recorrem à auto-organização para garantia de direitos e modos de ser e existir. Assim, nós, mulheres, temos a partir da coletividade, resistido às ofensivas que atentam contra nossas existências.

É ainda possível perceber, que nessas coletividades auto-organizadas, as configurações das relações são constituídas de horizontalidade, priorização do coletivo, *performance* e uso do corpo como plataforma de expressão e vivências públicas coletivas e afetivas³³⁸.

Após o percurso pelas violências e resistências empreendidas pelas mulheres na América Latina, retomo a afirmação que faço nas primeiras páginas deste capítulo, quando digo que feminicídios e memoricídios são duas diferentes estratégias de violência que estão conectadas, atuando para a dominação e extermínio das mulheres neste território.

Considerando as reflexões a partir da análise de conjuntura das mulheres na América Latina, retomo o conceito de matrimônios e os questionamentos feitos no fim do capítulo anterior, quando questionei como as mulheres se mantêm vivas e consequentemente lutam para manter vivo o que sabem/fazem,

337 Rita Segato (2018).

338 Maria Bogado (2018).

já ficou explicitado nas últimas páginas que é na coletividade que elas têm se fortalecido e ganham força para enfrentar as estruturas de desigualdades e violências que atentam contra suas vidas.

No que se refere à memória, penso que o memoricídio tem sido a política de memória do patriarcado para com as mulheres, e que o território latino-americano tem tido há séculos um local onde são introduzidos processos que impõem o sistema colonial de gênero e inúmeras opressões sobre seus saberes, fazeres, crenças, organização social e identidades.

Pensando em um projeto de memória mais equitativo, diferente dos patrimônios: androcêntrico, hegemônico e universal, considero os matrimônios como uma alternativa para as memórias das mulheres na América Latina, não como alternativa de substituição à ideia de patrimônio, mas sim, como forma de questionar esse conceito canônico e problematizar os memoricídios que as mulheres historicamente têm sido alvo, ou seja, partindo do pensamento pluriversal, os matrimônios buscam salientar que sustentar a ideia de patrimônio como instrumento universal para nomear e classificar a memória mundial é problemático por ser concebido a partir de perspectivas eurocentradas, androcêntricas e por ser regido pela lógica da universalidade.

Essa universalidade ligada à hegemonia da Europa devido aos colonialismos e ascensão dos nacionalismos europeus, fez o conceito e a política do patrimônio se expandir pelo globo por meio do epistemicídio e memoricídio de concepções e práticas que muitas vezes não se enquadravam em suas categorias e valores patrimoniais.

Ao se observar as tentativas de revisão que o conceito vem passando nas últimas décadas, fica evidente a insatisfação com a forma com que o patrimônio foi teorizado e desenvolvido politicamente, como aponte em vários capítulos deste livro. Como resultado de uma monocultura de pensamento ou monocultura de ideias, para usar as palavras de Krenak³³⁹, sua aplicação universal foi baseada em uma monoforma de entender os bens culturais, sendo ineficiente em contemplar a diversidade cultural do planeta já que existem inúmeras possibilidades cosmológicas de se relacionar com o sagrado, o tempo, a memória e o que devem e como devem ser compartilhados saberes e fazeres de cada cultura.

Assim, tanto pelas origens androcêntricas quanto pelas críticas que o alargamento semântico traz ao patrimônio, chamo atenção para a necessidade de nomenclaturas outras, produzidas por pessoas que historicamente foram silenciadas pelas colonialidades.

Dessa forma, o que os patrimônios colocam em debate, é a urgência de ir em busca não somente de outras formas de nomeação, como também de outras percepções sobre o tempo, de outros valores para classificação do que deve ou não ser valorizado no âmbito da memória, a partir das experiências das mulheres indígenas, negras, trabalhadoras, agricultoras, trans, lésbicas, bissexuais, entre outras.

Assim como o patrimônio foi ressignificado ao longo dos séculos, ainda que sua etimologia não, os patrimônios são aqui

339 2019.

ressemantizados em uma nova conceituação, com a expectativa de, como já disse, questionar o cânone e ser mais uma entre tantas outras possíveis formas de pensar o reconhecimento e valorização da cultura e identidade dos grupos sociais. Essa compreensão parte da ideia de “pluralidade epistêmica” enquanto oposição ao “universalismo epistêmico”: saindo de um paradigma no qual “poucos decidem por muitos”, para uma pluralidade de soluções, em que “muitos decidem por muitos”³⁴⁰.

Aponta-se de antemão que este termo possui limites: os matrimônios (assim como os patrimônios) é uma forma generificada de falar da memória, assim como suas origens etimológicas surgem da experiência europeia. Por essa razão, é preciso entender que apesar de estar ligado a um grupo subalternizado, reflete o binarismo de gênero, assim como a uma nomenclatura que deriva da Europa.

O que se pode questionar a partir disso é: qual a validade do conceito para pensar a memória das mulheres latino-americanas se a perspectiva decolonial volta-se para desconstrução do pensamento eurocentrado e a proposição de alternativas a partir de epistemologias e práticas outras? A seguir, elenco alguns pontos:

- *Questionar o cânone* a partir da crítica ao patrimônio enquanto conceito universalizante e androcêntrico que tem sido usado para nomear o que é importante para a memória e identidade de diferentes culturas no planeta;

340 Ramón Grosfoguel (2016).

- *Chamar atenção para o memoricídio da memória das mulheres que estava em curso na Europa muito antes das invasões coloniais.* Ao ser instrumentalizado para obliterar o entendimento de saberes e fazeres da linhagem feminina e ressemantizado para a concepção para casamento e um determinado papel social das mulheres, evidencia esse processo de apagamento mas também as resistências, por se fazer ressoar nos dias de hoje, apesar das tentativas de silenciamento e ressemantização;
- *Estratégia de dissidência:* com o colonialismo e as colonialidades, a implantação de um sistema colonial de gênero e a invenção das mulheres na América geraram uma série de apagamentos e invenções. Utilizar os matrimônios para nomear as memórias/práticas/saberes de mulheres na América Latina mostra-se como uma estratégia de dissidência aos memoricídios perpetrados pelo e para o colonialismo e patriarcado no processo de invasão;
- *Possibilidade pluriversal:* os matrimônios se configuram como mais uma opção e não como única opção aos patrimônios, ou seja, considerando o pensamento pluriversal, os matrimônios abrem precedentes para nomear e conceituar aquilo que é relevante cultural e identitariamente para os mais diversos grupos sociais, a partir de nomenclaturas e definições que lhes são significativas. Assim, se o patrimônio é um termo que monopoliza teórica e politicamente as reflexões sobre memória, culturas e identidades, os matrimônios abrem possibilidades para outros conceitos e políticas;

- *Dupla subversão*: a língua portuguesa ressemantiza a ideia de casamento e o suposto papel a ser desempenhado por mulheres para a formação da família nuclear; e conceitualmente subverte o memoricídio da memória das mulheres (sejam elas cis ou trans, hétero/lésbicas/bissexuais/pansexuais/assexuais, de diferentes raças e etnias, PCDs) que já começa na palavra que nomeia as experiências de valorização e transmissão da memória/identidade – o patrimônio.

Mas antes de dizer o que são os matrimônios, é preciso reafirmar aquilo que esse conceito não é: quando falo em matrimônios não se trata de pensar em um patrimônio feminista ou um patrimônio das mulheres, pois isso refletiria toda uma estrutura patriarcal ontológica, epistemológica, etimológica, se configurando como uma contradição, como já apontado em capítulos anteriores.

Outra característica dos matrimônios é o fato de não serem institucionalizados. Há bens culturais relativos às mulheres legitimados pelo Estado, mas são reconhecidos como patrimônios. Para institucionalização dos matrimônios, sabendo que estes são ainda uma proposta teórica/conceitual restrita até o momento a este trabalho que se limita ao âmbito acadêmico, precisaria haver uma dupla conjunção de fatores: o primeiro e mais importante é ser uma categoria aceita pelas mulheres não somente enquanto uma forma de nomeação mais adequada, mas enquanto uma ideia mais representativa. A adoção do termo pelo movimento de mulheres faria com que críticas e contribuições fossem tecidas, visando ampliar e melhor desenvolver o conceito.

O segundo seria o reconhecimento do Estado após reivindicação dos movimentos de mulheres/feministas por ser uma categoria representativa e reparatória para a memória das mulheres. O reconhecimento estatal passa necessariamente pelo reconhecimento das mulheres como sujeitas de direitos contra o esquecimento sistemático ao qual fomos submetidas. Implica também no entendimento que como sujeitas de direitos e cidadãs plenas, devemos ter autonomia, para que na condição de protagonistas, possamos formular as políticas concernentes às nossas memórias, culturas e identidades, definindo a agenda de reconhecimento, os mecanismos de gestão e as formas de valorização.

