

2018

Diálogos com a colonialidade:

**os limites do patrimônio
em contextos de subalternidade¹**



Mónica Lacarrieu

Universidade de Buenos Aires, Argentina

Soledad Laborde

Universidade de Buenos Aires, Argentina

TRADUÇÃO:

Nathália Guereschi

Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Brasil

Diálogos com a colonialidade: os limites do patrimônio em contextos de subalternidade

Resumo

Diante do cenário de profundas transformações nos processos de identificação de diversos grupos sociais, em particular no que se diz respeito às possibilidades de construção de "novos" sujeitos sociais em termos subalternos, este artigo aborda como a "colonialidade" é discutida através dos processos de patrimonialização. É de nosso interesse analisar os processos complexos que se produzem entre as instituições patrimoniais - ainda fixadas à idéia de território e, particularmente, à da nação - e os sujeitos e grupos sociais que, em movimento e em tentativas de de(s)colonização, "fazem patrimônio" através de práticas locais, localizadas, transterritorializadas e deslocadas. São retomadas, na primeira parte, as narrativas e as ações patrimoniais impulsionadas no campo internacional para a região latino-americana e colocamos atenção nas tensões em torno do patrimônio material monumental e imaterial na Argentina, em um país marcado historicamente, na sua esfera patrimonial, pelo imaginário oitocentista de "progresso". Na segunda parte, enfatizamos os processos de patrimonialização imaterial ativados pela população afrodescendente em Buenos Aires, atravessados pela materialização da colonialidade do poder e da racialização velada.

Palavras-chave: Patrimônio, Colonialidade, Subalternidade, Afrodescendentes.

Diálogos con la colonialidad: los límites del patrimonio en contextos de subalternidad

Resumen

Ante el escenario de profundas transformaciones en los procesos de identificación de diversos grupos sociales, en particular con respecto a las posibilidades de construcción de "nuevos" sujetos sociales en términos subalternos, este artículo aborda cómo la "colonialidad" es dialogada a través de los procesos de patrimonialización. Es nuestro interés analizar los procesos complejos que se producen entre las instituciones patrimoniales -aún fijadas a la idea de territorio y, particularmente, de la nación- y los sujetos y grupos sociales que, en movimiento y en intentos de de(s)colonización, "hacen patrimonio" a través de prácticas locales, localizadas, transterritorializadas y desplazadas. Se retoman, en el primer apartado, las narrativas y acciones patrimoniales impulsadas en el campo internacional para la región latinoamericana y se pone atención a las tensiones en torno al patrimonio material monumental e inmaterial en Argentina, en un país marcado históricamente en su esfera patrimonial por el imaginario decimonónico del "progreso". En el segundo apartado, se enfatiza en los procesos de patrimonialización inmaterial activados por la población afrodescendente en Buenos Aires, atravesados por la materialización de la colonialidad del poder y de la racialización encubierta.

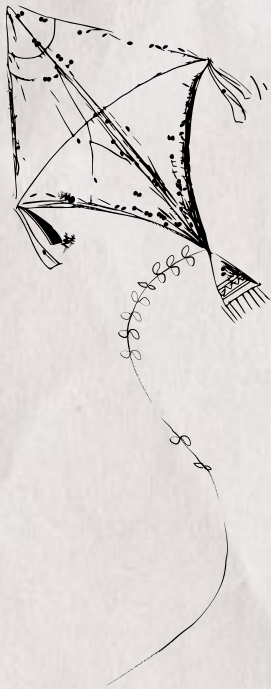
Palabras clave: Patrimonio, Colonialidad, Subalternidad, Afrodescendientes.

Dialogues with coloniality: the limits of heritage in subaltern contexts

Abstract

Faced with the scenario of profound transformations in the identification processes of various social groups, particularly with respect to the possibilities of building "new" social subjects in subaltern terms, this article addresses how "coloniality" is discussed through the processes of heritage preservation. It is our interest to analyze the complex processes that take place between the heritage institutions – still fixed to the idea of territory and, particularly, of the nation – and the subjects and social groups that, in movement and in attempts to decolonize, "make heritage" through local, localized, transterritorialized and displaced practices. In the first section, the patrimonial narratives and actions promoted in the international field for the Latin American region are taken up again and attention is paid to the tensions surrounding the monumental tangible heritage and intangible heritage in Argentina, in a country historically marked in its heritage sphere by the nineteenth-century imaginary of "progress". In the second section, emphasis is placed on the intangible heritage processes activated by the Afro-descendant population in Buenos Aires, crossed by the materialization of the coloniality of power and covert racialization.

Keywords: Heritage, Coloniality, Subalternity, Afro-Descendants.



Introdução

As mulheres, as nossas mães, não se vestem assim, com essas cores. Isso é para vender. Isso não é do nosso país. Elas se valem do vestido para acreditarem nelas, mas não precisamos nos fantasiar para sermos palenqueras. Esse vestido foi adotado pelos brancos para os negros.²

Extraído de um vídeo que aborda o significado de ser *palenquera* para os *palenqueros*, através do ato de vestir das mulheres, desde que este espaço cultural passou ao campo do patrimônio imaterial, o depoimento acima fala de um olhar e de uma diferença colonial que prevalece na maioria dos processos de patrimonialização.^{3,4} O vídeo nos apresenta a reflexão que as mulheres mais velhas — e alguns homens — fazem sobre a representação da diferença e a sua afirmação de gênero e idade, além do significado que tem o ato de se vestir de determinada maneira (inclusive em termos de corporalidade: “me deixa gorda”, diz uma delas). Na construção de um relato contraditório, é visibilizada uma disputa entre o fazer e o assumir uma “nova cultura”, representada pelas jovens, por um lado, e a visão de quem prefere não se transformar em uma “outra” — porque *essa* não é sua cultura, não é a cultura “daqui” —, por outro; incorporando assim, timidamente, as relações de poder coloniais subjacentes a essas representações. Essa construção da “alteridade” é o resultado de uma diferença cultural exotizada numa chave de diversidade homogeneizada e planetária; mas, sobretudo — e no que se refere à América Latina —, é a consequência de processos de classificação vinculados a uma heterogeneidade histórico-estrutural, que autores como Anibal Quijano (2007) denominaram “diferença colonial”.

LAJE

v.3 n.1
p. 300-331
2024

ISSN: 2965-4904

DOI: 10.9771/lj.v3i0.60556

Os processos de inscrição na UNESCO refletem um conjunto de dossiês de candidatura caracterizados por certos atavismos. Não deixa de surpreender que em uma América Latina envolta em processos de transformações relacionadas com suas histórias nacionais, as populações originárias — patrimonializadas por meio de suas manifestações culturais — sejam limitadas aos seus lugares ancestrais. Enquanto, nos últimos anos, países como a Bolívia, o Equador e inclusive a Argentina têm se aprofundado em debates teóricos e políticos intensos sobre a colonialidade, a pós-colonialidade e a de(s)colonialidade, o campo do patrimônio cultural imaterial fica centrado na construção de culturas idiossincráticas. Os movimentos sociais de povos indígenas, camponeses e afrodescendentes, bem como das populações removidas e/ou de migrantes que chegam às cidades como resultado de situações de conflito, têm seus processos desconsiderados em qualquer candidatura; e aqueles que têm a sua candidatura admitida em seus contextos de origem são considerados em sua condição asséptica de "alteridade". Turgeon (2003) aponta que o patrimônio imaterial deveria ter surgido para escapar da pureza do "nativo" e se expressar na tensão entre pertencimentos múltiplos, migrações e perdas. No entanto, esta é a questão mais difícil de ser contemplada a partir da lógica patrimonial.

Este artigo é construído em torno da relação entre o patrimônio e a colonialidade, particularmente (mas não somente) na Argentina, um país historicamente marcado, em sua esfera patrimonial, pelo imaginário oitocentista do "progresso". Atualmente, diante do cenário de profundas transformações nos processos de identificação de diversos grupos sociais, em particular no que diz respeito às possibilidades de construção de "novos" sujeitos sociais em termos subalternos, pretendemos abordar como a "colonialidade" é discutida através dos processos de patrimonialização. É do nosso interesse analisar os processos complexos que se dão entre a UNESCO — associada à visão da "universalidade" e do "multinacional" como enfoque de superação "prática" do nacional; as instituições patrimoniais — ainda fixadas à ideia de território e particularmente à de nação; e os sujeitos e grupos sociais que, em movimento e nas tentativas de de(s)colonização, "fazem patrimônio" através de práticas locais, localizadas, transterritorializadas e deslocadas.



O Patrimônio Cultural Imaterial (PCI): mapas de poder na América Latina

É surpreendente até que ponto “a estátua de Colombo” se instalou como um assunto para o grosso das pessoas... A ideia fundamental, mais que tirar Colombo do jardim da Casa Rosada, é pôr Juana Azurduy no lugar ... Nada mais perigoso que uma estátua na sua aparente imobilidade. A estatuária é modelar e via de regra está a serviço de uma história oficial que invariavelmente nasce, cresce e se reproduz para servir às elites [...] E que, em determinados casos, muito pontuais, consegue causar o que chamamos de “geografia sagrada” [...] Observando a localização geográfica de onde pretendem “arrancar” o navegador, veremos até que ponto o eixo da temática foi invertido. A estátua está localizada a poucos metros da Casa Rosada, nada menos que o centro nevrálgico do poder político do país. A sua geografia sagrada compreende também a Praça de Maio e o Cabildo.⁵ É o marco zero de onde nasceu a Pátria. Portanto, que Cristóvão Colombo esteja rondando nas suas imediações não é muito lógico. Em contrapartida, se é compreensível que a frente da Casa Rosada esteja sob a custódia da estátua equestre de Manuel Belgrano, seria bastante sensato que a parte dos fundos estivesse amparada por Juana Azurduy, formando um tipo de mandala protetora. Os integrantes dessa dupla simbólica têm muito em comum. Tanto Belgrano como Azurduy lutaram por nossa Independência e, paradoxalmente, ambos morreram sozinhos, pobres e esquecidos. Morreram por uma Pátria justa e fraterna [...] Além disso, trata-se de uma mulher, que era do Alto Peru, indígena e combatente.

