

Notas inconclusivas sobre raça, arquitetura e a colonialidade do patrimônio material e imaterial¹

Leo Name

¡DALE!, PPGLC / UNILA, PPGIELA / UNILA

Mabel Zambuzzi

Mestra em Conservação e Restauro, PPG-AU / FAUFBA

¹ Esse artigo é resultado de nossa inserção como aluno ouvinte e aluna especial na disciplina "Relações Étnico-Raciais em Arquitetura, Urbanismo e Cidades", ministrada pela professora Gabriela Leandro Pereira (Gaia) e pelo professor Fabio Macêdo Velame, em 2019, no PPG-AU/FAUFBA. Agradecemos imensamente – a ela e a ele, em especial, mas também às/aos demais colegas da disciplina – pela generosidade e pela afetividade concedidas nas frutíferas trocas de saberes ao longo do semestre, sem as quais nosso texto não seria concluído.

Notas inconclusivas sobre raça, arquitetura e a colonialidade do patrimônio material e imaterial

Resumo

A partir dos exemplos do tombamento do Solar do Unhão, em Salvador, e do Registro do Ofício das Baianas de Acarajé e com base nos aportes decoloniais, realizaremos um breve debate crítico sobre os patrimônios imaterial e material em sua relação com a formação de novas repúblicas e monarquias na América Latina e no Caribe. Lançamos notas inconclusivas a respeito das colonialidades do território, da arquitetura e do patrimônio que podem se manifestar por meio de hierarquias étnico-raciais por trás das diferenças na proteção dos bens materiais e imateriais. Assim propomos uma reflexão, no caso específico de nossos exemplos do Brasil, qual lugar é dado à brancura e quais os lugares são dados ao negro e ao indígena nos patrimônios material e imaterial e, conseqüentemente, na cultura nacional.

Palavras-chave: patrimônio material, patrimônio imaterial, colonialidade, raça.

Notas inconclusas sobre raza, arquitectura y la colonialidad del patrimonio material e inmaterial

Resumen

A partir de los ejemplos del Solar do Unhão, en Salvador, Brasil, catalogado por el Instituto do Patrimonio Histórico y Artístico Nacional, y del Registro del Oficio de las Baianas de Acarajé; y basado en las contribuciones decoloniales, realizaremos un breve debate crítico sobre el patrimonio material e inmaterial y su relación con la formación de nuevas repúblicas y monarquías en América Latina y el Caribe. Proponemos notas inconclusas sobre las colonialidades del territorio, la arquitectura y el patrimonio que pueden manifestarse a través de jerarquías étnico-raciales atrás de las diferencias en la protección de bienes materiales e inmateriales. Así, proponemos una reflexión, en el caso específico de nuestros ejemplos de Brasil, qué lugar le es dado a la blancura y qué lugares se dan al negro y al indígena en el patrimonio material e inmaterial y, en consecuencia, en la cultura nacional.

Palabras clave: patrimonio material, patrimonio inmaterial, colonialidad, raza.

Inconclusive notes on race, architecture and the coloniality of tangible and intangible heritages

Abstract

From the examples of turning “Solar do Unhão” and “Registro de Ofícios das Baianas do Acarajé” into heritages sites in Salvador and also based on decolonial thoughts, this paper aims at debating critically about material and immaterial heritages and their relation to the formation of monarchies and of new republic governments in Latin America and Caribbean. We propose inconclusive notes on colonialities of territory, architecture and heritage which can be manifested through ethnic-racial hierarchies based on differences in the protection of tangible and intangible assets. Therefore, we propose a reflection: in the specific case of Brazilian examples, which places are related to the whiteness, blackness and also to the indigeneous material and immaterial patrimonies, and consequently, to the national culture?

Keywords: tangible heritage, intangible heritage,; coloniality, race.



Foto: Fran Rebelatto. Belém, Brasil



Introdução

Não se sabe ao certo o número de pessoas, mas o Museu de Arte Moderna da Bahia (MAM), em Salvador, lotou. Tinha gente por toda parte: na frente e atrás do palco, perto da igreja, debruçada no aqueduto. Em 8 de dezembro de 2019, o cantor Saulo Fernandes, ícone da *axé music*, fez um show na área externa da instituição, ao que se seguiu uma denúncia ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). O MAM ocupa, desde 1969, o chamado Solar do Unhão, seguindo projeto de restauração de Lina Bo Bardi e em cujo terreno há um expressivo conjunto arquitetônico erguido entre os séculos XVII e XVIII – com casa-grande e senzala, a Capela de Nossa Senhora da Conceição, um cais privativo, um aqueduto, um chafariz e um alambique com tanques –, tombado pelo órgão em 1943 (Figuras 1 e 2). Nas suas áreas externas vêm também ocorrendo outras atividades: por exemplo, *jam sessions* mensais, há cerca de vinte anos e com poucas interrupções, ou festivais ao ar livre esporádicos, como um que ocorreu em dezembro de 2019, voltado à gastronomia e à música. São cada vez mais frequentes, por isso, as reclamações de especialistas sobre os riscos potenciais às edificações oriundos dos sons em altos decibéis, além de possíveis prejuízos acarretados pela falta de instalações sanitárias adequadas ou o grande descarte e lixo durante esses eventos.²

Figura 1: Cais do Solar do Unhão e visão do conjunto edificado. Fonte: Mabel Zambuzzi (2019).

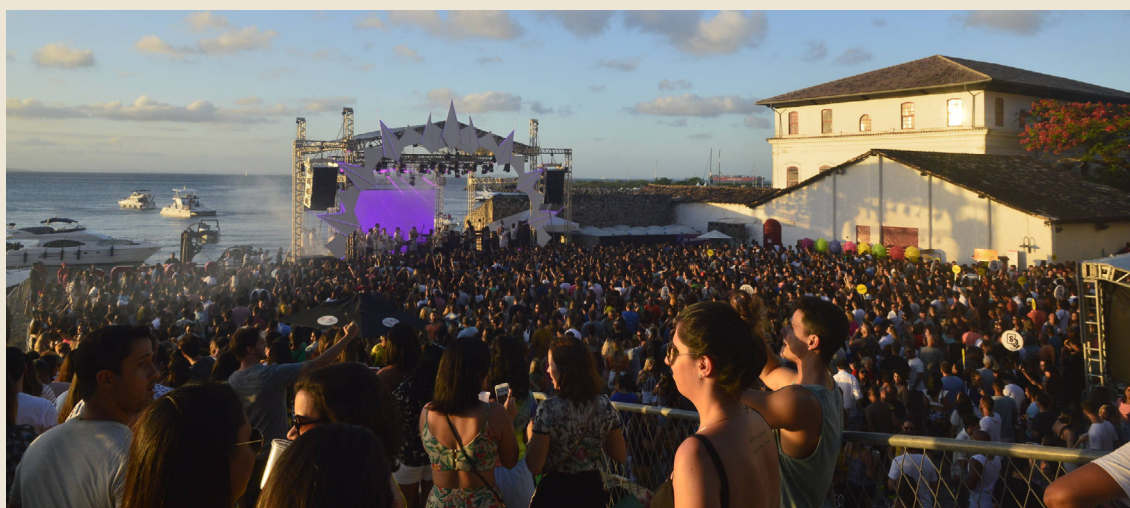


Figura 2: Cais do Solar do Unhão e visão parcial do conjunto edificado, com público e estrutura para o show de Saulo Fernandes. Fonte: Fernando Barbosa, *Folha de S. Paulo* (2019).

² Ver as reportagens de Marília Moreira e Clarissa Pacheco, ambas de dezembro de 2019, para o *Correio*: respectivamente, “FAM Festival leva música, arte e gastronomia ao MAM neste fim de semana” e “MAM em risco: tombado, museu erguido há 400 anos é palco de show e polêmica”. Sobre o “JAM no MAM”, é possível acessar o histórico do projeto em seu site próprio.

Em junho de 2015, a Associação das Baianas de Acarajé (ABAM), com o apoio do IPHAN, ameaçou entrar na justiça contra empresas e profissionais de Salvador que, em sua opinião, estariam produzindo ou vendendo o bolinho de acarajé de forma deturpada. A entidade alegava que o Ofício das Baianas de Acarajé (Figura 3) recebera, em 2004,³ o Registro de Patrimônio Imaterial Brasileiro (cf. IPHAN, 2007). Por isso, apontava que a fabricação industrial de bolinhos congelados para a venda em supermercados, as versões *gourmets* servidas em estabelecimentos elegantes ou os “bolinhos de Jesus” comercializados por fiéis evangélicos seriam alguns dos exemplos de desrespeito a valores intrínsecos ao quitute: a venda em tabuleiros por baianas em vestimentas típicas e, à semelhança da hóstia católica, a partir de receita e práticas ritualísticas específicas de religiões de matrizes africanas.⁴

Figura 3: Baiana do Acarajé. Fonte: todabahia.com.br (2015).