Tendo consciência de toda a complexidade relacionada aos matrimônios e que este trabalho é o primeiro esforço em compreendê-lo teoricamente, caracterizo como sendo uma:

Forma de reconhecer, visibilizar e nomear os saberes e fazeres das mulheres, entendendo elas como guardiãs de tradições e ancestralidades, e também produtoras de culturas, memórias, saberes e identidades;

A partilha dos matrimônios ocorre através da produção e compartilhamento de informações, conhecimentos, práticas, saberes, memórias e identidades em territórios urbanos ou rurais, em a(r) tivismos ou espaços de educação formal/informal/não formal, por meio do contato intergeracional;

Baseado em uma retórica da (r)existência e de uma memória ancestral, os matrimônios não são apenas sobre o passado, mas são principalmente sobre que projeto de futuro se deseja construir que possibilite às mulheres existência plena em seus modos de ser e viver³⁴¹.

Em vez de uma retórica da perda, vigente nos patrimônios, os matrimônios operam através da retórica da existência e da resistência, posto que as mulheres resistem para poder existir, e existem em um processo constante de luta por suas integridades físicas e subjetivas. Nesse sentido, todas as práticas, saberes e memórias das mulheres não existem separadas dessa dialética entre existir e resistir, visto que suas subjetividades são consubstanciadas neste ambiente de opressões e resistências.

Ao enfatizar as mulheres como produtoras de culturas, memórias e identidades, saliento como as mulheres não são unicamente detentoras de tradições e saberes ancestrais. Ao falar em memória e inevitavelmente sua ligação com o passado, muitas vezes se percebe as mulheres apenas considerando-as detentoras de um saber/técnica/prática ancestral.

No entanto, serem guardiãs da tradição não pode obliterar o entendimento que as mulheres também estão produzindo inovação, o que nos fazem ser detentoras, mas também produtoras. Assim, a contribuição não está unicamente em guardar e transmitir, mas também está em criar e contribuir para a renovação das culturas, das políticas, das memórias e das identidades.

341 Ver mapa conceitual de número 11: Matrimônios, no final do livro. Elaboração da autora.

É nesse sentido que os matrimônios não se referem unicamente a memórias, práticas, saberes, identidades relativas à cultura popular ou aquilo que se compreende como patrimônio intangível. Não estão restritos a essa esfera, porque a contribuição das mulheres se faz presente nos mais diversos espaços, assim como a necessidade de sua valorização. As vivências, os movimentos, encontros, criações artísticas, políticas, científicas, todas geram memórias, e essas fortalecem outras mulheres em suas respectivas trajetórias.

Podem ocorrer no ambiente acadêmico, político, militante, cultural, artístico, literário e nos demais espaços onde existem mulheres que através de suas práticas visibilizam, empoderam, dão voz, possibilitam autonomia, criam redes de afeto e solidariedade, tendo através da memória o mecanismo possibilitador das resistências e visibilização das mulheres em seus protagonismos.

Isso não significa que os matrimônios são livres de disputas, ambiguidades e conflitos, uma vez que a resistência nunca será uníssona e homogênea. Significa que mulheres se fortalecem na coletividade e que apesar das diferenças, a opressão de gênero é um fator comum para formulação de alianças. Assim, os matrimônios se fazem presentes quando:

- saberes tradicionais relativos a uma prática cultural popular (ex. dança do coco) são transmitidos por uma mestra para as mulheres que integram o grupo, em que tradição, *performance*, oralidade e resistências

dialogam na manutenção da prática e assim inovam através das movências³⁴²;

- pesquisadoras lideram um grupo de pesquisa com jovens estudantes, pesquisando sobre contribuições de mulheres nas mais diferentes áreas do conhecimento, recuperando memórias de conhecimento produzido por outras pesquisadoras, assim como produzindo uma nova historiografia que dá conta dessas contribuições;
- quando mulheres parlamentares propõem e aprovam pautas que se relacionam aos direitos das mulheres; quando mulheres parlamentares ocupam o espaço com novas formas de organização para as relações de poder, tais como os Mandatos Coletivos. Essa dimensão política representativa é relevante para os matrimônios uma vez que representação política das mulheres é fundamental para o debate sobre a qualidade das democracias dado que a construção do estado moderno foi feita a partir da negação às mulheres da condição de participantes e que há uma relação entre gênero e propostas legislativas, em que mulheres apresentam proporcionalmente mais projetos nas áreas de direitos e cidadania, educação e esporte, homenagens e política social³⁴³;
- quando mulheres do campo, indígenas ou quilombolas detêm conhecimentos de práticas de cultivo e de

342 Conceito de Paul Zumthor (1993), no qual bens culturais baseados na oralidade repercutem (literal e sensorialmente) o eco dos vários outros textos possíveis, trançados pelas redes mnemônicas que derivam da circulação que difunde tudo aquilo que traz a voz.

343 Beatriz Rodrigues Sanchez (2015).

modos de vida baseados no bem-viver³⁴⁴ e promovem o compartilhamento desses saberes, ou atuam para a preservação de ecossistemas e biomas, contribuindo para a salvaguarda do que sabem, do seu modo de vida e da proteção da biodiversidade do planeta (lembrando que o antropoceno não tem impactos destrutivos apenas para o patrimônio cultural e a memória³⁴⁵).

Esses exemplos citados em diferentes âmbitos da sociedade evidenciam como os matrimônios evocam memórias tradicionais, científicas, institucionais, bioculturais³⁴⁶ por intermédio das mulheres e para o empoderamento, visibilidade, existência, resistência, autodefinição, feminagem³⁴⁷ e conexão com outras mulheres.

344 Segundo Alberto Costa (2016), é uma sabedoria ancestral de origem indígena podendo ser interpretada como *sumak kawsay* (kichwa), *suma qamaña* (aymara) ou *nhandereko* (guarani), assim como nas cosmopercepções de outros povos, tais como o ubuntu – “eu sou porque nós somos”. Enquanto um processo proveniente da matriz comunitária de povos que vivem em harmonia com a natureza, é uma oportunidade para construir outros tipos de sociedades, sustentadas sobre uma convivência harmoniosa entre os seres humanos, consigo mesmos e com a natureza, a partir do reconhecimento dos diversos valores culturais existentes no planeta.

345 (Marques, 2020).

346 A memória biocultural é um conceito de Victor Toledo e Narciso Barrera-Bassols (2015) sobre a memória que a espécie humana detém tanto em seu código genético quanto em suas práticas culturais e que se manifesta através da diversidade biológica, linguística e agrícola. Segundo os autores, a memória da espécie assume a forma de experiência aprendida e aperfeiçoada coletivamente, com conhecimentos transmitidos de geração em geração ao longo de centenas e milhares de anos. Esse saber se expressa através de conhecimentos, práticas, tecnologias e estratégias relacionadas à natureza, presente nas várias concepções de mundo que se desenvolveram nas mais diversas sociedades e culturas.

347 Termo que vem sendo utilizado por feministas, em lugar de “homenagem” para reconhecimento, admiração e respeito para com outras mulheres. A grafia no masculino e críticas a esse termo, assim como a possibilidade de feminagem, objetiva visibilizar as mulheres, considerando a discussão de invisibilização nas palavras já feita neste trabalho.

Todas essas memórias, porém, advém da memória ancestral uma vez que nossos passos de resistência vêm de longe e nos inspiram em diferentes lugares. A criação e o compartilhamento do ancestral e do novo ocorre por meio do contato intergeracional, em vivências cotidianas ou eventuais, proporcionando a formação de redes de informação, de solidariedade, de afeto e de memórias.

Como sujeitas de saberes, os matrimônios requerem indispensavelmente informação, elemento sem o qual não existe a cultura e a memória. De acordo com Maria Inês Tomael³⁴⁸, uma rede de informação reúne “pessoas e organizações para o intercâmbio de informações, ao mesmo tempo em que contribuem para a organização de produtos e a operacionalização de serviços que sem a participação mútua, não seriam possíveis”.

A partir da oralidade, da escrita, da *web*, instituições de memória como bibliotecas, arquivos, museus, centros de documentação, informações são produzidas e compartilhadas no âmbito dos matrimônios propiciando uma cultura informacional criada e mediada por mulheres. A memória contida nesses processos e espaços, tanto são evidências da contribuição das mulheres quanto são resistências frente aos memoricídios.

Adriana Rosecler Alcará *et al*³⁴⁹, abordando os fatores que influenciam o compartilhamento da informação e do conhecimento, citam que dependem de elementos como reciprocidade e motivação, visando um determinado benefício, afinidade nos interesses, confiança e amizade.

348 2005.

349 2009.