Marcelo Valko, *Revista Sudestada* (2013).

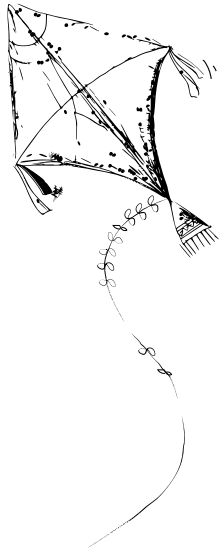
“Uma estátua é uma instalação cristalizada do relato”, afirmou Américo Castilla em 2016, quando era Secretário de Patrimônio do Ministério de Cultura da Argentina. A sua afirmação é interessante, pois ele assume que uma estátua ou monumento é um fato político, na medida em que se refere à intenção de “homenagear a mulher originária” e “desmonumentalizar o General Roca”. A partir de perspectivas diferentes, tanto Castilla quanto o debate na supracitada revista apontam o colonialismo que

subjaz à história oficial argentina, sendo o patrimônio um recurso inevitável para a sua construção. Esses debates, próprios do governo nacional daqueles anos, provavelmente tinham como objetivo discutir o valor dado a um tipo de patrimônio nacional como instrumento de exibição da história colonial(ista), ao mesmo tempo que a sua eliminação, no presente,⁶ responde, muito provavelmente, à conservação de uma assepsia e até de “uma operação cirúrgica” que, como explica Ruffer (2014), extirpa o fato histórico-político da vida social e produz a persistência da colonialidade, na qual o objeto se impõe sobre o sujeito (p. 113-114).

Não obstante, esses diálogos tensos entre patrimônio e colonialidade são esporádicos e efêmeros, quando acontecem. As estátuas são “objetos políticos”, do mesmo modo que o patrimônio é um recurso político e de politização que tende a se despolitizar por vias ortodoxamente naturalizadas. Consideramos que é disso que dá conta a “demarcação confusa e contraditória [...], essencialmente política”, que a UNESCO tem desenvolvido na produção de um “exercício metacultural de translocalização”, através de uma “produção metacultural objetivada” do patrimônio imaterial (SANTAMARINA CAMPOS, 2013, p. 264). Embora García Canclini se refira ao patrimônio material, esse processo corresponde a uma ideia de construção e reprodução de um mapa no qual prevaleça uma desigual “distribuição geocultural do valor” (2010, p. 70). Em outras palavras: uma territorialidade baseada em regimes de visibilidade/invisibilidade de “elementos” vinculados à construção de mapas territoriais e da alterização de uma ordem e de uma verdade patrimoniais únicas.

Desde que a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial foi redigida e em seguida ratificada por cento e sessenta e um países dos diferentes continentes (em 2016), quatrocentos e vinte e nove elementos foram inscritos nas Listas Representativas e de Medidas Urgentes de Salvaguarda.⁷

Uma análise cuidadosa das diferentes inscrições que foram aprovadas antes de 2009 (muitas delas preexistentes à Convenção), e que foram legitimadas posteriormente a essa data, demonstra certas ambivalências. Apesar de imaginar o PCI como a possibilidade de uma democratização do patrimônio, ou seja, como uma superação das “velhas hierarquizações de antigamente” como ordenadores de autenticidade — verdade/poder — “para ceder protagonismo aparente [...] ao falso mito da equidade” (SANTAMARINA CAMPOS, p. 265), trata-se de solicitações criadas numa chave de assimetrias e desigualdades. Dependendo do contexto territorial, as expressões que se candidatam são espacializadas em relação a comunidades delimitadas, geralmente afastadas das metrópoles e, nos primeiros anos, estritamente associadas



aos continentes que, sob o ponto de vista dos países centro-ocidentais, são “menos produtivos culturalmente”, como a Ásia, a África e a América Latina.⁸ Embora, como pontua a autora, o PCI tenha sido pensado como uma elaboração de patrimônio da humanidade “mais equilibrada e representativa” — ou seja, um mapa de compensações integrando as regiões sub-representadas no “espaço do mapa da excelência” —, a territorialidade permite representar um “espaço de produção de poder/saber [...] e, portanto, de dominação” (ibid., p. 267). Também se trata de um mapa de “mosaicos e retalhos”; um mapa de culturas aparentemente autônomas entre si, inclusive nos casos das inscrições multinacionais — como a falcoaria e a dieta mediterrânea, ou até mesmo o tango, inscrito na Lista Representativa por Buenos Aires e Montevideú.

O envolvimento de vários países e a formação de espaços transnacionais não supõem, então, a representação dos movimentos/mobilidades, mas, ao contrário, a confecção de culturas na chave de “áreas culturais”, tal como definidos por Franz Boas na perspectiva relativista da cultura, no início do século XX. Ou seja, por um lado, há um reconhecimento multiculturalista — no sentido mais fragmentado e relativista do termo: “a China continua sendo exótica, o Quênia continuará sendo selvagem e a Itália sempre será Cultura” (ibid., p. 281) —, enquanto, por outro lado, a estruturação de um mapa de concentrações⁹ e de uma territorialidade desequilibrada e desigual se esconde sob o “discurso global das diferenças” ou do denominado “globocentrismo” (ibid., p. 281).

Ao se referir ao patrimônio mundial (especificamente material), García Canclini (2010, p. 69) aponta que a universalização e/ou transnacionalização “é parcial e relacionada a processos de seleção e exclusão”— territorial, cultural/patrimonial e histórico-política. A ilusão de uma democratização e igualação mediante a inclusão do PCI não levou necessariamente à descentralização da perspectiva geopolítica dominante e à transversalização de uma busca pela revisão de fronteiras, de uma ordem e síntese ligadas ao poder colonial. Ainda que exista uma intenção de problematizar a ideia de Europa e a visão eurocêntrica “coproduzida pela e na experiência colonial”, isso não chega a gerar um “deslocamento e redesenho das genealogias eurocênicas e intraeuropeias da modernidade, da ciência, da subjetividade, da nação ou do Estado” (RESTREPO, 2016, p. 64-65).

Admitir a universalidade do PCI através da UNESCO supõe, aparentemente, diluir as diferenças culturais e a irredutibilidade entre culturas, dada a pré-concepção desta instituição de um mundo segmentado e ameaçador que, através do PCI, deve colaborar no diálogo entre culturas. Mas a universalidade ou, inclusive, a “multinacionalidade”,

não podem levar à crença na construção de práticas associadas às relações entre as culturas. Entre outras coisas, enquanto esse mapa é produzido, a Convenção e as suas aplicações também apontam o PCI como um recurso de e para os Estados: as inscrições (inclusive as de patrimônio da humanidade) se reduzem, através de um olhar paternalista, à "unidade da nação" e ao fortalecimento da "identidade nacional", com consequências na cristalização de fronteiras que negam outros processos regionais, desde a América Latina até o Mercosul.

A recente demanda pela patrimonialização do candomblé e da umbanda, no Brasil, por parte do Ministério da Cultura e direcionada ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), uma demanda que já envolveu os líderes de terreiros que solicitam a sua inscrição ao PCI brasileiro, manifesta uma reprodução do sentido patrimonial convencionalizado, ao mesmo tempo que não produz um "exercício de ruptura epistemológica" na linguagem e no campo do PCI (PONCE ORTIZ, 2014, p. 3). A respeito disso, cabe mencionar alguns tópicos:

1. o candomblé e a umbanda constituem religiões afro que a UNESCO não aprovaria como elementos patrimoniais, justamente por serem religiões;
2. a unificação brasileira de dois tipos de religião afro-brasileira anula outras e produz uma síntese hegemônica respaldada na ordem e na verdade relacionadas aos processos construídos na e pela patrimonialização;
3. ameniza assimetrias, faz desaparecer preconceitos, aplaina desigualdades e elimina complexos processos históricos de colonialidade.

Em outras palavras, o que em princípio poderia significar um avanço para o campo do patrimônio não deixa de reproduzir a "colonialidade do poder" e suas implicações para a América Latina, na linha do que Aníbal Quijano referiu como "a necessidade de perceber uma continuidade histórica entre a conquista, o ordenamento colonial do mundo" e suas extensões no presente (apud SEGATO, 2015, p. 158).

A colonialidade do poder é um dos elementos constitutivos do padrão global de poder capitalista. Segundo o grupo que refletiu sobre a chamada de(s)colonialidade, a colonialidade não é igual ao colonialismo e é definida em relação a continuidades históricas entre os tempos coloniais e os tempos erroneamente chamados de pós-coloniais. As relações coloniais de poder não se limitam ao poder político-econômico dos centros sobre as periferias, possuindo ainda uma dimensão cultural que atravessa o poder em sua integralidade. A colonialidade do poder se funda na imposição de

uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular de tal padrão de poder; e opera em cada um dos planos, contextos e dimensões materiais e subjetivas da existência cotidiana e em escala social. Essa colonialidade se constitui com base no conceito da diferença colonial, não como diferença cultural, mas como uma classificação social dentro de uma heterogeneidade histórico-estrutural. Na colonialidade do poder, observam-se outras colonialidades: a do saber, associada a conhecimentos eurocêntricos vinculados à racionalidade científica; a do ser, vinculada à violência e à desumanização; e a do ver, relacionada a uma visualidade moderno-colonial a partir da qual são hierarquizadas as categorias raciais, identitárias, de classe e de gênero, entre outras (CASTRO-GÓMEZ; GROSFUGUEL, 2007; QUIJANO, 1999, 2000, 2007; SEGATO, 2015).