³ Foi em 1º de dezembro de 2004, na reunião do conselho presidido pelo então Ministro da Cultura Gilberto Gil, ocorrida dentro da nave da Igreja do Convento de Santa Tereza onde funciona o Museu de Arte Sacra da Universidade Federal da Bahia, que finalmente é concedido o registro do Ofício das Baianas de Acarajé. Na mesma sessão foi tombado o Terreiro do Alaketu, com a presença da matriarca Olga de Alaketu (*in memoriam*), numa sessão de fechamento com a manifestação de cânticos ancestrais de muitas baianas devidamente paramentadas para o evento.

⁴ O acarajé é considerado uma “comida de Orixá”, isto é, um tributo a divindades do candomblé e da umbanda. Seus ingredientes incluem massa de feijão fradinho, sal e cebola, frita em azeite de dendê, e recheio de vatapá, pimenta, camarão, salada e, às vezes, caruru. Na tradição católica, a hóstia e o vinho são servidos em missas, respectivamente representando o corpo e o sangue de Cristo. Em 2014, o Vaticano, a pedido do Papa Francisco e devido à venda crescente em supermercados e na internet, publicou uma circular normatizando os ingredientes da hóstia: o trigo geneticamente modificado ou com baixo teor de glúten foram considerados válidos, mas agregar frutas, açúcar ou mel é condenável. Ver: “Vaticano define critérios para a hóstia e o vinho usados nas missas”, de Sandra Coutinho (2017), para o *Jornal Hoje*. “Baianas querem proteger forma tradicional de preparo do acarajé” e “Só baianas de acarajé que respeitam tradição terão licença garantida”, de Alexandre Lyrio (2015a e 2015b), para o *Correio*; e “Empresa vende acarajé congelado em mercados e fatura R\$ 200 mil por mês”, de Afonso Ferreira (2014), para o *Uol*.

De nossos dois exemplos⁵ emergem contradições concernentes à sobreposição entre as necessidades de proteção, acessibilidade e apropriação dos bens culturais em questão. Sendo assim, os tomamos como pontos de partida em direção a indagações mais gerais sobre a patrimonialização. Nossa premissa é a de que não há característica intrínseca a qualquer objeto, elemento, ser vivo ou atividade humana que os qualifique como patrimônio em si (OSTROM, 2003): a patrimonialização trata de uma seleção de objetos e práticas que se quer transmitir, proteger e conservar, mas que inexoravelmente sofrem modificações ao longo do tempo. Nesse processo, há vários estratos sociais que participam e rivalizam na construção e na apropriação do que se tem como patrimônio. E há, também, um ou mais grupos de especialistas que detêm o saber/poder para designar o que deve ser protegido e como proteger, e que valores atribuir aos bens, podendo a outros grupos unirem-se ou contraporem-se (PIRES DO RIO e NAME, 2013).

Que grupos têm mais voz na enunciação do que é patrimônio? Quais modificações serão aceitas como valorizadoras e quais serão vistas como descaracterizadoras desse patrimônio? O quanto diretrizes patrimoniais efetivamente protegem os bens a que se referem ou são respeitadas pelos variados grupos sociais que com eles se relacionam? As diferenças entre patrimônio material e patrimônio imaterial explicar-se-iam efetivamente por um dualismo entre concretude e abstração ou mais propriamente por uma oposição de perenidade a efemeridade ou sazonalidade? Ou, ainda, pela proteção do que se quer sempre visto em contraponto ao que se quer valorizar por outros sentidos e significados? E o que mais nos importa: há hierarquias não explicitadas entre o *tombamento* de bens materiais e o *registro* de bens imateriais? Em que medida elas são embasadas por questões étnico-raciais?

Não temos a pretensão de esgotar as possibilidades de resposta a esses questionamentos no espaço limitado deste artigo, mas mesmo assim julgamos pertinente lançá-los ao debate. Somos inspirados pelos escritos do giro decolonial latino-americano (LANDER, 2000; MIGNOLO e ESCOBAR, 2010), que compreendem que a chamada “colonialidade do poder” (cf. QUIJANO, 2000a), conduzida pela ideia de “raça”, é a herança mais nefasta do colonialismo: formulada e imposta com vistas à condução de uma ordem diferencial hierárquica sobre os grupos humanos, ela ainda é atuante, por exemplo, na produção do conhecimento (inclusive aquele sobre patrimônio). Estamos atentos, contudo, aos fatos de que a literatura decolonial fundacional, primordialmente embasada nos campos da crítica literária, da semiótica e da sociologia, produziu silêncios em torno das espacialidades inerentes à colonialidade e, também, a respeito das práticas e dos conflitos relacionados a comunidades afrodescendentes.

Na próxima seção, apresentaremos sucintamente os aportes decoloniais, mais esparsos, que dão atenção às dimensões espaciais. Debateremos brevemente as relações étnico-raciais no campo de arquitetura e urbanismo e a ideia de colonialidade territorial. Depois, voltar-nos-emos ao debate crítico sobre o patrimônio material e imaterial, especialmente na América Latina. Ao final, analisamos à luz da legislação brasileira específica os bens arquitetônicos tombados e os bens imateriais registrados pelo IPHAN, tendo em conta as matrizes étnico-raciais. Finalmente, voltaremos a nossos exemplos da capital baiana no encerramento do trabalho, com vistas a lançar notas inconclusivas a respeito do lugar que, no Brasil, é dado à brancura e dos lugares que são dados ao que é entendido como seu oposto, o negro e o indígena, no patrimônio material e imaterial – e, conseqüentemente, na cultura nacional.

5 Não é nossa intenção aqui realizar estudos mais minuciosos do Solar do Unhão ou do Ofício das Baianas de Acarajé. Para isso, ver por exemplo: Pereira e Sobral Anelli (2005), Bitter e Bitar (2012), Mendel (2014 e 2019), Évora (2015), Ivester (2015) e Werneck Lima (2015).

Colonialidade, raça e arquitetura

Apresentando-se ao debate acadêmico desde a década de 1990 e a partir de escritos majoritariamente assinados por intelectuais da América *hispanohablante* (LANDER, 2000; WALSH, 2005; CASTRO-GÓMEZ e GROSFUGUEL, 2007; MIGNOLO e ESCOBAR, 2010; RESTREPO e ROJAS, 2010), o giro decolonial tem na chamada “colonialidade do poder” seu principal conceito. Referindo-se às várias dimensões de poder constitutivas do colonialismo e de seus legados, a colonialidade é, de acordo com o sociólogo peruano Aníbal Quijano (1992, 2000a, 2000b), uma ordem diferencial hierárquica com base na alteridade como experiência básica de dominação, que codifica e legitima diferenças entre conquistadores e conquistados – e cuja racionalidade específica é o eurocentrismo.

Trata-se de uma formulação ao mesmo tempo dualista e evolucionista: o que é tomado como distinto da brancura, visualmente codificada como expressão do mundo dito “civilizado”, está localizado *alhures*, nos territórios onde se considera que ela não é dominante; é também *inferior*, bárbaro; e é também *anterior*, de um estágio primitivo da humanidade ou, no mínimo, de uma “tradição” a ser suplantada (QUIJANO, 2000a; LUGONES, 2008 e 2010; NAME et al, 2019 e 2020). É por essa ordem diferencial hierárquica pela qual também se organiza “a totalidade do espaço e do tempo de todas as culturas, povos e territórios do mundo, tanto do passado como do presente, em um grande metarrelato universal em que a sociedade industrial liberal [...] é considerada a mais avançada e elevada de todo o processo” (CURTONI e CHAPARRO, 2007-2008, p. 11).

Os escritos decoloniais nos alertam, por isso, que a brancura a qual geo-historicamente se concede privilégios é resultado “de uma política de identidade que denota identidades tanto similares quanto opostas como essencialistas e fundamentalistas”, mas que “não se manifesta como tal, mas através de conceitos universais abstratos” (MIGNOLO, [2007] 2008, p. 289) –, que são forjados como se fossem “sem determinações corporais nem determinações geopolíticas” (BERNARDINO COSTA et al., 2019b, p. 11-12). Ademais, contrariando os discursos sobre origens estritamente intraeuropeias do racismo, apontam que “negro” e “indígena” são identidades geo-historicamente enunciadas em oposição a uma outra identidade, “branco” – todas elas inventadas no tempo-espaço e em meio às relações assimétricas de poder instituídas desde a invasão das Américas⁶ (QUIJANO, 2000a; QUIJANO e WALLERSTEIN, 1992; MIGNOLO [2007] 2008; MALDONADO-TORRES, 2008a).