No que se refere aos matrimônios, as redes de informação e memórias são constituídas e compartilhadas porque baseiam-se primeiramente em redes de solidariedade e afeto. bell hooks³⁵⁰ ao lembrar que fomos ensinadas que interagir e se relacionar umas com as outras não apenas não enriquecem, como nos deixam mais pobres, e que a solidariedade nunca irá existir entre nós, porque não sabemos e nem devemos ao sermos “inimigas naturais”, evidencia que esse discurso parte da opressão sexista que sabe que a solidariedade política entre as mulheres é uma força que faz as mudanças positivas acontecerem.

Janine Bargas e Danila Cal³⁵¹ argumentam nesse sentido, afirmando como a solidariedade é uma instância de poder porque constrói a ação coletiva a partir de laços e identificações contra as injustiças em comum, chamando as mulheres a se conectar e agir coletivamente.

Através de companhia (presencial ou *online*)³⁵², apoio emocional, apoio jurídico³⁵³, contribuições materiais³⁵⁴, divulgação sobre empregos³⁵⁵, entre outras inúmeras ações, mulheres têm

350 2018; 2020.

351 2018.

352 Mulheres fazem vigília em grupos de *WhatsApp* contra violência doméstica. Fonte: <https://mst.org.br/2020/11/20/mulheres-do-mst-desenvolvem-redes-feministas-pelo-afeto-e-contr-a-violencia/>

353 Organização presta assessoria multidisciplinar (jurídica, psicológica, social e pedagógica) gratuita para mulheres em situação de violência. Fonte: <https://tamojuntas.org.br/quem-somos/>

354 Mulheres fazem campanha de doação de alimentos. Fonte: <https://www.actionaid.org.br/fique-por-dentro/noticias/8m-conheca-mulheres-que-combatem-fome-com-solidariedade-na-pandemia/>

355 Mulheres lésbicas criam rede de divulgação de vagas de emprego. Fonte: <https://www.brasildefato.com.br/2017/06/09/96-mulheres-lesbicas-criam-rede-solidariedade-para-conseguir-emprego>

feito mudanças positivas acontecerem a partir da articulação de iniciativas marcadas pela solidariedade e afeto.

E por último, as redes de memórias, que significa retomar um pouco de tudo que foi explanado até aqui: o protagonismo das mulheres em seu cotidiano, seja no contexto urbano, rural, ribeirinho, quilombola ou de aldeamento, cultiva relações na (a) diversidade que acumulam, criam, cooperam e compartilham memórias a partir de ações de cuidado, do trabalho com a terra, das crenças espirituais, da educação, do afeto e da cultura que circulam de geração em geração e constroem um futuro ancestral.

O futuro ancestral, termo criado por Ailton Krenak, nos lembra que não é um tempo linear, conhecido pelo Ocidente através do passado-presente-futuro que opera e impera nas dinâmicas das relações, da cultura e da memória, uma vez que esse tempo não acompanha a vida em seus fluxos.

O futuro ancestral é construído por essas mulheres, através de uma memória ancestral, que transmitem conhecimentos e práticas tradicionais, produzem inovação na sociedade e que contribuem para um projeto de futuro mais justo e igualitário, inspiradas em sociedades equitativas que já existiram, ensinando sobre cuidado com a vida, seja ela humana ou não humana, e demonstrando através do bem-viver que é possível viver em equilíbrio com os seres que habitam este planeta.

Nos querem esquecidas, mas somos resistências

“A palavra tem poder, e cada passo que damos no dia a dia reflete quem somos. Precisamos equilibrar o que pensamos, o que sonhamos, o que queremos e o que falamos com o compasso do nosso coração e a direção a que nossos pés nos levam.”

Cristine Takuá

É uma sensação estranha começar a falar sobre o fim quando sinto que acabo de começar. Esse sentimento me faz lembrar de Leda Maria Martins³⁵⁶, que fala do tempo espiralar como uma percepção, concepção e experiência temporal que é reversível, dilatada, contraída, não linear e simultaneamente formada de instâncias de passado, presente e futuro.

Nessa confluência de temporalidades, me sinto acessando anos e anos de maturação sobre o tema da memória e patrimônio, ao mesmo tempo que sinto que há uma vida inteira de reflexões a serem feitas. Sinto ainda que a movência que me guia por essa jornada não pode ser medida cronologicamente, porque vem das muitas que me antecederam. Tantas que conscientemente nem consigo nomear.

356 2021, p. 23.

Nas palavras de Leda: “em tudo que somos, e nos modos como somos, respondemos a cosmopercepções que nos constituem”³⁵⁷, assim credito o interesse pela memória das mulheres, além da história familiar e da formação acadêmica, sobretudo, ao Cariri e a minha escola que chamam de cultura popular e saberes tradicionais.

Ao pensar nos matrimônios e em meu cotidiano no Cariri cearense, percebo o quanto sou influenciada por esse território para refletir sobre o tema e caracterizar a ressemantização desse conceito. Por exemplo: quando falo que os matrimônios criam redes de informação e solidariedade e operam numa retórica de (r)existência, tenho como uma de minhas referências a Frente de Mulheres do Cariri³⁵⁸, que há anos tem sido uma articulação de mulheres de diferentes esferas, e juntas atuam no combate às violências contra as mulheres e os feminicídios que marcam as estatísticas da região. Através de atos, campanhas, politização, ações jurídicas de proteção, articulação com órgãos e entidades públicas e privadas, elas vêm coletivamente lutando pelas mulheres e suas existências.

Quando falo que as mulheres são produtoras de culturas e atuam para a renovação de práticas e saberes, lembro das irmãs Verônica e Valéria Carvalho³⁵⁹, que me possibilitaram experienciar no dia do seu aniversário³⁶⁰, a tradição da Renovação do Sagrado Coração de Jesus, de maneira realmente “renovada”.

357 2021, p. 22.

358 Fonte: <https://www.instagram.com/frentedemulheresdocariri/>

359 Ambas lideranças no movimento negro há décadas - Grupo de Valorização Negra (Grunec) - <https://grunec.com.br/> - e Terreiro das Pretas - <https://www.instagram.com/terreirodaspretas/>

360 Em 2024.

A Renovação, que é uma celebração que surge dentro dos ritos do catolicismo popular e que foi muito estimulada por Padre Cícero a ser feita anualmente pelos seus fiéis, foi realizada pelas Pretas dentro de uma perspectiva multirreligiosa, congregando elementos de diferentes espiritualidades, pois partem do entendimento que tudo é sagrado (pessoas, alimentos, território...).

Intitulada de “Renovação do Sagrado Bem-Viver”³⁶¹, quem chegava no Terreiro das Pretas almoçava e depois se acomodava na varanda, para “ensaiair”, ou seja, conversar para decidir coletivamente alguns ritos que estariam presentes na celebração. Um dos elementos que mais me chamou atenção foi a organização da “mesa do santo”, tradicionalmente composta por santos da Igreja Católica. Na renovação delas, havia a flor do Baobá de seu quintal, santos e santas pretas, entidades e orixás de religiosidades de matriz africana, além de fotos de pessoas ancestralizadas da família. Na fala delas, que ainda recordo nitidamente, dizia que assim era montada a mesa, porque “se somos a imagem e semelhança de Deus, os santos da mesa não poderiam ser diferentes”.

Quando falo que mulheres são guardiãs de tradição e ancestralidade, e que elas ensinam em espaços de educação formal, informal e não formal, lembro das minhas vivências com as mestras da cultura, como quando ouvi Mestra Margarida cantar no dia de seu aniversário, em 2017, e me arrepiei ao ser

361 Fonte: <https://www.instagram.com/p/C1k0ww9u51p/>

atravessada pela peça Serra do Pavão, na sua voz, ficando evidente o porquê dela ser reconhecida como a matriarca dos Reisados e Guerreiros.

Ou quando fui, em 2021, para o Quilombo de Souza, e Maria de Tiê e sua irmã Francisca contaram sobre sua história, que é também a do Quilombo e das manifestações que salvaguardam. Lembro que Maria de Tiê pegou o pandeiro e Francisca a zabumba, e depois de muito conversar, fomos dançar coco no terreiro e sentir no corpo a verdade da frase: “*nosso canto e nossa voz, é uma voz poderosa*”, como elas costumam cantar.

Quando digo que a manutenção dos matrimônios ocorre através da produção e compartilhamento de informações, saberes e memórias que podem ser realizados em vários âmbitos, entre eles de a(r)tivismos, me lembro de Joaquina Carlos, atriz, diretora e dramaturga, que em seus espetáculos *Eu vou beijar*³⁶² ou *Rogai por eles*³⁶³, aborda as memórias e as vivências das mulheres, fazendo uma crítica sobre o sistema de opressão ao qual estamos submetidas, ao mesmo tempo em que fala de forma poética sobre nossas existências.

362 O espetáculo *Eu vou beijar*, criado pela atriz Joaquina Carlos, fala sobre a experiência dessa atriz sexagenária e lésbica em seus confrontos e vivências com as normas de gênero e o amor com outras mulheres. Joaquina também realizou uma longa pesquisa com várias mulheres, escutando suas experiências como pessoas dissidentes de gênero. Entre as pessoas que participaram da pesquisa de Joaquina, fui uma das convidadas.