O patrimônio cultural foi e é parte da colonialidade do poder, como um recurso do modelo eurocêntrico. Como se observa no exemplo mencionado, ainda que em suas origens tenha sido visto como instrumento de disputa da visão colonialista e tenha privilegiado grupos e sujeitos historicamente renegados do campo patrimonial, a noção de patrimônio imaterial fortaleceu simultaneamente perspectivas associadas à colonialidade do *saber* (o indígena constituído a partir da racionalidade ocidental); a colonialidade do *ver* (o olhar em direção a um "outro" exotizado e/ou hierarquizado segundo os cânones ocidentais do poder); e a colonialidade do *ser* (através da valorização de violências de poder simbólico). O caso mencionado está associado à heterogeneidade histórico-estrutural em que raça e racismo, como sustenta Quijano, constituem os instrumentos de dominação produzidos na formação colonial da América. A demanda em questão pode encontrar semelhanças com o lugar complexo do reconhecimento afrodescendente em Buenos Aires, como se verá mais adiante.

Na contramão desses processos institucionais/institucionalizados de patrimonialização, Esteban Ponce Ortiz procura discutir essa visão colonialista mediante uma articulação complexa entre o patrimonial e a redefinição de um mapa territorial, cultural e sociopolítico. O autor se propõe refletir sobre a potencialidade simbólica da condição equinocial-equatorial e, a partir dela, pensar uma transformação radical sobre a visão e a prática patrimoniais, retomando e transcendendo o "giro decolonial"¹⁰ proposto pelo grupo de pensadores associados à questão da modernidade-colonialidade (Quijano, Castro-Gómez, Walsh, Mignolo, entre outros). Ele se pergunta:



Como não se colocar a pergunta sobre se o universo cultural equatorial e equinocial é ou não patrimonializável? Como, então, não faria sentido patrimonializar as paisagens culturais do eixo equinocial ou equatorial? Que resultados emancipatórios ou forjadores de sentidos podem surgir de uma reflexão sobre o que é patrimonializável em torno de uma abstração geométrica? (PONCE ORTIZ, 2014, p. 2).

O autor revela a necessidade de redefinir o mapa da UNESCO, retomando o eixo equinocial como

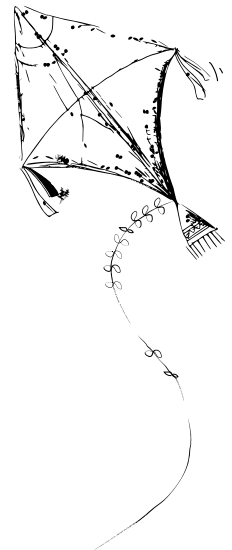
estratégia para transversalizar o olhar sobre o planeta e tentar descentralizar a perspectiva geopolítica dominante. Olhar o planeta em suas relações horizontais a partir do centro equinocial, que de forma alguma coincide com os centros geopolíticos, afirma uma possibilidade de aproximação intercultural, a partir de uma latitude que não é nem sul nem norte. Essa transversalidade, a partir do grau zero, sugere uma possibilidade de dinamizar as relações oriente-ocidente [...] a partir de perspectivas culturais descentradas (ibid., p. 2-3).

Nesse ponto, Ponce Ortiz retoma o "giro decolonial" e discute com o mapa ocidentalizante oitocentista e com o orientalismo apresentado por Santamarina Campos.

Essas reflexões críticas e conceituais parecem ter dificuldades em atravessar a práxis patrimonialista, não apenas no nível institucional, mas também nos dos grupos e coletivos sociais implicados. A Festa da Virgem da Candelária (Puno, Peru), inscrita na Lista Representativa do PCI (2014), constitui um exemplo disso. Para se ter sinteticamente uma ideia do que foi feito para a sua candidatura, retomamos o seguinte parágrafo:

Os participantes principais nesses concursos são os habitantes de etnia quéchua e aimará das zonas rurais e urbanas da região de Puno. *Muitas pessoas oriundas de Puno que emigraram da região voltam para lá em virtude das festas da Candelária, o que contribui para reforçar nelas um sentimento de continuidade cultural* (UNESCO, 2014, parágrafo 1).

A importância deste caso está no fato de que põe em cena um conflito entre populações e instituições, de diferentes países e localidades, em relação a um elemento



festivo. A tensão suscitada por essa candidatura veio de associações e sujeitos bolivianos, tanto residentes na Bolívia como migrantes que, atualmente, vivem em Buenos Aires; e que, ao tomarem conhecimento do interesse do governo peruano em inscrever a Festa, explicitaram o seu desacordo. Dois temas nos parecem dignos de destaque. Por um lado, a reivindicação pela autenticidade das danças que se desenvolvem na festa cuja origem, de acordo com os demandantes, é boliviana. Assim, vemos que a demanda se constrói em torno da equação patrimônio-identidade: os sujeitos bolivianos afirmaram que essas danças, a despeito de sua territorialização na festa de Puno, no Peru, pertencem a eles por serem originárias da Bolívia. O argumento foi enquadrado na patrimonialização de tudo o que é produzido e realizado neste último país, de modo que não sejam destituídos de seus pertencimentos identitários por outro país, como o Peru. Por outro lado, o conflito se construiu e se desenrolou em um cenário de mobilidades territoriais: não só se fez visível em locais da Bolívia — intensificando, a partir deste lugar, o sentido de autenticidade —, mas também na cidade de Buenos Aires, onde uma proporção significativa de bolivianos reside há muito tempo.

Diante da reivindicação, as instituições e atores peruanos aceitaram que as danças são bolivianas, mas não a festa, e que o fato de que estas sejam realizadas em Puno significa que houve não apenas circulações destas manifestações em direção à região, mas também um contato fluido e a aprovação por parte de quem a levou, para que as danças tenham se constituído como parte inerente da festa. Da mesma forma, cabe destacar que na candidatura há um reconhecimento do movimento migratório, ainda que apenas relacionado aos migrantes que originalmente habitavam Puno e que retornam toda vez que a festa é realizada. Essa circulação é também uma condição importante para o fortalecimento da cultura originária. De certa forma, a chegada de quem migra é determinante para o reforço da festa como elemento patrimonial, na medida em que a sua condição de oriundos/nativos desempenha um papel central na construção da comunidade/cultura originária.

Ainda que esse conflito, por fim negociado, tenha parecido um avanço em relação às inumeráveis candidaturas que transitam dos governos até a UNESCO sem nenhuma tensão, também não se produziu, nesse caso, a ruptura epistemológica decolonial que tanto vem preocupando os autores latino-americanos. O conflito teve início desde a própria apresentação da candidatura e, obviamente, a lógica da UNESCO prevaleceu. Tratou-se de uma disputa sobre pertencer e ser parte do campo universal do patrimônio, apesar da sua visibilidade ter se produzido entre circulações e mobilidades próprias do contexto migratório. A disputa pela identidade boliviana, materializada nas

danças consideradas originárias dessa cultura, não deixou de fortalecer o sentido de verdade e poder conferido pela ordem patrimonial colonialista. A candidatura da festa de Puno tentou valorizar uma síntese patrimonial, da mesma forma que os bolivianos que disputavam suas danças tentaram outra síntese, em ambos os casos negando múltiplas formas festivas associadas a diferentes lugares onde são realizadas. A omissão de processos históricos da colonialidade, inseridos e recriados no cruzamento de conquistas e colonizações constitutivas e inerentes ao festivo, bem como dos movimentos e das circulações de sujeitos e grupos associados a essas expressões culturais, mais que desestabilizar, o que faz é abraçar e cristalizar a ordem patrimonial.

Então cabe nos perguntarmos: como situar a universalidade no valor da diferença cultural consagrada por cada grupo? Até onde esse valor é "representativo da humanidade"? A própria UNESCO, com a ajuda de antropólogos, como nós, vem consagrando a aproximação relativista da cultura. No entanto, nessa universalização, também são produzidas cristalizações vinculadas às listas, a contrapelo da definição do PCI que cita a Convenção para Salvaguarda (2003). Como apontam Lucas e Bisou (2012), as manifestações elencadas nas listas "não são a verdadeira herança vivida na realidade do terreno [...] A inscrição nas listas provoca profundas mudanças de sentidos sobre as práticas patrimoniais locais" (p. 77).

Os dois exemplos mencionados (o do candomblé e o da Festa de Puno) constituem-se com base em consensos — não apenas institucionais — e em relação à criação de uma interpretação de cada expressão cultural. No caso do candomblé, omitem-se as diferentes interpretações e práticas desenvolvidas, e se "cria" um candomblé de origem africana, ainda que obviamente se trate de religiões afro-brasileiras. Até as lideranças dos terreiros concordam com o Ministério da Cultura e o IPHAN nessa verdade patrimonial. Em relação à Festa de Puno, podemos observar novos problemas no campo do patrimônio, particularmente o patrimônio vivo/imaterial. Em uma visão otimista do assunto, Turgeon (2003) especula sobre a transição complexa que a lógica patrimonial está experimentando: do patrimônio singular ao patrimônio plural; do patrimônio fixo ao patrimônio assentado em mudanças, movimentos, deslocamentos de populações e manifestações culturais, assim como mestiçagens — não uma mestiçagem da modernidade eurocêntrica, mas uma alternativa que, segundo Quijano (2007), implica em uma mestiçagem vinda de baixo. Trazer o patrimônio à contemporaneidade deve supor, como assinalou García Canclini (2004), expressá-lo na tensão entre pertencimentos múltiplos, migrações, perdas. Mas talvez essa tensão

produzida entre as misturas e os movimentos próprios à contemporaneidade seja o que há de mais difícil em lidar a partir do campo e da lógica do patrimônio.