Há quem venha apontando, contudo, que o giro decolonial dá maior centralidade em torno de conflitos relacionado a grupos indígenas – particularmente os andinos – e que, por isso, dá pouca atenção aos problemas étnico-raciais enfrentados por grupos afrodescendentes minoritarizados (BERNARDINO-COSTA et al, 2019a; GROSFUGUEL, 2019).⁷ E que, além disso, sua

⁶ A mais contundente das críticas provém de Ramón Grosfoguel (2012) às acepções de Foucault ([1997] 2008) sobre as origens do racismo. O sociólogo porto-riquenho acusa o filósofo francês de circunscrevê-las a embates do final da Idade Média, na Europa: para Foucault, determinados grupos e territórios teriam sido inferiorizados por questões *culturais* – mais especificamente religiosas – e somente bem mais tarde, com a transmutação do determinismo ambiental e do darwinismo social em racismo científico e, mais especificamente, com a ascensão do Nazismo antissemita, teria surgido o racismo com base na *biologia*. Grosfoguel argumenta que o fim da Idade Média coincide com a invasão da América e a implantação do sistema-mundo moderno/colonial que inicialmente apontou os indígenas como inferiores, acusando-os de não possuírem alma (um argumento com base em diferença cultural/religiosa); e que, posteriormente, ao escravizar africanos, adotou um discurso de inferioridade com base na “cor”/fenótipo (um argumento com base em diferença biológica). As origens do racismo, portanto, segundo ele precisam ser compreendidas a partir de uma geo-história intercontinental. Sobre o assunto, ver Name (2010 e 2019).

⁷ Com vistas à reversão disso, a conceituação de Frantz Fanon ([1952] 2008) sobre um racismo desumanizador, que localiza mulheres e homens negros em “zonas do não ser”, tem recebido crescente atenção de intelectuais decoloniais (cf. MALDONADO-TORRES, 2004, 2007, 2008b e 2019; GROSFUGUEL, 2012; WALSH, 2017).

literatura encobriria o papel precursor de intelectuais negros na luta anticolonial no subcontinente latino-americano.⁸ No Brasil, um esforço para a reversão destas questões está presente em trabalhos como o de Luiz Rufino (2019). Tendo como base a teoria decolonial e muito provavelmente dialogando com a feminista trinitina M. Jacqui Alexander (2006), sem admiti-lo,⁹ ele defende o cruzamento entre diferentes saberes e epistemologias, além de evocar princípios e linguagens do candomblé e da umbanda de modo a possibilitar: a incorporação de saberes-outros, oriundos das experiências da diáspora africana – que são marcadas pelo penoso “devir-negro no mundo” (MBEMBE, [2013] 2018), mas que também são inventivas e reconstrutoras de formas de vida; e o retorno do encantamento do mundo, outrora conduzido por saberes femininos, negros e indígenas (ALEXANDER, 2015; STENGERS [2012] 2017; STUTZMAN, 2018; KRENAK, 2019).

Especificamente do campo de arquitetura e urbanismo julgamos importante mencionar os trabalhos de intelectuais negros como Maria Estela Ramos Penha, Gabriela Leandro Pereira e Fábio Macêdo Velame. Embora suas produções não tomem como referência primordial os estudos decoloniais, elas e ele dão centralidade às dimensões espaciais da negritude: a primeira investiga os arranjos espaciais e as territorialidades negras, da escala doméstica à escala urbana, particularmente no espaço sotropolitano (RAMOS PENHA, 2010, 2014 e 2016; RAMOS PENHA e CUNHA JR., 2007); a segunda trata das diferentes dimensões narrativas e imaginativas da experiência e da presença negras nas cidades (PEREIRA, 2018 e 2019; PEREIRA et al., 2017); e o terceiro tem se dedicado às diferentes manifestações da ancestralidade afro-brasileira na arquitetura (VELAME, 2014, 2018a, 2018b e 2019).

Mais diretamente envolvida com os escritos decoloniais e cruzando-os com as chamadas “epistemologias do sul” (cf. SANTOS e MENESES, 2010), Andréia Moassab – que por muitos anos residiu em Cabo Verde – tem promovido uma abordagem interseccional entre classe, gênero e raça em trabalhos que procuram, entre outras ações: evidenciar a divisão entre as atividades de canteiro e de projeto como uma divisão racial do trabalho; inserir na historiografia e no ensino do campo as arquiteturas e as cidades africanas e afro-latinas e as arquiteturas e cidades feitas por arquitetos negros e, sobretudo, arquitetas negras; e tirar da invisibilidade os saberes estéticos e tectônicos de matrizes africanas e indígenas, usualmente invisibilizados (MOASSAB, 2013a, 2013b, 2016 e 2020; MOASSAB e BERTH, 2018; MOASSAB e CUNHA, 2019; NAME e MOASSAB, 2014).

Os debates de Ramos Penha, Pereira, Velame e Moassab são fundamentais por lembrarem que a colonialidade, afinal, não é abstrata. Como nos informa o arquiteto cubano Yasser Farrés Delgado, ela se “especializa” na sobrevalorização de territórios, corpos, objetos e saberes de matrizes e padrões de poder branco-burgueses; e, sobretudo, na ocupação, transformação, exploração, inferiorização e destruição de outros territórios, corpos, objetos e saberes. Sendo assim, é pertinente se esmiuçar as espaciotemporalidades da colonialidade tanto quanto é urgente revisar, a partir de uma perspectiva decolonial (ou ao menos antirracista), os fundamentos epistemológicos da arquitetura, do urbanismo, do paisagismo e do planejamento territorial (cf. FARRÉS DELGADO et al., 2020) – em todos os quais, aliás, está incluída a dimensão do patrimônio.

8 Entre muitos outros nomes: Maria Firmina dos Reis, Abdias do Nascimento, Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro, Beatriz do Nascimento, Aimé Cesaire e Manuel Zapata Olivella (cf. WALSH, 2017; BERNARDINO-COSTA et al., 2019a).

9 O título do livro de Rufino é *Pedagogia das encruzilhadas*, ao passo que a coletânea que reúne parte da produção de Alexander, lançada treze anos antes, chama-se *Pedagogies of crossing*. Além disso, os apontamentos do autor sobre a polissemia do termo “encruzilhada”, aplicados seja ao debate do papel político transformador do Outro e de si mesmo exercido pela produção e pela troca de saberes, seja à relação entre a pedagogia e o sagrado, também são muito semelhantes aos da autora – que, infelizmente, não é citada em sua obra nem uma única vez.

Alinhado à constante enunciação adjetivada de colonialidades – como por exemplo, a “colonialidade do poder”, a “colonialidade do saber” e a “colonialidade do ser” (GROSFOGUEL, [2007] 2008) –, Farrés Delgado tem teorizado sobre a existência do que nomeia como “colonialidade territorial” (FARRÉS DELGADO, 2013 e 2016; FARRÉS DELGADO e MATARÁN RUIZ, 2012 e 2014). Ele a define como

o conjunto de padrões de poder que servem na práxis territorial para estabelecer hegemonicamente uma concepção do território sobre outras, tornadas “inferiorizadas” [...]. Esses padrões de poder se sustentam [...] entre a “colonialidade do ser territorial” (hegemonia do “ser urbano” sobre o resto das formas de existência humana não urbanas), a “colonialidade do saber territorial” (práticas profissionais em que certos saberes dominam hegemonicamente as decisões sobre como conceber e habitar o território, a cidade e a arquitetura) e a “colonialidade do poder territorial” (âmbito da intersubjetividade pelo qual certo grupo de pessoas define o que é territorialmente correto e, portanto, ostenta o poder de enunciação). [...] Considerando-se a arquitetura, a cidade e o território como manifestações, em distintas escalas, de uma categoria maior de generalidade (o ambiente construído), pode-se então [...] definir a “colonialidade arquitetônica” como a hegemonia de uma concepção de arquitetura sobre outras, que se articula a partir da “colonialidade do saber arquitetônico”, a “colonialidade do poder arquitetônico” e a “colonialidade do ser arquitetônico”. E o mesmo em termos urbanos (FARRÉS DELGADO, 2016, p. 172, itálicos no original).

O autor também percebe outras hierarquias nos saberes prático e teórico em arquitetura: “saber pensar”, “saber fazer”, “saber ver”, “saber apreciar” e “saber aprender” a arquitetura e o urbanismo, por exemplo, também são contaminados pela colonialidade. Desta feita, cremos ser possível poder se debater sobre colonialidades no saber pensar, no saber fazer, no saber ver, no saber apreciar e no saber aprender ligados ao patrimônio.

Colonialidade do patrimônio

Há certo consenso entre pesquisadoras e pesquisadores de que a prática patrimonial e o desenho de seus saberes e formas de valoração tiveram início nas últimas décadas do século XVIII, na Europa, em meio à criação do estado nacional (GUIMARÃES, 1988; FONSECA, 2005; CHOAY, [1982] 2014; PIERRE-LOUIS et al., 2019). Argumenta de forma um pouco diferente, mas não por isso em direção oposta, o arqueólogo argentino Rafael Pedro Curtoni (2010, p. 45). Para ele, o saber patrimonial é também indissociável de uma nova forma de ver bem anterior: a separação renascentista entre mente e corpo, posta em ação concomitantemente ao projeto de invasão das Américas que, depois, expandiu fronteiras e viu diferentes impérios europeus concorrerem para dominar diferentes porções do planeta. Assim como os mapas e os museus, o patrimônio teria sido concebido como um conjunto de elementos alusivos a essa nova organização político-territorial, pretensamente unificada, que é o estado-nação – uma impositiva “comunidade imaginada” (cf. ANDERSON, [1983] 2008). Trata-se de uma unidade de organização do espaço que é hegemônica e apresentada como inexorável, uma expressão da colonialidade territorial sempre posta em superioridade a formas-outras de organização socioespacial. No entanto, o saber patrimonial seria também depositário do ocularcentrismo renascentista, isto é, instituído por e instituinte de processos taxonômicos de classificação e de diferenciação com base em dados visuais.