363 O espetáculo *Rogai por eles*, criado pela atriz Joaquina Carlos, conta a história da personagem Maria Beatriz, uma remanescente do Caldeirão da Santa Cruz do Deserto, comunidade fundada em 1926 pelo líder beato José Lourenço na cidade do Crato, no Ceará, e destruída em 1936. A personagem, que foi desenvolvida a partir de entrevistas e escutas de mulheres remanescentes do Caldeirão, compartilha experiências, lembranças e memórias sobre o antigo povoado.

Quando falo dos matrimônios serem ligados ao projeto de futuro que se deseja construir e possibilite às mulheres existência plena em seus modos de ser e viver, penso em Vanda Kariri, mulher indígena, educadora e liderança, que há anos tem atuado em busca do reconhecimento e dos direitos do Povo Cariri de Poço Danças-Umari.

Eu poderia continuar trazendo memórias e explicando como elas se ligam com a noção dos matrimônios, mas essa já é a missão para meu próximo livro. Para este, a proposta era debater sobre patrimônios, memória, representatividade, expressões das culturas, gênero, raça, memoricídios e colonialidades, apontando as relações entre esses tópicos e as fragilidades de um modo de pensar e agir que tem sido excludente e causador de desigualdades.

Acredito que apesar dos matrimônios serem uma forma generificada de memória, oriunda da experiência europeia, sua validade está em ser outra configuração de memória que resistiu à opressão das mulheres, ocorrida na Europa muito antes das invasões colonizadoras aqui na América, ou seja, chamam atenção para o memoricídio das mulheres naquele continente e também para as resistências que subverteram as tentativas de obliteração por lá.

A possibilidade de ter outras formas de nomear vai muito além da palavra em si. O que defendo aqui, é que ter outras formas para nomear e conceituar memórias, culturas e identidades, a partir de nomenclaturas/definições que são significativas para diferentes grupos sociais é uma forma de combate não somente do memoricídio, como também do epistemicídio. Assim, não se trata apenas do nome, mas de compreender o mundo em outras lógicas, dinâmicas e possibilidades.

Há ainda muito a desenvolver, revisar e aprofundar no âmbito dos matrimônios, e possivelmente sua missão mais revolucionária esteja no fato de proporcionar o questionamento dos patrimônios como categoria universal de reconhecimento, valorização e preservação de culturas/memórias/identidades.

Em uma sociedade livre de opressões talvez fizesse sentido o uso do termo fratriônios, remetendo a uma noção mais fraterna e menos binária. No momento, no entanto, há muito a transformar, a ressignificar e a alcançar visando igualdade e reconhecimento não só das mulheres, mas de todos os grupos sociais que sofrem opressão.

Por essa razão, é preciso reivindicar as memórias de grupos subalternizados reconhecendo suas formas de nomeação, transmissão e valorização. Os matrimônios se constituem nessa perspectiva, sabendo que longa é a jornada rumo a sociedades mais justas, mas também reconhecendo que nossos passos vêm de longe e que estar em movimento nunca é em vão. Seguirei no rastro do que as mulheres falam, de como ensinam, das formas que (r)existem, pois tenho consciência que memória, lembrança e resistência são palavras femininas.

REFERÊNCIAS

ACOSTA, Alberto. **O Bem Viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo: Editora Elefante, 2016.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval Muniz de. **O Tecelão dos Tempos** (Novos Ensaio de Teoria da História). São Paulo: Intermeios, 2019.

ALCARÁ, Adriana Rosecler *et al.* Fatores que influenciam o compartilhamento da informação e do conhecimento. **Perspectivas em Ciência da informação**, n. 14, v. 1, 2009. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pci/a/VJCMFJ6VVZ378jGH7mxVnXS/abstract/?lang=pt#> Acesso em: 31 ago. 2021.

ALEXANDRE, Caio Victor Semião; ARAUJO, Fatiana Carla. História do Cariri: um olhar sobre os indígenas da região, na obra de J. de Figueiredo Filho. In: **Anais eletrônicos V Congresso Internacional de História**: Novas Epistemes e Narrativas Contemporâneas. 2016. Disponível em: <https://www.doccity.com/pt/docs/historia-do-ceara-e-cariri/7833966/>. Acesso em: 12 mai. 2021.

ALMEIDA, Luis Felipe Sampaio de. **Naming rights de bens públicos**. 2015. 180 f. Dissertação (Mestrado em Direito Civil Constitucional; Direito da Cidade; Direito Internacional e Integração

Econômica; Direi) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015. Disponível em: https://www.bdtd.uerj.br:8443/bitstream/1/9793/1/Luis%20Felipe%20Sampaio_Total.pdf Acesso em: 6 out. 2021.

ALMEIDA, Priscylla; NOGUEIRA, João. Direitos humanos na América Latina: lutas sociais e desafios em uma região marcada por desigualdades. **Ciência e Cultura**, v. 75, n. 3, p. 1-5, 2023. Disponível em: http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?pid=S000967252023000300010&script=sci_arttext&tlng=en Acesso em: 19 nov. 2024.

ALMEIDA, Ronaldo de. A onda quebrada - evangélicos e conservadorismo. **Cadernos Pagu**, p. e175001, 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/Cr9ShrVJbCWsDHMrxTD-m3wb/> Acesso em: 10 dez. 2024.

ALVES, Elder Patrick Maia. Diversidade cultural, patrimônio cultural material e cultura popular: a Unesco e a construção de um universalismo global. **Sociedade e Estado**, v. 25, p. 539-560, 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/se/a/ngLws5Chz4nf-v6qwx7hHGnS/?lang=pt> Acesso em: 21 fev. 2020.

ANZALDÚA, Gloria. Como domar uma língua selvagem. **Cadernos de Letras da UFF** - Dossiê: Difusão da língua portuguesa, n. 39, p. 297-309, 2009. Disponível em: https://cdn.campogrande.ms.gov.br/portal/prod/uploads/sites/26/2019/10/15anzaldua%C2%A6%C3%BC_como-domar-uma-lingua-selvagem.pdf Acesso em: 24 jul. 2021.

ARAÚJO, Bruna Dayane Xavier de. **Raízes da cura**: os saberes e as experiências dos usos de plantas medicinais pelas Meizinheiras do Cariri cearense. 2016. 164 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento e Meio Ambiente) - Universidade Federal do Ceará, 2016.

ARAÚJO, Maria de Fátima. Amor, casamento e sexualidade: velhas e novas configurações. **Psicologia: Ciência e Profissão [online]**. 2002, v. 22, n. 2, pp. 70-77. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pcp/a/c994NrJ8VpydGdwZ9h4z4gw/?lang=pt#> Acesso em: 6 set. 2021.

ASSMANN, Aleida. **Espaços da recordação**: formas e transformações da memória cultural. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2011.

AZEVEDO NETTO, Carlos Xavier de. Preservação do patrimônio arqueológico: reflexões através do registro e transferência da informação. **Ciência da Informação**, Brasília, v. 37, n. 3, p. 7-17, 2008. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ci/a/8JS9wHhy-tjBRsybLgfbJRHF/abstract/?lang=pt> Acesso em: 9 jan. 2020.

BAÉZ, Fernando. **A história da destruição cultural da América Latina**: da conquista à globalização. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2010.

BAPTISTA, Jean; Tony Boita. Memória e Esquecimento LGBT nos Museus, Patrimônios e Espaços de Memória no Brasil. **Revista do Centro de Pesquisa e Formação**, São Paulo, n. 5, p. 108-119, 2017. Disponível em: <https://www.sescsp.org.br/files/artigo/70a5e644/a393/463e/a32c/38a11c4c671c.pdf> Acesso em: 7 jul. 2021.

BARGAS, Janine; CAL, Danila. Luta por reconhecimento, identidades e relações de poder: as mulheres no movimento quilombola. **Revista Observatório**, v. 4, n. 6, p. 475-505, out./dez. 2018. Disponível em: <https://sistemas.uft.edu.br/periodicos/index.php/observatorio/article/view/5675/14145> Acesso em: 1 ago. 2021.

BATISTA, Yunna D'Avila Carvalho. O que esperar da democracia? Uma revisita à teoria democrática. **Contemporânea -**

Revista de Ética e Filosofia Política, Caruaru, v. 4, n. 1, p. 20-42, jan./jun. 2018.

BENEVIDES, Bruna. **Dossiê: assassinatos e violências contra travestis e transexuais brasileiras em 2022**. Brasília, DF: Distrito Drag ANTRA, 2023. Disponível em: <https://antrabrasil.org/wp-content/uploads/2023/01/dossieantra2023.pdf#page=59.10> Acesso em: 7 dez. 2024.