Mas como chegar aos processos de patrimonialização imaterial com um retorno do "indígena"¹⁷ assumido no multiculturalismo não crítico? É evidente que em diversas ocasiões esse sentido de "alteridade" fetichizada não só é funcional ao patrimônio imaterial, mas também ao turismo. Atualmente, os *qom* e os *wichi*, habitantes do parque El Impenetrable, na Província do Chaco, na Argentina, são objeto de interesse para propostas turísticas. Embora a instituição patrimonial esteja procurando modificar ou reorientar o rumo desse objetivo, parece algo complexo de se fazer quando existem grupos *qom*, por exemplo, que decidem apreender danças do passado e reinventá-las sob uma visão encenada e unificada do indígena, inclusive omitindo ou negando os movimentos sociais indígenas que, como afirma Segato (2015, p. 60), poderiam fazer alcançar o "giro decolonial" de que falamos. Como varrer essa ideia de síntese assumida como única verdade (PONCE ORTIZ, 2014) e participe das relações coloniais de poder? Como introduzir e recuperar uma ideia de sujeito histórico denso, bem como de suas práticas históricas no campo patrimonial a fim de pôr em xeque a colonialidade do poder?

A seguir, veremos alguns desses problemas em relação à situação empírica da população afrodescendente de Buenos Aires. Trata-se da capital de um país imaginado sem população "negra", onde os africanos e seus descendentes são colocados como questão do passado ou como estrangeiros. Produzida, construída e representada como a "Europa" da América Latina, de acordo com uma estrutura simbólica que revela os modos em que a colonialidade se reinscreve no território e que, em pleno cenário urbano, dialoga também com a construção da nação e com a etnicidade construída a partir do "caldeirão de raças", Buenos Aires é uma cidade de subalternidades e ativações patrimoniais hegemônicas.

Ativações patrimoniais subalternizadas da Buenos Aires "negra" e negada

Com relação à diáspora africana, Ferreira propõe — retomando a noção de "Atlântico Negro", de Paul Gilroy (2014 [1993]), como espaço híbrido de conexões — uma perspectiva para compreender o patrimônio cultural no Rio da Plata, "enriquecido de muitas maneiras pelas culturas africanas e suas reelaborações locais e diaspóricas".

cas" (FERREIRA, 2011, p. 401). O autor elenca as práticas dos tambores nos bairros e espaços públicos locais — conhecidos como "tambores de *candombe*"¹² —, como a esfera principal para localizar o "legado cultural africano" em Montevideo — e depois, por "diáspora lateral", em Buenos Aires. Esse sentido de patrimônio estaria em tensão com a construção patrimonial material da cidade e, em particular, no Centro Histórico de Buenos Aires. Ali, construiu-se a ideia de que certa população "negra" do passado colonial teria "desaparecido", conforme o que ficou estabelecido no imaginário, como efeito de epidemias e de sua participação nas guerras independentistas. A negação da afrodescendência e a sua invisibilização como parte do "branqueamento" implicado na construção da história e da nação argentinas trazem em si uma ideia de "ausência" de população afrodescendente e de práticas culturais vinculadas à africanidade. No entanto, desde o final do século XX, em contextos de reconhecimentos multiculturistas, muitas famílias afro-argentinas começaram a estabelecer uma visibilidade pública enquanto sujeitos negados da história. Por sua vez, a partir de contextos de deslocamentos de populações resultantes das migrações contemporâneas, famílias afro-uruguayas chegaram a Buenos Aires, escolhendo o Centro Histórico da cidade como lugar para a prática do *candombe* em seu estilo afro-uruguayo, dialogando assim com a produção colonial identitária e com a construção imaterial transnacional que a patrimonialização "afro" carrega consigo no continente.

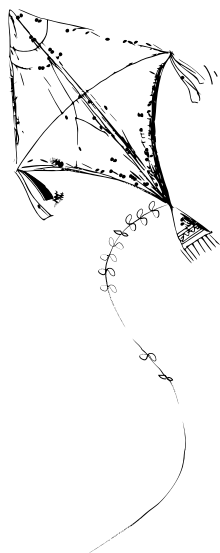
De acordo com o "legado diaspórico", a prática do *candombe* tem a particularidade de expressar uma forma específica de "etnicidade habitada", na medida que o espaço que ela produz dá conta de algumas das disjunções estabelecidas pelos grupos sociais no território. (LABORDE, 2017). Além disso, o *candombe* dialoga e se reacomoda no processo de requalificação urbana, gerando certa domesticação das expressões que dá lugar a uma produção da prática com certo ascetismo, conforme as formas de civilidade que compõem a urbanidade moderna que está presente na cidade contemporânea. Nas últimas décadas, a disputa pela "reparação histórica" e pelo reconhecimento do "legado afro", com relação ao processo histórico de branqueamento e invisibilização dos processos coloniais na construção da cidade de Buenos Aires — que, por sua vez, levou à negação e proibição de expressões culturais de origem africana nos séculos passados —, tem sido impulsionada, em grande medida, pelo denominado Movimento Afrocultral.¹³

O Movimento Afrocultral funciona em um espaço cultural localizado na rua Defensa, no bairro de Montserrat, onde era o Centro Cultural Plaza Defensa. O lugar foi concedido ao Movimento mediante a ordem de um juiz, resultante de um conflito

judicializado de despejo sofrido no espaço de Barracas. Esse espaço, que se “ganhou” — em pleno Centro Histórico — mediante uma ação judicial contra o Estado por “racismo institucional”, envolveu uma forte resistência através da prática do *candombe* e de outras expressões reconhecidas como de “matriz ‘afro’”. Trata-se de uma estratégia que pode ser entendida em um contexto mais amplo de clima favorável, em nível regional e transnacional, no ativismo panregional afro; e em um contexto recente de ativação da patrimonialização de expressões ligadas à população afrodescendente latino-americana. Enquanto no Uruguai se declarava o *candombe* como Patrimônio da Humanidade (2009), o Movimento era despejado pelo Governo da Cidade de Buenos Aires. A obtenção do espaço da Plaza Defensa pelo Movimento significou uma conquista em termos “culturais”, por ter sustentado a sua “independência” de qualquer programa do governo, mas também um desafio para a sustentabilidade através da autogestão. A mudança de Barracas para o Centro Histórico fez com que as famílias que estavam ali tivessem destinos diferentes, sem que seus problemas habitacionais fossem resolvidos. Essa demanda não teve eco nos anos seguintes.

Na declaração da UNESCO, em concordância com a premissa de salvaguardar “culturas em risco de extinção”, observa-se a valorização de certos *candombes* surgidos dos cortiços de três bairros montevideanos. Esses bairros — “Medio Mundo” no Barrio Sur; “Ansina”, em Palermo; e “Gaboto”, em Cordón — foram considerados em vias de desaparecimento físico devido às remoções e às demolições realizadas no contexto da ditadura cívico-militar uruguaia. Isso nos permite compreender as estratégias bem-sucedidas implementadas pelos afrodescendentes migrantes uruguaios na cidade de Buenos Aires, alguns deles antigos residentes dos cortiços despejados: a exaltação da memória do “Bairro do Tambor” e a autodenominação como “último quilombo urbano”. Este marco é lembrado através de cartazes e de folhetos entregues a todos que entram no Centro Cultural:

Em 2009, fomos despejados do galpão onde o Movimento funcionou por mais de 10 anos, conhecido como “o último quilombo urbano” porque ali viviam e trabalhavam muitas das pessoas que são referências do . Mediante uma medida cautelar, estamos no Bairro do Tambor, onde nossos ancestrais deram o seu exemplo de vida e luta. Junto com os vizinhos, continuamos trabalhando para nos reencontrarmos com as nossas raízes culturais, sociais e espirituais. Esperamos todos vocês para compartilharmos o nosso legado cultural (MOVIMENTO AFROCULTURAL, folheto, 2013).



A divisão entre a esfera cultural e a social na resolução do conflito sobre o despejo mostra a complexidade das lutas e dos reconhecimentos em contextos multiculturistas, assim como dos usos do patrimônio como regra para a identificação de comunidades desmembradas das problemáticas sociais mais amplas.

Essa experiência de negociação e conflito em torno dos reconhecimentos de “novas” comunidades e as estratégias culturais para a resistência estão em sintonia com outras experiências da região. No Brasil, particularmente, as ativações étnicas vinculadas aos processos de patrimonialização das populações afro conversam com os processos de transformação urbana. Há quase duas décadas, o antropólogo francês Michael Agier realizou uma pesquisa em Salvador, na Bahia, sobre o “bairro negro” chamado Liberdade. Próximo ao Pelourinho, no Centro Histórico, que passou por um processo de revitalização, esse bairro se caracteriza pela população predominantemente afrodescendente vivendo em condições de pobreza. Agier evidenciou, ali, a importância da atividade do bloco de música e dança Ilê Ayê — que surgiu nesse bairro — na reativação do afro na cidade, como parte da construção de lugares e redes no “fazer-cidade” (AGIER, 1998). Na mesma linha, um trabalho mais recente de Guimarães (2014) mostra como a revitalização urbana dos bairros portuários da Saúde, da Gamboa e do Santo Cristo, no Rio de Janeiro,¹⁴ foi contestada por grupos que a ela se opuseram a partir de sua identificação como herdeiros do patrimônio “negro” e “de santo”, construindo um imaginário por ele denominado o “mito da Pequena África” — uma utopia de cidade. Nesses casos, observamos como a condição colonial se atualiza como marco zero para pensar todo tipo de processo de resistência e existência.