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

geo-historicamente foi estabelecida com base no saqueio conduzido pelos regimes coloniais e imperiais de variados objetos (cada vez mais reivindicados pelas comunidades espoliadas como seu patrimônio); e, também, a partir de práticas de valoração comparativa e assimétrica, com vistas a se imaginar o Outro colonizado, seus espaços, suas práticas, suas arquiteturas e seus objetos de valor como o que é inferior, exótico, bárbaro ou que está alhures, possibilitando também imaginar o Eu colonial-imperial, seus espaços, suas práticas, suas arquiteturas e seus objetos de valor como o que é superior, normal ou de valor “universal”.

No processo de instauração de novas repúblicas e monarquias latino-americanas e caribenhas, esses modos de saber fazer, saber pensar e saber apreciar o patrimônio foram absorvidos em meio às suas pretensões de apresentarem-se como civilizações à moda do Velho Mundo. Assim, a historiografia e o patrimônio foram usados para o reconhecimento da continuidade da “tarefa civilizadora iniciada pela colonização” (GUIMARÃES, 1988, p. 6). Dito de outro modo, foram

arquitetados discursos que classificam as culturas presentes no território, entre as apropriadas e as não apropriadas, para representar a dita nação e conjuntamente associá-las a rememoração de um passado heroico. Assim foram atribuídos aos patrimônios nas ex-colônias, a missão de relembrar o passado ou o legado europeu, branco e católico deixado pelos “conquistadores”, como índice de civilização (PIERRE-LOUIS et al., 2019, p. 3).

Os críticos da noção de patrimônio acusam-na de incapaz de desprender-se de sua gênese e de sua epistemologia eurocêntricas. Objetos são tomados como elementos metonímicos de cada cultura, sempre em comparação a uma cultura universal (europeia), e valorações são produzidas relacionando lugares e/ou etnias a uma ordem diferencial hierárquica. Referindo-se especificamente ao Brasil, o antropólogo Alexandre Fernandes Corrêa afirma que “enquanto os bens e acervos de ‘arte-sacra’ católica [de matriz europeia] são inseridos nos livros de Tombo Histórico e de Belas-Artes, os bens e acervos de religião e magia populares [de matriz africana] são classificados como etnográficos” (CORRÊA, 2005, p. 410). Em outras palavras, na medida em que o conceito de nação operado é eminentemente branco, estão dela excluídos os indígenas e os negros (PIERRE-LOUIS et al., op. cit.): o que provém de saberes-outros, não europeus – por exemplo aqueles oriundos das experiências da diáspora africana –, na lógica patrimonial tende a não ser classificado como arte. Muitas vezes, também não é nomeado como arquitetura ou até mesmo como bem material.

Na arquitetura, a colonialidade do patrimônio se manifesta na preservação majoritária do legado europeu, branco e católico na América Latina e no Caribe: as edificações da administração colonial, imperial ou das novas repúblicas, os empreendimentos de uma economia originariamente escravista – como é o caso do Solar do Unhão, por exemplo – e os templos de matriz católica foram e continuam sendo majoritariamente os elementos do passado escolhidos como o que deve ser preservado nas paisagens latino-americanas e caribenhas (GUIMARÃES, 1988; NAME e MOASSAB, 2014; MOASSAB, 2016) – que, por sua vez, são concebidas como homogêneas, constantes e separadas do âmbito humano, isto é, tomadas como exterioridade suscetível de medição (CURTONI, 2010, p. 45). Delas se exige preservar, além das características de um passado idealizado, a sua ambiência: isto é, “a harmonia da visão do bem, inserida no conjunto que a rodeia” (RABELLO DE CASTRO, 1991, p. 118; PIRES DO RIO e NAME, 2013, p. 5). Mas pode haver harmonia naquilo que, no presente, é a rugosidade espacial de uma violência étnico-racial geo-historicamente reproduzida?

Quanto ao patrimônio imaterial, seriam assim nomeados práticas, ritos, processos de sacralização de objetos ou lugares e atividades – como é o caso do Ofício das Baianas de Acarajé,

por exemplo. Tende-se a concebê-los, no passado e/ou no presente, como estritamente pertencentes a determinados territórios ou comunidades, por sua vez vistos não só como estáveis e/ou homogêneos, mas também como idiossincráticos (LACARRIEU e LABORDE, 2018). Além disso, destacadamente no Brasil, o que é concebido como valor imaterial normalmente se relaciona aos saberes-outros e às manifestações-outras, isto é, aqueles e aquelas das matrizes africanas ou indígenas.

O patrimônio imaterial resultaria, então, de uma complexa equação: por um lado, visaria a proteger, legitimar, ou valorizar alguns elementos considerados representativos – muitas vezes pelas próprias comunidades étnico-raciais que o preservaram e/ou reproduziram; por outro lado, também objetivaria manter a coesão desses grupos a partir de uma lógica eurocêntrica e brancocêntrica que, sob a égide da colonialidade, legitimaria sua aceitação como o que é exótico, tradicional ou de um espaço ou tempo distantes – uma condição ao mesmo tempo singular e inferior.

Patrimônio material e imaterial no Brasil

Na grande maioria das legislações das nações latino-americanas e caribenhas consta o preceito de que é dever do Estado preservar o patrimônio histórico e artístico (FONSECA, 2005, p. 159). Esse é o caso do Brasil: a proteção do patrimônio cultural do país é mencionada na Constituição Federal de 1988. Em seus Artigos 23 e 24, estabelece-se que é dada à União, aos Estados e ao Distrito Federal a competência de “proteger os documentos, as obras e outros bens de valor histórico, artístico e cultural, os monumentos, as paisagens naturais notáveis e os sítios arqueológicos”, além de legislar concorrentemente sobre a “proteção ao patrimônio histórico, cultural, artístico, turístico e paisagístico” (BRASIL, 1988). A Carta Magna também informa, no artigo 215, que o Estado deve garantir o exercício pleno aos direitos culturais do cidadão, posicionando-se como incentivador, valorizador e apoiador das diversas formas de manifestações culturais, sem restrições. Finalmente, seguindo orientações internacionais relacionadas à patrimonialização, no artigo 216 determina-se que a proteção dos elementos da cultura brasileira é gerida por meio de uma organização em dois grupos: o patrimônio material e o patrimônio imaterial.

A institucionalização da proteção do patrimônio cultural no Brasil, contudo, já se iniciara muito antes. Ocorreu concomitantemente à criação do SPHAN – Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (atualmente Instituto, IPHAN), por meio do Decreto-Lei nº 25, de 13 de novembro de 1937. Assinada pelo então presidente Getúlio Vargas, essa norma apresentava as definições de patrimônio. A saber:

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

§ 1º Os bens a que se refere o presente artigo só serão considerados parte integrante do patrimônio histórico e artístico nacional, depois de inscritos separada ou agrupadamente num dos quatro Livros do Tombo, de que trata o art. 4º desta lei.

§ 2º Equiparam-se aos bens a que se refere o presente artigo e são também sujeitos a tombamento os monumentos naturais, bem como os sítios e paisagens que importe conservar e proteger pela feição notável com que tenham sido dotados pela natureza ou agenciados pela indústria humana (BRASIL, 1937).

Relacionados a bens culturais de natureza *física e material* e entendidos como representativos da cultura nacional pelo órgão, à época, os referidos livros foram definidos com o seguinte texto:

Art. 4º. O Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional possuirá quatro Livros do Tombo, nos quais serão inscritas as obras a que se refere o art. 1º desta lei, a saber:

- 1) no Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, as coisas pertencentes às categorias de arte arqueológica, etnográfica, ameríndia e popular, e bem assim as mencionadas no § 2º do citado art. 1º.
- 2) no Livro do Tombo Histórico, as coisas de interesse histórico e as obras de arte histórica;
- 3) no Livro do Tombo das Belas Artes, as coisas de arte erudita, nacional ou estrangeira;
- 4) no Livro do Tombo das Artes Aplicadas, as obras que se incluírem na categoria das artes aplicadas, nacionais ou estrangeiras (ibid.).

Destacamos, em primeiro lugar, o fato de que Decreto-Lei 25/37 informa que a proteção que pretende regular não apresenta objetos e obras consideradas *eruditas* como as únicas dignas de terem suas inscrições no elenco de bens tombados. E, em segundo lugar, que a norma deixa claro que há a possibilidade de abertura de diversos volumes para cada um dos livros do tomo, se houver a necessidade de organizar o patrimônio por características e afinidades. Assim se pode compreender que o documento visaria a abranger os mais diversos exemplares de manifestações culturais no Brasil, sem definição de origens, grupos, linguagens ou estilos.