BENHAMOU, Françoise. **Economia do patrimônio cultural**. São Paulo: Edições Sesc, 2016.

BERND, Zilé. Em busca dos rastros perdidos da memória ancestral: um estudo de um defeito de cor, de Ana Maria Gonçalves. **Estudos de literatura brasileira contemporânea**, n. 40, jul./dez. 2012, p. 29-42. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/elbc/a/Xqvk9XKyGR8dwNHPM8M5rHr/abstract/?lang=pt> Acesso em: 28 jul. 2021.

BERTH, Joice. **Se a cidade fosse nossa: racismos, falocentrismos e opressões nas cidades**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2023.

BIROLI, Flávia. Autonomia, preferências e assimetria de recursos. In: **38º Encontro Anual da Anpocs - GT 10 - Democracia e desigualdades**, 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/DQW3vxSQfXbprWrTyyXLKfs/?format=pdf&lang=pt> Acesso em: 26 out. 2021.

BOGADO, Maria. Rua. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. **Explosão feminista: arte, cultura, política e universidade**. Editora Companhia das Letras, 2018.

BORGHI, Juliana Marques. Netativismo no século XXI. **Anais de Resumos Expandidos do Seminário Internacional de Pesquisas em Midiatização e Processos Sociais**, [S.l.], v. 1, n. 4, out. 2020. Disponível em: <https://mediaticom.org/anais/index.php/seminario-midiatizacao-resumos/article/view/1156>. Acesso em: 12 mai. 2021.

BRAGATTO, Fernanda; PAULA, Luciana Araujo de. A memória como direito humano. **Relatório Azul**, 2011. Disponível em: <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00920611/document>. Acesso em: 27 out. 2021.

BULHÕES, Girlene Chagas. Palavras e imagens para pensar sobre e tentar dizer o indizível, o não dito e o interdito em museus. **Revista Eletrônica Ventilando Acervos**, Florianópolis, v. especial, n. 1, p. 6-46, maio 2017. Disponível em: <https://ventilandoacervos.museus.gov.br/wp-content/uploads/2017/05/05Artigo-01Girlene.pdf>. Acesso em: 8 jul. 2021.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão de identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1992.

CASTRO, Susana de. Condescendência: estratégia pater-colonial de poder. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

CEPAL. **La autonomía de las mujeres en escenarios económicos cambiantes**. Santiago: CEPAL, 2020. Disponível em: <https://repositorio.cepal.org/server/api/core/bitstreams/00c3cb8c-78a8-4a76-b17f-cb3bff34f70b/content> Acesso em: 18 nov. 2024.

CHAGAS, Mario de Souza. **Imaginação Museal**: Museu, Memória e Poder em Gustavo Barroso, Gilberto Freyre e Darcy Ribeiro. 2003. Tese (Doutorado em Ciências Sociais), Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2003.

CHAGAS, Mário; STORINO, Claudia. Museu, patrimônio e cidade: camadas de sentido em Paraty. **Cadernos de Sociomuseologia**, v. 47, n. 3, 25 jun. 2014. Disponível em: <https://revistas.ulusofona.pt/index.php/cadernosociomuseologia/article/view/4532> Acesso em: 8 jul. 2021.

CHOAY, Françoise. **A alegoria do patrimônio**. São Paulo: Editora Unesp, 2006.

CHOAY, Françoise. **O patrimônio em questão**: antologia para um combate. Belo Horizonte: Fino Trato, 2011.

COELHO, Daniele Maia Teixeira; ZANIRATO, Silvia Helena. Registro e revalidação de bens culturais de natureza imaterial: dilemas na gestão. **Patrimônio e memória**, São Paulo, Unesp, v. 12, n. 1, p. 142-157, jan./jun. 2016. Disponível em: <https://repositorio.usp.br/item/002778746> Acesso em: 9 set. 2021.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro**: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. São Paulo: Boitempo Editorial, 2019.

CORREA, Pero. De outra do mesmo para os irmãos que estavam em África, De S. Vicente, do anno de 1551: Semelhanças entre os Brasis e os Mouros. — Feiticeiros. — Padre Leonardo Nunes. — Como são mortos os prisioneiros. — Anthropophagia. In: **Cartas Avulsas: 1550-1568**. Série Publicações da Academia Brasileira, Cartas Jesuíticas II. Rio de Janeiro: Officina Industrial Gráfica, 1931. Disponível em: https://digital.bbm.usp.br/bitstream/bbm/4676/1/003816-2_COMPLETO.pdf Acesso em: 30 jun. 2021.

COSTA, Fernanda da Silva.; MELO, Daniella Alves de. Racismo é (só) falta de Informação? caminhos entre informação e desinformação. **Folha de Rosto**, v. 7, n. 1, p. 177-194, 16 jun. 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufca.edu.br/ojs/index.php/folha-derosto/article/view/669> Acesso em: 10 set. 2021.

COSTA, Karine Lima da. Pensar o patrimônio cultural por meio da repatriação e restituição de bens culturais. **Patrimônio e Memória**, São Paulo, Unesp, v. 14, n. 2, p. 256-271, jul./dez. 2018. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6745331.pdf> Acesso em: 10 nov. 2020.

CRIPPA, Giulia. O Patrimônio Cultural: a cidade como documento. In: CRIPPA, Giulia; MOSTAFA, Solange Puntel (Org.). **Ciência da Informação e Documentação**. Campinas: Alínea Editora, 2011, v. 1, p. 53-70.

CURIEL, Ochy. Construindo metodologias feministas a partir do feminismo decolonial. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Ch'ixinakax utxiwa**: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

DANNER, Leno Francisco; DORRICO, Julie; DANNER, Fernando. Literatura indígena entre tradição ancestral e crítica do presente: sobre a voz-práxis indígena em termos estético-literários. **Scripta**, v. 24, n. 50, p. 205-256, 8 jul. 2020. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/scripta/article/view/23803> Acesso em: 29 jul. 2021.

DIMENSTEIN, Magda *et al.* Gênero na perspectiva decolonial: revisão integrativa no cenário latino-americano. **Revista Estudos Feministas [online]**. 2020, v. 28, n. 3. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/61905> Acesso em: 5 ago. 2021.

DINIZ, Debora; GEBARA, Ivone. **Esperança Feminista**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2022.

DODEBEL, Vera Lucia. (Des) Informação e [Pós] Verdade possíveis contextos discursivo-conceituais. **Em Questão**, v. 27, *online*, n. 2, p. 117-137, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.19132/1808-5245272.117-137> Acesso em: 20 jan. 2022.

DUARTE, Constância Lima. Arquivos de mulheres e mulheres anarquivadas: histórias de uma história mal contada. **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**, [S. l.], n. 30, p. 63-70, 2018. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/estudos/article/view/9136> Acesso em: 6 jul. 2021.

DUARTE, Constância Lima. **Memoricídio**: o apagamento da história das mulheres na literatura e na imprensa. Aracaju, UFSE, 2019. (Mesa redonda no XVIII Seminário Internacional Mulher e Literatura).

DUBY, Georges. **História da vida privada 2**: da Europa feudal à Renascença. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ERASO, Mónica. **Ordo Corpis**: notas para una cartografia sexual de la conquista. Disponível em: https://www.academia.edu/7530524/Ordo_Corpis_Notas_para_uma_cartograf%C3%A9ica_Da_sexual_de_la_conquista Acesso em: 30 jun. 2021.

FALLER, Martina. Metáforas del tiempo en el Quechua. In: **Actas del IV Congreso Nacional de Investigaciones Lingüístico-Filológicas**, p. 1-11, 2003. Disponível em: <https://personalpages.manchester.ac.uk/staff/martina.t.faller/documents/Faller-Cuellar.pdf> Acesso em: 29 out. 2021.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2022.

FONSECA, Maria Cecília Londres. O patrimônio histórico na sociedade contemporânea: discurso de posse. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, ano 166, n. 428, p. 165-175, jul./set. 2005.

FREDERICI, Silvia. **Mulheres e a caça às bruxas**. São Paulo: Boitempo, 2019.

FUNARI, Pedro Paulo Abreu; PELEGRINI, Sandra de Cássia Araújo. **Patrimônio Histórico e Cultural**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

GAGO, Verónica. **A potência feminista, ou o desejo de transformar tudo**. São Paulo: Editora Elefante, 2020.

GFELLER, Aurélie Elisa. Anthropologizing and indigenizing heritage: The origins of the UNESCO Global Strategy for a representative, balanced and credible World Heritage List. **Journal of Social Archaeology**, 15(3), 366–386, 2015. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/1469605315591398> Acesso em: 6 jan. 2023.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. O mal-estar no patrimônio: identidade, tempo e destruição. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, vol. 28, n. 55, p. 211-228, jan./jun. 2015.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. Os Limites do Patrimônio. *In*: Manuel Ferreira Lima Filho; Cornelia Eckert; Jane Beltrão. (Org.). **Antropologia e Patrimônio Cultural**: diálogos e desafios contemporâneos. 1 ed. Blumenau: Nova Letra, 2007.