Diferentemente do Brasil, na cena argentina, o processo de negação e branqueamento da população afrodescendente foi um fato contundente, junto com a remoção das populações produzida no final do século XIX. Tal como exposto por Lea Geler (2010), as poucas famílias afro-argentinas que ainda restavam em meados do século XX foram deslocadas para as periferias de Buenos Aires pelo próprio efeito das mudanças na organização do trabalho, formando bairros de trabalhadores periféricos na cidade. Em uma entrevista realizada com um integrante das famílias “afro-argentinas de tronco colonial”,¹⁵ o secretário da Misibamba¹⁶ expressou que “eles” foram deslocados do Centro. De certo modo, consideram que isso foi parte de sua história e que “voltar” seria contraproducente, já que pensam que o turismo e a mercantilização, naquela região, é um problema. Diferentemente do coletivo afro-uruguaio,¹⁷ estabeleceu-se, assim, outra estratégia quanto à sua construção enquanto afrodescendentes na cidade. Em entrevista que realizamos em abril de 2012, nos foi dito:

Eu nasci em Chacabuco e Belgrano. Daí despejam e levam a gente pra Lacarra e Cruz, quer dizer, Lacarra entre a Avenida Roca e a Avenida Cruz. No ano de 1953 ou 1952, tiram e levam a gente pra Matanza. A gente, quer dizer, todas as pessoas afro, junto com os migrantes do interior, pessoas humildes. Foram desalojando a gente da zona do centro e não tínhamos onde nos reunir [...] Vamos imaginar que agora eles falam para gente: "bom, a região de San Telmo é de vocês". Não, não é nossa, é da cidade [...] Além do que, nós não queremos ser um lugar turístico para as pessoas dizerem "aqui os negros se reúnem". Isso não.

No depoimento, observa-se uma demarcação de diferenças e fronteiras que reproduz e expressa as formas de subalternização, tanto nos deslocamentos como na classificação e na representação dos limites dos grupos sociais, unindo os "afros" à trajetória de outros grupos subalternizados da cidade. Por sua vez, o diálogo com a colonialidade nesse grupo é constitutivo, expressando-se na autodenominação como "afro-argentinos de tronco colonial" e na divisão taxativa com relação ao pensamento moderno, já que se ancoram nos limites do Estado-nação como identidade possível para a identificação enquanto "afro" dentro do "ser argentino".

No que diz respeito à questão das territorialidades e deslocamentos efetivos da população afrodescendente na cidade, não há um padrão de assentamento residencial na zona do Centro Histórico que seja característico e distintivo da população afro-uruguaia, nem da afro-argentina. Encontramos, sim, relevância em termos de residência na zona sul da cidade, nos bairros de Constitución, Congreso, San Telmo, La Boca, Villa Zabaleta e até nos subúrbios de Buenos Aires, no distrito de Avellaneda. Essa observação serve para afirmar que o local de residência ultrapassa em muito a circunscrição aos bairros do Centro Histórico, apesar da referência contínua à presença afro devido à denotação cultural da prática do *candombe*. As trajetórias habitacionais de contínuas mudanças de local de residência dos afro-uruguaios têm como contrapartida, nas memórias coletivas, uma exaltação do antigo espaço de Barracas onde se encontrava o Movimento Afrocultural. Algumas das residências dos "tíos"¹⁸ e das pessoas que são "referências" também se tornaram marcos¹⁹ que, em alguns casos, fazem parte dos percursos das *llamadas* [desfiles] "tradicionais", que acontecem quando os/as "candomberos/as" percorrem as ruas ao ritmo da música dos tambores e da dança.

Na mesma direção das experiências brasileiras, a estratégia de exaltação da patrimonialização do *candombe* por parte da população afro-uruguaia e *candombera* emerge como tática vinda “de baixo”, em resposta às maneiras pelas quais avançam os processos de segregação. Construir um “espaço de resistência da cultura afro na cidade”, conforme o folheto do Movimento Afro-cultural (2013), descolado da questão e da condição migrante, remete à dimensão diaspórica que é estabelecida a partir do ativismo, por meio do qual se reinterpreta o “lugar da *morenada*” na cidade de Buenos Aires e na nação. Explicita-se, também, nos usos da linguagem e na emergência de deslocamentos nas formas de se auto denominarem, de “afro-uruguaio” para “afro’*candomberos*” — uma categoria que é abrangente, a fim de descolar a questão do lugar de origem e incluir todas as gerações de adultos, jovens e crianças que pertencem às famílias “negras” do *candombe*. Assim, fala-se do “espaço *afrocandombero*” no sentido de um complexo de relações sociais em torno da expressão sociocultural — uma acepção próxima à proposta na declaração da UNESCO sobre o *candombe*, que reconhece o espaço sociocultural mais que as levadas dos tambores ou os bairros como a questão substancial. Para as famílias afro-uruguaias, o *candombe* refere-se ao espaço social de laços mais amplos, que retomam um sentido de “famílias ampliadas” como imaginário de “comunidade”. Assim, desdobram-se reiterados usos da ideia do “*candombe* em família” em muitos dos eventos e descrições realizadas nas redes sociais e nos folhetos das “*comparsas de candombe*” [blocos de *candombe*].²⁰

O recuo patrimonialista, levou então, a um novo cenário para o estabelecimento da etnicidade e da colonialidade em torno do *candombe*. Isso explica, inclusive, o impacto nas reinterpretações locais da prática do *candombe* por outros setores sociais, jovens que não se reconhecem afrodescendentes ou ligados às trajetórias migratórias uruguaias; e, também, o impacto nas políticas socioculturais do Estado. Nesse sentido, com a construção do “afro” ou “dos afrodescendentes”, houve uma alteração de referências nas marcações quanto à autodenominação como a “*morenada*”, os “*morenos*”, “nós, os negros” ou “as famílias tradicionais do *candombe*”. Os registros e as marcas discursivas ligadas ao prefixo “afro” são utilizadas principalmente em contextos de reuniões mais amplas, onde se interpela um burocrata ou mesmo outros grupos que disputam formas de organização. Ou seja, “afro” aparece como categoria utilizada pelos sujeitos na construção do institucional: no ativismo, nas políticas públicas de gestão das diversidades, na elaboração de reivindicações e demandas de direitos específicos, e na interação e interpelação às construções dominantes.

Portanto, nos campos de disputa de sentidos da construção patrimonial, obser-

vamos a sobreposição do "afro" e da "*morenada*". Por exemplo, o patrimônio imaterial foi um recurso em termos políticos e de financiamento na estratégia de "resistência" dos grupos de ativismo afrodescendente. Então, diante da escassa institucionalização em Buenos Aires, o sentido de patrimônio está ligado à possibilidade de construir o espaço da "*morenada*" como apropriação dos *candomberos*, mais para falar sobre a preservação da "tradição" e da organização do *candombe*, do que para retomar a prática apenas em referência ao "ser uruguaio":

o fato de que o *candombe* seja patrimônio da humanidade significa que não é só dos negros; é da humanidade, é para todos. Então, a questão a ser considerada é que ele nos pertence. É preciso ensinar a respeitar o *candombe*, de alguma forma.²¹

Isso evidencia que o sentido da "*morenada*" está em constante diálogo com o sentido do "lugar patrimonial" do *candombe*, construído tanto em Montevideu como na Argentina, e com a produção de fronteiras para as apropriações no escopo da colonialidade em nível local.

Com a declaração do *candombe* pela UNESCO, surge em Buenos Aires — tal como apresenta Ferreira (2013, p. 235) para o caso de Montevideo — uma "oportunidade de controlar a legitimidade e a definição de seu capital cultural e simbólico, bem como um fluxo potencialmente maior de capital econômico". Esse aprendizado é captado por quem se relaciona com o *candombe*, em Buenos Aires, para reforçar a legitimação patrimonial local. Os resultados têm sido escassos porque a declaração os exclui, o que se soma ao fraco respaldo institucional e à diversidade e à heterogeneidade da formação da "comunidade", que dificultam a identificação de quem poderiam ser as "referências" portadoras desse "bem". Pelo contrário, há "reincorporação hegemônica" (FERREIRA, op. cit.) mais que tudo, uma vez que eles continuam sendo convocados gratuitamente ou a baixos valores — pagos meses depois — para eventos grandes e caros oferecidos pelo governo nacional pela área de Afrodescendentes, gerando, até o momento, uma morna produção de mercado em que se inserem como produtores culturais (condução de oficinas de *candombe*, venda de tambores, eventos como músicos, organização de pequenas festas etc.).

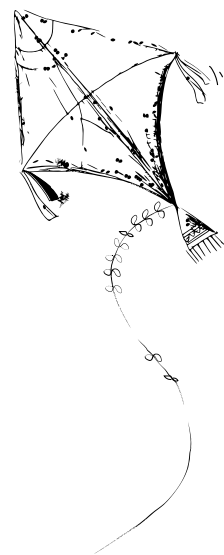
A partir do Movimento Afrocultural, manteve-se a construção do espaço "*afro-candombero*" como uma estratégia de diálogo com o próprio Estado, que os situou no coração da cidade, muito embora não tenha assegurado a sua sustentabilidade.

Pelo contrário, foram desprovidos de qualquer política de incentivos culturais governamentais em nível local. A construção do lugar “afro” e da “*morenada*” na centralidade urbana não supõe a construção de uma comunidade homogênea. O Movimento Afrocultural expressa parte dessas heterogeneidades, porque apesar de o Estado ter dado a eles um “lugar” na Plaza Defensa e no formato de Centro Cultural, a expressão do *candombe* vai além desse tipo de limites e das relações sociais inclusive dos participantes; ou seja, é algo mais complexo e não pode se circunscrever ao sentido de “quilombo urbano”.

As atividades para reinscrever o espaço da “*morenada*” — em referência às famílias afro-uruguayas *candomberas* —, em continuidade com o “espaço afro” da cidade de Buenos Aires, são apresentadas em um dos mapas elaborados pelo Movimento Afrocultural, que é exibido na entrada do Centro Cultural, no setor do “museu”. Este último foi realizado com a intenção de dar visibilidade à “comunidade *afrocandombera*” nos bairros do sul, um resultado do trabalho de um dos projetos financiados pelos fundos do Crespial,²² executado pela pasta da cultura da Argentina.