No entanto, se os bens materiais receberam uma regulação a respeito de sua organização e proteção nesse documento e, depois, o texto constitucional inova ao se referir aos vários grupos que produzem a cultura nacional, os bens imateriais são citados na Constituição sem que mais detalhes sejam fornecidos. Além disso, não houve imediata regulamentação de sua proteção. Somente sessenta e três anos depois da publicação do Decreto-Lei 25/37 e doze anos após a referência de patrimônio imaterial na Carta Magna é que se publica o Decreto 3.551, de 4 de agosto de 2000, que institui “o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências” (BRASIL, 2000). Segue a parte inicial de seu texto:

Art. 1º Fica instituído o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro.

§ 1º Esse registro se fará em um dos seguintes livros:

I - Livro de Registro dos Saberes, onde serão inscritos conhecimentos e modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades;

II - Livro de Registro das Celebrações, onde serão inscritos rituais e festas que marcam a vivência coletiva do trabalho, da religiosidade, do entretenimento e de outras práticas da vida social;

III - Livro de Registro das Formas de Expressão, onde serão inscritas manifestações literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas;

IV - Livro de Registro dos Lugares, onde serão inscritos mercados, feiras, santuários, praças e demais espaços onde se concentram e reproduzem práticas culturais coletivas. (BRASIL, 2000).

Há também abrangência e variedade do que pode ser elencado nesses livros: atividades humanas diversas, ofícios, festividades, lugares... No entanto, é preciso destacar incongruências na dicotomia entre imaterialidades e materialidades. Bens imateriais apresentam traços tanto imateriais quanto materiais: um lugar, um mercado, uma praça, ou uma feira têm dimensões

bem palpáveis; saberes produzem objetos; e rituais, festejos e outras práticas da vida social muitas vezes dependem de espaços específicos e sua organização. E no caso dos bens materiais, elas albergam, também, práticas ditas imateriais.

Todas as leis são constituídas por várias influências sociais, econômicas e culturais e têm relação com uma antevisão de futuro, em vistas a se organizar a vida humana em comum, a cidade, a paisagem. A proteção dos patrimônios depende da política de Estado para a cultura e do corpo técnico da instituição e, evidentemente, está sujeita ao entendimento de cultura de cada um dos atores ou grupos sociais envolvidos. Mas as leis, afinal,

não têm garantias de obediência, podem ser dúbias, imprecisas e falhas: por conta da imprevisibilidade dos interesses pessoais ou coletivos que influenciam seus processos de formulação e aplicação; porque na sua comparação com outras normas que se sobrepõem à realidade, estimulem inúmeras interpretações, às vezes conflitantes e tantas outras ao sabor de interesses específicos; porque por ineficiência do Estado, imprecisão do texto legal ou contradição em relação a outras normas, torne-se difícil ou inviável sua aplicação; ou, por fim, porém não menos importante, porque há processos que se dão necessariamente à margem da lei. O discurso legal, a bem da verdade, torna possível criar a ilusão de certeza em uma esfera que é de total incerteza (PIRES DO RIO e NAME, 2013, p. 6-7).

Para além da ambiguidade entre material/imaterial, na tardia norma sobre bens imateriais não se prevê o *tombamento*, mas apenas o *registro*. Os efeitos de proteção do patrimônio material ou imaterial, do tombamento ou do registro, também são distintos – apesar de terem como base as mesmas motivações: proteger as referências culturais nacionais. Em ambos os casos, a solicitação pode partir de qualquer cidadão e a instrução do processo é feita por um corpo técnico do IPHAN que julga a procedência para a concessão do título. Tanto para o patrimônio material como para o patrimônio imaterial existe na legislação, a previsão de valorização, fomento e incentivo, mas não é garantida a liberação de recursos. Para isso, depende-se da política do Estado para a cultura. No entanto, ao passo que nos casos de violação do patrimônio material são previstas multas, no caso do patrimônio imaterial não há previsão de qualquer punição. Além disso, tendo em vista a consideração de que a cultura é algo mutável, e que os costumes, as festividades e o cotidiano são sujeitos a alterações no tempo, o registro do bem imaterial é passível de revisão a cada dez anos – o que não ocorre com o patrimônio material que tem seu tombamento permanente e é objeto de contínua fiscalização por parte das superintendências regionais do IPHAN pelo país, mesmo no contexto de um quadro técnico reduzido.

Outras hierarquias entre imaterialidades e materialidades parecem existir na eleição e na aplicação da proteção. Ao longo dos anos de vigência do Decreto Lei 25/37 muitos edifícios, conjuntos históricos, obras de arte vernaculares e eruditas foram inscritas e mantiveram sua proteção – obras representativas na sua grande parte, ou quase totalidade, da influência europeia no território nacional. Somente na década de 1980, quase cinquenta anos após a primeira norma sobre patrimônio, se inicia o processo de proteção de espaços oriundos das atividades religiosas de matriz africana no Brasil: tem-se o tombamento do Terreiro da Casa Branca, dado em 14 de agosto de 1986 – processo muito longo e conturbado, que envolveu muitos estudos de fundamentação para convencer o Conselho Consultivo do IPHAN no sentido de compreender a importância desses espaços como representativos para a cultura brasileira.

Isso nos permite supor que há hierarquias entre o patrimônio material – de regulação anterior e para qual geram-se tombamentos – e o patrimônio imaterial – cuja legislação tardou e gera registros. Vale observar os números relacionados à proteção institucional do patrimônio cultural no Brasil e como este abrange os diferentes grupos formadores do país, conforme apresentamos no Quadro 1.

Quadro 1: Comparativo acerca da proteção do patrimônio cultural no Brasil.

Fonte: Mabel Zambuzzi (2019), a partir de dados do IPHAN e em complemento a Moassab (2016).

ITEM	MATERIAL	IMATERIAL
Ano de regulamentação	1937	2000
Idade	83	20
Livros	4	4
Efeito	Tombamento	Registro
Elementos físicos	Sim	Sim
Quem solicita?	Qualquer Cidadão	Qualquer Cidadão
Quem avalia?	Corpo Técnico	Corpo Técnico
Concessão do título	Conselho Consultivo	Conselho Consultivo
Aplicação de recursos	Sim	Sim
Revisão	Não	Sim, a cada dez anos
Previsão de multa	Sim	Não
Quantidade e porcentagem, por matrizes	1146	48
Afro-brasileira	10 (1%)	12 + 2* (27%)
Indígena	0 (0%)	12 + 2* (27%)
Demais	1136 (99%)	22 (46%)

* Os "+2" referem-se a bens que são de matrizes indígenas e africanas, sendo destacados para que não se contabilizem duas vezes.

Nosso quadro utiliza dados de Moassab (2016) a respeito do patrimônio material no Brasil, e os complementa com uma contagem feita por uma de nós para os bens imateriais. Pelos dados apresentados se pode observar, em primeiro lugar, que a grande diferença nos quantitativos de elementos protegidos do patrimônio material e do patrimônio imaterial é notória, mas compreensível se observado o tempo de existência da legislação para cada uma dessas formas de proteção. Porém o mais impactante é a grande distância que estes instrumentos são utilizados para atender a diversidade dos grupos formadores do país. Moassab (2016) assinala que se por um lado as novas perspectivas acadêmicas, artísticas e legais sobre patrimônio, no Brasil pós-constituente, tornaram-se um pouco mais inclusivas em relação às memórias dos povos indígenas e afrodescendentes, por outro lado os dados sobre tombamentos de edificações não oferecem a mesma perspectiva de inclusão.

Afinal, não há *nenhum* tombamento de bens arquitetônicos com base em matrizes indígenas e *apenas* 1% dos bens arquitetônicos tombados pelo IPHAN concerne a matrizes africanas. Dos bens de matriz europeia, no momento dessa contagem quase a metade (40%) referia-se a estruturas religiosas de matriz católica (igrejas, capelas, conventos, mosteiros), 20% a edifícios e infraestruturas administrativo-institucionais (cadeias, câmaras, fortes, fortalezas, fontes, aquedutos etc.) e 13% eram fazendas, casas de pessoas ilustres (majoritariamente do período colonial) e engenhos. O quadro também revela que, diferentemente do patrimônio material, a distribuição dos exemplares de bens imateriais com referência às culturas indígenas e afro-brasileiras estão um pouco mais presentes em proporção diante dos demais – cerca de 54% do total dos bens registrados (27% para cada um) –, ainda que nos pareçam números pouco expressivos diante da vasta diversidade das manifestações culturais no país.

O cotejamento de dados sobre os bens materiais e imateriais nos parecem reveladores, outrossim, de como o patrimônio cultural no Brasil vem sendo tratado pelo Estado ao longo dos

anos. E de, também, como a política de cultura anda a passos lentos nas políticas de reparação e na equiparação do tratamento da população formadora da nação. A permanente representação privilegiada da cultura de origem colonial/europeia/branca continua se fazendo presente e continuamente sendo ampliada no seu aparato de proteção em detrimento das manifestações oriundas ou criadas por descendentes de povos de outras origens étnico-raciais.