GONDAR, Josaida. Cinco proposições sobre memória social. Por que memória social, **Revista Morpheus**, p. 19-40, 2016. Disponível em: <https://seer.unirio.br/morpheus/article/view/5475/4929> Acesso em: 10 ago. 2019.

GONZÁLEZ de Gómez, Maria Nélida. As relações entre ciência, Estado e sociedade: um domínio de visibilidade para as questões da informação. **Ciência da Informação**, Brasília, v. 32, n. 1, p. 60-76, jan./abr. 2003. Disponível em: <https://revista.ibict.br/ciinf/article/view/1020/1075> Acesso em: 12 mai. 2021.

GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GROSFOGUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Soc. Estado**. Brasília, v. 31, n. 1, p. 25-49, abr. 2016. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922016000100025 Acesso em: 19 ago. 2020.

HAFSTEIN, Valdimar Tr.; SKRYDSTRUP, Martin. **Patrimonialities: Heritage vs. Property**. United Kingdom: Cambridge University Press, 2020.

HARRISON, Rodney. **Understanding the politics of heritage**. Manchester: Manchester University Press, 2009.

HARTOG, François. **Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2003.

HARVEY, David. **A produção capitalista do espaço**. São Paulo: Annablume, 2005.

HARVEY, David. Heritage pasts and heritage presents: Temporality, meaning and the scope of heritage studies. **International Journal of Heritage Studies**, 7, 319-338, 2001.

HOFFMAN, Felipe Eleutério; FROTA, Maria Guiomar da Cunha. Museus e justiça de transição no contexto brasileiro: memória e informação na construção de espaços de representação do trauma. **Em Questão**, Porto Alegre, v. 25, n. 2, p. 278-299, mai./ago. 2019. Disponível em: <https://www.redalyc.org/journal/4656/465658944016/465658944016.pdf> Acesso em: 20 abr. 2020.

HOOKS, bell. **O feminismo é para todo mundo**: políticas arrebatadoras. São Paulo: Editora Record, 2018.

HOOKS, bell. **Teoria feminista**: da margem ao centro. São Paulo: Editora Perspectiva SA, 2020.

HOWARD, Peter. Editorial: Valedction and Reflection. **International Journal of Heritage Studies**, 2006. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13527250600940124> Acesso em: 2 ago. 2020.

INSTITUTO PÓLIS. **Quais histórias as cidades nos contam? A presença negra nos espaços públicos de São Paulo**. São Paulo: Instituto Pólis, 2020. Disponível em: <https://polis.org.br/estudos/presencanegra/> Acesso em: 31 jan. 2023.

IPHAN. **Roteiro Básico de Pesquisa para Revalidação do Bem Cultural Imaterial, anexo à Resolução n. 1/2013 do IPHAN**. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/10_1%20IPHAN%20inicia%20a%20revalida%C3%A7%C3%A3o%20dos%20patrim%C3%B4nios%20culturais%20registradosResolu%C3%A7%C3%A3o.pdf Acesso em: 4 set. 2021.

ISBAES, Gabriela. As “recatadas” e intelectuais mulheres romanas nos afrescos de Pompeia. **Mythos Revista de História Antiga e Medieval**, v. XIII, p. 116-138, 2022. Disponível em: https://9deedba8-13a2-4694-9623-80a01f8114b8.filesusr.com/ugd/9c0fa5_92b5d505f70e427d8035b6a8c6a51633.pdf Acesso em: 10 nov. 2022.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação**: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KRENAK, Ailton. **Futuro Ancestral**. Companhia das Letras: São Paulo, 2022.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. Companhia das Letras: São Paulo, 2019.

LEMAIRE, Ria. Patrimônio e matrimônio: proposta para uma nova historiografia da cultura ocidental. **Educ. rev.**, Curitiba, v. 34, n. 70, p. 17-33, ago. 2018. Disponível em <https://www.scielo.br/j/er/a/NyqpkmH9Gw7mGYrWPFxjzpp/?lang=pt> Acesso em: 10 jun. 2019.

LERNER, Gerda. **A invenção do patriarcado**: história da opressão das mulheres pelos homens. São Paulo: Cultrix, 2019.

LIFSCHITZ, Javier Alejandro. Em torno da memória política. **Revista Morpheus**, Edição Especial, v. 9, n. 15, 2016. Disponível em: <http://www.seer.unirio.br/index.php/morpheus/issue/view/203/showToc> Acesso em: 10 out. 2020.

LOWENTHAL, David. A Global Perspective on American Heritage. In: LEE, A. (ed.): **Past Meets Future: Saving America's Historic Environment**. Washington: The Preservation Press, 1992.

LUGONES, María. Rumor a um feminismo descolonial. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, set. 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/36755/28577>. Acesso em: 14 mar. 2020.

LUGONES, María. Colonialidade y Género. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 9, p. 73-102, Dec. 2008. Disponível em: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1794-24892008000200006&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 13 mai. 2021.

MAGALHÃES, Allan Carlos Moreira. **Patrimônio cultural, democracia e federalismo na realidade manauara**: o princípio da subsidiariedade e os papéis da comunidade e do poder público na seleção dos bens culturais protegidos pelo tombamento. Tese (Doutorado) - Universidade de Fortaleza. Programa de Direito Constitucional (Dinter Ciesa/Unifor), Fortaleza, 2019.

MARAFIA, Maider. **Patrimonio y derechos humanos**: uma mirada desde la participación y el género en el trabajo de Naciones Unidas em patrimônio cultural. UNESCO Etexa: [s.l.], 2015.

MARINS, Paulo César Garcez. Uma personagem por sua roupa: o gibão como representação do bandeirante paulista. **Tempo**, v. 26, n. 2, p. 404-429, maio 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/tem/a/P9xLwtgvfcr3V9bZcJsBsmd/?lang=pt&format=html> Acesso em: 12 mai. 2021.

MARQUES, Luiz. Antropoceno e Patrimônio. *In*: CARVALHO, Aline; MENEGUELLO, Cristina (Orgs.). **Dicionário temático de patrimônio: debates contemporâneos**. São Paulo: Editora Unicamp, 2020.

MARQUES, Teresa Cristina de Novaes. Feminismos e memória. **Gênero**, Niterói, v. 15, n. 1, 2014. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/revistagenero/article/view/31205> Acesso em: 22 out. 2021.

MARTINS, Leda Maria. **Performances do tempo espiralar, poéticas do corpo-tela**. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2021.

MATOS, Auxiliadôra Aparecida de; LOPES, Maria de Fátima. Corpo e gênero: uma análise da revista TRIP Para Mulher. **Revista Estudos Feministas**, v. 16, p. 61-76, 2008. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/J3Z5m3CyYBTnY3Kz7696L9K/?lang=pt>. Acesso em: 10 out. 2021.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: N-1 edições, 2018.

MELO FILHO, Dirceu Rogério Cadena de. **Geopolítica crítica do patrimônio mundial: os discursos dos estados na UNESCO**. 2014. Disponível em: <https://www.editora letra1.com.br/anais-congeo/arquivos/978-85-63800-17-6-p80-92.pdf> Acesso em: 7 nov. 2021.

MENEGHEL, Stela Nazareth; PORTELLA, Ana Paula. Feminicídios: conceitos, tipos e cenários. **Ciência & Saúde Coletiva [online]**, v. 22, n. 9, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1413-81232017229.11412017>. Acesso em: 16 out. 2021.

MIGNOLO, Walter. **Desobediencia epistémica**: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad. Buenos Aires: Ediciones del signo, 2010.

MIGUEL, Luis Felipe. Democracia e sociedade de classes. **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 9, Brasília, 2012. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcpol/a/4KqmGJtdmntYG5HHN-rYX5QS/?lang=pt&format=pdf> Acesso em: 5 out. 2021.

MINDLIN, Betty. **Moqueca de maridos**: mitos eróticos indígenas. São Paulo: Paz & Terra, 2014.

MISSIATTO, Leandro Aparecido Fonseca. Memoricídio das populações negras no Brasil: atuação das políticas coloniais do esquecimento. **Revista Memória em Rede**, v. 13, n. 24, jan./jul. 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.15210/rmr.v13i24.20210> Acesso em: 23 jan. 2022.

MOISÉS, José Álvaro. Cultura política, instituições e democracia: lições da experiência brasileira. **Revista brasileira de ciências sociais**, vol. 23, n. 66, 2008. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/SwtcNzKgzLJYNQsbyy63VQt/abstract/?lang=pt> Acesso em: 5 out. 2021.

MUDIMBE, Valentin-Yves. **A invenção da África**: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento. São Paulo: Editora Vozes, 2019.