A produção do mapa põe a cidade em diálogo como um objeto em questão, apontando a “memória afrodescendente” no espaço urbano histórico. Ele mostra continuidades em relação ao mapa da Direção Geral do Centro Histórico, já que são retomados os lugares declarados como Monumentos Históricos Nacionais, mas agora contextualizados dentro da “outra” história colonial. Por exemplo, em relação ao tráfico escravista e à construção de igrejas e ruas com mão-de-obra escravizada, são identificados alguns dos espaços que foram sedes das atividades de algumas referências afro-culturais do Movimento — por exemplo, o Grupo Cultural Afro, a Casa de Freda Montañó e a Mutual Esperanza, onde foram feitas oficinas de *Kalakan güé*; e, também, espaços de sociabilidade dos afro-uruguayos desde o retorno da democracia — uma construção do “lugar *afrocandombero*” que ativa a memória do ativismo afro-uruaio e da “herança colonial”. O mapa omite outras presenças afrodescendentes posteriores ao período colonial e também anteriores à década de 1980, e ainda deixa de fora todos os espaços e momentos relacionados à narrativa das *llamadas de comparsas* e seus promotores — como por exemplo a Lonjas de San Telmo. Em outras palavras, o mapa também expressa certas disjunções em termos de construção do ativismo ou da expressão de cidadania do espaço *candombero* e como prática descolonizadora, uma vez que ele se inscreve mais em termos de narrativas do “afro” ou do “negro”, que do “uruaio”.

Este mapa, assim como o resto dos elementos que compõem a mostra permanente



no espaço de entrada do Centro Cultural Movimento Afrocultural, traz certo recorte do *candombe* em um sentido de “resistência”, de um “legado ancestral”, de “tradição familiar” e “popular”, distanciando-se de outras expressões do *candombe* que tiveram atenção das esferas “oficial” e “institucional” — o Centro Cultural Fortunato Lacámara, as programações de carnaval na Av. de Mayo, as atividades na Câmara Municipal, entre outras. No entanto, o recorte seletivo estabelece uma particular potência no que se poderia chamar de estratégia de musealização como redenção da memória (GUIMARÃES, 2014), uma ativação que vai além de um reconhecimento comunitário, constituindo um questionamento ao discurso hegemônico do patrimônio monumental local.

A apropriação do novo espaço do Movimento mostrou, com o passar dos anos, que não está necessariamente correlacionada com os usos e as apropriações de outros espaços públicos ou dinâmicas, como as dos ensaios dos blocos, ou das *llamadas tradicionales* ou *de comparsas*. Isso destaca as rotas e caminhos distintos que o movimento tomou nas gestões institucionais com os governos e com outras instituições em relação às *llamadas de comparsas de candombe*. Elas nunca foram impulsionadas ou geridas exclusivamente a partir do Movimento Afrocultural — até o ano de escrita deste texto [2018]. Pelo contrário, a sua origem está vinculada à convocatória de um grupo de comerciantes como atividade cultural na Av. de Mayo e à gestão de um dos programas de “Cultura nos Bairros” do governo da cidade, em conjunto com a ação da Comparsa Lonjas de San Telmo, de afro-uruguaios e de alguns *candomberos* interessados em estabelecer um espaço formal para o *candombe* na cidade. Por isso, a expropriação do *candombe* como prática patrimonial para além das populações afrodescendentes reforça as contradições em termos de possibilidades de construir a prática em termos estritamente decoloniais.

Destacamos que os afro-uruguaios se construíram como grupo social no mesmo ritmo desse processo e conquistaram a sua máxima visibilidade justamente nos anos de transformação socioespacial de valorização do Centro Histórico e de crescimento dos serviços e comércios voltados ao turismo. A espetacularização do *candombe* através das *llamadas de comparsas* teve o efeito de negociar as presenças indesejáveis no Centro, ainda que tenham terminado sendo um dos eventos mais subestimados por parte da iniciativa estatal e da oferta local de entretenimento dominante. A ativação patrimonialista, no viés decolonial, a partir dos próprios sujeitos — em concordância com o campo de patrimônio transnacional e do ativismo pan-regional —, os laços com a Academia local e a visibilidade e a chegada à sociedade mais ampla foram decisivos para estabelecer as estratégias que permitiram construir o “lugar afro” em continui-

dade com “a *morenada*”, sintetizado na concretização do “espaço *afrocandombero*” no Centro Histórico da cidade de Buenos Aires.

Entre as atividades promovidas nos últimos anos para consolidar o lugar institucional do *candombe*, foi sancionada, em 2013, e na alçada da cidade de Buenos Aires, a Lei n. 4.773, que estabelece o dia 3 de dezembro como “Dia do Candombe e da Equidade Étnica na Cidade de Buenos Aires”.²³ A aprovação dessa lei ocorreu nas últimas sessões da legislatura daquele ano — sem debate. Só houve uma observação de uma vereadora do então partido do governo nacional que pediu a substituição da palavra “raça” por “etnia”. Tal questão esboça os limites da produção do *candombe* em termos decoloniais; essa mudança da palavra mostra um encobrimento dos processos estruturais raciais sob aspectos culturais.

A lei foi uma iniciativa individual de um membro de uma das *comparsas* não ligadas ao movimento afro-uruguaio local, cuja esposa trabalhava com a legisladora que apresentou o projeto — parte de atividades erráticas e individuais. Por sua vez, a lei foi interpretada como inapropriada por alguns *candomberos* uruguaios da cena local que se alinham ao sentido do patrimônio como exclusivo “dos uruguaios”: as nações como entidades e identidades excludentes que não retomam o sentido regional da prática. Portanto, a estratégia empregada durante anos pelo ativismo “afro” em relação ao *candombe* pôs em evidência os sentidos e usos contrapostos da patrimonialização do *candombe* em Buenos Aires, já que as ações de salvaguarda das *llamadas tradicionales* como “lugar da *morenada*” e “espaço afro” não supõem um reconhecimento, por extensão, das *llamadas de comparsas*, apesar da sobreposição de percursos e evocações adscritivas. Trata-se de um elemento que pode ser compreendido, como menciona Carvalho (2002; 2003), no contexto da canibalização e dos “limites de expropriação e reapropriação criativa” (CARVALHO, 2002, p. 13).

No mesmo ano da lei, se tentou formar um Grupo Assessor do *candombe*, em Buenos Aires, semelhante ao criado no Uruguai, partindo de sua inscrição na lista representativa da UNESCO. Primeiramente, esse grupo elaborou um regulamento para as *llamadas de comparsas*, composto por sete artigos divulgados e assinados por uma “Comissão Assessora do *Candombe*”. No documento, foram estabelecidos diferentes requisitos: “identificação”; “participação”; “artísticos”; “tambores”; “sociais”; “tempos e fatores organizativos das *llamadas*” e “tempo de inscrição” para formar uma *comparsa* que seja aceita nas *llamadas*, apelando para que “a diversidade de conjuntos estejam incluídos, garantindo também o desenvolvimento dessa expressão declarada Patrimônio Imaterial da Humanidade”.²⁴ O documento enfatiza a busca de organização da

expressão do *candombe* no sentido de “representação” das *comparsas* e não tanto das suas formas de produção, em sintonia com o processo de espetacularização e de patrimonialização entendido em termos de “autenticidade”. Ainda que esse grupo tenha sido encerrado, a cena *candombera* se dinamizou num espaço *translocal* e fez com que a afrodescendência fosse ativada em termos culturais através de certa “vigilância” e “proteção” de um acervo cultural específico “em risco”.

Esses passos, erráticos até o momento, não interpelaram nem constituíram um processo de salvaguarda do *candombe* a partir do Estado argentino, salvo as mínimas gestões de financiamento de projetos apresentados de maneira individual aos fundos concursáveis do Crespial da UNESCO, em nível nacional. Ficam subsumidas ao “afro” diferenças que excedem a esfera do cultural, sendo a colonialidade sintetizada nas narrativas e práticas da patrimonialização do *candombe* vindas “de cima” e vindas “de baixo”. Embora os sujeitos promovam as práticas como formas de dialogar com os processos coloniais, constroem novos limites no seu fazer. O patrimônio é um recurso que denota as estruturas raciais existentes, as quais reforçam os enclaves das nações, tornando conflitivas as possibilidades de dessubstancialização dos sujeitos, de reconhecer os deslocamentos e a transterritorialização como forma de emancipação; e de assim poderem ser subvertidos os processos hegemônicos de ordenamento.

Conclusões: o patrimônio imaterial como contradição epistêmica

Ao longo das últimas páginas, quisemos debater sobre as relações de poder coloniais/colonialistas e colonizadas e seus vínculos complexos com a construção de processos de patrimonialização imaterial. Particularmente, nos interessava retomar os mapas de construção patrimonial desenvolvidos pelas instituições dedicadas ao campo, vinculado à produção e à reprodução da “diferença colonial” — sendo essa marcada por um racismo epistêmico que é peça-chave no entendimento de tais processos.

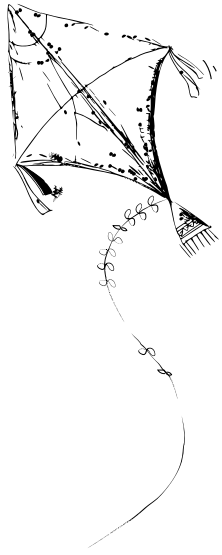
É indiscutível que as definições e exercícios de patrimonialização que a UNESCO desenvolve respondem a uma perspectiva eurocêntrica tanto em termos de atitude quanto de discurso sobre o colonial, o que contribui para o fortalecimento de relações centro-periferia e hierarquias étnico-raciais. Não obstante, a UNESCO não é uma entidade isolada nem autodeterminante, mas que se nutre de mapas, postulados e processos que proveem de diálogos complexos e tensões exacerbadas, que são

produzidas, em cada território, entre instituições governamentais nacionais, provinciais e/ou municipais e seus sujeitos associados, mas também por sujeitos pertencentes às comunidades envolvidas.