Essas informações podem nos fazer questionar os processos de seleção e patrimonialização das referências da cultura brasileira. Isto é: como se constituiu ao longo dos anos e como tem sido a interpretação dos gestores e técnicos competentes da área a respeito do que é relevante e do que cabe ser protegido pelo Estado. Mais especificamente, permite-nos perceber como opera a colonialidade territorial na esfera do patrimônio: de um lado, para o que se entende como erudito, produzido a partir do processo de interferência colonial/europeia/branca, cabe o tombamento, quase indissolúvel; e, de outro lado, para o que é compreendido como popular, desenvolvido pelos diversos grupos étnicos não europeus e não brancos, cabe o registro que precisa ser revisado a cada dez anos (e que pode não ser renovado caso não identificada a permanência das práticas identificadas no registro inicial ou se houver uma alteração substancial dessas práticas).

De volta a Salvador, para não concluir...

No mesmo artigo em que Moassab (2016) apresenta os dados sobre os bens arquitetônicos tombados pelo IPHAN, ela relaciona a monumentalização e a produção de cidades-cenários promovidas pela patrimonialização ao que julga ser uma suavização das marcas do espaço advindas das contradições e violências históricas do convívio entre colonizadores e colonizados no Brasil. A esse arranjo territorial produzido pelos bens arquitetônicos o arquiteto Cláudio Rezende Ribeiro (2014) fornece a alcunha pejorativa de “espaço cordial”, em alusão a Sérgio Buarque de Holanda ([1936] 1995): tratar-se-ia de uma tradução material e edificada da recorrente ação de harmonização e encobrimento de conflitos, em verdade nada amistosos, a que se inclui a malfadada ideologia da mestiçagem como democracia racial – que está presente não só no Brasil, mas também em outros países latino-americanos (cf. VASCONCELOS, [1925] 1948; ARGUEDAS, [1919] 1966; FREYRE, [1933] 1998). Estamos de acordo com Moassab e Ribeiro, mas nossa adesão à literatura decolonial nos faz preferir dizer que a cordialidade, a monumentalização e a espetacularização suavizadoras de conflitos étnico-raciais no espaço são manifestações da colonialidade territorial.

Sendo assim, voltando aos exemplos que abriram este trabalho, ousamos perguntar: não seria o Solar do Unhão um espaço cordial, monumentalizado e espetacularizado, atravessado pela colonialidade territorial? Afinal, embora situado nos limites da área urbana de sua época, tratava-se de um complexo agroindustrial do mesmo tipo dos engenhos de açúcar (IPHAN, s.d.): é representativo, portanto, de uma economia dependente da escravização de africanos e cuja materialidade europeia/branca, como vimos, tem sido privilegiada quando se quer enunciar quais são os valores a se preservar como representativos da nação brasileira. O IPHAN, aliás, sobre a polêmica relacionada ao show de Saulo, tranquilizou a população soteropolitana ao garantir que a música do cantor não causou nenhum dano ao conjunto. Mesmo assim, vetou um espetáculo de Luan Santana que ocorreria ali em janeiro de 2020.¹⁰ É de se estranhar que seus técnicos tenham manifestado receio de que as robustíssimas paredes do conjunto tombado não pudessem resistir aos agudos do sertanejo. Não nos parece, afinal, que haja real ameaça

¹⁰ Ver o texto de João Pedro Pitombo (2020) para a *Folha de São Paulo*: “Iphan barra festa de Luan Santana em museu tombado em Salvador”.

ao tombamento do conjunto mesmo que continue a abrigar, como vem abrigando, outras funções, independentemente do elemento histórico, etnográfico ou artístico que o fez se tornar item digno de ser elencado e protegido em um dos livros do tomo.

Acreditamos ter também conseguido demonstrar, em nosso trabalho, que imaterialidade e materialidade parecem operar hierarquias que manifestam a colonialidade. Sobre o bem imaterial que foi nosso exemplo, cabe lembrar que se popularmente na capital soteropolitana costuma-se falar de um *tombamento do acarajé*, em verdade o que se obteve está bem distante de um tombamento: trata-se de um *registro*. O quitute e o ofício das baianas a ele relacionado travam evidente diálogo com as religiões de matrizes africanas (candomblé e umbanda), mas se projeta para fora dos terreiros (ÉVORA, 2015): assim, também estão inseridos em práticas de venda e consumo – consideradas autênticas ou não – que são também práticas urbanas, sujeitas a um espaço físico que é afetado pela produção capitalista, pela espetacularização e pela turistificação, pela regulação urbanística e pela circulação de pessoas e mercadorias.

A avaliação de processo de registro do Ofício das Baianas de Acarajé foi extensa, tendo gerado um enorme debate entre o corpo técnico e o Conselho Consultivo. Por um tempo, se impediu a comercialização dos tradicionais bolinhos que não fossem no tabuleiro de uma baiana devidamente paramentada. No entanto, o registro não garantiu a manutenção e a preservação do que tais grupos percebem como seus maiores valores e outros modos de comercializar voltaram. Por não serem perenes, a lógica da visibilidade permanente que é própria de uma edificação tombada parece não ser sempre aplicável ao acarajé —muito embora contraditoriamente o mesmo faça parte da imagem da cidade de Salvador e de seus anúncios turísticos. Talvez seja isso que nos permita entender porque, em meio ao retorno dos conflitos, a Prefeitura de Salvador tenha emitido um decreto condicionando a licença da atividade a comerciantes que usassem o tabuleiro de madeira e as vestimentas em acordo com a tradição afro-brasileira (SALVADOR, 2015): se efetivamente são itens ligados a questões rituais, são também notadamente elementos *distintivos visualmente*, que a Prefeitura viu como necessário serem resguardados. Mesmo assim, os sites das empresas produtoras de acarajé congelado ainda estão no ar; uma famosa rede de *delicatessens* deixou de vender o quitute na capital baiana, mas ainda o faz, por exemplo, em sua filial em Recife;¹¹ e há a comercialização de massas congeladas ou misturas prontas de acarajé em inúmeros supermercados soteropolitanos (Figura 4). Além disso, ainda perdura a apropriação de outras concepções religiosas que voltaram a vender o acarajé utilizando outra denominação e sem observar a ancestralidade do alimento ou obedecer ao processo ritual com base em matrizes africanas.

Considerando que qualquer feito humano depende de um suporte físico, fica outra pergunta no ar: o espaço material não requer atenção especial quando ele se apresenta como suporte para uma manifestação cultural entendida com natureza imaterial? Além disso, se este espaço é fundamental para a realização de uma prática representativa da cultura brasileira, qual a motivação para se proceder apenas com o instrumento do registro para seu conhecimento num livro que elenca as práticas com características afins e não se promover o tombamento ou outro mecanismo de proteção mais efetivo?

Nossos questionamentos não são dirigidos com vistas a um impedimento definitivo da comercialização do quitute por quem não é uma baiana de acarajé, mas às possíveis razões por trás da ineficácia dos instrumentos de proteção do que se registra como bem imaterial. Parece-nos ser da práxis da colonialidade manter preservado e o mais intacto possível aquilo que remete ao passado colonial (europeu, promotor da escravização de africanos e do genocídio

11 Ver: “Perini oferece o tradicional acarajé da Bahia”, no site do Shopping Rio Mar Recife (2019).

indígena). Parece-nos ser da práxis da colonialidade, também, do que se considera de valor do que é indígena ou africano, quase nada se julgar merecedor de estar na paisagem de forma perene. Parece-nos ser da práxis da colonialidade, por fim, que quase tudo que se considera digno de valor no que é indígena ou africano seja definido como imaterial (ainda que contenha materialidades) e receba uma proteção bem mais vulnerável, que parece ora indicar seu rebaixamento e outras vezes seu exotismo.

Figura 4: Mistura para acarajé em supermercado no Rio Vermelho, Salvador-BA. Fonte: Leo Name (2019).



Nesse sentido, cremos ter avançando sobre a conceituação de Farrés Delgado, apontando que ela não diz respeito apenas à hegemonização de determinadas concepções territoriais de determinados grupos sociais, mas também ao apagamento, à suavização e à espetacularização das marcas de sua violência ainda presentes no espaço. Também nos parece ser manifestação da colonialidade territorial, outrossim, o pouco caso à espacialização, isto é, à base material de práticas e saberes indígenas e – no nosso exemplo – africanas, não se garantindo o suporte físico para a reprodução de suas práticas ditas *imateriais*.

Referências

ALEXANDER, M.J. **Pedagogies of crossing**: meditations on feminism, sexual politics, memory, and the sacred. Durham: Duke University Press, 2006.

ANDERSON, B. **Comunidades imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, (1983) 2008

ARGUEDAS, A. **Raza de bronce**. La Paz: Losada, (1919) 1966.

BERNARDINO-COSTA, J., MALDONADO-TORRES, N. e GROSGOQUEL, R. (Orgs.).

Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019a.

BERNARDINO-COSTA, J., MALDONADO-TORRES, N. e GROSGOQUEL, R. Introdução: decolonialidade e pensamento afrodiaspórico. In: **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019b, p. 9-26.