MUNANGA, Kabengele. **Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia**. Programa de educação sobre o negro na sociedade brasileira. Niterói: EDUFF, 2004. Disponível em: https://biblio.fflch.usp.br/Munanga_K_UmaAbor-

dagemConceitualDasNocoosDeRacaRacismoIdentidadeEEtnia.pdf Acesso em: 15 dez. 2024.

MUNDURUKU, Daniel. **As serpentes que roubaram a noite e outros mitos**. São Paulo: Peirópolis, 2001.

NAPOLITANO, Marcos. Desafios para a história nas encruzilhadas da memória: entre traumas e tabus. **História: Questões & Debates**, v. 68, n. 1, 2020. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/historia/article/view/67794/40072> Acesso em: 8 dez. 2022.

NOBRE, Dia. **Incêndios da Alma: Maria de Araújo e os milagres do Padre Cícero**: a história que o Vaticano tentou esconder. São Paulo: Planeta, 2024.

NÚÑEZ, Geni. Monoculturas do pensamento e a importância do reflorestamento do imaginário. **Revista ClimaCom**: Diante dos negacionismos, Campinas, ano 8, n. 21, p. 1-8, 2021. Disponível em: <https://climacom.mudancasclimaticas.net.br/wp-content/uploads/2021/12/GENI.pdf> Acesso em: 10 dez. 2021.

NYATHI, Pathisa. The millennium and the African concept of time. In: NYATHI, Pathisa. **Zimbabwe's Cultural Heritage**. University Press: Maryland, 2013. Disponível em: <https://muse.jhu.edu/chapter/644208> Acesso em: 29 out. 2021.

OLIVEIRA, Jorge Eremites de. Etnoarqueologia, colonialismo, patrimônio arqueológico e cemitérios Kaiowá no estado de Mato Grosso do Sul, Brasil. **Revista de Arqueologia**, v. 29, n. 1, p. 136-160, 2016. Disponível em: <https://www.revista.sabnet.org/ojs/index.php/sab/article/view/446> Acesso em: 7 mar. 2021.

OYĚWÙMÍ, Oyèronké. **A invenção das mulheres**: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PĀRŌKUMU, Umusi; KĀHÍRI, Tōrāmũ. **Antes o mundo não existia**. Rio de Janeiro: Dantes Ed., 2019.

PIUBEL, Thays Merolla; MELLO, Rafaela Albergaria. Patrimônios sensíveis, ensino de História e disputas de memória: fissurando o “mito bandeirante”. **Revista História Hoje**, v. 10, n. 19, p. 53-76, 2021. Disponível em: <https://rhhj.anpuh.org/RHHJ/article/view/737> Acesso em: 17 set. 2021.

POULOT, Dominique. **Uma história do patrimônio no Ocidente**. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.

PRUMKWYJ KRAHÔ, Creuza. Mulheres-Cabaça. In: CARNEVALLI, Felipe *et al.* **TERRA**: Antologia afro-indígena. São Paulo/Belo Horizonte: UBU Editora, 2023.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. A Colonialidade do Saber: etnocentrismo e ciências sociais – Perspectivas Latinoamericanas. Buenos Aires: Clacso, p. 107-126, 2005. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/7232729/mod_resource/content/1/Quijano.pdf Acesso em: 12 jul. 2019.

REIS, Paulo Roberto de Oliveira; ARCHER, Renan Battitsi. Memórias que inflamam: práticas transmonumentais no espaço urbano. **Cordis: Revista Eletrônica de História Social da Cidade**, v. 1 n. 27, 2022. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/cordis/article/view/59244> Acesso em: 30 jan. 2022.

ROBIN, Régine. **A memória saturada**. Campinas: UNICAMP, 2016.

ROSE-REDWOOD, Reuben. Naming rights, place branding, and the tumultuous cultural landscapes of neoliberal urbanismo. **Urban Geography**, 2019, vol. 40, n. 6, 747-761. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/02723638.2019.1621125> Acesso em: 6 out. 2021.

ROSSI, Paolo. **O passado, a memória e o esquecimento**. São Paulo: Unesp, 2010.

SANCHEZ, Beatriz Rodrigues. **Quem são e o que fazem as parlamentares brasileiras? Uma análise do perfil biográfico e da produção legislativa da bancada feminina**. In: I Seminário Internacional de Ciência Política, 2015. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/sicp/wp-content/uploads/2015/09/Sanchez-Beatriz.pdf> Acesso em: 25 out. 2021.

SCIFONI, Simone. **A construção do patrimônio natural**. 2006. 294 f. Tese (Doutorado em Geografia Humana) – Programa de Pós-graduação em Geografia Humana, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil para análise histórica. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. **Pensamento Feminista: Conceitos Fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

SEGATO, Rita. **La crítica de la colonialidad em ocho ensayos: y una antropología por demanda**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo Libros, 2018.

SINHA, Chris, *et al.* When time is not space: The social and lin-

guistic construction of time intervals and temporal event relations in an Amazonian culture. **Language and Cognition**, Volume 3, Issue 01, 2011. Disponível em: http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/artigo%3Asinha-2011/Sinha_et_al_2011_Time.pdf Acesso em: 1 nov. 2021.

SMITH, Laurajane. Heritage, gender and identity. In: GRAHAM, Brian; HOWARD, Peter. **The Ashgate Research Companion to Heritage and Identity**. London: Routledge, 2008b.

SMITH, Laurajane. **Uses of Heritage**. London; New York: Routledge, 2008a.

SOARES, Carolina Pedro. Destombamento: reflexões sobre a (des)construção do patrimônio cultural nacional (1937-1955). **ANPUH BRASIL**, 3º Simpósio Nacional de História, 2021. Disponível em: https://anpuh.org.br/uploads/anais-simposios/pdf/2024-07/1722427200_5950d26af1cdfb11100dd19587ce3591.pdf Acesso em: 12 set. 2021.

SOUSA, Vitor de. A memória como promotora de interculturalidade em Maputo, através da preservação da estatutuária colonial, **Comunicação e sociedade [online]**, 2019. Disponível em: <https://journals.openedition.org/cs/953> Acesso em: 12 out. 2020.

TEIXEIRA, Luana. **Para além da “Pedra e Caco”**: O Patrimônio Arqueológico e as Igaçabas de Palmeira dos Índios, Alagoas. 2012. 90 f. Dissertação (Mestrado em Preservação do Patrimônio Cultural) - Iphan, Rio de Janeiro, 2012.

TOLEDO, Víctor Manuel; BARRERA-BASSOLS, Narciso. **A memória biocultural**: a importância ecológica das sabedorias tra-

dicionais. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

TOMAÉL, Maria Inês. Redes de Informação: o Ponto de Contato dos Serviços e Unidades de Informação no Brasil. **Informação & Informação**, v. 10, n. 1/2, 2005. Disponível em: <https://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/informacao/article/view/1611/1366> Acesso em: 31 ago. 2021.

UNESCO. **Convenção para a Protecção do Património Mundial, Cultural e Natural**. 1972. Disponível em: <http://whc.unesco.org/archive/convention-pt.pdf> Acesso em: 14 jan. 2021.

UNESCO. **Igualdade de gênero, patrimônio e criatividade**. Disponível em: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000381021> Acesso em: 14 jan. 2021.

UNESCO. **The World Heritage Convention**. Disponível em: <https://whc.unesco.org/en/convention/>. Acesso em: 14 jan. 2021a.

UNESCO. **Vimbuza healing dance**. Disponível em: <https://ich.unesco.org/en/RL/vimbuza-healing-dance-00158> Acesso em: 22 jan. 2021c.

UNESCO. **World Heritage**. Disponível em: <https://whc.unesco.org/en/about/> Acesso em: 22 jan. 2021b.

VENTURA, Tereza. Lutas por reparação: dívida histórica e justiça pós-colonial. Práticas da História. **Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past**, n. 12, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.48487/pdh.2021.n12.24948> Acesso em: 22 jan. 2022.

VIGNOLI, Richele Grengé; RABELLO, Rodrigo; ALMEIDA, Carlos Cândido de. Informação, Misinformação, Desinformação e

movimentos antivacina: materialidade de enunciados em regimes de informação. **Encontros Bibli**: revista eletrônica de biblioteconomia e ciência da informação, [S. l.], v. 26, p. 01-31, 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/eb/article/view/75576>. Acesso em: 16 set. 2021.

VOGT, Olgário Paulo. Patrimônio cultural: um conceito em construção. **MÉTIS**: história & cultura – v. 7, n. 13, p. 13-31, 2008. Disponível em: <http://www.uces.br/etc/revistas/index.php/metis/article/view/687/498> Acesso em: 5 jul. 2021.

WALSH, Catherine. Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 9, p. 131-152, 2008.