Recentemente, no contexto da apresentação de projetos culturais para o Centro de Documentação Indígena, por jovens indígenas *wichie qom* da Província do Chaco, na Argentina, essas tensões foram expressadas. Na pequena situação de elaborar um vídeo, por um lado, assim como na organização de uma biblioteca, por outro, as mulheres indígenas tornaram possível observar esses contextos de grande complexidade. No primeiro caso, seu objetivo era apresentar uma metáfora em relação ao "roubo do conhecimento", através de um vídeo que mostrava uma história animada do "roubo do fogo". Não obstante, a partir da instituição cultural, sugeriu-se adicionar um relato inicial escrito que permitiria compreender essa visão associada ao "roubo do conhecimento". No segundo caso, relativo à montagem de uma biblioteca, produziu-se um debate sobre a ordem a seguir na disposição dos livros: não da direita para a esquerda, como feito a partir de conceitos bibliotecológicos ocidentais, mas da esquerda para a direita e descendo na ordenação tal qual a figura de uma serpente — questão que, de acordo com os técnicos e especialistas disciplinares, complicaria a busca pelas publicações.

Em ambos os casos, expressaram-se narrativas e práticas coloniais que atravessam os emaranhados institucionais quando os sujeitos-outros neles ingressam. As mesmas mulheres, já profissionalizadas, não em todos os casos falantes de suas línguas comunitárias, mas comprometidas com o seu pertencimento originário, se perguntaram: o que vamos patrimonializar? Por que o faríamos? O que deveríamos visibilizar como patrimônio? Reflexões interpeladas pela sua necessidade de se identificar — "somos indígenas, pertencemos à comunidade e trabalhamos no Estado" —, e pela complexidade que supõe aceitar que o patrimônio, para elas, é o conjunto de todos os seus saberes que não costumam estar escritos; uma situação à qual deve ser adicionado ao fato de que são os anciãos de suas comunidades os que constantemente determinam o que é a "verdade" do que se faz, e o que não é.

De tal maneira, essas mulheres indígenas manifestaram a necessidade de não se manter nas relações de poder colonial estabelecidas pelas instituições patrimoniais de grande porte e impostas para as sociedades e as comunidades de que são oriundas. Pelo contrário, nos dois exemplos comentados, as mulheres tentam produzir um "giro decolonial" no contexto institucional cultural; no entanto, para isso, devem se constituir como sujeitos/sujeitas que são "ponte" entre os organismos, os anciãos



e as comunidades. Elas mesmas, como parte de dois ou mais âmbitos, necessitam validações internas que nem sempre supõem "uma história", e que, inclusive, podem ser espaços de legitimação de poderes indígenas compreensíveis apenas para a comunidade e pouco traduzíveis para o espaço institucional. Nesse sentido, parece impensável complexificar esses processos de patrimonialização, que tendemos a ver somente quando são elaborados pela instituição estatal para sua consolidação local ou para serem apresentados diante de organismos transnacionais como a UNESCO. Tais processos, enquanto vinculados a ativações patrimoniais, necessitam de "traduções" associadas à "colonialidade do poder", mais que à de(s)colonialidade.

O exemplo trabalhado na segunda parte do texto — a ascensão de "novos" reconhecimentos e processos de identificação de grupos afrodescendentes e indígenas na Argentina —, traz em si uma contradição histórica constitutiva, se considerarmos que o patrimônio condensa especialmente os significantes hegemônicos de produção do Estado-nação. Essa tensão contém uma segunda dimensão: além de dialogar em termos de produção de alterização-outrização, a partir do marco das categorias coloniais impostas pelo Ocidente, induz a uma disjunção assimétrica na patrimonialização, posto que geralmente esses "novos sujeitos" sociais ficam restritos à produção dos patrimônios imateriais em termos de "comunidades" e de narrativas de uma alteridade não urbana. O "nós" continua fortemente construído em termos dominantes a partir de uma materialidade do patrimônio que exhibe uma eficácia na narrativa da centralidade urbana como limite para desmontar as paisagens simbólicas do Estado-nação e restituir as presenças historicamente negadas de certos grupos sociais.

Em relação às identificações subalternas do "afro" em Buenos Aires (e na Argentina), por enquanto, parece que o reconhecimento dos patrimônios imateriais atados à retórica multiculturalista seria o enquadramento mais adequado para a relação entre grupos, comunidades, movimentos, organizações e Estados. Não se resolve, com isso, a discussão em torno da construção de um *candombe* local expurgado da condição racial/colonial e que desfaça as hierarquias das práticas e, em particular, dos sujeitos que as realizam.

Os usos do patrimônio em contextos de demandas descolonizadoras e de reconhecimentos de sujeitos afrodescendentes mostram os modos em que o *candombe* é expropriado de seus emaranhados de produção, e as novas assimetrias que se expressam nas possibilidades limitadas dos sujeitos subalternos de instituir suas práticas em termos de resistência à colonialidade. Em contraste com essas limitações, podemos observar o ritmo que adquirem as novas apropriações culturais que estabe-

lecem outros grupos e sujeitos, que se identificam em termos culturais em torno do *candombe* e de forma mais próxima aos códigos da órbita institucional do patrimônio.

Observamos como na Argentina "o étnico" se estabelece, no campo patrimonial, como uma categoria que permite a produção local das diferenças culturais, na qual a questão da raça torna-se velada inclusive a partir dos próprios grupos subalternizados. Nesse sentido, as colonialidades do patrimônio são a outra face dos "reconhecimentos de(s)colonizadores" e das "novas" identidades que se estabelecem com base em diferenças culturais, ambas ancoradas em posições histórico-estruturais que ainda não conseguiram ser transformadas.

A "diferença colonial", assumida e naturalizada como parte das patrimonializações imateriais, não rompe com a alteridade como externalidade absoluta nem com a elaboração de mapas do poder colonial. Também não contribui para a elaboração de formas de conhecimento intersticiais que permitam ressignificar formas hegemônicas do conhecimento. As candidaturas da festa de Puno (inscrita na UNESCO), no Peru, e do candomblé, no Brasil (demanda de nível nacional), dão mostras de um campo colonialista de ativações patrimoniais. Evidentemente, as contestações a essas diferenças coloniais são produzidas no contexto das práticas sociais, associadas às vezes a instituições locais. No entanto, como analisamos nos exemplos vinculados aos grupos afrodescendentes em Buenos Aires e às mulheres indígenas no Chaco, essas práticas são cenários de tensão que não põem fim à colonialidade patrimonial. A negociação do "afro" de maneira parcializada e recortada à esfera cultural urbana no Centro de Buenos Aires traz consigo a negação da condição social dos sujeitos subalternos. Em termos gerais, e mesmo com as disputas observadas, parece difícil reorientar o racismo epistêmico que subjaz à "colonialidade do poder", reproduzida no *ser*, no *saber* e no *ver* naturalizados no campo do patrimônio.

Notas

1 Nota dos Editores (N.E.) – Este texto foi originalmente publicado, em espanhol, na revista *Persona & Sociedad*, v. 32, n. 1, 11-37, 2018 (ISSN: 0719-0883). Agradecemos às autoras e à Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Alberto Hurtado, responsável pela publicação, pelo aval para a tradução ao português. Como os demais textos deste volume da *Laje* que originalmente estavam em espanhol, este artigo recebeu uma última revisão técnico-acadêmica feita pelo editor-chefe Leo Name, bem como uma revisão final da tradução, feita por Bruna Otani Ribeiro e Larissa Fostinone Locoselli, com equipe do Laboratório de Tradução da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA).

2 Trecho de diálogos entre mulheres e homens do Palenque de São Basílio (Colômbia) (UNESCO, 2008), o qual foi inscrito na Lista Representativa de Patrimônio Cultural Imaterial, da UNESCO, originalmente em 2005, finalmente se tornando Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade em 2008.

3 Os *palenques*, na Colômbia, referem-se a espaços e lugares que têm sua origem entre os séculos XVII e XVIII, como uma forma de resistência, rebelião e de refúgio das populações de escravos negros “*cimarrones*”, daqueles que haviam fugido do sistema escravista colonial. Atualmente, são reconhecidos como espaços socioculturais de recreação e transmissão de práticas socioculturais de matriz africana e de presença da “comunidade afro-colombiana”.

4 Nota de Tradução (N. T.) – Como a nota das autoras indica, o termo “*palenques*” designa assentamentos negros do território colombiano semelhantes aos quilombos, no Brasil, ou os *cimarrones*, *cumbes*, e *maroon societies*, em outras partes das Américas e

do Caribe. É importante ressaltar, contudo, que o termo “quilombo” (de origem quimbundo, idioma do povo mbundo de Angola) também teve sua circulação nas colônias espanholas, sendo que no caso do espanhol argentino derivou em uma forma coloquial de designar uma confusão, um tumulto. Atualmente, os movimentos afro-argentinos reivindicam o racismo contido nessa derivação e a recuperação do sentido histórico de resistência que a palavra sempre possuiu para as comunidades que a introduziram nas línguas faladas na América do Sul.

5 N.T. – A Plaza de Mayo, localizada no centro histórico de Buenos Aires, abriga uma série de edifícios oficiais: a Casa Rosada, como é conhecida, corresponde à sede da presidência da República Argentina; o Cabildo, por sua vez, instituição presente nas diversas colônias espanholas, remonta ao período colonial, em que funcionava como instância de representação da cidade junto à metrópole espanhola, servindo ainda a outros propósitos, como inclusive o de prisão.

6 O debate e a disputa pela revisão de uma história congelada na visão colonialista foram eliminados, mas não a cena patrimonial objetivada. Foi anunciada a alocação de Cristóvão Colombo na avenida Costanera Norte da cidade de Buenos Aires, ao passo que Juana Azurduy foi deslocada do Parque Colón (atrás da Casa Rosada) para a Plaza del Correo, em frente ao Centro Cultural Kirchner. Desta vez não houve debate, apenas informações descritivas sobre as transferências e localizações, embora, de acordo com uma nota do *Diario Registrado* (da Redação, em 18 de setembro de 2017), haja uma clara intenção de retirar o patrimônio (enquanto objeto/fato materializado) para impor um projeto urbano como o Paseo del Bajo.