BITTER, D. e BITAR, N.P. Comida, trabalho e patrimônio. Notas sobre o ofício das baianas de acarajé e das tacacazeiras. **Horizontes Antropológicos**, v. 18, n. 38, p. 213-236.

BRASIL, **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, 5 de outubro de 1988.

BRASIL. **Decreto nº 3.551**. Institui o registro de Bens Culturais de natureza imaterial que constituem Patrimônio Cultural Brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio. Brasília, 4 de agosto de 2000.

BRASIL. **Decreto-Lei nº 25**. Organiza a proteção do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Brasília, 30 de novembro de 1937.

BUARQUE DE HOLANDA, S. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, (1936) 1995.

CASTRO-GOMEZ, S. e GROSGOQUEL, R. (Orgs.). **El giro decolonial**. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores/Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos/Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar, 2007.

CHOAY, F. **A alegoria do patrimônio**. São Paulo: Estação Liberdade, (1982) 2014.

CORRÊA, A.F. A coleção museu de magia negra do Rio de Janeiro: o primeiro patrimônio etnográfico do Brasil. **Mneme**, v. 7, n. 18, 2005.

COUTINHO, S. Vaticano define critérios para a hóstia e o vinho usados nas missas. **Jornal Hoje**, 11/07/2017. Disponível na internet via <http://g1.globo.com/jornal-hoje/noticia/2017/07/vaticano-define-criterios-para-hostia-e-o-vinho-usados-nas-missas.html>.

CURTONI, R.P. Paisaje, patrimonio y arqueología: de la colonialidad a la decolonialidad de la

práctica. Reflexiones desde Sudamérica. **Códice**, v. 11, n. 21, p. 42-49, 2010.

CURTONI, R.P. e CHAPARRO, M.G. El Re-entierro del Cacique José Gregorio Yancamil. Patrimonio, política y memoria de piedra en la Pampa Argentina. **Revista de Antropología**, n. 19, p. 9-36, 2007-2008.

ÉVORA, L. Do acarajé ao bolinho de Jesus. In: TAVARES, F. e GIUMBELLI, E. (Orgs.). **Religiões e temas de pesquisa contemporâneos: diálogos antropológicos**. Salvador: EDUFBA/ABA Publicações, 2015, p. 33-52.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, (1952) 2008.

FARRÉS DELGADO, Y. **Críticas decoloniales a la arquitectura, el urbanismo y la ordenación del territorio: hacia una territorialización de ambientes humanos en Cuba**. 2013. Tese (Doutorado) – Universidade de Granada, Granada, 2013.

FARRÉS DELGADO, Y. Arquitectura y decolonialidad: algunas ideas sobre la Escuela de Artes Plásticas de Ricardo Porro. **Aisthesis**, n. 60, p. 167-190, 2016.

FARRÉS DELGADO, Y. e MATARÁN RUIZ, A. Colonialidad territorial: para analizar a Foucault en el marco de la desterritorialización de la metrópoli. Notas desde La Habana. **Tabula Rasa**, n. 16, p. 139-159, 2012

FARRÉS-DELGADO, Y. e MATARÁN-RUIZ, A. Hacia una teoría urbana transmoderna y decolonial: una introducción. **Polis**, v. 13, n. 37, p. 339-361, 2014.

FARRÉS DELGADO, Y., CUNHA, G.R e NAME, L. Por um diálogo latino-americano sobre colonialidade, arquitetura e urbanismo (Entrevista). **Redobra**, v. 6, n. 15, 2020 (no prelo).

FERREIRA, A. Empresa vende acarajé congelado em mercados e fatura R\$ 200 mil por mês. **UOL**, 18/03/2014. Disponível na Internet via: <https://bit.ly/Empresa-vende-acarajé-congelado>.

FONSECA, M.C.L. O patrimônio histórico na sociedade contemporânea: discurso de posse. **RIH-GB**, v. 166, n. 428, p. 165-175, 2005.

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande & Senzala**. Rio de Janeiro: Editora Record, (1933) 1998.

GROSFOGUEL, R. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 80, p. 115-147, (2007) 2008.

GROSFOGUEL, R. El concepto de “racismo” en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser? **Tabula Rasa**, n. 16, p. 79-102, 2012.

GROSFOGUEL, R. Para uma visão decolonial da crise civilizatória e dos paradigmas da esquerda ocidentalizada. In: BERNARDINO-COSTA, J., MALDONADO-TORRES, N. e GROSFOGUEL, R. (Orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019, p. 55-78.

GUIMARÃES, M.L.S. Nação e civilização nos trópicos: o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o projeto de uma história nacional. **Revista Estudos Históricos**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, n.1, p. 5-27, 1988.

IPHAN. **Ofício das Baianas de Acarajé**. Brasília: IPHAN, 2007.

IPHAN. **Solar do Unhão e Capela Nossa Senhora da Conceição (Salvador, BA)**. S.l.: s.n., s.d. Disponível na Internet via: http://portal.iphan.gov.br/ans.net/tema_consulta.asp?Linha=tc_hist.gif&Cod=1172.

- IVESTER, S. Culture, resistance and policies of exclusion at World Cup 2014: the case of the 'Baianas do Acarajé'. **Journal of Policy Research in Tourism, Leisure and Events**, 2015, p. 1-11.
- KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- LACARRIEU, M e LABORDE, S. Diálogos con la colonialidad: los límites del patrimonio en contextos de subalternidad. **Persona y Sociedad**, v. 32, n. 1, p. 11-38, 2018.
- LANDER, E. (Org.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2000.
- LUGONES, M. Colonialidad y género. **Tabula Rasa**, n. 9, p. 73-101, 2008.
- LUGONES, M. Toward a decolonial feminism. **Hypatia**, v. 25, n. 4, p. 742-759, 2010.
- LYRIO, A. Baianas querem proteger forma tradicional de preparo do acarajé. **Correio**, 15/06/2015a. Disponível na Internet via: <https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/baianas-querem-protoger-forma-tradicional-de-preparo-do-acaraje>.
- LYRIO, A. Só baianas de acarajé que respeitam tradição terão licença garantida. **Correio**, 16/06/2015b. Disponível na Internet via: <https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/so-baianas-de-acaraje-que-respeitam-tradicao-terao-licenca-garantida>.
- MALDONADO-TORRES, N. The topology of being and the geopolitics of knowledge: Modernity, empire, coloniality. **City**, v. 8, n. 1, p. 29-56, 2004.
- MALDONADO-TORRES, N. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GOMEZ, S. e GROSGOUEL, R. (Orgs.). **El giro decolonial**. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores/Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos/Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar, 2007, p. 127-167.
- MALDONADO-TORRES, N. La descolonización y el giro des-colonial. **Tabula Rasa**, n. 9, p. 61-72, 2008a.
- MALDONADO-TORRES, N. **Against war: views from the underside of modernity**. Durham: Duke University Press, 2008b.
- MALDONADO-TORRES, N. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, J., MALDONADO-TORRES, N. e GROSGOUEL, R. (Orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019, p. 27-54.
- MBEMBE, A. **Crítica da razão negra**. São Paulo: n-1 edições, (2013) 2018.
- MENDEL, D.S.S. **"Tem, tem, a baianinha tem": de prática cotidiana, comida de orixás a patrimônio cultural**. 2014. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2014.
- MENDEL, D.S.S. O Ofício das Baianas de Acarajé: narrativas sobre o modo de saber fazer. **Patrimônio e memória**, v. 15, n. 1, p. 495-512, 2019.
- MIGNOLO, W.D. Desobediência epistêmica: a opção decolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF**, v. 34, p. 287-324, (2007) 2008.
- MIGNOLO, W.D. e ESCOBAR, A. (Orgs.). **Globalization and the decolonial option**. London: Routledge, 2010.

MOASSAB, A. Territórios fragmentados: Cabo Verde e os aspectos de uma urbanidade insular em tempos de globalização. **Revista da Universidade Federal de Minas Gerais**, v. 20, p. 191-211, 2013a.

MOASSAB, A. Housing Architecture in Cape Verde: from stone to concrete. In: TRUSIANI, E. (Org.). **Urban planning, architecture and heritage in Cape Verde**. Roma: Orienta, 2013b, p. 91-130.

MOASSAB, A. O patrimônio arquitetônico no século 21. Para além da preservação uníssona e do fetiche do objeto. **Arquitextos**, v. 17, n. 198.07, 2016.

MOASSAB, A. De que lado a arquitetura está? Reflexões sobre ensino, tecnologia, classe e relações raciais. **Projetar**, v. 5, p. 08-19, 2020.

MOASSAB, A. e BERTH, J. Arquitetas negras: apagamento e invisibilidade. **Arquitetas Invisíveis**, v. 1, p. 43-49, 2018.

MOASSAB, A. e CUNHA, G. Descolonizando o ensino de estruturas em arquitetura. Uma proposta a partir da experiência na Unila. **Arquitextos**, v. 19, n. 228.02, 2019.