WASSMANSDORE, Marina Lis. Feminismos de/pós coloniais sob rasura: as perspectivas de gênero e patriarcado de María Lugones, Rita Segato e Julieta Paredes. In: 13TH WOMEN'S WORLDS CONGRESS & SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO 11. **Anais Eletrônicos**. Florianópolis: jul./ago. 2017. Disponível em: http://www.en.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1499402769_ARQUIVO_ArtigoFzenddoGenero.pdf Acesso em: 5 ago. 2021.

ZUMTHOR, Paul. **A letra e a voz**: a “literatura” medieval. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.



Imagem 1 – Acervo pessoal. Romaria das Candeias, Juazeiro do Norte, fevereiro de 2023.



Imagem 2 – Acervo pessoal. Romaria das Candeias, Juazeiro do Norte, fevereiro de 2023.



Imagem 3 – Acervo pessoal. Romaria das Candeias, Grupos de Tradição em Cortejo, fevereiro de 2023.



Imagem 4 – Acervo pessoal. Romaria das Candeias. Distribuindo a oração da Beata Maria de Araújo, fevereiro de 2023.



Imagem 5 – Acervo pessoal. Romaria das Candeias. Distribuindo a oração da Beata Maria de Araújo, fevereiro de 2023.



Imagem 6 - Acervo pessoal. Oração da Beata Maria, distribuída na Romaria das Candeias, fevereiro de 2023.



Imagem 7 - Acervo pessoal. Beata Maria, Padre Cícero e Floro.



Imagem 8 - Acervo pessoal. Beata Maria.



Imagem 9 - Foto cedida por Ana Patrícia Barbosa de Sousa. Lélia González e Carolina de Jesus (Belo Horizonte-MG).



Imagem 10 - Imagem elaborada pela autora. Síntese matrimônios.



Imagem 11 - Renovação do Sagrado Bem-Viver 2024, Terreiro das Pretas.



Imagem 12 - Aniversário da Mestra Margarida, 2017.



Imagem 13 - Aniversário da Mestra Margarida, 2017.



Imagem 14 - Fala de Vanda Kariri no IV Seminário Nacional Povos Indígenas do Cariri Cearense.

AGRADECIMENTOS

À minha mãe Luiza, tia Penha e vô Hercílio, por serem minha ancestralidade viva, fonte de amor e apoio contínuo.

À Flávia, que tem me acompanhado nessa jornada com tanta parceria e afeto.

Ao meu orientador Carlos Xavier e ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação da Universidade Federal da Paraíba, pela contribuição na minha formação como pesquisadora, e à casa onde desenvolvi essa pesquisa que agora se torna livro.

Ao querido Germano Araújo Sampaio, amigo e interlocutor, que colaborou inúmeras vezes para o aprimoramento do texto, desde o processo de doutoramento, com sua leitura e correção atenta e sensível.

Às mestras, mestres e brincantes - em especial, Mestre Dodô, Joãozinho, Tônia, Dona Pérpetua e ao grupo de Coco e Reisado São Francisco, pelo afeto, ensinamentos e vivências que fazem da minha vida no Cariri mais especial.

Ao Governo do Estado do Ceará, à Secretaria da Cultura e à equipe do Projeto Territórios de Criação - Programa de Publicação de Pesquisas, que tanto trabalhou para publicação deste trabalho.

Aos que me guiam e protegem, cuja força vinda de outros planos me ancora para cumprir minha missão.

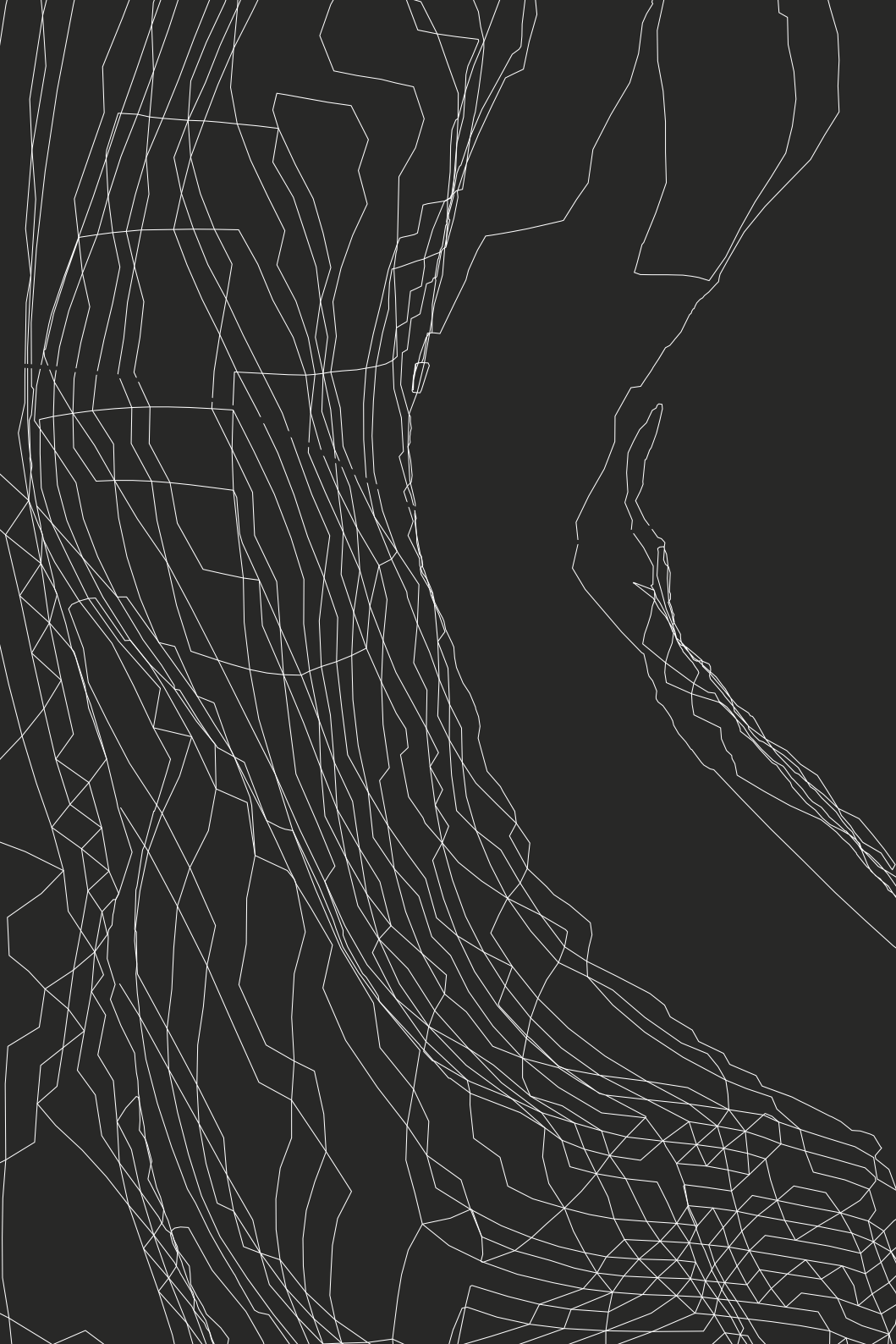
Este livro foi composto nas tipografias Book Antiqua e Source Sans/Code.
Miolo impresso em papel Pólen Soft 80 g/m2, capa em
Cartão Triplex 250 g/m2. Impresso pela Gráfica LCR.

SOBRE A AUTORA



Foto: Luiz na nuvem

Vitória Gomes é professora, pesquisadora e brincante. Integra o grupo de Coco São Francisco do Mestre Dodô e Mestre Joãozinho. Coordena na Universidade Federal do Cariri (UFCA) o grupo de pesquisa SABERES. É doutora em Ciência da Informação pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Iniciou, em 2025, pós-doutorado em Comunicação Social na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), com foco no Programa de Saberes Tradicionais da referida instituição, onde investiga memórias e saberes de mulheres. Gosta de bordar, dançar (principalmente Coco e Reisado) e expandir a palavra através da escrita poética.



Territórios de Criação

Publicação de Pesquisas e Concessão de Bolsas para Mobilidade Formativa

A Editora da Uece acredita no poder da arte e da cultura como direitos básicos do ser humano. Por isso, tem investido na publicação de obras que disseminam as riquezas do pensamento e da criação artística do Ceará e, para permitir cada vez mais o acesso e a difusão desses temas, criou, em parceria com a Secretaria da Cultura do Ceará, o selo Arte, Cultura e Conhecimento. Agora celebramos a publicação da coleção Territórios de Criação, com vinte estudos sobre arte e cultura, selecionados por meio de edital, para que essas vozes do sonho, da diversidade, das identidades, dos encantos, do hoje e das tradições sejam preservadas e difundidas.

Cleudene Aragão
Diretora da Editora da UECE



Este projeto é apoiado pela Secretaria da Cultura do Estado do Ceará, com recursos da Lei Paulo Gustavo (Lei Complementar n. 135/2022)