7 Dos quatrocentos e vinte e nove elementos, trinta são multinacionais e trezentos e noventa e nove são nacionais. Além disso, a proporção de elementos inscritos na Lista de Medidas Urgentes de Salvaguarda é infinitamente menor à da Lista Representativa: em 2014, apenas três de trinta e seis; em 2015, cinco de vinte e um; e, em 2016, quatro de trinta e sete. Sem dúvida, as porcentagens vinculadas à Lista Representativa também diminuíram, embora nos primeiros anos isso tenha se devido à criação de duas listas.

8 Atualmente, há uma maior presença de manifestações europeias, mesmo que sempre distantes da questão urbana.

9 Por exemplo, a autora aponta que a “China tem mais bens imateriais declarados PCI que todo o continente africano” (SANTAMARINA CAMPOS, 2013, p. 277), considerando que isso também se deve aos financiamentos concedidos por alguns países asiáticos, como o Japão.

10 O “giro decolonial” proposto pelo grupo mencionado no texto se refere a uma subversão epistêmica do poder que é também teórica/ética/estética/política (SEGATO, 2015, p. 52). Esse giro envolve uma releitura do passado, mas em termos de processos históricos produzidos entre continuidades e descontinuidades desde o passado até o presente. Como aponta Segato, o “giro decolonial” evita o termo descolonização porque não se trata de um retorno, nem de um movimento nostálgico, mas de retomar um caminho até o momento bloqueado pela razão tecnocrática. Esse giro envolve um retorno por outros caminhos e pelo reposicionamento do sujeito em outro plano histórico (SEGATO, 2015).

11 “Indígena” como termo guarda-chuva para definir povos originários, camponeses, migrantes, desalojados.

12 N.T. – O termo “*candombe*” passa a ser usado em Montevideo no século XVIII como forma de designar, genericamente, os diversos cortejos de africanos e afrodescendentes escravizados em que se realizavam encenações conjugando a música dos tambores com as danças e os cantos. Conforme as autoras trabalham neste artigo, estas práticas dão origem a uma manifestação cultural que persiste ao longo dos séculos em ambas as margens do Rio da Prata: nas cidades de Montevideo e Buenos Aires. É importante ressaltar que não há uma correspondência direta entre o *candombe* e o *candomblé* (religião afro-brasileira), uma vez que por mais que a origem do “*candombe*” remonte a um sincretismo da religiosidade bantu com a religião católica, ele não se configura enquanto uma religião, mas sim uma festividade e, por extensão, uma musicalidade.

13 Entre seus fundadores, há membros de algumas das famílias afrodescendentes emigrantes e outras exiladas do Uruguai.

14 Neste caso, idealizada pela prefeitura, no contexto das Olimpíadas e da Copa do Mundo de Futebol, com claras intenções de remover a população residente.

15 N.T. – A denominação “tronco colonial” é utilizada na Argentina para indicar a descendência de africanos escravizados durante o período colonial, instalando uma diferenciação com respeito a imigrantes ou descendentes de imigrantes africanos chegados à Argentina após esse período.

16 Organização que surgiu em 2007, formada por famílias que reivindicam o título de “descendentes de escravos” de quinta geração.

17 As pesquisas acadêmicas têm acompanhado esse processo e colaborado com o “resgate” do “*candombe* afro-argentino” que, particularmente em Buenos Aires, ficou moldado pela

visibilização da prática em espaços institucionais como o Centro Cultural Rojas, dependente da Universidade de Buenos Aires; ou por meio da participação em jornadas e atos públicos governamentais de grande alcance, tais como os festejos do Bicentenário organizados pelo governo nacional e/ou atividades do Ministério da Cultura.

18 Alusão aos mais velhos das famílias afro-*candomberas*.

19 Encontram-se localizados, por exemplo, no cortiço das ruas Cochabamba e Balcarce, no Centro Histórico da cidade.

20 N.E. – O termo *comparsa* refere-se a certas agremiações carnavalescas, com origem em Montevideu, mas também presentes em Buenos Aires. As *Llamadas* são os desfiles em que integrantes destas agremiações dançam pelas ruas, ao som dos tambores de um ritmo específico.

21 Fala de ativista jovem do Movimento Afro-cultural em reunião de organização do “carnaval afro”, nota de campo recolhida por Soledad Laborde, em abril de 2012.

22 Centro Regional de Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial da América Latina, entidade dependente da UNESCO, para a salvaguarda do patrimônio imaterial.

23 A Lei – literalmente copiada, com pequenas modificações, da Lei do Dia do *Candombe* no Uruguai, em relação à demolição do cortiço Mediomundo – declara o *candombe* como patrimônio da cidade. Ela entra em contradição com as leis patrimoniais da cidade em seu procedimento de declaratórias e, ao ter menor estatuto legal, não estabelece compromissos de reconhecimento para o governo local.

24 Versão preliminar do documento “Críté-

rios de participação das *Llamadas* de San Telmo” direcionado ao Programa Afrodescendentes da Secretaria de Cultura da Presidência da Nação, agosto de 2013.

Referências

AGIER, M. Lugares e redes: as mediações da cultura urbana. In: NIEMEYER, A. M.; GODOI, E. (org.). **Além dos territórios**: para um diálogo entre a etnologia indígena, os estudos rurais e os estudos urbanos. Campinas, Brasil: Mercado das Letras, 1998, p. 41-63.

CARVALHO, J. J. Las culturas afroamericanas en iberoamérica: lo negociable y lo innegociable. In: GARCÍA CANCLINI, N. (org.). **Culturas de Iberoamérica**: diagnóstico y propuestas para su desarrollo. Madrid: Santillana-OEI, 2002, 101-138.

CARVALHO, J. J. La etnomusicología en tiempos de canibalismo musical. Una reflexión a partir de las tradiciones musicales afroamericanas. **Trans**: Revista Transcultural de Música, v. 7, n. 5, p. 1-17, 2003.

FERREIRA, L. Influencia africana en las músicas del Río de la Plata. In: PINEAU, M. (org.). **La Ruta del Esclavo en el Río de la Plata**. Aportes para el diálogo intercultural. Buenos Aires: Eduntref, 2011, p. 399-412.

FERREIRA, L. Desde el arte a la política y viceversa en los ciclos de política. In: GUZMÁN, F.; GELER, L; (org.). **Cartografías afrolatinoamericanas**. Perspectivas situadas para análisis transfronterizos. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2013, p. 217-240.

GARCÍA CANCLINI, N. Propuestas para rediscutir el patrimonio intangible. In: SINGER, S.; ROSAS MANTECÓN, A. CASTRO HORTENSIA, A. (org.). **Patrimonio intangible**. Resonancia de nuestras tradiciones. México: Conaculta-INAH, 2004, p. 41-45.

GARCÍA CANCLINI, N. **La sociedad sin relato**: antropología y estética de la inminencia. Buenos Aires: Katz Editores, 2010.

GELER, L. **Andares negros, caminos blancos**. Afroporteños, Estado y Nación. Argentina a fines del siglo XIX. Rosario: Prohistoria Ediciones/TEIAA/Universidad de Barcelona, 2010.

GILROY, P. **Atlántico negro**. Modernidad y doble conciencia. Madrid: Akal, 2014.

GUIMARÃES, S. **A utopia da Pequena África**. Rio de Janeiro, Brasil: FGV Editora, 2014.

LABORDE, S. **La ciudad a través de la etnicidad habitada**. Negociaciones socioculturales en torno a "lo afro", "lo chino" y "lo boliviano" en los procesos de requalificación y relegación urbana de la ciudad de Buenos Aires. 2017. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2017.

LUCAS, J.M.; BISOU, D. K. Le PCI a l'épreuve de l'universalité. **Revue Internationale de l'Imaginaire**: Le patrimoine oui, mais quel patrimoine?, n. 27, p. 73-106, 2012.

PONCE ORTIZ, E. Patrimonialización de lo Equinoccial: el problema de lo equinoccial como condición imaginaria, potencialidades y riesgos. **Histoire(s) de l'Amérique latine**, v. 10, n. 17, p. 1-14, 2014.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GUARDIOLA-RIVERA, O.; MILLÁN DE BENAVIDES, C. (org.). **Pensar (en) los intersticios**. Teoría y práctica de la crítica poscolonial. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1999, p. 99-110.

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, 2000, p. 122-151.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder y clasificación social. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGOUEL, R. (org.).

El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007, p. 93-126.

RESTREPO, E. Descentrando a Europa: aportes de la teoría postcolonial y el giro decolonial al conocimiento situado. **Revista Latina de Sociología**, v. 6, p. 60-71, 2016.

RUFFER, M. (2014). La exhibición del otro: tradición, memoria y colonialidad en museos de México. *Antéteses*, 7(14), 94-120.

SANTAMARINA CAMPOS, B. Los mapas geopolíticos de la UNESCO: entre la distinción y la diferencia están las asimetrías. El éxito (exótico) del patrimonio inmaterial. **Revista de Antropología Social**, v. 22, p. 263-286, 2013.

SEGATO, R. La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda. Buenos Aires: Prometeo, 2015.

TURGEON, L. **Patrimoines métissés**. Contextes coloniaux et postcoloniaux. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'homme/Presses d'Université Laval, 2003.

UNESCO. **El espacio cultural de Palenque de San Basilio**. 2008. Disponible em <https://ich.unesco.org/es/RL/el-espacio-cultural-de-pal-enque-de-san-basilio-00102>.

UNESCO. **La fiesta de la Virgen de la Candelaria en Puno**. 2014. Disponible em <https://ich.unesco.org/es/RL/la-fiesta-de-la-uirgen-de-la-candelaria-en-puno-00956>.

VALKO, M. Azurduy vs Colón o cómo invertir el eje de la cuestión. **Revista Sudestada**, n. 121, 2013.