MOASSAB, A., RUGERI, M.R., FREITEZ CARRILLO, O. e NAME, L. Arquitetura, gênero e raça (Entrevista). **Redobra**, v. 6, n. 15, 2020 (no prelo).

MOREIRA, M. FAM Festival leva música, arte e gastronomia ao MAM neste fim de semana. **Correio**, 13/12/2019. Disponível na Internet via: <https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/fam-festival-leva-musica-arte-e-gastronomia-ao-mam-neste-fim-de-semana>.

NAME, L. A natureza como o Outro de diferentes partes: uma discussão sobre Ratzel e alteridade. **Biblio 3w**, v. 15, n. 854, 2010.

NAME, L. Aníbal Quijano depois do dependentismo: notas inconclusivas sobre colonialidade do poder, raça e a atualização do debate sobre centro e periferia. **Epistemologias do Sul**, v. 3, n.1, 2019.

NAME, L. e MOASSAB, A. Por um ensino de paisagismo crítico e emancipatório na América Latina: um debate sobre tipos e paisagens dominantes e subalternos. In: ENCONTRO NACIONAL DE ENSINO DE PAISAGISMO EM ESCOLAS DE ARQUITETURA E URBANISMO NO BRASIL, 12. **Anais...** Vitória: ENEPEA, 2014.

NAME, L., SPYER, T., CUNHA, G.R., BRITTO, M. e RODRIGUES, A.C. **inSURgências decoloniais: geopolítica do conhecimento para outros mundos possíveis**. Minicurso livre. Foz do Iguaçu: UNILA, 2019.

NAME, L., SPYER, T., CUNHA, G.R., BRITTO, M. e RODRIGUES, A.C. Insurgências decoloniais: geopolítica do conhecimento para outros mundos possíveis. **Redobra**, v. 6, n. 16, 2020 (no prelo).

OSTROM, E. **Governing the commons**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

PACHECO, C. MAM em risco: tombado, museu erguido há 400 anos é palco de show e polêmica. **Correio**, 15/12/2019. Disponível na Internet via: <https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/mam-em-risco-tombado-museu-erguido-ha-400-anos-e-palco-de-show-e-polemica>.

PEREIRA, G.L. Apontamentos sobre a dimensão imaginativa da experiência negra nas cidades. In: SEMINÁRIO SALVADOR E SUAS CORES, 4, 2018. **Anais...** Salvador: Seminário Salvador e Suas Cores, 2018.

PEREIRA, G.L. **Corpo, discurso e território: a cidade em disputa nas dobras da narrativa de**

Carolina Maria de Jesus. São Paulo: ANPUR/PPGAU UFBA, 2019.

PEREIRA, G.L., LIMA, S. C.C.E., ARAÚJO, J.S. e SOUZA, C.S. Narrativas da presença negra em Salvador: território do morar, do labor e do sagrado nas obras de Ana Maria Gonçalves, Ruth Landes e Ariovaldo Matos. In: SEMINÁRIO SALVADOR E SUAS CORES, 3, 2017. **Anais...** Salvador: Seminário Salvador e Suas Cores, 2017.

PEREIRA, J.A. e SOBRAL ANELLI, R.L. Uma escola de design industrial referenciada no lastro do pré-artisanato: Lina Bo Bardi e o Museu do Solar do Unhão na Bahia. **Revista Design em Foco**, vol. 2, n. 2, 2005, p. 17-27.

PIERRE-LOUIS, L.A., FERREIRA DE LIMA, B. e EID, F.C. A (de)colonialidade do patrimônio na América Latina: lugares do negro e do indígena no caso brasileiro e argentino. **RELACult – Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura e Sociedade**, v. 5, p. 1-15, 2019.

PIRES DO RIO, G.A. e NAME, L. O novo plano diretor do Rio de Janeiro e a reinvençãoda paisagem como patrimônio. In: ENCONTRO DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM PLANEJAMENTO URBANO E REGIONAL, 15, 2013. **Anais...** Recife: ANPUR, 2013.

PITOMBO, J.P. Iphan barra festa de Luan Santana em museu tombado em Salvador. Folha de S. Paulo, **Ilustrada**, 13 de jan. 2020.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, E. (Org.) **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas.** Buenos Aires: CLACSO, 2000a, p. 201-246.

QUIJANO, Aníbal. ¡Qué tal raza! **Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales**, v. 6, n. 1, p. 37-45, 2000b.

QUIJANO, A. e WALLERSTEIN, I. Americanity as a concept, or the Americas in the modern world-system. **International Journal of Social Sciences**, n. 134, p. 583-591, 1992.

RABELLO DE CASTRO, S. **O Estado na preservação dos bens culturais.** Rio de Janeiro: Renovar, 1991.

RAMOS PENHA, M.E.R.. Contextos da construção da territorialidade negra em áreas urbanas. **Revista África e Africanidades**, v. 9, p. 1-15, 2010.

RAMOS PENHA, M.E.R.. Afrodescendentes no espaço urbano. In: GARCIA, A.S., SERPA, A. e GARCIA, A.G.P. (Orgs.). **Desigualdades sociorraciais suburbanas e o direito à cidade d'Oxum.** Rio de Janeiro: Letra Capital Editora, 2014, v. 1, p. 82-102.

RAMOS PENHA, M.E.R.. Paisagismo como expressão de culturas: o patrimônio paisagístico afro-brasileiro. In: ENCONTRO NACIONAL DE ENSINO DE PAISAGISMO EM ESCOLAS DE ARQUITETURA E URBANISMO NO BRASIL, 13, 2016. **Anais...** Salvador: ENEPEA, 2016.

RAMOS PENHA, M.E.R.; CUNHA JR, H. **Espaço urbano e afrodescendência: estudos da espacialidade negra urbana para o debate das políticas públicas.** Fortaleza: UFC Edições, 2007. v. 1. 212p.

RESTREPO, E. e ROJAS, A. **Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos.** Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar: Popayan, 2010.

RIBEIRO, C.R. A construção da memória a partir do espaço público nacional: a produção espaço cordial e suas rupturas. **Libertas**, v. 14, p. 1-21, 2014.

Colonialidade do patrimônio material e imaterial

RIO MAR RECIFE. Perini oferece o tradicional acarajé da Bahia. **Rio Mar Recife**, 23 de outubro de 2019. Disponível na Internet via: <https://viviariomarrecife.com.br/gastronomia/perini-oferece-o-tradicional-acaraje-da-bahia>.

RUFINO, L. **Pedagogia das encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

SALVADOR. **Decreto 26.804**. Dispõe sobre a localização e funcionamento do comércio informal exercido pelas baianas e baianos do acarajé e do mingau em logradouros públicos e dá outras providência. Salvador, 1 de dezembro de 2015.

SANTOS, B.S., MENESES, M.P. (Orgs.). **Epistemologias do sul**. Coimbra: Almedina, 2010.

STENGERS, I. Reativar o animismo. **Caderno de Leituras**, n. 62, p. 2-15, (2012) 2017.

SZTUTMAN, R. Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência – pensando com Isabelle Stengers. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 69, p. 338-360, 2018.

VASCONCELOS, J. **La raza cósmica**. México DF: Espasa Calpe, (1925) 1948.

VELAME, F.M. Arquiteturas de árvores e árvores arquitetônicas: arquiteturas dos terreiros de candomblé de Cachoeira e São Félix instauradas pela natureza sacralizada. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores(as) Negros(as)**, v. 6, p. 20-40, 2014.

VELAME, F.M. Arquiteturas das estrelas: Lobanekum. A arquitetura do terreiro de candomblé da nação nagô-vodum no recôncavo baiano. In: XAVIER DE PAULA, B., GONÇALVES, L.R.D. (Orgs.) **Existência intelectual negra e ancestral**. Uberlândia: Universidade Federal de Uberlândia, 2018a.

VELAME, F.M. Paralelismo afro-indígena e afro-católico na arquitetura do terreiro de candomblé ogodô dey: a presença dos caboclos, índios, santos católicos, orixás e inquices dentro do sistema religioso do terreiro ogodô dey em Cachoeira-Bahia. In: XAVIER DE PAULA, B., GONÇALVES, L.R.D. (Orgs.) **Existência intelectual negra e ancestral**. Uberlândia: Universidade Federal de Uberlândia, 2018b.

VELAME, F.M. **Arquiteturas da ancestralidade afro-brasileira**: o Omo Ilê Agboulá - Um templo do culto aos Egum no Brasil. Salvador: EDUFBA, 2019.

WALSH, C. (Org.). **Pensamiento crítico y matriz colonial**. Quito: UASB-Abya Yala, 2005.

WALSH, C. Introducción – Lo pedagógico y lo decolonial: entretejiendo caminos. In: WALSH, C. (Org.). **Pedagogías decoloniales**: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir, Tomo I. Quito: Ediciones Abya-Yala, p. 23-68.

WERNECK LIMA, E.F. O Solar do Unhão e o Sesc Pompeia de Lina Bo Bardi: discutindo o binômio educação e cultura. **ArtCultura**, v. 17, n. 31, p. 169-178, 2015.

